

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 595

MENSUEL

Janvier 2017

Le numéro 4 €

EN CAS DE DOUTE ...

1. À l'automne 2014, puis de nouveau en octobre 2015, le Pape François a réuni deux Synodes à Rome, pour consulter des évêques du monde entier sur des questions concernant « la famille humaine ». L'aboutissement de ce travail, passablement mouvementé, a été, le 19 mars de cette année 2016, l'Exhortation Apostolique post-synodale *Amoris lætitia* sur « L'Amour dans la Famille ». Ce texte a immédiatement fait couler beaucoup d'encre¹, surtout en raison de son chapitre huitième, qui ouvre la porte à un reniement pratique de la discipline traditionnelle de l'Église concernant le sacrement de mariage, et par conséquent remet aussi en cause les présupposés dogmatiques qui la sous-tendent.

2. Le 15 septembre 2016, les quatre cardinaux Burke, Brandmüller, Caffarra et Meisner ont envoyé au Souverain Pontife une lettre privée, où ils lui ont respectueusement demandé de clarifier la récente Exhortation apostolique sur cinq points litigieux, en utilisant le procédé traditionnel des « dubia », c'est-à-dire en formulant cinq questions appelant une réponse claire par oui ou par non. L'intention explicite de cette démarche était de vérifier si le texte de l'Exhortation pouvait être considéré sur les points signalés

1. Cf. DICI du 2 mai 2016, qui publie le Communiqué officiel de la Maison Générale de la FSSPX sur la question, où il est fait référence à trois analyses théologiques : « L'exhortation post-synodale *Amoris lætitia* : une victoire du subjectivisme » de l'ABBÉ MATHIAS GAUDRON ; « Brèves considérations sur le chapitre VIII de l'Exhortation pontificale *Amoris lætitia* » de l'ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE (reprise dans le Courrier de Rome de mai 2016) ; « Après le Synode, l'indissolubilité en question » de l'ABBÉ CHRISTIAN THOUVENOT. La toute première étude en date parue sous la plume d'un prêtre de la FSSPX est celle de l'ABBÉ DENIS PUGA : « À propos de l'Exhortation apostolique *Amoris lætitia* » (publiée sur *La Porte Latine* du 13 avril 2016, et reprise dans *Le Chardonnet* de mai 2016).

Sommaire

6 articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize

En cas de doute, p. 1 – Le pape peut-il tomber dans l'hérésie ? La matière d'un débat, p. 2 – Du pape et de l'hérésie, p. 3 – François hérétique ? p. 6 – Jean XXII, p. 9 – Le pape qui tombe dans l'hérésie perd-il l'investiture dans le Primat ? p. 11.

comme conforme à l'enseignement moral de l'Église, dispensé jusqu'ici. Le Pape François n'ayant donné aucune réponse, les cinq dubia ont été rendus publics le 16 novembre. À la mi-décembre, le Saint-Siège n'avait toujours pas apporté (du moins de manière explicite et officielle) la réponse escomptée. Faisant état de ce silence, au cours d'un entretien publié sur le site *Lifesitenews*, le 19 décembre, le cardinal Burke a déclaré que les dubia doivent obtenir une réponse, « parce qu'ils touchent aux fondations mêmes de la vie morale et à l'enseignement constant de l'Église sur le bien et le mal ainsi que sur plusieurs réalités sacrées comme le mariage, la Sainte Communion, etc. »². De son côté, interrogé par Andrea Tornelli dans le journal italien *La Stampa*, le cardinal Brandmüller a déclaré le 27 décembre : « Nous les cardinaux attendons les réponses aux dubia, dans la mesure où un défaut de réponse pourrait être vu par d'amples secteurs de l'Église comme un refus d'une adhésion claire et articulée à la doctrine définie ».

3. Voilà qui est déjà grave. Ce qui l'est davantage, ce sont les réflexions qui se font jour, dans le sillage de l'initiative cardinalice. Jusqu'où ira cette correction fraternelle ? Surtout, quelles en seraient les conséquences, dans l'hypothèse où François se refuserait à en tenir compte ? Aux yeux de certains³, ce déni est déjà posé, et il faudrait

2. Publié sur *La Porte Latine* du 20 décembre 2016.

3. MGR WILLIAMSON, « Cinq dubia », réflexions publiées sur le Blog *Initiative St Marcel*, le 26 novembre 2016. À en croire ce

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

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

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

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

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

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

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

le lire entre les lignes de l'entretien accordé par le Pape, le 17 novembre dernier, à l'organe officiel de l'épiscopat italien, le journal *Avvenire*. Pour d'autres ⁴, la réponse du Pape se fait toujours attendre, mais l'on peut d'ores et déjà affirmer que François enseigne l'hérésie, et c'est pourquoi, dans l'éventualité où la correction s'avérerait inefficace, l'opinion théologique, héritée de saint Robert Bellarmin, envisageant la déchéance d'un pape tombé dans l'hérésie, pourrait bien s'imposer comme solution. D'autant plus que, dans un entretien accordé le 19 décembre 2016 au site *Catholic World Report*, le cardinal Burke, tout en se gardant d'affirmer que François soit hérétique, présente comme une conclusion solide cette hypothèse de Bellarmin, et n'exclut pas que le collège des cardinaux puisse être amené à en tirer conséquences, au vu des faits.

4. La question du Pape hérétique, relativement peu

propos, le Pape François aurait répondu en donnant exactement la contradictoire des bonnes réponses. Les réponses normalement attendues car conformes à la doctrine catholique étant : oui au premier dubium et non aux quatre autres, François aurait répondu : non au premier et oui aux quatre autres, mais en ajoutant cependant que l'on ne peut répondre par oui ou non, car il faut discerner « dans le flux de la vie ». À la vérité, on ne voit pas très bien comment ces cinq réponses contradictoires de la doctrine de l'Église ressortiraient, même implicitement, du texte de l'entretien. Il est bien possible que l'intention du Pape soit de répondre ainsi, mais on ne peut s'appuyer sur le texte en question pour l'établir suffisamment.

4. JOHN LAMONT, « Considerations on the dubia of the four cardi-

nals », article publié sur le site *Rorate Caeli*, le 5 décembre 2016.
5. Ce sont principalement, comme nous le verrons ci-après, Cajetan, Jean de Saint Thomas, saint Robert Bellarmin, Suarez, Billot, et enfin Journet. L'étude récente, mais déjà ancienne, d'ARNALDO-XAVIER DA SILVEIRA, *La Nouvelle Messe de Paul VI : qu'en penser ?* p. 213-281, est souvent citée comme une référence. Mais si on y regarde d'un peu près, on s'aperçoit que Silveira n'a pas eu accès aux textes de Torquemada, ni de Cajetan : pour présenter la pensée de ces deux théologiens, il a simplement recours au résumé qu'en donnent Suarez et Jean de Saint Thomas. D'autre part, il se trompe plusieurs fois en attribuant à des théologiens l'opinion que ceux-ci n'ont fait que citer sans la reprendre à leur compte. Journet, en revanche, a manifestement lu de près le texte de Cajetan : son *Excursus de L'Église du Verbe incarné*, I, p. 625-627 se contente d'exposer la pensée de Cajetan, mais au moins l'expose-t-il avec toute la rigueur requise.

LE PAPE PEUT-IL TOMBER DANS L'HÉRÉSIE ? LA MATIÈRE D'UN DÉBAT

1. À première vue, il semblerait bien que ce fût là une chose improbable. En effet, la réponse négative à cette question représente l'opinion commune des théologiens de l'époque moderne. Ceux-ci disent en effet que le pape ne pourrait pas devenir hérétique formel et pertinace, c'est-à-dire hérétique conscient et coupable, bien qu'il pût devenir hérétique matériel, par ignorance non coupable ou en raison d'une simple erreur, et non en raison d'une mauvaise volonté. Les principaux partisans de cette thèse sont le théologien hollandais Albert Pighi (1490-1542) ¹, saint Robert Bellarmin (1542-1621) ², François Suarez (1548-1617) ³. Juste avant le concile Vatican I, cette opinion est encore suivie par le canoniste français Marie-Dominique Bouix (1808-1870). Lors du concile, Mgr Zinelli, parlant au nom de la Députation de la foi, loue cette opinion de Bellarmin et de Suarez : il est selon lui probable que jamais le pape ne sera hérétique formel ⁴. Au lendemain du

concile, le cardinal Billot (1846-1931) ⁵ reprenait la même opinion. Le père Dublanchy l'adopte encore après lui ⁶. Enfin, sous Pie XII, le manuel classique du père Salaverri ⁷ mentionne cette question de l'hérésie personnelle du pape comme une matière à controverse théologique et présente comme probable l'opinion de Bellarmin et Suarez, louée par Mgr Zinelli.

2. L'argument de cette explication est double, et il reste invariable chez tous les auteurs qui adoptent cette position. Il y a un premier argument théorique qui est présenté comme une convenance : l'infailibilité de la fonction promise en Lc, XXII, 32 rendrait moralement nécessaire l'indéfectibilité personnelle dans la foi. En effet, remarque saint Robert Bellarmin ⁸, l'ordre établi par Dieu exige absolument que la personne privée du souverain pontife ne puisse pas tomber dans l'hérésie, pas même en perdant la foi de manière purement interne. « Car non seulement le

1. On lui doit un traité sur l'Église hiérarchique (*Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*) où il examine la question du pape hérétique dans le chapitre VIII du livre IV.

2. *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitres 6-14.

3. *De fide*, disputatio 10, sectio 6, § 11, *Opera omnia*, tome XII, p. 319.

4. « Hæc Providentiæ supernaturali confisi, satis probabiliter existimamus nunquam eventura » (Mansi, tome 52, col. 1 109).

5. LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, question 14, thèse 29, 2^e partie, n° 940-949, *Courrier de Rome*, 2010, p. 449-457.

6. DUBLANCHY, « Infailibilité du pape » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, 2^e partie, col. 1716-1717.

7. JOACHIM SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, thèse 14, § 657.

8. SAINT ROBERT BELLARMIN, *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitre VI, p. 484 des *Opera omnia*.

pape ne doit pas et ne peut pas prêcher l'hérésie, mais il doit aussi toujours enseigner la vérité, et il est hors de doute qu'il le fera toujours, puisque le Seigneur lui a commandé de confirmer ses frères. Mais comment un pape hérétique pourra-t-il confirmer ses frères dans la foi, comment prêchera-t-il toujours la vraie foi ? Sans doute, Dieu reste capable d'arracher au cœur d'un hérétique la profession de la vraie foi, tout comme jadis il fit parler l'ânesse de Balaam. Mais il y aura là une violence, et non une action conforme à la divine providence, qui dispose tout avec suavité. » Il y a aussi un deuxième argument de fait, conséquent au premier, qui conduit logiquement tous les partisans de la thèse à prouver que jamais dans toute l'histoire de l'Église aucun pape n'a été formellement hérétique⁹.

3. Cependant, les théologiens de l'époque moderne sont des tard venus. Et l'on pourrait objecter qu'avant eux les théologiens ont communément estimé, du XII^e au XVI^e siècle, que le pape peut tomber dans l'hérésie. On rencontre cette idée au XII^e siècle dans le *Décret* de Gratien¹⁰. Gratien dit que le pape ne peut être jugé par personne, sauf dans le cas où il s'écarterait de la foi¹¹. Ce texte servira de base à toute la réflexion des canonistes du Moyen Âge et appuiera une opinion désormais commune : « Les canonistes des XII^e et XIII^e siècles », dit le père Dublanchy, « connaissent et commentent le texte de Gratien. Tous admettent sans difficulté que le pape peut tomber dans l'hérésie comme dans toute autre faute grave ; ils se préoccupent seulement de rechercher pourquoi et dans quelles conditions il peut dans ce cas être jugé par l'Église¹². » Cajetan soutient encore cette thèse. Albert Pighi sera au XVI^e siècle le premier à rompre une tradition théologique et canonique jusque-là unanime. Mais même à l'époque moderne, l'opinion nouvelle introduite par Pighi ne fera pas absolument l'unanimité. En effet, Pighi est assez vite réfuté par Melchior Cano (1509-1560)¹³ et Dominique Banez

(1528-1604)¹⁴. Le dominicain Charles-René Billuart (1685-1757)¹⁵ partage le même avis que ces deux théologiens. Enfin, au lendemain du concile du Vatican, le père Palmieri¹⁶ défend cette thèse.

4. Songeons aussi que les faits de l'histoire sont indéniables. Il y a eu dans l'Église un ou deux papes fauteurs d'hérésie et il y a aujourd'hui, depuis Vatican II, des papes qui posent de graves problèmes à la conscience des catholiques, justement perplexes. Le pape Honorius I (625-640) a été anathématisé par ses successeurs saint Agathon (678-681) et saint Léon II (682-684) lors du 3^e concile de Constantinople de 681, comme fauteur de l'hérésie monothélite¹⁷. D'autre part, il est clair que depuis Vatican II les papes Paul VI, Jean-Paul II, Benoît XVI ont enseigné et que le pape François enseigne encore une théologie qu'il serait difficile d'accommoder avec la substance du dogme catholique¹⁸. Les faits récents sont sans doute plus graves que les faits anciens¹⁹. Mais dans les deux cas, la portée est substantiellement la même. Et ces faits ont été constatés par des personnes dont le jugement présente une certaine autorité morale, à défaut d'être juridique.

5. Tout cela nous conduit à estimer, ni plus ni moins, que la première opinion qui regarde comme improbable la chute d'un Pape dans l'hérésie est elle-même... improbable. Autrement dit, les arguments d'autorité théologique qui iraient dans le sens d'une réponse négative à la question posée ne suffisent pas à emporter l'adhésion. Reste alors à montrer en quoi la droite raison, éclairée par la foi, pourrait justifier une réponse affirmative.

revue de l'Institut Universitaire saint Pie X *Vu de haut* n° 14 (automne 2008), p. 78-95.

18. « Car enfin, depuis le concile, ce que nous [les Papes d'avant 1962] avons condamné, voici que les autorités romaines l'adoptent et le professent. Comment est-ce possible ? Nous avons condamné le libéralisme ; nous avons condamné le communisme, le socialisme, le modernisme, le sillonnisme, toutes ces erreurs que nous avons condamnées, voilà maintenant qu'elles sont professées, soutenues, par les autorités de l'Église. Est-ce possible ! » (MGR LEFEBVRE, *Sermon de la consécration épiscopale du 30 juin 1988 à Écône*).

19. « Nous nous trouvons devant un dilemme grave, excessivement grave, qui je crois n'a jamais existé dans l'Église : que celui qui est assis sur le siège de Pierre, participe à des cultes de faux dieux. Je ne pense pas que ce soit jamais arrivé dans l'histoire de l'Église. » (MGR LEFEBVRE, Homélie à Écône pour le dimanche de Pâques, 30 mars 1986) ; « La chose est très grave. Nous sommes dans le chemin d'une nouvelle Église. C'est Rome qui pousse les âmes dans l'hérésie. Il me semble que nous ne pouvons pas accepter tous les documents de Vatican II. Il y en a qui ne peuvent pas être interprétés selon Trente et Vatican I. Qu'en pensez-vous ? » (MGR DE CASTRO-MAYER, Lettre du 8 décembre 1969 à Mgr Lefebvre, conservée dans les archives personnelle de Mgr Lefebvre, en dépôt à Écône).

9. ID., *Ibidem*, chapitres 7-14, p. 484-506.

10. C'est le fameux passage du livre I, distinction 40, chapitre VI intitulé *Si papa*.

11. «... cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius. » Cette affirmation est attribuée à saint Boniface, l'archevêque de Mayence et elle est citée sous son nom, avant Gratien, par le cardinal Deusdedit et par Yves de Chartres. Voir l'article déjà cité de Dublanchy, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col 1714-1715.

12. DUBLANCHY, *Ibidem*, col 1 715.

13. *De locis theologicis*, livre VI, chapitre VIII, § 21-23.

14. Commentaire sur 2a2æ, q 1, art 10, folios 183-212 de l'édition de Venise de 1587.

15. *De fide*, dissertatio 5, art 3, § 3, objection 2 ; *De regulis fidei*, dissertatio 4, art 8, § 2, objections 2 et 6 ; *De incarnatione*, dissertatio 9, art 2, § 2, objection 2.

16. *Tractatus de romano pontifice*, thèse 32, scholion, p. 630-633

17. Voir l'article « Une crise sans précédents ? » paru dans la

DU PAPE ET DE L'HÉRÉSIE

1. Il importe avant tout de bien cerner la difficulté à résoudre. Et pour ce faire, il faut commencer par définir le sens des termes qui entrent en question.

2. L'hérésie doit s'entendre premièrement d'un acte

humain moralement mauvais, c'est-à-dire d'un péché. Mais comme l'acte de la foi auquel il s'oppose, cet acte est complexe, car il tient à la fois de l'intelligence et de la volonté. En tant qu'il découle de l'intelligence, cet acte est

une erreur, qui peut se rencontrer sous deux modalités : négation pure et simple ; simple doute. En tant qu'il découle de la volonté, cet acte est le refus de donner l'adhésion de l'intellect à la vérité niée ou mise en doute. Ce refus peut présenter lui-même deux modalités, selon qu'il est coupable ou non. L'hérésie a spécifiquement lieu dès qu'il y a refus volontaire, avec pleine advertance, celle-ci portant précisément sur le simple fait que les vérités niées ou mises en doute sont proposées par l'autorité de l'Église, et non pas sur cet autre fait que l'autorité de l'Église représente celle de Dieu et oblige donc moralement. Portant sur ce deuxième fait, l'advertance définit l'hérésie non en tant que telle mais en tant que coupable. Cette culpabilité équivaut à la pertinacité, c'est-à-dire au refus de la matière de foi en tant que, aux yeux de celui qui la refuse, elle apparaît clairement obligatoire, parce que proposée par l'autorité du représentant légitime de Dieu qu'est en l'occurrence le magistère de l'Église. Le refus non coupable a lieu en revanche chez celui qui ignore sans faute de sa part que ce magistère ecclésiastique l'oblige en tant qu'il représente l'autorité divine. Il s'ensuit donc que la pertinacité concerne directement l'acte interne de l'hérésie, qui est l'acte de l'adhésion à l'erreur. Au niveau de l'acte externe, qui est celui de la profession de la vérité ou de l'erreur, le simple refus (coupable ou non) de professer la vérité proposée par le magistère est déjà suffisant pour définir spécifiquement l'hérésie. Par conséquent, lorsque l'on désigne l'hérésie en disant qu'elle est formelle ou matérielle, selon qu'elle comporte ou non la pertinacité, cette distinction concerne seulement l'acte de l'hérésie interne. Sur le plan de l'acte externe, le refus de l'autorité du magistère ecclésiastique correspond déjà à l'hérésie proprement dite, quoi qu'il en soit d'une éventuelle pertinacité sur le plan de l'acte interne. Cette pertinacité devient manifeste au for externe lorsque l'autorité compétente intervient pour imposer une rétractation à l'intéressé et que ce dernier refuse en connaissance de cause de se rétracter. Le terme d'hérésie désigne deuxièmement, et par analogie d'attribution, la valeur doctrinale d'une proposition qui s'oppose par contradiction au dogme catholique. De ce point de vue, pour faire le constat de l'hérésie, il faut et il suffit d'appliquer les simples règles de la logique formelle. Le constat s'impose de lui-même, qu'on le veuille ou non, mais il porte sur un énoncé spéculatif, sur une simple proposition littérale, abstraction faite de la personne qui l'énonce.

3. D'autre part, entendue au sens premier d'un acte humain moralement mauvais, l'hérésie externe se distingue comme telle de l'hérésie interne, qui n'est nullement manifeste. Elle est exprimée par des signes (paroles, actions, omissions), même si personne ne les constate. Elle est tantôt occulte, tantôt publique et tantôt notoire. Si l'expression est connue d'un petit nombre de témoins discrets, l'hérésie est dite occulte. Si elle est connue de la plupart, elle est publique. La notoriété est autre chose encore, car elle est d'ordre juridique et elle équivaut à un degré supérieur de publicité. La notoriété de droit résulte d'une constatation juridique de l'autorité (par exemple d'une sentence judiciaire passée en chose jugée ou de l'aveu d'un délinquant devant le tribunal). La notoriété de fait se rencontre lorsque l'acte a été accompli dans des circon-

tances telles qu'aucun artifice ne peut l'occulter ni aucune subtilité juridique l'excuser, par exemple le flagrant délit¹. L'hérésie notoire n'est donc pas celle dont tout le monde a connaissance. Elle est celle qui résulte d'actes que l'autorité hiérarchique de l'Église dénonce juridiquement comme incompatibles avec le bien commun de la société catholique. Dans un sens strictement juridique, on parle seulement d'hérésie occulte ou notoire et la notion d'hérésie publique se ramène à celle d'hérésie occulte. En ce sens juridique (qui est celui du droit canonique) est occulte tout acte externe qui n'a pas été constaté par l'autorité.

4. Ces précisions étant acquises, essayons de cerner la difficulté qui nous occupe : le pape peut-il tomber dans l'hérésie ? Le pape est un homme appelé par Dieu pour exercer le pouvoir suprême et universel de juridiction (et donc de magistère) sur toute l'Église. En tant qu'homme, il demeure comme tous ses semblables sujet à l'erreur. Pour qu'il ne le soit pas, il faut que Dieu en ait donné l'assurance explicite, en précisant dans quelles limites il jouirait de cette infaillibilité ; et cette assurance a été donnée par Dieu dans des circonstances restreintes, en dehors desquelles rien ne nous dit que le pape soit infaillible. Ces limites sont précisément non celles de tout l'exercice de toute sa fonction, mais celles d'un type d'actes particuliers, dont l'exercice peut apparaître clairement moyennant les critères de la *locutio ex cathedra*. Les théologiens² reconnaissent tous qu'en dehors de ces limites le pape n'est pas infaillible, même si certains d'entre eux sont allés jusqu'à soutenir qu'il serait ordinairement inerrant³. Il n'est donc pas contradictoire que celui qui est pape se trompe, même dans l'exercice de sa fonction, et même jusqu'à l'hérésie. Mais cette conclusion est posée sur le plan universel, qui est celui de la simple possibilité, c'est-à-dire la compatibilité des notions pures ; elle ne porte pas sur un risque réel dans les faits, sur une probabilité plus ou moins grande, encore moins sur une fréquence. Par conséquent, quand bien même elle serait indubitable, cette conclusion n'équivaudrait pas (du moins pas encore) à affirmer que le pape François est hérétique.

5. Le pape peut se tromper jusqu'à l'hérésie au moins matérielle : aucun théologien ne le conteste. La question en litige n'est pas de savoir s'il pourrait tomber jusque dans l'hérésie formelle, avec pertinacité. En effet, le pas-

1. Cf. RAOUL NAZ, « Délit » dans *Dictionnaire de droit canonique*, Letouzey, 1949, t. IV, col. 1087-1088.

2. La référence de base reste : JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *De divina traditione*, 4^e édition de 1896, thèse 12, 1^{er} appendice, 7^e principe et ses corollaires, p. 118-141. Traduction française : *La Tradition*, thèse 12, n° 248-276, Courrier de Rome, 2008, p. 164-187. On peut lui ajouter : DUBLANCHY, article « Infaillibilité du pape » du DTC, col. 1711-1712 ; STRAUB, *De Ecclesia*, n° 968 et sq ; LUCIEN CHOUPIN SJ, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, 1913, p. 87-92.

3. « Il se pourrait, à la rigueur, que cet enseignement fût sujet à l'erreur. On a mille raisons de croire qu'il ne l'est pas. Il ne l'a probablement jamais été et il est moralement certain qu'il ne le sera jamais. Mais absolument il pourrait l'être, en ce sens que Dieu ne s'en porte point garant comme il se porte garant de l'enseignement formulé par mode de définition » (PÈGUES, cité par CHOUPIN, *ibidem*, p. 55).

sage de l'hérésie matérielle à l'hérésie formelle relève comme tel du for interne et reste invérifiable. La seule question qui importe est de savoir ce qui peut se passer au for externe. De ce point de vue, il est manifeste que le pape peut tomber dans l'hérésie occulte, non seulement privée mais même publique. En revanche, s'il s'agit de l'hérésie notoire, il est évident qu'il ne le peut pas de son vivant : l'hérésie notoire est en effet ici celle qui est déclarée par le supérieur compétent et, le pape n'ayant pas de supérieur ici-bas, nul n'est compétent pour déclarer canoniquement son hérésie. D'un point de vue strictement canonique, le pape ne pourrait donc tomber de son vivant que dans une hérésie occulte. Une fois qu'il est mort, son hérésie peut évidemment être déclarée par son successeur et devenir notoire. Mais cela n'autorise pas à dire que le pape puisse tomber dans l'hérésie notoire, puisque, par définition, cette chute ne saurait avoir lieu que de son vivant. Cela autorise seulement à dire qu'un pape pourrait être anathématisé à titre posthume, à condition de ne pas être dupe de l'expression, puisqu'un pape défunt n'est plus pape. En réalité, cet anathème porte précisément non sur sa personne mais sur ses dires : l'hérésie est notoire, mais elle l'est si on l'entend non pas au premier sens, comme l'acte moral d'une personne, mais au second sens, comme la qualification doctrinale d'une proposition.

6. Quant à savoir ce qui a lieu dans les faits, la réponse est double, selon qu'elle concerne les faits passés de la période antérieure à Vatican II ou les faits présents, de la période inaugurée par Vatican II. Pour les premiers ⁴, seul le pape Honorius a été anathématisé à titre posthume, précisément non comme hérétique mais comme ayant favorisé l'hérésie ; d'autre part, ses successeurs, saint Agathon et saint Léon II, n'ont jamais proclamé la déchéance posthume d'Honorius, qui n'a jamais cessé ensuite d'être reconnu comme pape légitime. Pour le présent, aucune déclaration canonique n'est encore survenue pour déclarer juridiquement la notoriété de ce qui serait l'hérésie des papes conciliaires. Peut-on parler tout de même d'une hérésie occulte ? Il est au moins hors de doute que l'attitude de ces papes obéit aux présupposés du libéralisme et du modernisme, qui ont été condamnés par le magistère, et que ces papes favorisent ainsi l'hérésie, dans la mesure où ils prêchent et mettent en pratique les enseignements du concile Vatican II et accomplissent toutes les réformes qui en découlent.

7. Voilà pourquoi face aux affirmations apparemment unanimes des théologiens de l'époque moderne (qui considèrent l'hérésie d'un pape comme improbable), nous répondons premièrement que cette opinion ne nie pas que le pape puisse tomber dans l'hérésie ; elle nie qu'il puisse tomber dans l'hérésie formelle et publique, même non notoire. Nous répondons deuxièmement que la tradition théologique est faillible et réformable, même si elle est temporairement unanime, du moment qu'elle n'est pas constante ⁵. L'épisode que nous connaissons depuis 50 ans

pourrait donc conduire les théologiens à réviser et à préciser la position suivie depuis le XVI^e siècle. D'autant plus que, parmi eux, le père Dublanchy conclut en des termes fort mesurés : « Cette opinion vaut ce que valent les raisons qui l'appuient ; mais elle n'est à aucun titre garantie par l'Église ni adoptée par l'ensemble des théologiens ⁶. » On voit bien aussi qu'au moment du concile Vatican I, Mgr Zinelli n'affirme rien de catégorique. Estimant tout au plus probable que le pape ne tombera jamais dans l'hérésie, il ajoute aussitôt que, quand bien même Dieu le permettrait, Il n'abandonnerait pas son Église sans défense à la merci de cette tyrannie.

8. Quand à l'argument de raison censé appuyer cette opinion, nous répondons que même si l'infailibilité personnelle absolue convenait à l'exercice de la fonction, il ne s'agirait que d'une convenance. Un pareil privilège n'est pas inclus dans la promesse de l'infailibilité pontificale, qui concerne seulement la fonction ; et d'autre part la révélation n'en dit rien. La saine raison nous donne même à penser que cette infailibilité n'est pas strictement nécessaire : qui veut trop prouver ne prouve rien, et on risquerait de dévaluer l'infailibilité en voulant l'étendre hors de ses limites. Il reste donc possible que le pape erre à titre personnel dans la foi, quand bien même sa fonction ne serait jamais engagée de manière solennelle au service de l'hérésie. Les faits qui ont suivi le concile Vatican II le montrent d'ailleurs suffisamment. « Le privilège de l'infailibilité préservera toujours le pape de changer formellement la religion. Mais, sans changements formels, les tentatives ou les complicités ou les lâchetés peuvent aller fort loin et devenir une épreuve très cruelle pour la sainte Église. Le système moderniste, plus exactement l'appareil et les procédés modernistes, offrent au pape une occasion de pécher toute nouvelle, une possibilité de biaiser avec sa mission qui jamais encore ne lui avait été proposée. Le double principe moderniste étant admis : premièrement réforme universelle, notamment pour la liturgie, au nom d'une certaine pastorale d'ouverture au monde moderne, deuxièmement dépossession de l'autorité régulière et définie au bénéfice des autorités dissimulées, fuyantes, anonymes qui sont propres aux collégialités, bref le double principe du modernisme ayant pénétré dans l'Église, il s'en est suivi cette conséquence destructrice : la tradition apostolique en matière de doctrine, de morale et de culte a été neutralisée, encore qu'elle ne soit pas tuée, - sans toutefois que le pape, officiellement et ouvertement ait eu besoin de renier toute la tradition et donc de proclamer l'apostasie ⁷. »

Courrier de Rome, 2008, p. 262-266. Au n° 365, p. 267, à propos des théologiens scolastiques qui pensaient **tous de façon unanime** que la matière du sacrement de l'ordre était la remise des instruments, Franzelin remarque : « Quand bien même on pourrait démontrer que le consensus a **temporairement** existé, il n'a pas été **constant** et, comme nous l'avons dit, c'est un argument grâce auquel on prouve qu'un tel consensus, s'il y en eut, portait non sur un avis ferme et certain mais sur une opinion. »

6. DUBLANCHY, article « Infailibilité du pape » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, 2^e partie, col 1717.

7. RP ROGER-THOMAS CALMEL, *L'Église plus grande que le pape*,

4. Pour plus de précisions, cf. l'article « Une crise sans précédents ? » paru dans la revue de l'Institut Universitaire saint Pie X *Vu de haut* n° 14 (automne 2008), p. 78-95

5. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 17, n° 360-362,

9. Quant à l'argument qui voudrait s'autoriser de l'histoire, nous répondons que, certes, aucun pape n'est jamais tombé dans l'hérésie notoire, mais que tout de même quelques papes ont favorisé et favorisent encore l'hérésie. Et que l'un d'eux a été anathématisé comme « favens hæresim » à titre posthume.

10. Face aux affirmations des théologiens de l'époque

texte inédit conservés dans les archives personnelles de MGR LEFEBVRE au Séminaire Saint-Pie X d'Ecône, daté du 11 février 1973.

FRANÇOIS HÉRÉTIQUE ?

1. Traiter son adversaire « d'hérétique » pouvait être de bon ton dans un certain contexte ecclésial désormais révolu. Plus précisément, les hommes d'Église, qu'ils fussent ou non théologiens, ont eu, eux aussi, leur répertoire d'injures. L'invective est de tous les temps et de toutes les professions. On en trouve déjà de bonnes traces dans l'Évangile, jusque dans la bouche du Verbe Incarné. On peut en regretter la raréfaction, depuis le dernier concile, et déplorer le ton feutré et sucré qui règne désormais dans les dialogues interconfessionnels. L'usage de l'injure devrait rester légitime, mais à condition que l'on ne se méprenne pas sur sa portée, qui sera toujours limitée. Bien souvent, elle déchoit en effet de sa valeur d'origine et ne représente plus que le dernier recours de ceux qui ont perdu tous leurs arguments et veulent seulement éviter de perdre la face. Et nous ne parlons pas de la diabolisation, qui est une forme de manipulation, à grande échelle. Bref, nous serions ici en pleine rhétorique et, si l'on veut, en dehors du terrain proprement théologique. La rhétorique peut éventuellement servir d'appoint à la théologie, et c'est justement là ce qui fonde sa légitimité, mais elle ne saurait la remplacer, encore moins en masquer la vacuité.

2. Il en va autrement de la censure doctrinale : celle-ci est une expression technique, elle fait partie de celles auxquelles recourent les spécialistes pour donner une évaluation aussi précise que possible. La qualification « d'hérétique » correspond à ce langage de précision dont use le théologien ; elle s'applique en ce sens à une personne dont les faits et les dires manifestent suffisamment un refus ou une mise en doute de la proposition du donné révélé, faite par le Magistère infaillible de l'Église. Elle s'applique aussi, par voie de conséquence, ou par extension de sens, à une proposition qui est en contradiction avérée avec le dogme.

3. Appliquer ce genre de qualificatif à une personne ou à une proposition implique donc que l'on ait préalablement vérifié le refus ou la contradiction en cause. Il ne s'agit pas seulement de savoir s'il y a ou non un refus ou une contradiction. Il s'agit aussi de vérifier si ce refus ou cette contradiction porte précisément sur un dogme, c'est-à-dire sur une vérité non seulement révélée, mais encore proposée comme telle par un acte infaillible de Magistère ecclésiastique. C'est dire toute la complexité de la chose qui se cache derrière le mot.

4. La question que nous nous posons ici est extrêmement précise : le Pape François mérite-t-il pareille qualifi-

catrice, qui considèrent comme probable l'hérésie du pape, même si ces théologiens pensent que le pape peut tomber dans l'hérésie non seulement matérielle mais même formelle et publique, il faut bien remarquer qu'ils ne soutiennent pas pour autant que l'hérésie du pape serait notoire.

11. Quant aux faits de l'histoire, allégués par ces théologiens, il en résulte tout au plus que le pape peut être matériellement hérétique et favoriser l'hérésie de manière publique, mais non pas qu'il soit formellement hérétique de manière notoire.

cation aux yeux de la simple théologie, telle que peut l'exercer, en raison de ses compétences réelles et reconnues, n'importe quel membre de l'Église enseignante ? Et la mérite-t-il à cause de ce qu'il affirme dans l'Exhortation apostolique *Amoris lætitia* ? Quarante-cinq théologiens ont cru devoir l'affirmer. Quatre cardinaux laissent assez clairement entendre que, faute d'avoir donné une réponse satisfaisante à leurs dubia, le Souverain Pontife pourrait mériter l'attribution d'une telle censure. Que dire ? Jetons simplement un coup d'œil sur les cinq dubia présentés par les quatre cardinaux ainsi que sur les passages correspondants d'*Amoris lætitia*, ceux dont la signification est l'objet du doute. Pour faire bref, et pour être aussi clair que possible, nous formulerons l'idée substantielle de chaque dubium.

5. Le premier dubium pose la question à propos des § 300-305 de *Amoris lætitia* : est-il possible de donner l'absolution et la communion sacramentelles à des personnes divorcées remariées qui vivent dans l'adultère impénitent ? Pour qui s'en tient à la doctrine catholique, la réponse est non. Que dit précisément *Amoris lætitia* ? Le passage suivant du n° 305 dit ceci : « À cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église. » [On lit en note : « Dans certains cas, il peut s'agir aussi de l'aide des sacrements. Voilà pourquoi, "aux prêtres je rappelle que le confessionnal ne doit pas être une salle de torture mais un lieu de la miséricorde du Seigneur" (Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n° 44). Je souligne également que l'Eucharistie "n'est pas un prix destiné aux parfaits, mais un généreux remède et un aliment pour les faibles" (*Ibidem*, n° 47) . »] Le doute surgit ici avec la note. Il est hors de doute que l'ignorance non coupable du péché excuse du péché. Mais à ceux qui sont victimes de cette ignorance et bénéficient pour autant de cette excuse, l'Église apporte d'abord l'aide de sa prédication et de ses avertissements, l'Église commence par mettre un terme à l'ignorance, en ouvrant les yeux des ignorants sur la réalité de leur péché. L'aide des sacrements ne peut venir qu'ensuite, si et seulement si les anciens ignorants désormais instruits de la gravité de leur état sont décidés à prendre les moyens de leur conversion et s'ils ont ce que l'on appelle le ferme propos. Faute

de quoi, l'aide des sacrements serait inopérante, et représenterait, elle aussi, une situation objective de péché. Nous avons donc affaire ici à un doute au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire à un passage susceptible d'une double interprétation. Et ce doute surgit précisément à la faveur de l'expression indécise de la note : « dans certains cas ». Pour dissiper ce doute, il est indispensable d'indiquer clairement quels sont les cas où l'aide sacramentelle de l'Église s'avère possible et de dire qu'il s'agit des situations où les pécheurs suffisamment éclairés sont déjà décidés à sortir de la situation objective de péché.

6. Le deuxième dubium pose la question à propos du § 304 : existe-t-il des actes intrinsèquement mauvais d'un point de vue moral, que la loi réproouve sans aucune exception possible ? Pour qui s'en tient à la doctrine catholique, la réponse est oui. Que dit précisément *Amoris lætitia* ? Le n° 304, citant la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (1a2æ, question 94, article 4), insiste sur l'application de la loi, plutôt que sur la loi elle-même, et met en évidence la part qui revient au jugement de la prudence, lequel ne saurait s'exercer qu'au cas par cas, en dépendance étroite des circonstances uniques et singulières. « Les normes générales présentent un bien qu'on ne doit jamais ignorer ni négliger, mais dans leur formulation, elles ne peuvent pas embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières. En même temps, il faut dire que, précisément pour cette raison, ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme. » Ce passage n'introduit pas une ambivalence, à proprement parler. Il insiste seulement trop sur une partie de la vérité (l'application prudente de la loi), au point de laisser dans l'ombre l'autre partie de la même vérité (la valeur nécessaire de la loi), tout aussi importante que la première. Le texte pêche donc ici par omission, occasionnant ainsi une mauvaise lecture.

7. Le troisième dubium pose la question à propos du § 301 : peut-on dire que les personnes vivant habituellement en contradiction avec un commandement de la loi de Dieu (comme par exemple celui qui interdit l'adultère) sont dans une situation objective de péché grave habituel ? La réponse catholique est oui. *Amoris lætitia* dit ici : « Par conséquent, il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite irrégulière vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante. » Deux points sont à mettre en évidence. Premier point, la phrase citée pose en principe l'impossibilité d'une affirmation universelle. Elle ne nie pas la possibilité de dire que les pécheurs publics sont privés de la grâce, elle nie seulement la possibilité de dire que les pécheurs publics le sont tous. Pareille négation a toujours été enseignée par l'Église. Il y a en effet, dans le concret des actes humains, ce que l'on appelle des causes (ou des conditionnements) excusantes. En raison de celles-ci, le pécheur peut ne pas être moralement responsable de la situation objective du péché. Ces causes sont non seulement l'ignorance, mais aussi des carences de type émotionnel, affectif ou psychique et le § 302 en donne le détail en s'appuyant pour cela sur l'enseignement du nouveau *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992. Cependant, ces motifs disculpants (quand bien même ils seraient fréquents, ce qui reste à prouver) disculpent la personne mais

ne font pas cesser pour autant la situation objective de péché : le pécheur disculpé subjectivement ne cesse pas de s'y trouver objectivement. C'est pour omettre cette distinction capitale que le passage d'*Amoris lætitia* introduit encore ici le doute.

8. Le quatrième dubium pose la question à propos du § 302 : peut-on encore dire que, du point de vue moral, un acte déjà intrinsèquement mauvais en raison de son objet ne peut jamais devenir bon en raison des circonstances ou de l'intention de celui qui l'accomplit ? La réponse catholique est oui. *Amoris lætitia* dit : « Un jugement négatif sur une situation objective n'implique pas un jugement sur l'imputabilité ou la culpabilité de la personne impliquée. » Cela est vrai, mais la réciproque ne l'est pas, et c'est pour omettre de le dire que ce passage introduit encore le doute. Si un divorcé remarié pèche, il pèche en tant que tel, précisément parce qu'il vit dans une situation objective de divorcé remarié, qui est la situation objective d'un péché grave, appelant comme telle un jugement négatif. Si le divorcé remarié ne pèche pas, ce n'est pas en tant que tel, précisément pour d'autres raisons que sa situation objective de divorcé remarié, laquelle conduit de soi au péché. La confusion a lieu ici entre la malice intrinsèquement mauvaise d'un acte et l'imputabilité de cette malice à celui qui commet l'acte. Les circonstances de l'acte et l'intention de celui qui commet l'acte peuvent avoir pour effet d'annuler l'imputabilité de la malice de l'acte, mais non d'annuler la malice de l'acte. Ce quatrième doute procède de la même omission que le troisième.

9. Le cinquième dubium pose la question à propos du § 303 : peut-on dire que la conscience doit toujours rester soumise, sans aucune exception possible, à la loi morale absolue qui interdit les actes intrinsèquement mauvais en raison de leur objet ? La réponse catholique est oui. *Amoris lætitia* répète ici la confusion fautive déjà introduite par François dans son entretien avec le journaliste Eugenio Scalfari¹. Nul ne peut agir contre sa conscience, même erronée. Cependant, dire que la conscience, même erronée oblige, signifie directement qu'il est mal de la transgresser ; mais cela n'implique pas du tout qu'il soit bon de la suivre. Si la conscience est dans l'erreur, parce qu'elle n'est pas conforme à la loi de Dieu, il suffit de ne pas la suivre pour que la volonté soit mauvaise, mais il ne suffit pas de la suivre pour que la volonté soit bonne. Saint Thomas² remarque que la volonté de ceux qui tuaient les Apôtres était mauvaise. Pourtant, elle s'accordait avec leur raison erronée, selon ce que dit Notre Seigneur, dans l'Évangile (Jn, 16, 2) : « L'heure vient où quiconque vous mettra à mort, croira obéir à Dieu. » C'est donc bien la preuve qu'une volonté conforme à une conscience erronée peut être mauvaise. Et voilà justement ce que *Amoris lætitia* ne précise pas, introduisant ici un cinquième doute.

10. Les cinq doutes sont donc parfaitement fondés. La

1. FRANÇOIS, « Interview avec le fondateur du quotidien italien La Repubblica » dans *L'Osservatore romano*, édition hebdomadaire française (ORF) du 4 octobre 2013. Voir à ce sujet dans le numéro de décembre 2013 du *Courrier de Rome* l'article intitulé « Pour un Magistère de la conscience ? ».

2. *Somme théologique*, 1a2æ, question 19, article 6, Sed contra.

racine en est toujours la même, et c'est la confusion entre la valeur morale de l'acte, valeur strictement objective, et son imputabilité à celui qui l'accomplit, imputabilité strictement subjective. Même s'il peut arriver que la malice morale ne soit pas imputable subjectivement, parce que la personne qui accomplit l'acte en est excusée (ce qui reste à vérifier, autant que possible, dans chaque cas), l'acte correspond toujours et partout à une malice objective et se trouve pour autant à la racine d'une situation objective de péché, qu'elle soit de fait imputée ou non à celui qui s'y trouve. La doctrine traditionnelle de l'Église donne la primauté à cet ordre objectif de la moralité de l'acte, qui découle de son objet et de sa fin. *Amoris laetitia*, en reversant cet ordre, introduit le subjectivisme dans la morale.

11. Pareil subjectivisme, tel que pris dans son principe ainsi que dans les cinq conclusions qui en découlent ici, représente-t-il la négation d'une vérité divinement révélée et proposée comme telle par un acte infaillible du Magistère ecclésiastique ? Il faudrait pouvoir répondre oui, pour pouvoir conclure que *Amoris laetitia* représente autant d'hérésies que de points signalés et que François mérite la qualification théologique équivalente.

12. Et pour établir cette conclusion, il faudrait vérifier deux choses. Premièrement, les cinq vérités battues en brèche par ces cinq doutes sont-elles autant de dogmes ? Deuxièmement, *Amoris laetitia* représente-t-elle la négation, ou du moins la mise en doute formelle et suffisamment explicite de ces dogmes ? La réponse à ces deux questions est loin d'être évidente et certaine. Car la nouvelle théologie de François, qui prolonge celle de Vatican II, évite ce genre d'opposition formelle vis-à-vis des vérités déjà proposées infailliblement par le Magistère antérieur à Vatican II. Elle pèche le plus souvent par omission ou par ambivalence. Elle est donc douteuse, dans sa substance même. Et elle l'est dans la mesure même où elle est moderniste, ou plus précisément néomoderniste. Le chapitre huitième d'*Amoris laetitia* se définit, comme les autres, par l'intention fondamentale assignée par le Pape à tout le texte de l'Exhortation, et qui est de « recueillir les apports des deux Synodes récents sur la famille, en intégrant d'autres considérations qui pourront orienter la réflexion, le dialogue ou bien la praxis pastorale »³. Il y a donc ici ni plus ni moins que matière à réflexion, dialogue ou praxis. Telle n'est point la matière de la négation franche et nette ou de la mise en doute. Ou plutôt, si *Amoris laetitia* se faisait le facteur de l'hérésie, ce serait d'une manière absolument unique, sournoise et larvée comme le modernisme même, c'est-à-dire par le biais d'une pratique et d'une accoutumance, beaucoup plus que dans le cadre d'un enseignement formel. L'hérésie (s'il en est une) du pape François est celle d'une subversion pratique, d'une révolution dans les faits, et nous dirions volontiers que c'est elle qui était demeurée jusqu'ici cachée derrière le nouveau concept du « Magistère pastoral ». Or, en ce domaine, les censures doctrinales ont difficilement prise. Les censures établissent en effet un rapport de contrariété logique entre une proposition donnée et le dogme préalablement défini. Et ce rapport ne saurait avoir lieu qu'entre

deux vérités spéculatives, relevant du même ordre de la connaissance. La subversion consiste quant à elle à susciter chez les catholiques des comportements découlant de principes opposés à la doctrine de l'Église. C'est ainsi qu'*Amoris laetitia*, tout en réaffirmant le principe de l'indissolubilité de mariage (au n° 52-53, 62, 77, 86, 123, 178) légitime une manière de vivre ecclésiastiquement qui découle du principe opposé à cette indissolubilité (243, 298-299, 301-303) : le Magistère néomoderniste réaffirme le principe catholique du mariage, tout en autorisant qu'en pratique tout se passe comme si le principe opposé était vrai. Comment censurer cela ? La note d'hérésie (entendue au sens strict d'une évaluation doctrinale) y garderait-elle encore son sens ?

13. En matière de censures, il est difficile de trouver l'expression la mieux appropriée, et il n'est pas rare que les théologiens divergent dans leurs appréciations. Sans vouloir affirmer que leurs intuitions soient fausses, ni que les appréciations contraires aux leurs soient vraies, nous voudrions attirer l'attention des catholiques perplexes sur une difficulté dont on ne tient peut-être pas toujours suffisamment compte. Difficulté de ce néomodernisme propre à Vatican II, qui procède beaucoup plus à la façon d'une subversion dans les faits, qu'au sens d'une hérésie doctrinale dans les textes. La preuve de cette difficulté vient d'ailleurs de nous être donnée, comme malgré lui, par le préfet de la Sacré Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Interrogé le samedi 7 janvier sur chaîne italienne d'information, le cardinal Müller a déclaré que l'Exhortation apostolique *Amoris laetitia* « est très claire dans sa doctrine » et que l'on peut l'interpréter de façon à y retrouver « toute la doctrine de Jésus sur le mariage, toute la doctrine de l'Église en 2000 ans d'histoire ». Selon lui, le Pape François « demande de discerner la situation de ces personnes qui vivent une union irrégulière, c'est-à-dire qui ne respectent pas la doctrine de l'Église sur le mariage, et demande que l'on vienne en aide à ces personnes pour qu'elles puissent trouver un chemin en vue d'une nouvelle intégration dans l'Église ». En conséquence de quoi, le cardinal estime qu'il ne serait pas possible de procéder à la correction fraternelle évoquée par le cardinal Burke, étant donné qu'il n'y a dans *Amoris laetitia* « aucun danger pour la foi »⁴. En réalité, le danger est bien réel, et le cardinal Burke a justement réagi à cette déclaration du cardinal Müller, en maintenant la nécessité d'une correction pontificale. Le débat est donc loin d'être vain, mais ne perdons pas de vue son objet : ce n'est pas le scandale d'une hérésie formulée doctrinalement ; c'est celui d'une praxis, frayant la voie à la remise en cause de la vérité catholique sur l'indissolubilité du mariage.

14. Pour reprendre les termes mêmes de saint Pie X, les tenants de la nouvelle théologie morale procèdent avec un tel raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis⁵. Ils favorisent l'hérésie, tout en ayant l'air de demeurer catholiques. Favoriser l'hérésie : voilà qui correspond à la note théologique que Mgr Lefebvre

3. *Amoris laetitia*, n° 4.

4. Propos reproduits par Nicolas Senèze dans *La Croix* du 9 janvier 2017.

5. SAINT PIE X, Encyclique *Pascendi*.

crut devoir utiliser pour caractériser la nocivité du *Novus*

6. « Mgr Lefebvre et le Saint-Office », *Itinéraires* n° 233 de mai 1979, p. 146-147.

JEAN XXII

1. Les légendes ont la vie dure. Celle de l'hérésie du Pape Jean XXII n'est pas des moindres. Comme en d'autres épisodes, l'histoire partielle a supplanté ici la vraie. Nous ne nions pas, pourtant, que les leçons de l'histoire puissent être d'un grand secours. En effet, bien souvent, pour comprendre, il faut comparer. Et pour comparer, il faut pouvoir disposer d'éléments de comparaison. Il ne suffit pas, en effet, de posséder des principes. Il faut aussi en mesurer la portée, en vérifiant comment la lumière qu'ils nous dispensent éclaire le concret de l'expérience et comment aussi la réalité concrète appelle cette lumière et en valide l'éclairage. « Le niveau d'abstraction métaphysique où se définissent nos réflexions », écrit quelque part Étienne Gilson ¹, « permet une grande simplicité et facilite la brièveté, mais on doit reconnaître qu'il ne permet pas à la philosophie première de remplir complètement son office. [...] Pour présenter nos conclusions abstraites dans leur efficace intelligible, il ne sera pas inutile de les montrer à l'œuvre dans un cas particulier, donnant ainsi un exemple du genre de dissociations d'idées auquel la métaphysique soumet le réel, mais aussi de la manière dont, par ces analyses mêmes, elle l'éclaire ». Il en va de même pour la réflexion théologique, qui utilise la philosophie comme son outil de préférence, et qui est, elle aussi, la réflexion d'une sagesse. Celle-ci a besoin de se projeter sur des faits, pour pouvoir y valider sa propre lumière, en même temps qu'elle les éclaire. Et ces faits, c'est l'histoire qui les fournit.

2. C'est dire à quel point la méconnaissance de l'histoire pourrait s'avérer fatale, ou du moins source de déséquilibres. Elle l'a été et elle peut l'être encore. « Lisez d'un bout à l'autre les ouvrages des plus illustres écrivains de l'École, ils ne vous feront jamais éprouver la sensation de l'individuel ; jamais ils ne vous laisseront apercevoir les aspects relatifs et changeants des choses ; c'est le vrai sans âge ni date qui les occupe. Le plus souvent, la vérité qu'ils considèrent n'a, par elle-même, aucune relation avec la pratique, et lors même qu'elle appartient à une science pratique, la manière de la proposer et de la traiter relève de la spéculation pure. [...] Il est incontestable que l'habitude de la pensée abstraite leur fit perdre le goût des faits et, par conséquent, des études historiques : la nullité du Moyen Âge, sur ce point, ne saurait être mise en doute : nous avons même de la peine à nous en faire une idée dans un siècle historique et littéraire comme le nôtre. Le lecteur n'était guère exigeant à l'égard de l'historien ; il ne lui demandait pas de citer ses sources ni de les discuter devant lui ; il le croyait facilement sur parole, et si le récit paraissait vraisemblable, édifiant ou merveilleux, il était tout disposé à le regarder comme vrai. L'art de découvrir les documents qui contiennent la vérité, de les choisir, de les interpréter était inconnu. On pourra citer quelques exceptions ; mais elles ne prouvent absolument rien contre l'état d'esprit général que nous signalons. On est bien

Ordo Missae ⁶. Tout autre avis meilleur restant sauf, nous y recourions volontiers pour qualifier la difficulté majeure posée aujourd'hui à la conscience des catholiques par l'Exhortation apostolique *Amoris laetitia*.

obligé d'appliquer aux époques de l'histoire la règle suivant laquelle on désigne les choses, d'après ce qui domine en elles ². »

3. Cette lacune s'avère tout particulièrement préjudiciable lorsque le théologien recherche des précédents pour étayer ses hypothèses. L'actualité récente le montre à l'envi : l'engouement subit avec lequel les moins qualifiés parmi les non spécialistes se sont mis à scruter les faits et gestes du Pape Jean XXII s'explique évidemment par le souci de cautionner la démarche entreprise par les quatre cardinaux contestataires d'*Amoris laetitia*. On évoque ainsi ici ou là une « lettre commune des théologiens de l'Université de Paris », qui, si elle a réellement existé, préfigurerait et justifierait à la fois les dubia de nos cardinaux. On parle aussi d'une condamnation et même d'une déposition du Pape Jean XXII, qui, à supposer qu'elles fassent partie des faits historiques dûment établis, pourraient représenter d'ici peu un précédent utile. Ce que l'on pourrait appeler « l'analogie de l'histoire » représente un procédé parfaitement légitime. Mais encore faut-il le faire reposer sur des bases suffisantes.

4. Jacques Duèse, né à Cahors, est le successeur immédiat de Clément V qui s'était installé à Avignon. Jacques Duèse est élu après 27 mois de vacance, le 7 août 1316 (Clément V était mort le 20 avril 1314). Il est élu à l'unanimité ; le nouveau pape a 72 ans. C'est un canoniste de formation ; il enseigna à Toulouse. Il est dans la faveur du roi de Naples, Charles II d'Anjou. Élu évêque de Fréjus en 1300, il est appelé à Naples par le souverain comme chancelier du royaume de Sicile au début de 1308. Il exerce cette fonction jusqu'à ce que le pape Clément V le transfère au siège d'Avignon, le 18 mars 1310. Créé cardinal du titre de Saint Vital en décembre 1312, il fut promu évêque de Porto en avril 1313. Devenu Pape sous le nom de Jean XXII (1316-1334), il a bien mérité de la sainte Église à plus d'un titre. Premièrement, c'est lui qui a canonisé saint Thomas d'Aquin, le 18 juillet 1323, et il rendit à cette occasion un bel hommage à celui qui devenait être proclamé ensuite le docteur commun de l'Église. « Pourquoi », dit le Pape, en parlant du docteur angélique, « rechercher ses miracles ? Il a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles dans la Somme théologique. [...] Sa vie fut sainte et son enseignement ne peut pas ne pas avoir été miraculeux ; car il a davantage éclairé l'Église que tous les autres docteurs et en lisant ses œuvres on tire plus de profit en une seule année d'étude qu'en étudiant l'enseignement des autres pendant toute la durée de sa vie ³. »

1. ÉTIENNE GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, 1998, p. 145.

2. TIMOTHÉE RICHARD, « Usage et abus de la scolastique » dans *Revue thomiste*, t. 12 (1904), p. 572.

3. Cité par JACQUES RAMIREZ, *De Auctoritate doctrinali sancti Thomae Aquinatis*, 1952, p. 36.

Deuxièmement, c'est lui qui a prononcé la première condamnation du principe faux du laïcisme, tel qu'il fait son apparition dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (mort en 1343)⁴. Cet ouvrage date de 1324, et il défend l'attitude schismatique de l'empereur germanique Louis de Bavière. L'ecclésiologie en sera condamnée par le pape Jean XXII dans la constitution apostolique *Licet juxta doctrinam* du 23 octobre 1327, avec les propositions n° 3⁵, n° 4⁶ et n° 5⁷, qui sont anathématisées comme « contraires à la sainte Écriture et ennemies de la foi catholique, hérétiques ou analogues à des hérésies et erronées ». Le pape ajoute que « les susdits Marsile et Jean sont des hérétiques et même des hérésiarques manifestes et notoires »⁸. Troisièmement, enfin, nous devons à Jean XXII la grande réforme de 1316-1317, qui révisa la répartition territoriale des évêchés dans le royaume de France, en modifiant la division ecclésiastique des deux provinces d'Aquitaine et de première Narbonnaise, donnant entre autres naissances, le 25 juin 1317, au diocèse de Montauban, démembré de celui de Toulouse⁹.

5. Y aurait-il chez Jean XXII quelques sinistres antécédents et faudrait-il voir en lui l'image annonciatrice d'un Pape « hérétique », soumis à la vindicte de ses cardinaux ? L'essentiel de la question est bien exposé dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, à l'article « Benoît XII »¹⁰. À deux reprises, en 1318 et en 1326, Jean XXII avait enseigné que les âmes des saints jouissaient de la vision béatifique dès leur accès au ciel, et avant la résurrection générale de tous les hommes. Mais à partir de 1331, il va soutenir l'opinion contraire dans sa prédication : le jour de la Toussaint 1331, puis le 3^e dimanche de l'Avent de la même année encore la veille de l'Épiphanie 1332 et enfin le jour de l'Ascension, le 5 mai 1334. La principale autorité sur laquelle il s'appuie est saint Bernard. Ce dernier a été influencé par saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin dont les expressions ne sont pas toujours très claires¹¹.

6. Le point important est le suivant : « Jean XXII s'est

posé dans ses sermons non pas en Pape qui parle *ex cathedra* mais en docteur privé qui émet son opinion (il dit : *hanc opinionem*) et qui tout en cherchant à la prouver la reconnaît discutable. Dans son second discours, on lit ces paroles : "Dico cum Augustino quod si decipior hic, qui melius sapit corrigat me. Mihi aliud non videtur, nisi ostenderetur determinatio Ecclesiæ contraria vel auctoritates sacræ scripturæ quæ hoc clarius dicerent quam dicant supradicta"¹². » Traduisons : « Je dis, comme saint Augustin, que si je me trompe en disant cela, il faut que celui qui s'y entend mieux que moi me corrige. Voilà ce qui me semble, et rien d'autre ; à moins que l'on ne me fasse voir une décision contraire de l'Église, ou quelque argument d'autorité tiré de la sainte Écriture, qui s'exprimeraient avec plus de clarté que les autorités déjà rapportées. » Voir ici une attitude préfigurant celle du promulgateur d'*Amoris lætitia* serait d'une hypocrisie un peu forte, dont on voudra bien nous dispenser.

7. Mais sur ce, comme toujours en ce bas monde, et déjà, bien avant l'invention de l'internet, les esprits commencèrent à s'agiter, surtout en France, où le roi Philippe VI prêtait déjà l'oreille aux accusations trop vite lancées contre le Pape. Il réunit à Vincennes, le 19 décembre 1333, un conseil où furent convoqués vingt docteurs de l'Université de Paris. Le roi de France transmit le résultat de cette délibération au Pape, en lui demandant de bien vouloir préciser sa pensée. Nulle mise en demeure de l'Université de Paris, donc, mais simple initiative d'un souverain temporel, qui prit pour cela le conseil de ses théologiens¹³. Au surplus, Jean XXII avait déjà pris les devants, en demandant que soit faite une recherche théologique sur le point débattu, réunissant pour cela le 28 décembre 1333 un consistoire de cardinaux. Et surtout le 3 décembre 1334, il fit en présence de ces cardinaux une rétractation explicite et solennelle, dont le *Dictionnaire de théologie catholique* a retranscrit les termes : « Voici comment nous déclarons le sentiment que nous avons actuellement et que nous avons eu sur cette matière, en union avec la sainte Église catholique. Nous confessons et croyons que les âmes séparées des corps et pleinement purifiées sont au ciel, dans le royaume des cieux, au paradis, et avec Jésus-Christ en la compagnie des anges, et que, suivant la loi commune, elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, autant que le comportent l'état et la condition de l'âme séparée. Si d'une façon quelconque nous avons dit autre chose ou nous sommes exprimé autrement sur cette matière, nous l'avons dit en restant attaché à la foi catholique, *in habitu fidei catholicæ*, et en parlant par manière d'exposition et de discussion ; c'est là ce que nous affirmons, et c'est en ce sens que tout doit se prendre »¹⁴. Puis, le pape, mourant, soumettait au jugement de l'Église et de ses successeurs ce qu'il avait dit et écrit sur ce point ou tout autre.

8. Un des premiers gestes de son successeur, Benoît XII, sera de publier sous forme de bulle cette rétractation. Nulle hérésie dans les propos de Jean XXII « puisqu'au

4. Voir JEANINE QUILLET, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin 1970 ainsi que l'édition critique du *Defensor pacis*, par la même, parue chez Vrin en 1968.

5. « Il revient à l'empereur de corriger le pape et de le punir, de l'instituer et de le destituer » (DS 943).

6. « Tous les prêtres, que ce soit le pape, un archevêque ou un simple prêtre, ont de par l'institution du Christ une autorité et une juridiction égales ; mais ce que l'un a de plus que l'autre correspond à ce que l'empereur a concédé en plus ou en moins, et, de même qu'il l'a concédé, il peut le révoquer » (DS 944).

7. « Le pape ou l'Église prise tout entière ne peut pas punir un homme, quelque scélérat qu'il soit, par une punition contraignante, à moins que l'empereur leur en ait donné le pouvoir » (DS 945).

8. DS 946.

9. LÉON ET ALBERT MIROT, *Géographie historique de la France*, Picard, 1980, p. 317-318.

10. XAVIER LE BACHELET, S.J., « Benoît XII » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 1^{re} partie, 1932, col. 658-669.

11. Voir JACQUES RAMIREZ, « De hominis beatitudine, 4 » dans *Opera omnia*, t. 3, CSIC, 1971, n° 307-324, p. 370-401 (Commentaire sur 1a2æ, q 4, art 5 : est-ce que le corps est requis à la béatitude ?).

12. LE BACHELET, *Ibidem*, col. 662.

13. *Id.*, *Ibidem*, col. 666-667.

14. Citée par LE BACHELET, *Ibidem*, col. 667.

moment de la controverse, le point en question n'avait pas encore été sanctionné par l'Eglise, ni par une définition formelle, ni par une croyance de fait suffisamment claire et universelle »¹⁵. Nulle déposition, nulle condamnation. Bien au contraire : la définition dogmatique publiée par Benoît XII n'est que la reprise de la déclaration même de Jean XXII !

9. Alors, d'où vient la légende ? De ceux que Jean XXII avait condamnés, non seulement les partisans de la suprématie de l'empereur sur le Pape, dénoncés comme hérétiques en 1327, par la bulle *Licet juxta doctrinam*, mais aussi les franciscains rigoristes, les Spirituels ou Fraticelles, qui revendiquaient une conception excessive de la pauvreté et que Jean XXII dut dénoncer, également comme hérétiques, par la bulle *Quorumdam exigit* du 7 octobre 1317. Ces insoumis trouvèrent leur porte-parole en la personne de Guillaume d'Occam. Celui-ci déclarait magistralement que le Pape devait faire une rétractation pure et simple, sans déguisement, en ces termes ou d'autres équivalents : « J'abjure l'hérésie que j'ai approuvée et enseignée, en affirmant que les âmes des saints n'ont pas au ciel la claire vision de Dieu¹⁶. » Aigri par son échec et sa condamnation, Louis de Bavière appuyait ces agissements schismatiques, allant même jus-

qu'à envisager la réunion d'un concile qui déposerait « Jacques de Cahors »... Il faut bien le reconnaître : nous sommes ici très loin d'*Amoris lætitia* et du cardinal Burke. On ne peut comparer que ce qui est comparable, et ici, il n'y a aucun point de comparaison possible.

10. Tout au plus pourrait-on reconnaître qu'il y a pu y avoir chez Jacques Duèse un manque de tempérance dans la recherche intellectuelle, disons une certaine originalité découlant d'une curiosité théologique mal réglée. Mais le pape Jean XXII a eu la sagesse de ne pas présenter cette recherche comme un enseignement formellement magistériel et surtout de ne pas s'obstiner dans ces vues aventureuses. Au surplus, la curiosité, avec la recherche qu'elle a pu entraîner, ne furent-elles pas ici le signe d'une vitalité ? Tout homme désire naturellement savoir, a pu dire le bon Aristote. Et si on le lui interdisait, ajoute le docteur angélique, il serait privé de sa béatitude et frustré dans ses aspirations naturelles. Faudrait-il alors reprocher, cet appétit, même quelque peu débordant, au Pape qui a canonisé le docteur commun de l'Eglise ?

15. LE BACHELET, *Ibidem*, col. 669.

16. *Id.*, *ibidem*, col. 668.

LE PAPE QUI TOMBE DANS L'HÉRÉSIE PERD-IL L'INVESTITURE DANS LE PRIMAT ?

1. Les théologiens qui ont vécu jusqu'au concile Vatican II ont tous répondu à cette question par l'affirmative. Ils sont unanimes pour déclarer le fait : dans la personne d'un Pape, la possession du souverain pontificat est incompatible avec l'hérésie. Ils ne le sont plus lorsqu'il s'agit d'expliquer ce fait et d'en indiquer la cause.

2. Pour le cardinal Jean de Torquemada (1388-1468)¹ dans la personne du pape, la papauté est incompatible avec l'hérésie non seulement externe mais même interne. Le simple fait que le Pape adhère dans le for interne de sa conscience à une erreur opposée au dogme entraînerait la cessation de sa fonction.

3. L'opinion commune des théologiens médiévaux est que le pape hérétique au for externe (et pas seulement interne) doit être déposé par une autorité humaine, et peut l'être car il existerait ici-bas un pouvoir au-dessus du sien. Cette autorité est supérieure au pape exceptionnellement, en cas d'hérésie. Ce pourrait être celle du collège des cardinaux ou éventuellement d'un concile œcuménique.

4. Pour Cajetan (1469-1534)², il existe une autorité qui peut défaire l'investiture, c'est-à-dire faire cesser l'existence et la possession du pouvoir pontifical chez le pape. Mais Cajetan veut se différencier des théologiens de la période antérieure, en maintenant en principe qu'il ne saurait y avoir ici-bas d'autorité supérieure au pape, pas même en cas d'hérésie. En effet, l'autorité requise pour faire cesser l'investiture s'exercerait non sur le pape mais sur le lien qui existe entre la personne du pape et la papauté³. La thèse de Cajetan est reprise par Dominique Banez (1528-1604)⁴ et par Jean de Saint Thomas (1589-1644)⁵. Récemment encore, le cardinal Charles Journet (1891-1975) la considérait comme « pénétrante »⁶. Elle

comporte deux aspects. D'abord⁷, Cajetan énonce un véritable principe : la solution au problème soulevé doit s'enraciner dans les sources de la révélation. Or, le droit divin se contente de dire que, si le pape devient hérétique, l'Eglise doit l'éviter. En effet, on peut citer au moins six passages de l'Écriture où Dieu commande de ne pas entrer en relation avec l'hérétique formel et public⁸. Le passage le plus expressif (que d'ailleurs Cajetan cite constamment de préférence aux cinq autres) est celui de l'Épître de saint Paul à Tite, chapitre III, verset 10 : « Hominem hæreticum post unam et secundam correptionem devita ». Par conséquent, la révélation divine nous enseigne ni plus ni moins que l'Eglise doit éviter d'entrer en relation avec le pape hérétique. Cajetan en vient ensuite à justifier sa propre théorie. Il n'y aurait qu'un seul moyen pour éviter d'entrer

1. Dans sa *Summa* de livre IV, partie II, chapitres XVIII à XX.

2. Son argumentation se trouve aux chapitres XX-XXI de son traité de 1511, *De Comparatione auctoritatis papæ et concilii*. Traduction française : *Le Pape et le concile*, Courrier de Rome, 2014, n° 275-312, p. 207-224.

3. *Ibidem*, § 278.

4. Commentaire sur la *Somme théologique*, 2a2æ, question 1, article 10, 2^e conclusion, folios 194-196 de l'édition de Venise de 1587.

5. *Cursus theologicus*, t. 7, p. 258-264 : *De fide*, sur 2a2æ, q 1, art 10, disputatio 2, article 3, § 17 à 29.

6. *L'Eglise du Verbe Incarné*, tome I, Excursus 4, p. 626.

7. *De comparatione*, chapitre XX, § 280 et 281.

8. Cités au même § 280 : Num, 16/26 : « Retirez-vous » ; Gal, 1/8 : « Qu'il soit anathème », c'est-à-dire qu'on se sépare de lui ; 2 Thess, 3/6 : « Retirez-vous de lui » ; 2 Cor, 6/7 : « N'ayez rien à voir avec eux » ; 2 Jn, 1/1 : « Ne le recevez pas chez vous et ne lui dites pas *Bonjour* » ; Tite, 3/10 : « Évitez-le ».

en relation avec le pape hérétique, conformément à ce que réclame le droit divinement révélé. Ce moyen serait l'exercice d'un pouvoir ministériel qui ne serait pas un pouvoir de juridiction proprement dit et dont l'usage n'impliquerait aucune supériorité sur le pape. En effet, ce pouvoir n'est autre que le pouvoir même dont l'Église use pour établir le pape dans sa fonction : il a pour objet précisément non pas la personne de celui qui reçoit la papauté, ni la papauté (c'est-à-dire le pape en tant que tel), mais le lien entre les deux, c'est-à-dire la relation qui existe entre la personne qui reçoit la papauté et la papauté⁹. Ce pouvoir peut s'exercer dans les deux sens : aussi bien pour faire le lien que pour le défaire. Pour manifester cette idée, Cajetan recourt à un exemple. La génération ou la corruption de l'homme est causée par un agent qui a pouvoir sur l'union entre une matière et une forme, en tant qu'il dispose la matière et sans avoir pour autant pouvoir sur la forme. De la même manière, l'Église a le pouvoir de donner ou de retirer la papauté à la personne qui la reçoit ou qui la perd, en tant qu'elle dispose cette personne, et sans avoir pour autant pouvoir sur la papauté. Comme le remarque Jean de Saint Thomas, cette explication évite de dire que l'Église est au-dessus du pape en tant que tel. En effet, l'Église n'agit ici que comme une cause instrumentale ou pour occasionner soit l'investiture soit la cessation de celle-ci. Dans le premier cas, l'Église cause dans la personne du pape la disposition requise à l'investiture et qui est la désignation au siège romain. Dans le second cas, l'Église cause dans la personne du pape une disposition incompatible avec la fonction du pape de laquelle va donc découler la perte de cette fonction. Cette disposition incompatible que l'Église cause serait la notoriété de l'hérésie. Et l'incompatibilité entre l'hérésie notoire et le souverain pontificat serait enseignée par la révélation divine, en Tite, III, 10.

5. François Suarez (1548-1617)¹⁰ affirme comme Cajetan que le pape ne perd pas son pontificat en raison même de son hérésie, que celle-ci soit occulte ou même notoire. Il présente ensuite ce qui est d'après lui l'explication commune des théologiens. Le pape hérétique de façon publique et incorrigible (c'est-à-dire pertinace) perd le pontificat lorsque l'Église déclare son crime. Cette déclaration constitue un acte légitime de juridiction, mais ce n'est pas une juridiction qui exerce un pouvoir supérieur sur le pape. En l'occurrence, l'Église est représentée non par les cardinaux mais par le Concile œcuménique : celui-ci peut être convoqué par quelqu'un d'autre que le pape puisqu'il ne se réunit pas pour définir la foi et des mœurs. Suarez explique ensuite le point essentiel de sa thèse : il refuse de dire que dans ce cas exceptionnel l'Église possède un véritable pouvoir de juridiction sur le pape. L'Église ne fait que déclarer au nom du Christ l'hérésie du pape, ce qui revient à déclarer que le pape est devenu indigne de la papauté. Et moyennant cette déclaration de l'Église, le Christ retire immédiatement la papauté au pape. Dans un troisième temps logique, le pape déchu de sa fonction devient inférieur à l'Église et celle-ci peut le punir. La

thèse repose donc tout entière sur une seule vérité. Cette vérité est que la déclaration préalable de l'Église qui constate l'hérésie du pape est la condition nécessaire et suffisante pour que le Christ retire la papauté au pape. Et cette vérité, Suarez la prouve en disant qu'elle est énoncée dans le droit divin de la révélation¹¹.

6. L'opinion de saint Robert Bellarmin (1542-1621)¹² suivie par le cardinal Billot (1846-1931)¹³ est purement théorique, car la véritable thèse est que jamais le pape ne tombera dans l'hérésie. En admettant néanmoins que, par impossible, il arrivait que le pape tombât dans l'hérésie publique, il perdrait *ipso facto* le pontificat. Comme l'explique clairement Bellarmin, le fondement de cette thèse est que l'hérétique notoire en tant que tel n'est plus membre de l'Église. Or, le pape doit nécessairement faire partie de la société dont il est le chef. C'est pourquoi le pape hérétique, n'étant plus membre de l'Église, cesse d'en être le chef visible. Si l'on adopte cette explication de saint Robert Bellarmin et du cardinal Billot, la question litigieuse est alors de savoir à partir de quel moment on peut dire que l'hérésie est notoire, dans le cas du pape. Le Droit de l'Église¹⁴ admet, pour les autres que le pape, une situation intermédiaire où, l'hérésie n'étant pas suffisamment manifestée, tous les actes de juridiction au for externe resteraient valides quoique illicites : par analogie, le pape formellement mais non encore notoirement hérétique pourrait pendant quelque temps demeurer à la tête de l'Église. Mais Billot ajoute que la Providence ne saurait permettre que toute l'Église reconnaisse comme son chef un hérétique formel. Si l'élu est ou devient formellement hérétique, cette reconnaissance ne pourrait pas persister et c'est pourquoi la notoriété devrait se produire assez vite, d'une manière ou d'une autre¹⁵.

7. Enfin, une recherche récente¹⁶ aboutit à des conclusions différentes. On peut même aller jusqu'à dire que ces conclusions sont vraiment nouvelles (et donc qu'elles méritent un grand intérêt), même si on prétend les appuyer

11. Suarez invoque l'Épître de saint Paul à Tite, III, 10 et aussi un passage de la 1^{re} lettre de saint Clément de Rome où il serait dit que « Petrum docuisse haereticum papam esse deponendum ».

12. *De romano pontifice*, livre II, chapitre XXX, *Opera omnia*, p. 420.

13. LOUIS BILLOT, *Traité de l'Église du Christ*, question 14, thèse 29, 2^e partie, p. 605-610, n° 942-946 de la traduction du Courrier de Rome.

14. *C.J.C.* de 1917, canons 2 264 et 2 314.

15. Tout au plus, il se pourrait que seuls quelques « periti » dans l'Église soient pourvus de l'intelligence théologique nécessaire pour mesurer toute la situation ; les autres, c'est-à-dire la quasi-totalité de l'Église, ne seraient pas en mesure de comprendre toute la portée de la crise, quand bien même leur vertu de foi suffirait à leur conduite personnelle. Saint Thomas fait une distinction semblable, lorsqu'il parle des « majores » et des « minores » à propos de la notoriété du Messie chez les Juifs (ST, 3a pars, question 47, article 5).

16. Elle est exposée et défendue par notre confrère l'abbé GUILLAUME DEVILLERS dans la 6^e partie de son étude sur la *Doctrine sociale et politique à l'école de saint Thomas*, à l'article 9 dans la revue *Le Sel de la terre*, numéro 54 d'automne 2005, p. 165-168.

9. *De comparatione*, chapitre XX, § 282-297.

10. *De Fide*, disputatio 10 *De Summo Pontifice*, sectio 6, § 3-13. *Opera omnia*, tome XII, p. 316-318.

sur les théologiens déjà cités, comme Cajetan en particulier. L'Église aurait, à l'instar de toute autre société, le pouvoir de déposer le pape hérétique, par une délégation reçue de Dieu, en cas d'hérésie. La démonstration repose sur deux arguments : l'autorité de saint Clément de Rome dans un passage de son Épître aux Corinthiens ; une analogie avec ce qui se passe dans la société civile, en cas de tyrannie. Ce qui revient à dire (et l'auteur l'affirme explicitement dès le début de son étude) que tout repose non pas sur le droit divin positif de la révélation, mais sur le simple droit naturel. En effet, notre auteur constate que tous les théologiens se sont efforcés de justifier leurs thèses en faisant appel aux données de la révélation et à l'institution positive du Christ : d'après eux, la déposition du pape hérétique serait nécessaire selon l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition. Or, il est clair que la révélation n'enseigne pas cela. C'est pourquoi, il reste à recourir à la loi naturelle. Il suffit d'appliquer le principe selon lequel l'ordre surnaturel suppose l'ordre naturel. L'Église est une société. Or, en toute société, le droit divin naturel exige qu'en cas de tyrannie les citoyens proclament la déchéance d'un pouvoir peut-être encore légal mais devenu illégitime. Et d'autre part ce droit divin naturel qui s'applique au cas de la cité de l'ordre naturel reste valable aussi dans le cas de l'Église car celle-ci est une cité dans l'ordre surnaturel. C'est pourquoi il est non seulement licite mais nécessaire de déposer un pape hérétique, car ce pape est à l'Église ce qu'un tyran est à la société naturelle. Et pour ce faire, la société reçoit en l'occurrence délégation de Dieu.

8. Dans la période qui a suivi le concile Vatican II, Mgr Lefebvre a reconnu le fait du libéralisme et du modernisme professé publiquement par l'autorité suprême dans l'Église. Et en même temps, il n'a pas cessé de reconnaître jusqu'à sa mort la légitimité canonique de cette autorité. « Nous appartenons bien à l'Église visible, à la société des fidèles sous l'autorité du Pape, car nous ne récusons pas l'autorité du Pape, mais ce qu'il fait. Nous reconnaissons bien au Pape son autorité, mais lorsqu'il s'en sert pour faire le contraire de ce pourquoi elle lui a été donnée, il est évident qu'on ne peut pas le suivre ¹⁷. » La prudence a donc conduit le fondateur de la Fraternité Saint Pie X à considérer, du moins en pratique et provisoirement, que l'hérésie moderniste restait compatible avec la possession du souverain pontificat.

9. Que dire alors ? Le pouvoir du pape étant suprême dans l'Église ici-bas, nul n'a l'autorité suffisante pour constater juridiquement une éventuelle hérésie du souverain pontife ni pour en tirer la conséquence pénale en retirant au pape son pouvoir. Autrement dit, les dispositions prévues par le droit positif ecclésiastique ne peuvent s'appliquer au pape. Seul le droit divin peut statuer en cette matière. Or, les sources de la révélation ne renferment aucun enseignement suffisamment explicite sur cette question. C'est pourquoi, les théologiens se sont efforcés de présenter différentes solutions, en harmonie avec les principes révélés. Leur opinion commune est que, si le pape en vient à professer l'hérésie publique, il perd le souverain

pontificat. Ils divergent seulement lorsqu'il s'agit d'expliquer comment se produit la perte de ce pontificat. Cependant, la réponse qu'ont donnée jusqu'ici les théologiens reste limitée, comme la question à laquelle elle est censée répondre. Il s'agit premièrement de la seule hérésie du pape, non d'une hérésie qui aurait corrompu l'ensemble de toute la hiérarchie de l'Église. Il s'agit deuxièmement d'une hérésie proprement dite, non d'une attitude favorisant l'hérésie. Il s'agit troisièmement d'une hérésie publique, non d'une attitude qui n'apparaîtrait pas suffisamment contraire à la profession de la foi catholique. L'explication avancée par les théologiens suppose donc en particulier que l'hérésie reste circonscrite à la propre personne du pape et que le reste de la hiérarchie demeure indemne de toutes les erreurs qui pourraient s'emparer du chef de l'Église. On comprend alors comment, dans une pareille circonstance, la notoriété requise à l'amission du pontificat pourrait survenir, de façon analogue à celle que prévoit le Droit canonique lorsqu'il s'agit des autres membres de l'Église. Cette notoriété serait vérifiée moyennant le constat d'hérésie, qu'accomplirait le reste de la hiérarchie et même de l'Église.

10. Mais il en irait tout différemment dans une autre circonstance, par exemple si la divine providence permettait que les idées fausses du libéralisme subvertissent la majeure partie, voire la quasi-totalité, de la hiérarchie de l'Église, et même encore des simples fidèles. Jusqu'ici, l'explication des théologiens n'envisage pas un seul instant une telle éventualité et c'est pourquoi elle ne saurait prendre la valeur d'un principe universel de solution, applicable à toutes les circonstances où le pape pourrait tomber dans l'hérésie. L'on ne saurait donc s'appuyer sur l'autorité de ces anciens théologiens pour établir avec la certitude spéculative équivalente l'opinion théologique selon laquelle le pape hérétique perdrait le pontificat, y compris dans les circonstances actuelles. Voilà pourquoi la prudence peut commander de ne pas tirer cette conclusion, au moins provisoirement. La solution adoptée par la Fraternité Saint Pie X, à la suite de Mgr Lefebvre, répond à une question précise, qui n'est pas exactement identique à celle que se posaient les anciens théologiens. Il s'agit ici de papes dont on peut tout au plus prouver qu'ils favorisent l'hérésie et il s'agit de ce que l'on a appelé justement « l'Église conciliaire », c'est-à-dire non seulement le pape, mais la quasi-totalité de la hiérarchie et des fidèles, dont l'esprit est envahi par les idées fausses du libéralisme et du modernisme.

11. L'on peut donc poser la question de l'hérésie du pape de deux manières différentes. Soit comme un problème purement spéculatif, et abstraction faite de toutes les circonstances. On s'en tient alors à des raisons purement théologiques, qui sont censées valoir dans tous les cas de figure, mais qui sont seulement probables et qui restent insuffisantes pour donner une certitude spéculative, puisque seul un argument d'autorité magistériel encore inexistant pourrait donner une réponse apodictique. Soit comme un problème prudentiel, en tenant compte des circonstances et dont la solution ne pourra s'appliquer qu'à un seul cas de figure. On s'en tient alors non à ce qui est certain, théologiquement parlant, mais à ce qui est le plus sûr, vu les circonstances. Le jugement de Mgr Lefebvre et

17. *Fideliter* 66, de septembre 1988, p. 27-31.

de la Fraternité Saint Pie X sur la crise de l'Église n'est pas un jugement théorique et purement spéculatif (comme l'est un jugement mathématique) ; c'est un jugement pratique et prudentiel¹⁸. Cela explique qu'il pourrait évoluer et se modifier en raison de circonstances nouvelles.

12. Quant aux opinions purement spéculatives des anciens théologiens, elles demeurent discutables, sur le terrain même de la spéculation.

13. L'opinion de Jean de Torquemada (cf. le n° 2) est invraisemblable ; elle est d'ailleurs présentée comme une objection et réfutée par Cajetan dans son *De comparatione*, aux chapitres XVII, XIX et XXII. L'hérésie commise au for interne de la conscience est invérifiable ; si elle entraîne la perte du souverain pontificat, celle-ci ne pourra jamais être vérifiée et l'Église n'aura jamais la certitude d'une éventuelle cessation de l'investiture. Pareille situation est en contradiction avec la visibilité essentielle de l'Église.

14. L'opinion des théologiens médiévaux (cf. le n° 3), qui reconnaît à l'Église un pouvoir de déposer le pape en cas de nécessité, contredit la constitution divine de l'Église : Cajetan reconnaît que cette thèse invoquée par l'objectant représente (du moins à son époque) l'opinion commune. Mais elle ne tient pas, puisque, le pape étant de droit divin au-dessus de l'Église, s'il y a un cas exceptionnel où l'Église a pouvoir sur lui, ce cas doit être explicitement prévu et énoncé comme tel dans les sources de la révélation. Or, « lorsque l'on envisage l'exception que constitue le cas d'hérésie, le droit divin ne prévoit pas que le pape soit soumis à l'Église »¹⁹. Voilà pourquoi l'explication avancée par ces théologiens est à rejeter : elle est en contradiction avec l'enseignement explicite de la révélation.

15. L'explication de Cajetan (cf. le n° 4) souffre d'une faiblesse qui lui est sans aucun doute fatale. Car elle fait pétition de principe, en supposant que le sens authentique de Tite, III, 10 (et celui des autres passages analogues dans l'Écriture) est le sens requis pour pouvoir prouver l'explication alléguée. Or, cette supposition est purement gratuite. Saint Paul dit qu'il faut éviter l'hérétique notoire, ni plus ni moins. Rien ne prouve à partir de là que le pape hérétique notoire soit démis de sa fonction, car rien ne dit que la situation où se trouve celui qui doit être évité par les fidèles soit incompatible avec le titre de la papauté. Malgré l'allure de prime abord paradoxale de cette affirmation, il reste possible d'éviter d'entrer en relation avec un pape notoirement hérétique, sans le considérer pour autant comme déchu de la papauté²⁰.

18. À l'inverse, le jugement des sédévancistes comme celui des ecclésiadistes est un jugement mathématique, qui voudrait s'en tenir à une conclusion unique et universelle, vraie et certaine en toutes circonstances.

19. *De comparatione*, chapitre XX, § 280.

20. La prudence surnaturelle de Mgr Lefebvre dans la situation présente de l'Église depuis le concile Vatican II le démontre suffisamment. Un bon résumé de cette attitude est donné par la *Déclaration de fidélité aux positions de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X* : « Je soussigné reconnais François comme pape de la sainte Église catholique. C'est pourquoi je suis prêt à prier

16. On peut ajouter encore (pour confirmer ce premier argument, qui est l'argument principal de la réfutation) que l'explication de Cajetan n'évite pas en réalité de dire que l'Église est au-dessus du pape. C'est ce qu'a bien vu le cardinal Billot : « Qu'on n'aille pas dire que la déposition pourrait encore s'entendre non comme le retrait direct de la papauté (puisque ce pouvoir est immédiatement donné par Dieu et se subordonne tout autre pouvoir dans l'Église), mais comme un simple changement de sujet, dans la mesure où on retirerait au pape la légitimité que lui avait acquise son élection. En effet, [...] loin d'être l'opposé correspondant à l'élection, ce changement de personne relève d'un autre ordre, car il correspond à un acte de juridiction et à l'exercice d'un pouvoir. C'est pourquoi, la conclusion de l'objection ne suit pas, ce n'est pas parce que la personne du pape peut être désignée par les hommes que ceux-ci ont donc le pouvoir légitime de démettre la personne du pape de la papauté. [...] L'Église, ou une assemblée ecclésiastique, ne peut exercer aucun acte sur la personne du pape, en dehors de l'élection. Et donc, une fois que l'élection est canoniquement terminée, l'Église n'a plus rien à faire jusqu'à ce qu'une nouvelle élection ait lieu, ce qui ne peut se produire qu'après que le siège est devenu vacant²¹. » [...] « Cajetan se donne beaucoup de peine sans parvenir à montrer comment il serait possible de faire tenir en ensemble ces trois principes : le pape tombé dans l'hérésie n'est pas pour autant déposé en vertu du droit divin ni en vertu du droit humain ; le pape qui reste pape n'a pas de supérieur ici-bas ; si le pape perd la foi, l'Église a quand même le pouvoir de le déposer. Mais on peut rétorquer que, si le pape tombé dans l'hérésie reste pape et peut être déposé par l'Église, on doit nécessairement admettre l'une ou l'autre de ces deux conséquences : soit le fait de déposer le pape n'exige pas que celui qui le dépose ait pouvoir sur lui, soit le pape demeurant pape est réellement soumis ici-bas à un pouvoir supérieur, au moins dans une circonstance particulière. De plus, dès qu'on ouvre la porte à une déposition, il n'y a plus aucune raison de restreindre (de par la nature des choses ou en vertu d'un droit positif) la déposition au seul cas de l'hérésie. Car on a déjà détruit les principes qui rendent la déposition impossible en général, et il ne reste plus qu'une règle volontariste, accompagnée d'un cas d'exception arbitrairement défini²². »

17. L'explication de Suarez (cf. le n° 5) est originale. On ne peut en effet l'assimiler ni à celle de Cajetan, ni à celle de saint Robert Bellarmin. Pour Cajetan, c'est seulement l'Église qui cause la déchéance du pape ; pour saint Robert Bellarmin c'est seulement le Christ. Pour Suarez c'est à la fois le Christ et l'Église. Remarquons au passage

publiquement pour lui en tant que Souverain Pontife. Je refuse de le suivre quand il s'écarte de la Tradition catholique, particulièrement en matière de liberté religieuse et d'œcuménisme, ainsi que dans les réformes qui sont nocives à l'Église ». Ce « je refuse de le suivre » correspond bien au « devita » de saint Paul et il n'exclut pas le « je reconnais ».

21. LOUIS BILLOT, *Traité de l'Église du Christ*, question 14, thèse 29, 2^e partie, p. 605-606, n° 940-941 de la traduction du Courrier de Rome.

22. Id., *Ibidem*, question 14, thèse 29, 2^e partie, p. 607-608,

que cette manière d'envisager le problème est caractéristique de son éclectisme. Suarez a beaucoup d'érudition, mais peu de génie. Il ne synthétise pas. Il a toujours du mal à se prononcer entre les autorités adverses, et sa tendance est de les concilier dans une espèce de solution moyenne. En agissant ainsi, il affaiblit les principes : c'est d'ailleurs le grand reproche que le père Garrigou-Lagrange fait à Suarez²³. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet²⁴, car Suarez est l'homme de son temps et les tendances profondes qu'il exprime annoncent déjà le positivisme moderne. Pour Cajetan, l'Église dépose le pape sans pour autant exercer un pouvoir qui serait supérieur à la papauté. Le Christ n'intervient pas ; il suffit que l'Église annule la condition ultime, insuffisante mais tout de même requise à l'investiture pour qu'elle puisse produire son fruit. Tout se passe au niveau de la disposition préalable. Pour saint Robert Bellarmin, le Christ dénie son investiture à l'hérétique formel en tant que tel : l'Église n'a aucun rôle à jouer. Pour Suarez, l'Église prépare pour ainsi dire la voie au Christ, afin qu'il puisse déposer son vicaire. La critique que l'on peut adresser à cette explication est la même que pour l'explication de Cajetan. Suarez suppose que le passage de saint Paul à Tite justifie sa thèse. Or, nous avons vu qu'il n'en était rien. Quant au passage de la 1^{ère} lettre de saint Clément de Rome le texte en est introuvable dans les éditions des œuvres authentiques de saint Clément : il est probablement apocryphe.

18. L'opinion de saint Robert Bellarmin (cf. le n° 6) était sans doute commune jusqu'au moment du concile Vatican II, mais que la circonstance survenue depuis modifie les données du problème. Cette opinion représente donc un principe de solution probable pour un certain contexte, mais elle ne saurait s'appliquer en tout contexte. Comme nous l'avons expliqué plus haut (cf. les n° 9-10-11) dans le principe de solution, elle ne représente pas un principe universel de réponse.

19. L'explication nouvelle présentée plus haut (cf. le n° 7) ne tient pas. Tout d'abord parce que l'argument d'autorité qu'elle invoque est inexistant. Dans le passage cité de l'Épître aux Corinthiens, saint Clément ne tient aucune des affirmations qui lui sont attribuées par l'auteur de cette explication²⁵. Et par ailleurs, nulle part dans son traité *De*

comparatione Cajetan n'invoque ce passage de saint Clément à l'appui de sa thèse²⁶. Le raisonnement qui s'appuie sur ce passage supposé ne tient pas non plus²⁷. Ensuite et surtout, l'analogie n'est pas légitime. Car l'Église est une société unique en son ordre : les principes premiers qui valent dans l'ordre naturel ne sont pas contredits dans cet ordre surnaturel, mais si on les transpose sur le plan de l'Église, leur logique même ne suffit plus à légitimer la juste insurrection en cas de tyrannie. En effet, dans l'Église le pape n'est jamais que le vicaire du véritable chef et c'est pourquoi dans l'Église il n'y aura jamais à proprement parler de tyrannie. La tyrannie suppose en effet que le principe formel de l'ordre soit atteint à travers son prin-

de MIGNE, tome I, col 295-299), il est question de tout autre chose. Saint Clément parle de ces pasteurs qui ont été mis par les apôtres à la tête de leur troupeau et qui l'ont gouverné « cum humilitate, quiete, nec illiberaliter ». Et d'autre part, tout le contexte de ce § 44 de l'Épître est hors du sujet envisagé par cette étude du pape hérétique. En effet, saint Clément parle des apôtres qui ont établi des évêques à la tête des fidèles. Il évoque la possibilité que lui, pape, dépose ces évêques, mais c'est pour dire qu'il commettrait un péché s'il le faisait sans raison grave. Il n'est pas question dans ce passage du § 44 de l'institution divine de la papauté faite par le Christ ni de la déposition du pape.

26. Art. cit. p. 165, note 2. L'auteur affirme pourtant que « Cajetan cite cette lettre à l'appui de la thèse que nous défendons ici », en donnant la référence des chapitres XVIII et XIX du *De comparatione*. Mais la citation ne s'y trouve nullement, ni d'ailleurs dans aucun autre endroit de tout le traité. Il y a probablement erreur de référence, et l'auteur fait état de la citation que donne non pas Cajetan mais Suarez. De fait, notre confrère a reconnu et dénoncé comme telle cette inattention : il faut donc corriger son texte en attribuant la référence non pas à Cajetan mais à Suarez.

27. L'argument avancé par l'abbé Devillers dans ce qu'il présente comme « Sed contra » est double : il y a un argument de raison théologique qui inclut lui-même un deuxième argument d'autorité. L'argument d'autorité est celui sur lequel on voudrait faire reposer la majeure du raisonnement théologique et c'est l'autorité du pape saint Clément. La citation de saint Clément (Épître aux Corinthiens, § 44) fait état de l'initiative des apôtres qui se sont donnés comme successeurs des évêques, pour qu'après leur mort il n'y ait pas de division au sein de l'église locale. Cette initiative a valeur de loi définitive. Mais le raisonnement théologique qui part de là est impuissant à démontrer sa conclusion : en effet, il consiste à faire le rapprochement avec le cas du pape hérétique, qui est spirituellement mort. Mais ce rapprochement n'est pas suffisant pour autoriser la conclusion car les différences sont trop notables. D'une part, on passe de la mort physique au sens propre à la mort entendue au sens métaphorique et désignant l'hérésie : ce n'est pas parce qu'un prélat défunt doit être remplacé qu'un prélat hérétique doit l'être lui aussi. D'autre part, on passe du cas particulier des évêques (établis comme tels par les apôtres) au cas tout différent du pape (établi comme tel par le Christ). On voudrait prouver le fait que le pape hérétique doit être déposé à partir du fait que les évêques morts doivent être remplacés. Or, il n'est pas prouvé que l'un implique l'autre. En définitive, cet argument de « Sed contra » produit à la p. 165 serait juste à condition d'être avancé comme un exemple, confirmant la thèse déjà démontrée, par recours à une analogie explicative ; mais il ne saurait constituer une véritable démonstration.

n° 944 de la traduction du Courrier de Rome.

23. Par exemple dans le *De Christo salvatore*, p. 108-109. « Dans cette question, Suarez, comme c'est souvent le cas avec son éclectisme, réfute Scot en s'appuyant sur saint Thomas et saint Thomas en s'appuyant sur Scot. Mais cette position intermédiaire est très difficile à tenir et il n'est pas du tout facile d'y conserver l'équilibre ou la stabilité et c'est pourquoi il n'est pas rare que Suarez, lorsqu'il expose ses thèses, fluctue ou oscille entre saint Thomas et Scot sans trouver de position ferme. »

24. Voir le livre de MICHEL VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne*, PUF, 2003, p. 351-353.

25. La citation produite dans l'article de l'abbé Devillers dit qu'« une telle déposition ne peut se faire qu'avec la plus extrême prudence, avec humilité, discrétion et sans envie, comme le dit saint Clément dans le passage cité, et seulement pour une grave nécessité ». Mais dans le texte même de saint Clément (Épître aux Corinthiens, § 44 dans Patrologie grecque

cipe moteur : il y a corruption de l'ordre social, c'est-à-dire du bien commun, et cette corruption du bien commun résulte elle-même de la corruption de l'autorité sociale. Or, dans l'Église l'autorité du pape n'est pas le principe dernier et ultime du bien commun : elle est principe moteur relatif, car c'est une autorité vicairie. Il est toujours possible de recourir au principe premier et absolu, qui est l'autorité du Christ²⁸. La possibilité d'un tel recours, même si elle autorise la résistance jusqu'à un certain point, n'implique pas la déchéance du chef²⁹. Ou plus exactement, pour que cette déchéance fût licite, il faudrait prouver que la volonté positive du Christ l'a voulue : on en revient alors à la problématique des anciens auteurs, où on s'efforce de montrer que la déposition du pape hérétique est prévue par le droit divinement révélé. Puisqu'il n'apparaît pas suffisamment qu'elle le soit, on ne saurait conclure de manière décisive. Et en l'absence de conclusions décisives, l'on ne saurait mieux faire que s'en tenir au parti le plus sûr, d'un point de vue pratique. Ainsi raisonnait le fondateur de la Fraternité Saint Pie X : « Tant que je n'ai pas l'évidence que le Pape ne serait pas le Pape, et bien, j'ai la présomption pour lui, pour le Pape. Je

ne dis pas qu'il ne puisse pas y avoir des arguments qui peuvent mettre en doute dans certains cas. Mais il faut avoir l'évidence que ce n'est pas seulement un doute, un doute valable. Si l'argument était douteux, on n'a pas le droit de tirer de conséquences énormes !³⁰. »

20. Serait-il alors prudent de conclure que, si le Pape François refuse d'obtempérer à la mise en demeure des quatre cardinaux, on devra le considérer comme un anti-pape ? C'est toute la question : serait-ce « prudent » ? La question va se poser aux cardinaux après s'être posée à Mgr Lefebvre et à la Fraternité par lui fondée. Les circonstances n'étant pas strictement les mêmes aujourd'hui et en 1979, et la Fraternité n'étant pas non plus cardinalice, la réponse prudente pourrait sans doute varier. Mais en tout état de cause, la réponse sera celle de la prudence. Et il faudra surtout se demander si, quel que soit le parti adopté, celui-ci présente une probabilité sérieuse d'améliorer la situation et de préserver le bien commun de l'unité de l'Église, qui est identiquement une unité de foi et de gouvernement.

28. On pourrait faire instance en disant que cette autorité du Christ est une autorité mystique et non sociale, et que par conséquent sur le plan social l'autorité du pape est ultime. Mais cette distinction entre mystique et social ne vaut pas ici. En effet, l'autorité sociale est l'autorité d'un homme sur d'autres hommes moyennant une action humaine ; tandis que l'autorité mystique serait autorité au sens métaphorique et ce serait celle de Dieu qui agit par sa Providence et par sa grâce. Or, dans le cas du Christ il y a les deux, puisque le Christ est à la fois homme et Dieu. Donc le Christ exerce sur son Église une véritable autorité sociale et pas seulement un gouvernement divin d'ordre mystique. Et le fait que le Christ soit glorieux ne fait que renforcer cette action humaine de son gouvernement social. Voir la Question disputée *De veritate* question 29, article 4.

29. Dans l'étude citée, page 168, note 2, l'auteur applique ses conclusions pour expliquer ce qui s'est passé au moment du

concile de Constance. L'Église aurait déposé (au sens strict du terme) trois papes. Mais c'est l'explication que donne Suarez, en conséquence de sa propre thèse. Franzelin et Billot adoptent pour leur part une autre explication, qui coïncide mieux avec la décision prise sous Pie XII et qui considère comme légitime la généalogie des papes de Rome, depuis Urbain VI jusqu'à Grégoire XII. Aux yeux de l'historien, les événements ont de quoi laisser perplexe, et les faits peuvent présenter l'apparence d'une déposition. Mais la véritable explication qui doit rendre compte de la nature de ces faits appartient non à l'historien mais au théologien, et celui-ci doit au moins s'interdire de poser en principe la supériorité de l'Église sur le pape. Et parmi les explications possibles dans la dépendance du dogme de la souveraineté pontificale, il en est une qui sauvegarde mieux que les autres cette souveraineté, en disant que Grégoire XII, seul pape légitime, a abdiqué.

30. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône » le 16 janvier 1979.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 596

MENSUEL

Février 2017

Le numéro 4 €

BENOÎT XVI

La figure de Benoît XVI, à la lumière de sa biographie, de son Pontificat, ainsi que de sa renonciation à poursuivre le mandat pétrinien, nous apparaît comme multiforme et parsemée de subjectivismes et d'attitudes qui l'ont conduit à accomplir des actions parfois contradictoires les unes avec les autres.

Né le 16 avril, un Samedi Saint, en 1927, dans la maison de ses parents à Marktl am Inn, en Bavière, au numéro 11 de la Schulstrasse, il fut baptisé le jour même. La famille était profondément catholique et avait une vénération pour le Souverain Pontife. « *Le Pape de l'époque, Pie XI* », affirme Benoît XVI, « *était pour nous le Pape par excellence. Il était le Vicaire du Christ, une personne qui était infiniment au-dessus de nous mais aussi très proche parce qu'il était le pasteur de tous. Nous vénérions et nous aimions le Pape... et nous le considérions en même temps infiniment loin, infiniment en haut*¹. »

Le contexte dans lequel naquit et grandit Joseph était d'une catholicité de moule traditionnel : « *dans mon cas le monde de la foi était très solide et sûr*². » Dans une lettre à l'enfant Jésus, à l'âge de sept ans, il demanda un missel, une chasuble de Messe verte et un Cœur de Jésus. Fasciné par la liturgie de la sainte Église Romaine, le petit Joseph fut ravi par le monde secret et mystérieux des rites sacramentels et commença ainsi à jouer au prêtre, un jeu qu'il qualifie aujourd'hui de très « *beau* », et à cette époque « *très répandu* »³. Jusqu'au Concile Vatican II, en effet, et tant que le *Vetus Ordo* était célébré, c'est-à-dire tant qu'il y avait une prédominance de la vie de la foi au sein des nations européennes, les petits garçons pratiquaient souvent l'imitation du prêtre dans des actes bien précis : à l'autel et en chaire.

Tant dans son autobiographie⁴ que dans les *Dernières conversations* émerge l'importance pour Joseph Ratzinger de son éducation catholique familiale, imprégnée de foi,

Sommaire

Cristina Siccardi :

- *Benoît XVI*, p. 1

- *Les dernières conversations*, p. 6

Sources: "Riscoperta cristiana" 10 et 24 septembre, 8 octobre 2016 Traduit par nos soins.

de dévotion et de pratique religieuse convaincue. Tout ce vécu familial catholique est appelé par Benoît XVI « *expérience* »⁵ selon un système conceptuel typiquement moderne. L'expérience, selon l'acception de la culture contemporaine, en effet, n'est pas considérée comme un état stable mais comme un état transitoire, qui peut plus ou moins avoir une influence sur nous. La tradition catholique influença Ratzinger jusqu'à un certain âge, pour ensuite évoluer vers le progressisme et le modernisme avec les études universitaires, jusqu'à arriver aux années euphoriques de Vatican II, qu'il accueillit avec de grands souhaits de renouveau pour l'Église, pour se rendre compte ensuite qu'il était insatisfait des outrances du post-Concile. Après quelques nouvelles réflexions, en tant que Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi puis en tant que Pontife, il envoya des signaux conservateurs : pour contenter les branches conservatrices et traditionnelles de l'Église, ou en vertu de ce qu'il avait vu, entendu, vécu dans sa maison et dans les églises de Bavière ? Ou pour les deux raisons ? C'est un fait que Maria, sa sœur, a été un point fixe pour sa foi : « *Je dirai qu'elle n'a*

1. BENOÎT XVI, *Ultime conversazioni (Dernières conversations)*, avec P. Seewald, Corriere della Sera, Milan 2016,

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. J. RATZINGER, *La mia vita (Ma vie)*, titre original de l'œuvre : *Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

5. BENOÎT XVI, *Dernières conversations*.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

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

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

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

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

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

• France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

pas influé sur les contenus de mon œuvre, sur mon travail théologique, mais par sa présence, sa façon de vivre la foi, son humilité, elle a préservé le climat de la foi commune, celle dans laquelle nous avons grandi, qui a mûri avec nous et s'est imposée avec le temps. Cette foi s'est renouvelée en accueillant le Concile, mais elle est demeurée solide. C'est donc l'atmosphère de fond de ma pensée et de mon existence qu'elle a sans aucun doute contribué à former. »

Joseph grandit dans une famille où certains parents étaient consacrés, comme l'oncle don Alois et la tante, sœur Theogona, et cela aussi contribua à sa vocation : « *À cette époque c'était normal. Dans les grandes familles paysannes il y avait beaucoup d'enfants, et parmi eux il y avait toujours un religieux.* » Bien que nostalgique de l'harmonie qu'il avait connue en famille, l'abbé Joseph s'opposera à la « *dévotion plâtrée* » du dix-neuvième siècle, dans laquelle son père avait été formé.

LES CONTRADICTIONS D'UNE IMPOSSIBLE

« RÉFORME DANS LA CONTINUITÉ »

Une série de contradictions existentielles émergent du vécu religieux de Benoît XVI. Si d'un côté il est devenu prêtre à cause de l'appel impérieux de la Sainte Messe (« *Je dirai que c'était le fait d'entrer toujours plus dans la liturgie. Reconnaître que la liturgie était vraiment le point central et chercher à la comprendre, avec tout l'enchevêtrement historique qui la sous-tend* »), de l'autre, malgré le *Motu Proprio Summorum Pontificum* du 7 juillet 2007, avec lequel il donna droit de citoyenneté dans le monde catholique à la Messe de toujours, il a continué à célébrer le *Novus Ordo* parce qu'il ne considère pas le *Vetus Ordo* comme une autre Messe, mais il voit deux formes différentes d'un seul et même rite. Benoît XVI pense qu'il est suffisant d'exhumer le Saint Sacrifice selon le rite qui, avant la réforme liturgique, était considéré comme « *la chose la plus importante* », pour obtenir une heureuse réconciliation de l'Église avec elle-même. En réalité la Sainte Messe de Saint Pie V continue d'être la chose la plus importante, parce qu'elle est le cœur de l'unique vérité révélée par Jésus-Christ. En résumé : les deux Messes, et c'est aujourd'hui plus manifeste que jamais, représentent deux fois différentes.

Pour arrêter à temps la campagne de résistance contre le *Novus Ordo*, le 30 octobre 1969, Mgr Benelli de la Secrétairerie d'État ordonna à Bugnini de publier la réglementation, déjà envoyée le 20 octobre aux Conférences épiscopales, qui permettait l'usage du *Vetus Ordo* jusqu'au 28 novembre 1971. Il est intéressant de lire le récit de ces jours controversés dans le livre *Ma vie* du Cardinal Joseph Ratzinger :

« *Le [...] grand événement au début de mes années à Ratisbonne fut la publication du missel de Paul VI, avec l'interdiction quasi complète du missel précédent, après une phase de transition d'environ six mois. Le fait qu'après une période d'expérimentations, qui avaient souvent défiguré la liturgie, on revienne à un texte liturgique à caractère obligatoire, était à saluer comme quelque chose de certainement positif. Mais je restais stupéfait de l'interdiction du missel ancien, car une telle chose ne s'é-*

tait jamais produite dans toute l'histoire de la liturgie. On voulut donner l'impression que c'était une chose tout à fait normale. Le missel précédent avait été réalisé par Pie V en 1570, faisant suite au Concile de Trente ; il était donc normal qu'après quatre cents ans et un nouveau Concile, un nouveau Pape publiât un nouveau missel. Mais la vérité historique est différente. Pie V s'était limité à faire réélaborer le missel romain alors en usage, comme cela avait toujours été fait au long des siècles pendant le cours vivant de l'histoire. Comme lui, beaucoup de ses successeurs avaient de nouveau 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 toutefois la continuité n'était jamais détruite. Il n'existe pas de missel de Pie V créé par lui. Il y a seulement la réélaboration ordonnée 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 implicitement une Église catholique et une Église protestante placées l'une à côté de l'autre ; la division de l'Église eut lieu presque imperceptiblement et trouva sa manifestation plus visible et historiquement plus incisive dans le changement de la liturgie, qui, à son tour, se révéla très diversifiée sur le plan local, si bien que les frontières entre ce qui était encore catholique et ce qui ne l'était plus étaient souvent bien difficiles à définir. Dans cette situation de confusion, rendue possible par l'absence d'une réglementation liturgique unitaire et par le pluralisme liturgique hérité du Moyen Âge, le Pape décida que le Missale Romanum, le texte liturgique de la ville de Rome, en tant que sûrement catholique, devait être introduit partout où on ne pouvait pas se référer à une liturgie qui remontât au moins à deux cents ans plus tôt. Là où cela se vérifiait, on pouvait maintenir la liturgie précédente, étant donné que son caractère catholique pouvait être considéré comme sûr. On ne peut donc pas du tout parler d'une interdiction concernant les missels précédents et jusqu'à ce moment-là régulièrement approuvés.

Or, au contraire, la promulgation de l'interdiction du missel qui s'était développé au cours des siècles, depuis le temps des sacramentaux de l'antique Église, a constitué une rupture dans l'histoire de la liturgie, dont les conséquences ne pouvaient qu'être tragiques. Comme cela était déjà arrivé de nombreuses fois auparavant, il était tout à fait raisonnable et pleinement en ligne avec les dispositions du Concile que l'on arrivât à une révision du missel, surtout en considération de l'introduction des langues nationales. Mais à ce moment-là arriva quelque chose de plus : on démolit l'édifice ancien et on en reconstruisit un autre, en utilisant le matériau dont était fait l'édifice ancien et en utilisant aussi les projets précédents [...] le fait qu'il ait été présenté comme un édifice nouveau, opposé à celui qui s'était formé au cours de l'histoire, que l'on interdît ce dernier et que l'on fit en quelque sorte apparaître la liturgie non plus comme un processus vital mais comme un produit d'érudition de spécialiste et de compétence juridique, a entraîné pour nous des dommages extrêmement graves. De cette façon, en effet, s'est développée l'impression que la liturgie est

"faite", qu'elle n'est pas quelque chose qui existe avant nous, quelque chose de "donné", mais qu'elle 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 liturgie. Mais quand la liturgie est quelque chose que chacun fait soi-même, alors elle ne donne plus ce qui est sa véritable qualité : la rencontre avec le mystère, qui n'est pas notre produit, mais notre origine et la source de notre vie. Pour la vie de l'Église il est dramatiquement urgent d'opérer un renouveau de la conscience liturgique, une réconciliation liturgique, qui mène à reconnaître l'unité de l'histoire de la liturgie et comprenne Vatican II non comme une rupture, mais comme un moment d'évolution. Je suis convaincu que la crise ecclésiale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui dépend en grande partie de l'effondrement de la liturgie, qui est parfois est même conçue "etsi Deus non daretur" : comme si en elle il n'importait plus qu'il y ait Dieu, qu'Il nous parle et nous écoute. Mais si dans la liturgie n'apparaît plus la communion de la foi, l'unité universelle de l'Église et de son histoire, le mystère du Christ vivant, où donc l'Église apparaît-elle encore dans sa substance spirituelle ? Alors la communauté se célèbre seulement elle-même, sans que cela en vaille la peine. Et étant donné que la communauté en elle-même n'a pas de subsistance, mais, comme unité, elle a son origine dans la foi du Seigneur lui-même, il devient inévitable dans ces conditions que l'on arrive à la dissolution en partis de toutes sortes, à l'opposition partisane dans une Église qui se déchire. »

Il ne s'agissait donc pas de pinaillages liturgiques pour traditionalistes grisonnants, nostalgiques du passé, mais de claires questions doctrinales qui touchaient le rite eucharistique, acte central de la vie de tout catholique. Écoutons ce qu'écrit le Cardinal Ratzinger dans un passage de *L'Introduction à l'esprit de la liturgie*, où l'on comprend sa pensée sur la ritualité du Saint Sacrifice :

«... il devrait être clair pour tous que les actions extérieures sont complètement secondaires. L'agir devrait disparaître quand arrive ce qui compte : l'oratio. Et il doit être bien visible que l'oratio est la chose qui compte le plus et qu'elle est importante précisément parce qu'elle donne de la place à l'actio de Dieu. Celui qui a compris cela comprend facilement qu'à présent il ne s'agit plus de regarder le prêtre ou de rester à le regarder, mais de regarder ensemble le Seigneur et d'aller à sa rencontre. L'apparition presque théâtrale d'acteurs différents, à laquelle il est aujourd'hui donné d'assister surtout dans la préparation des offrandes, passe très simplement à côté de l'essentiel.

Si les actions extérieures (qui en soi ne sont pas nombreuses et dont on augmente artificiellement le nombre) deviennent l'essentiel de la liturgie, et si celle-ci est ramenée au rang d'un agir générique, alors on méconnaît le vrai théodrame de la liturgie, qui est même réduit à une parodie [...]. À cet égard l'éducation liturgique des prêtres et des laïcs est aujourd'hui lacunaire dans une très triste mesure.

Il reste ici beaucoup à faire. »

MODERNE ET CRITIQUE

Benoît XVI a toujours été un théologien de style critique et moderne. Une de ses lectures fondamentales, au cours de ses années d'études, a été *Der Umbruch des Denkens* (Le virage de la pensée) du théologien moral et spécialiste d'éthique sociale Theodor Steinbüchel. Laissant derrière lui Aristote et Saint Thomas, le jeune Ratzinger n'avait aucune intention d'évoluer au sein d'une philosophie qu'il définit comme « désuète, apprêtée et étiquetée, mais de la comprendre comme une interrogation – que sommes-nous vraiment ? – et, surtout, de connaître la philosophie moderne. C'est dans ce sens que j'étais moderne et critique. La lecture de Steinbüchel fut très importante parce qu'il fournit – entre autres dans les deux volumes consacrés à la fondation philosophique de la théologie morale chrétienne, *Die philosophischen Grundlangen der christlichen Moralthéologie – une large introduction à la philosophie moderne, que je cherchais justement à comprendre et à étudier.* »

La curiosité philosophique et théologique a pris le dessus et l'étudiant Ratzinger ne s'est pas contenté d'embrasser un système prédéfini ou d'enrichir la tradition théologique : la *Summa Theologiae* de Saint Thomas était pour lui dépassée, et il se proposa d'observer dans une nouvelle perspective les théologiens du Moyen Âge et de l'âge moderne, pour poursuivre dans cette voie.

En 1946 il s'inscrivit à l'Institut supérieur de philosophie et de théologie de Freising ; l'année suivante il se transféra au séminaire interdiocésain Herzogliches Georgianum de Bavière, où confluèrent tous les candidats au sacerdoce de Bavière, et il continua ses études de philosophie et de théologie à l'Université Ludwig Maximilian jusqu'en 1950. Il décrira les années à Freising comme une période culturellement très riche et stimulante.

Dans les séminaires et les facultés allemands, pendant les années quarante et cinquante, le ferment de la *Nouvelle théologie* était impressionnant par sa vivacité qui enthousiasmait les jeunes séminaristes français et allemands de l'époque, qui sentaient l'exigence d'un fort renouvellement, considérant comme vétustes la philosophie et la théologie traditionnelles. Le personnalisme que l'on respirait dans les séminaires allemands de l'époque frappa profondément Ratzinger, au point de lui apparaître comme « le point de départ pour mes réflexions philosophiques et théologiques ».

POUR UN VIRAGE DANS L'ÉGLISE, SANS RUPTURE AVEC LE PASSÉ

Une autre lecture fondamentale fut celle de *Catholicisme* d'Henri-Marie de Lubac, celui-ci, d'après Ratzinger accompagnant le lecteur d'une façon de croire individualiste et étroitement moraliste vers le large d'un credo pensé et vécu socialement, communautairement. On lui proposait donc une foi différente de celle qu'il avait vécue dans son enfance. Y eut-il conflit entre les deux ?

« Il se s'agit pas d'un conflit, cela signifia acquérir une vision plus ample de la foi, qui pour moi n'était absolument pas en opposition avec la dévotion apprise dans mon enfance. Parce dans la piété de notre enfance aussi, il était

clair que l'amour pour le prochain était une chose importante et que la foi investit la totalité de l'histoire [...]. J'ai vraiment trouvé une continuité intrinsèque et j'ai aussi éprouvé de la joie par le fait qu'après ces formulations un peu désuètes on puisse voir la foi d'une façon nouvelle, plus ample et justement insérée dans la vie moderne. En ce sens ce fut un virage, certainement. Mais cela ne se fit pas sous le signe de la discontinuité. » On pourrait à raison dire qu'il s'agit là de la théologie de l'abbé Joseph Ratzinger, du Cardinal Ratzinger, de Benoît XVI, et du Pape émérite.

Pour dépasser un moment critique d'une routine ennuyeuse qui s'était incrustée au sein des instituts d'études ecclésiastiques, émergèrent une sorte de mépris pour le passé et un enthousiasme effervescent pour la nouveauté qui se dessinait. « *Nous étions progressistes. Nous voulions renouveler la théologie et avec elle l'Église, en la rendant plus vivante. Nous avions de la chance parce nous vivions une époque dans laquelle, sur l'impulsion du mouvement jeune et du mouvement liturgique, s'ouvraient de nouveaux horizons, de nouvelles voies. Nous voulions que l'Église progresse et nous étions convaincus que de cette façon elle rajeunirait.* »

C'est l'esprit du Concile Vatican II, l'esprit qui a mené au *Novus Ordo* de Paul VI, qui a permis la rencontre inter-religieuse d'Assise de Jean-Paul II, qui a donné le départ des malheureux *mea culpa* de l'Église catholique, qui a mené à l'anéantissement de la doctrine, à la destruction du catéchisme pour les enfants, à l'appauvrissement dans les églises, à la formule aniconique de l'art sacré (devenu désacralisé et parfois blasphématoire), à l'hémorragie de fidèles et à celle du clergé, jusqu'à arriver à l'indéfectible déclaration de Lund de François avec l'évêque Munib Yunan, président de la LWF (Lutheran World Federation) : « *Alors que nous sommes profondément reconnaissants pour les dons spirituels et théologiques reçus à travers la Réforme, nous confessons aussi et déplorons devant le Christ que Luthériens et Catholiques ont blessé l'unité visible de l'Église.* » L'apostasie habite aujourd'hui dans l'Église, qui par curiosité et envie de nouveauté et de monde, s'est créé une théologie révolutionnaire et soixante-huitarde, dont les prodromes théologiques français et allemands du jeune Ratzinger ont entraîné le délabrement religieux et moral de nos funestes jours.

LES AVERTISSEMENTS DIVINS SUR L'ÉGLISE ET L'EUROPE

L'Église n'a pas rajeuni, le printemps de l'Église tant désiré par les progressistes s'est transformé en un drame hivernal glacial, et les châtements sont déjà arrivés. À la veille de la Déclaration de Lund, le 30 octobre dernier, de nombreuses églises de l'ex État Pontifical se sont écroulées à cause d'un tragique tremblement de terre, qui n'a pas fait de victimes, mais qui a détruit ces bâtiments de culte dont descend l'histoire chrétienne d'Europe, à commencer par l'église de Saint Benoît de Nursie, construite sur la maison où naquirent le Patron de l'Europe et sa sœur, sainte Scholastique. L'abbaye de Saint Eutice édifiée à Preci, dans la région de Pérouse, il y a quinze siècles, a également été réduite en ruines. L'un des

monastères les plus anciens d'Europe, fondé par Saint Spes avec Saint Eutice et Saint Florent. Saint Benoît est passé par là : il venait saluer son cher ami Spes, qui « *pendant quarante ans supporta la cécité avec une admirable patience* », comme l'écrit le Pape Grégoire le Grand. Et quand Spes mourut, une colombe sortit de sa bouche. Eutice et Florent étaient très amis, au point que quand Eutice devint abbé, Florent pria Dieu de lui donner un compagnon, et Dieu lui donna un ours qui gardait ses chèvres ; jaloux d'un tel prodige, certains moines du monastère d'Eutice tuèrent l'ours, et le châtement s'abattit sur eux : ils moururent tous, probablement victimes de la peste. C'est aussi cela, l'histoire de l'Europe, avec ses extraordinaires miracles, cette Europe qui est en train de renier ses racines, qui se renie elle-même et cause des tremblements de terre naturels, ecclésiastiques et nationaux. Six siècles plus tard, Saint François d'Assise vint à l'abbaye de Saint Eutice, attiré par la réputation de l'école de chirurgie. L'abbaye était devenue une référence pour toute la région, qui avait été autrefois déstabilisée par la chute de l'Empire romain et par les invasions barbares. La culture était là : la discipline médiale, les vertus des plantes, mais aussi la bibliothèque et les manuscrits. Aujourd'hui cette abbaye est un amas de ruines. « *Si l'on arrive dans ces lieux, on verra d'où nous venons : de petites terres miraculeuses de la tradition chrétienne.* »

Grâce à Saint Benoît et à sa Règle, l'Europe connut une heureuse saison d'unité spirituelle et culturelle, avec d'importantes conséquences sociales, économiques et artistiques. Benoît meurt en 547. Deux siècles plus tard, ses couvents en Europe seront plus de mille : centres de conservation du patrimoine de la littérature classique, qui sinon aurait été en grande partie perdue. Chaque fois qu'une communauté commencera à se relâcher et sentira la nécessité d'un réformateur, ce dernier ne fera pas autre chose que se référer à Saint Benoît, parce que la réforme n'est pas la révolution (comme le fit l'hérésiarque Luther), mais le retour aux préceptes du Père des moines pour servir Dieu et son Royaume à travers *l'ora et labora*.

Mais de nouveaux maîtres de l'esprit sont apparus en Europe au XX^e siècle, un esprit au caractère non plus surnaturel, mais immanentiste. Hegel et Heidegger sont entrés dans la pensée du clergé du siècle dernier : « *Nous faisons nôtres cette philosophie, ces concepts, avec une certaine excitation [...] je voulais sortir du thomisme classique [...] et je ne pouvais pas faire abstraction de la rencontre et du dialogue avec les nouvelles philosophies [...] je pensais : nous sommes jeunes, nous avons un nouveau point de vue. Et la certitude de pouvoir construire un monde nouveau faisait que je n'avais pas peur de me risquer à de grandes entreprises.* »

RÉPONDRE AUX « SIGNES DES TEMPS »

Le maître en théologie de Ratzinger fut le professeur de théologie fondamentale Gottlieb Söhngen. Le 29 octobre 1950, il fut ordonné diacre par Johannes Baptist Neuhäusler, Évêque titulaire de Calydon et auxiliaire de Munich et Freising. Le 29 juin 1951, à l'âge de 24 ans, il fut ordonné prêtre, en même temps que son frère aîné Georg, par le Cardinal Michæl von Faulhaber, archevêque de Munich et Freising.

Le 1^{er} juillet 1953 il soutint sa thèse de doctorat en théologie sur Saint Augustin, intitulée *Peuple et maison de Dieu dans la doctrine de l'Église de Saint Augustin*, et qui reçut l'évaluation maximale *summa cum laude*. En 1955, il présenta sa dissertation sur Saint Bonaventure intitulée *La théologie de l'histoire de Saint Bonaventure*, sous la direction de Söhngen, pour son habilitation à l'enseignement universitaire. Il fut accusé par un membre du jury, Michael Schmaus, d'un « dangereux modernisme » en raison du fait que les idées théologiques exprimées auraient pu mener à la subjectivisation de la notion de Révélation. La thèse fut opportunément modifiée, tout en conservant sa structure de pensée, l'année suivante Ratzinger réussit l'examen d'habilitation. Ses oppositions avec ce membre du jury favorisèrent un rapprochement vers Karl Rahner, célèbre théologien académique de la *Nouvelle théologie* et partisan de la réforme de l'Église, que Schmaus lui-même avait invité à Königstein, avec tous les dogmatistes de langues allemande, pour Pâques de l'année 1956, afin de constituer l'Association allemande des spécialistes de théologie dogmatique et fondamentale.

En mai 1957, il obtint la chaire de théologie fondamentale à l'université de Munich. En décembre 1957, il obtint la chaire de théologie dogmatique et fondamentale à l'Institut supérieur de théologie et philosophie de Freising. Il devint professeur à l'Université de Bonn en 1959 et sa leçon inaugurale porta sur *Le Dieu de la foi et le Dieu de la philosophie*. En 1963 il se transféra à l'Université de Münster. Arrivèrent ainsi les années du Concile Vatican II et la possibilité pour l'abbé Joseph Ratzinger de collaborer avec les autres progressistes pour mettre en action les renouvellements et les *aggiornamenti* de l'Église afin de répondre aux « signes des temps ».

Il participa initialement au Concile en tant que conseiller théologique de l'archevêque de Cologne, le Cardinal Josef Frings, puis comme expert du Concile, sur recommandation du même Frings, à partir de la fin de la première session. À cette époque il fit la connaissance d'Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gérard Philips, Hans Küng, Edward Schillebeeckx.

Avec les dérives communistes et libertines soixante-huitardes, malgré son inclination réformiste, ses idées finiront par s'opposer aux idées libérales. Certaines voix, dont celle de Küng, retinrent ces idées projetées vers le conservatisme, tandis que Ratzinger lui-même, dans une interview de 1993, affirma : « *Je ne vois pas d'interruption, dans les années, de mes vues de théologien* ⁶. » Ratzinger continua à défendre le travail du Concile Vatican II et en particulier *Nostra Aetate*. Par la suite, en tant que Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il exprima plus clairement la position de l'Église catholique sur les autres religions dans le document *Dominus Iesus*, de l'an 2000, qui concerne l'engagement des catholiques romains dans le dialogue œcuménique. Pendant ses années à l'Université de Tübingen, il publia des articles dans la revue théologique réformiste *Concilium*, et il fonda en 1972 la revue théologique *Communio* avec Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Walter Kasper. *Communio*, à présent publiée en dix-sept langues, parmi lesquelles l'allemand, l'anglais et l'espagnol, devint une publication importante de la pensée théo-

logique catholique dans l'horizon contemporain. Jusqu'à son élection comme Pape, le Cardinal Ratzinger resta l'un des collaborateurs les plus prolifiques de la revue.

Il écrira dans son autobiographie :

« *La part que les théologiens avaient prise au Concile créa parmi les spécialistes une nouvelle conscience : ils commencèrent à se sentir comme les vrais représentants de la science et, précisément à cause de cela, ils ne pouvaient plus apparaître soumis aux Évêques. En effet, comment les Évêques auraient-ils pu exercer leur autorité magistérielle sur les théologiens, à partir du moment où leurs prises de positions découlaient des avis des spécialistes et dépendaient des orientations qui leur étaient proposées par les experts ? En son temps Luther avait remplacé l'habit sacerdotal par celui du savant, pour montrer que dans l'Église les experts en Écriture Sainte sont ceux qui peuvent vraiment prendre des décisions : puis ce renversement avait été en quelque sorte atténué par le fait que la profession de foi était de toute façon considérée comme le critère ultime de jugement. Le Credo était donc critère ultime aussi pour la science. Mais à présent dans l'Église catholique, au moins au niveau de son opinion publique, tout apparaissait objet de révision, et même la profession de foi ne paraissait plus intouchable, mais sujette aux vérifications des experts. »*

Derrière cette tendance, affirmera encore Ratzinger, derrière la prédominance des théologiens, on percevait l'idée d'une souveraineté ecclésiale populaire qui établissait ce qu'est l'Église, définie pour la première fois comme « peuple de Dieu ». On annonçait de cette façon l'idée de l'Église du bas, Église du peuple, Église des pauvres, qui « *dans le contexte de la théologie de la libération, devint la fin même de la réforme* », ce que met en œuvre le Pape François aujourd'hui.

« *Nous vivions tous dans la perception de la renaissance, ressentie déjà dans les années vingt, d'une théologie capable de poser des questions avec un courage renouvelé, et d'une spiritualité qui se débarrassait de ce qui était désormais vieux et dépassé, pour nous faire revivre de façon nouvelle la joie de la rédemption.* »

Toutefois l'abbé Ratzinger, puis l'Archevêque de Munich et Freising (1977), fut amèrement déçu non par le Concile en lui-même, mais par le post-Concile : il a toujours considéré qu'il y avait eu une fausse interprétation des documents, incorrecte au point de créer des factions opposées entre elles. Tandis que sa lecture est celle de l'« *herméneutique dans la continuité* » entre le pré-Concile et les poussées innovatrices : « *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 ou même corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité il a en revanche maintenu et approfondi son intime nature et sa vraie identité* » (22 décembre 2005, Discours aux membres de la Curie romaine) ⁷. En tant que responsable de la Congrégation

6. R. N. OSTLING – J. MOODY – N. MORRIS, *Keeper of the Straight and Narrow*, in *Time*, 6 décembre 1993.

7. Le 10 mars 2010, Benoît XVI réaffirma cette conviction

tion pour la doctrine de la foi, il affirmera, dans une interview accordée à *L'Osservatore Romano* du 9 novembre 1984 :

« Les résultats du Concile semblent cruellement s'opposer aux attentes de tous, à commencer par celles de Jean XXIII, puis de Paul VI ; on s'attendait à une nouvelle unité catholique et on est au contraire allé vers un désaccord qui a paru passer de l'autocritique à l'autodestruction... On s'attendait à un bond en avant et on s'est au contraire trouvé face à un processus progressif de décadence qui s'est développé dans une large mesure justement sous le signe d'une référence au Concile, et qui a contribué à le discréditer pour beaucoup. Le bilan semble donc négatif... Il est incontestable que cette période a été résolument défavorable pour l'Église catholique. Je crois que le Concile ne peut pas en réalité être tenu pour responsable d'évolutions et involutions qui au contraire contredisent tant l'esprit que la lettre de ses documents. C'est mon impression que les dommages que l'Église a rencontrés au cours de ces vingt ans sont dus, plus qu'au Concile véritable, au déchaînement en son sein de forces latentes agressives, polémiques, centrifuges. » En somme : « Avons-nous vraiment envoyé dans un monde affamé la parole de la foi des cœurs ? Ou ne sommes-nous pas restés à l'intérieur du cercle de ceux qui, dans leur langue de spécialistes, s'amusaient en se renvoyant la balle les uns aux autres ?⁸. »

L'*aggiornamento* a entraîné l'affaîsissement de l'idée de péché, et si le péché n'est plus présent, y a-t-il encore une nécessité de rédemption ?

Pour le Cardinal Ratzinger ont été perdues la Foi en Dieu, en l'Église, en le dogme et en l'Écriture lue par l'Église. Toutefois dans son « testament » *Dernières conversations*, Benoît XVI soutient le Pape François qui, avec ses actes éclatants, menace la foi. « L'important est de préserver la foi aujourd'hui. Je considère que c'est notre devoir central. » De quelle foi parle le Pape émérite (moderne figure vaticane), qui à un moment donné n'a pas eu la force (11 février 2013) morale et spirituelle plus que physique, de gouverner l'Église ? Probablement celle qu'il vécu dans son enfance heureuse, parce que celle d'aujourd'hui a perdu les traits de l'authentique foi catholique, dans la mesure où l'Église contemporaine est en recherche perpétuelle et insatisfaite d'adhésion d'elle-même au monde moderne. L'Église est intoxiquée par le modernisme et nous entendons affirmer ceci :

« La question n'est pas ce qui est moderne et qui est

moderne. L'important est en réalité que nous annonçons la foi non seulement dans des formes belles et authentiques, mais que nous apprenions à les comprendre et à les exprimer d'une façon nouvelle pour le présent, et que se forme ainsi un nouveau style de vie [...] Je fais une comparaison entre les sœurs que nous avons ici au monastère [Mater Ecclesiae, ndr], les *Memores*, et les religieuses d'autrefois, je reconnais une grande impulsion à la modernisation. Autrement dit : là où la foi est active et vitale, là où elle ne vit pas dans la négation mais dans la joie, elle trouve aussi des formes nouvelles [...] une nouvelle génération est déjà en train de se former, qui donne à l'Église un visage nouveau et jeune. » Paroles d'une espérance brisée par les chroniques quotidiennes d'une Église toujours plus en crise et en difficulté, critiquée aujourd'hui non plus seulement par le monde de la Tradition : le désaccord s'est élargi parmi les intellectuels et les journalistes, pendant que le clergé craintif, en forte baisse, est toujours plus déprimé, démotivé et en proie à l'angoisse d'une vie toujours plus sociale, et qui est toujours moins une vie de prière.

Benoît XVI, donc, a-t-il été un réformateur ou un conservateur ? Il s'explique lui-même :

« Il faut toujours faire l'un et l'autre. Il faut renouveler, et j'ai cherché à faire avancer l'Église sur la base d'une interprétation moderne de la foi. En même temps il y a un besoin de continuité, il faut garantir que la foi ne subisse pas d'accrocs, ne pas la laisser se briser. » Mais cette alchimie a échoué parce que vérité et mensonge, dans la Foi, ne peuvent pas cohabiter : c'est une question de vie éternelle ou de mort éternelle, pour toute âme. Le Christ, Chef de l'Église, pourvoira à la reviviscence de Rome à travers l'intercession de la très sainte Vierge Marie, Mère de l'Église, et une Passion de juste et miséricordieuse purification.

personnelle : « Après le Concile Vatican II, certains étaient convaincus que tout était nouveau, qu'il y avait une autre Église, que l'Église pré-conciliaire était finie et que nous en aurions une autre, totalement "autre". Un utopisme anarchique ! Et grâce à Dieu, les sages timoniers de la barque de Pierre, le Pape Paul VI et le Pape Jean-Paul II, d'une part ont défendu la nouveauté du Concile et, de l'autre, dans le même temps, ils ont défendu l'unicité et la continuité de l'Église, qui est toujours une Église de pécheurs et toujours un lieu de Grâce » (BENOÎT XVI, *Audience générale*, 10 mars 2010).

8. M. TOSATTI, *La Stampa*, 29 mai 1992.

« DERNIÈRES CONVERSATIONS »

Les testaments, qu'ils soient spirituels ou établis devant notaires, sont ouverts *post mortem*. Mais aujourd'hui, à l'âge médiatique des interviews, il existe des testaments de personnes encore vivantes. Les *Ultime conversazioni* (Dernières conversations) de Benoît XVI (la mention « Pape émérite » est omise), avec Peter Seewald (publiées en Italie par Garzanti et parues dans une édition spéciale du *Corriere della Sera*), sont proposées comme « testament spirituel, l'héritage intime et personnel du Pape qui plus que tout autre a réussi à attirer l'attention tant des

fidèles que des non croyants sur le rôle de l'Église dans le monde contemporain ». Telle est la présentation figurant sur le rabat de couverture de ce *best-seller*, sorti hier dans plusieurs pays, et qui laisse un goût amer en bouche. Nous sommes face à des souvenirs, des réflexions, des commentaires d'un professeur et d'un fonctionnaire à la retraite qui a travaillé dans l'Église, plus qu'il n'a servi l'Église.

UN LIVRE QUI DÉSENCHANTE

Il s'agit d'un texte très important, à conseiller surtout à

ceux qui s'étaient imaginé qu'avec Benoît XVI il serait possible de « rentrer à la maison », de revenir à la Foi authentique. C'est un livre qui cause une douleur cuisante ; mais il est fondamental, parce qu'il parle à ceux qui n'auraient pas encore compris que les causes de la crise pandémique de l'Église sont à chercher dans le Concile (Ecuménique Vatican II, auquel le jeune Joseph Ratzinger, formé à la théologie d'avant-garde, participa en qualité de conseiller théologique du Cardinal Josef Frings. Il apparait avec une évidence manifeste qu'au Concile, ce sont les progressistes qui ont gagné. « *Qu'est-ce qui vous a le plus fasciné dans le scénario conciliaire ?* », demande l'intervieweur :

« Avant tout, simplement, l'universalité du catholicisme, sa pluralité, le fait que des hommes provenant de toutes les parties de la Terre se soient rencontrés, unis dans le même ministère épiscopal, et qu'ils aient pu parler, chercher une route commune. Ensuite, pour moi il fut extrêmement stimulant de rencontrer des figures de l'intelligence de Lubac – même simplement parler avec lui – de Daniélou, de Congar. Ou aussi discuter avec les Évêques. La pluralité et la rencontre de personnages éminents, qui de plus avaient la responsabilité de prendre les décisions, furent vraiment des expériences inoubliables. »

Il était dans la ligne de la coalition progressiste : « *À l'époque être progressiste ne signifiait pas encore rompre avec la foi, mais apprendre à mieux la comprendre et la vivre d'une façon plus juste, en revenant aux origines. Je croyais encore, alors, que c'était ce que nous voulions tous. Même des progressistes célèbres comme Lubac, Daniélou et d'autres avaient une idée semblable. Le changement de ton fut perçu dès la deuxième année du Concile, et il s'est ensuite précisé avec clarté au cours des années suivantes.* » Si tous les effets ont une cause, il est clair que ce furent précisément les Lubac, les Daniélou, les Congar, qui firent dérailler le train de l'Église, apportant corruption doctrinale, désacralisation, désordre, insubordinations.

UN LIVRE QUI IMPRESSIONNE

L'attitude de Ratzinger vis-à-vis du Concile change déjà au cours des années soixante, mais ses critiques ne sont pas résolues, car il a à partir de là recherché l'erreur dans l'interprétation des textes, et jamais dans les textes eux-mêmes. Benoît XVI est un défenseur convaincu de la liberté religieuse, de l'œcuménisme, de la collégialité, éléments manifestes de fracture avec l'Église préconciliaire.

Ses prises de parole de 1966 au Katholikentag de Bamberg tracent un bilan qui exprime scepticisme et désillusion post-conciliaire. Un an plus tard, pendant une leçon à Tübingen, il affirme que la foi chrétienne est environnée « *par le brouillard de l'incertitude comme jamais avant dans l'histoire* ». Pourquoi ? « *La volonté des évêques était de renouveler la foi, de la rendre plus profonde. Toutefois d'autres forces firent sentir toujours plus leur influence, spécialement la presse qui donna une interprétation totalement nouvelle de nombreuses questions. À un certain point les gens se demandèrent : si les évêques peuvent tout changer, pourquoi ne pourrions-nous pas le faire aussi ? La liturgie commença à se désagréger en glissant*

vers une forme discrétionnaire, et il fut rapidement clair qu'ici les intentions positives étaient poussées dans une autre direction. À partir de 1965 je sentis qu'il était de mon devoir de clarifier ce que nous voulions vraiment et ce que nous ne voulions pas. »

UN LIVRE QUI MET À NU LES CONSIDÉRATIONS DU PAPE ÉMÉRITE

Pour Benoît XVI, tout entre dans une dynamique évolutive de type hégélien. Comment, alors, ne pas faire référence au livre rigoureux que Mgr Bernard Tissier de Mallerais a publié en 2012 (Éd. du Sel), « *L'étrange théologie de Benoît XVI. Herméneutique de continuité ou rupture ?* ». En lisant cet essai on pourra apporter des réponses sérieuses et adéquates à la façon avec laquelle le Pape Ratzinger réussit encore aujourd'hui, avec la tragédie ecclésiastique et catholique en cours, à résoudre les remords de conscience apparus avec le Concile.

« Bien sûr, nous nous demandions si nous avions fait ce qu'il fallait. C'était une question que nous nous posions, spécialement quand tout se disloqua. Plus tard, le cardinal Frings eut de forts remords de conscience. Moi, en revanche, j'ai toujours eu la conscience que ce que nous avons dit et fait approuver était juste, et qu'il ne pouvait pas en être autrement. Nous avons agi de façon correcte, même si nous n'avons pas évalué correctement les conséquences politiques et les effets concrets de nos actions. Nous avons trop pensé en théologiens et nous n'avons pas réfléchi aux répercussions que nos idées auraient eues à l'extérieur. »

Tout cela a conduit à une Passion de l'Église sans précédent, qu'il sera impossible de résoudre sans intervention divine. Les théologiens bouffis d'orgueil qui ont manœuvré et conduit le Concile pastoral Vatican II ont délibérément révolutionné un ordre qui, pendant deux mille ans d'histoire, s'était nourri, avec ses sarments, directement à la Vigne, au Christ. « *Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruit, car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est, comme le sarment, jeté dehors, et il se dessèche. Les sarments secs, on les ramasse, on les jette au feu, et ils brûlent. Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, demandez tout ce que vous voulez, et cela se réalisera pour vous. Ce qui fait la gloire de mon Père, c'est que vous portiez beaucoup de fruit et que vous soyez pour moi des disciples. Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi, j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour* » (Jn 15, 5-10).

UN LIVRE AU PARFUM DE PIRANDELLO

Il paraît inconcevable, pour un croyant, que face au masacre religieux, spirituel et éthique actuel, il n'y ait, de la part du Pape qui a renoncé à sa responsabilité de Souverain Pontife, aucune réaction, ni scandalisée ni tourmentée... Le regard est aseptisé : il se pose comme celui d'un chercheur qui étudie un phénomène, prend acte de la situation et, au lieu de recourir aux remèdes évidents de la

Tradition de l'Église, soutient son autodestruction au profit d'un développement de la culture, de la philosophie, de la théologie, de la sociologie, et donc de l'Église. Le monde change et l'Église est tenue de changer, selon un dessein révolutionnaire. Dernier Pape du vieux monde, ou premier du nouveau ? « *je dirais les deux [...] je n'appartiens plus au vieux monde, mais le monde nouveau, en réalité, n'a pas encore commencé* ». Benoît XVI est fuyant et imprenable. Il n'offre pas de certitudes doctrinales ni dogmatiques. Vatican II a entraîné des conséquences problématiques ? Cela n'est pas dû aux progressistes, parce que ceux-ci ont agi « *de façon correcte* ». Ainsi la conscience catholique est étouffée. C'est le monde qui presse, et non le surnaturel.

Dans le livre apparaît, parmi les « *scandales qui ont été les plus médiatisés* » c'est-à-dire entre pédophilie ecclésiastique et cas Vatileaks, la révocation de l'excommunication de l'Évêque Richard Williamson (qui aujourd'hui n'appartient plus à la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X), scandale selon lequel le Pape aurait accueilli dans l'Église un négationniste de l'Holocauste. Le monde juif s'est insurgé, et avec lui le quatrième pouvoir. Toutefois, l'introduction du livre jette sur l'affaire une lumière toute pirandellienne :

« *Williamson n'a jamais été catholique, et il n'y a pas eu non plus de réhabilitation de la Fraternité. Au contraire, le thème du rapport entre le monde juif et le monde chrétien est de ceux qui tiennent le plus à cœur à Ratzinger. Sans lui, a affirmé Israel Singer, secrétaire général du Congrès juif mondial de 2001 à 2007, le tournant déterminant dans les rapports bimillénaires entre Église catholique et judaïsme n'aurait pas été possible. Rapports qui, résume Maram Stern, vice-président du Congrès juif mondial, ont été meilleurs que jamais sous le pontificat de Benoît XVI.* »

« *Fan* » de Jean XXIII, « *complémentaire* » de Jean-Paul II, entre un rire et l'autre, comme l'enregistre souvent l'écrivain et journaliste Seewald, Benoît XVI offre dans ce contexte un message religieux chrétien incertain, vidé, terriblement horizontal.

Opération médiatique planétaire d'une Église en grande difficulté, sous le gouvernement de François, qui cherche à se couvrir avec l'appui de Benoît XVI ? « *Je suis une autorité sur comment faire penser les gens* », affirme Charles Foster Kane, protagoniste et magnat de l'édition dans le film *Citizen Kane* (1941) d'Orson Welles.

La réponse à la question est affirmative : oui, il s'est agi d'une opération médiatique planétaire d'une Église en grande difficulté sous le gouvernement du Pape François, qui cherche à se couvrir avec l'appui de Benoît XVI.

DES ATTAQUES ENVERS LE PAPE FRANÇOIS

Les attaques envers le Pontife, au sujet de choix doctrinaux et pastoraux – que l'on pense surtout à la confusion et à la douleur causées par l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, où le sacrement de l'indissolubilité conjugale est sérieusement frappé, ou bien à la récente Constitution apostolique *Vultum Dei Quærere*, par laquelle les monastères perdent leur autonomie séculaire – se multiplient de jour en jour : commentaires publics et privés, où

le ton s'élève toujours plus pour protester contre un système vatican qui s'est fait certainement plus politique, c'est-à-dire temporel, que spirituel et sacré.

L'amertume est immense, et tandis que les églises se vident de leurs fidèles et de leurs prêtres, les paroisses sont regroupées de plus en plus fréquemment dans les différents diocèses, entre autres italiens, et plus seulement dans les zones montagneuses ou rurales, mais aussi dans les diocèses métropolitains, avec pour résultat le fait que les saintes Messes, même dans les quartiers des grandes villes, commencent à n'être plus garanties quotidiennement, à cause de la rotation interne des prêtres.

L'organe d'information de la Conférence Episcopale Italienne, Sir, a ainsi intitulé l'article de Riccardo Benotti, paru le 23 septembre dernier : « *Les chiffres de la vie religieuse 50 ans après le Concile. Pourquoi la crise n'est pas encore derrière nous.* » Son contenu est alarmant :

« *La chute du nombre de membres d'Instituts masculins de 1965 à 2015 est égale à 39,58 % (- 130 545). Pour les femmes, la diminution est analogue en valeur relative (44,61 %) mais douloureusement plus consistante en valeur absolue, frôlant le demi-million de personnes (- 428 828). Le fait que la vie religieuse traverse une période de difficulté était chose connue. Mais lire les chiffres qui racontent les cinquante dernières années d'Église professe entraîne de sérieuses interrogations sur la tenue d'un projet de vie consacrée au troisième millénaire. Quand Paul VI clôt le Concile Vatican II en 1965, les religieux sont au plus haut de leur rayonnement. Les membres des Instituts masculins sont au nombre de 329 799, les femmes frôlent le million (961 264). Ce sont les années où les religieux donnent l'exemple de l'universalité de l'Église, sont présents dans les lieux de mission éparpillés dans le monde, ne craignent pas de s'opposer aux hostilités des États laïques et incarnent l'impulsion à la mission et à la rencontre avec les peuples. L'Europe a déjà perdu l'exclusivité de la vie consacrée, tandis que les Amériques, en particulier les États-Unis, se peuplent de soutanes et de voiles. Mais le temps de la prospérité touche à sa fin. À peine une décennie plus tard, le nombre de religieux a déjà chuté de 18,51 % (- 61 053) et celui des religieuses de 9,72 % (- 93 491). Depuis lors, la tendance ne s'est pas encore inversée. L'application du Concile marque le début de l'effondrement.* »

Tout est très clair : pendant quelques années, malgré le départ de beaucoup, les chiffres étaient encore élevés, grâce aux enseignements magistériels de l'Église, et à la préparation dans les séminaires et dans les facultés, que le clergé avait reçue avant les directives conciliaires. Ces enseignements avaient encore suivi les lignes directrices de ce qui avait été toujours dit et fait, avec les différentes et nécessaires réformes qui ordonnaient la structure pastorale et ecclésiastique sur la base d'exigences contingentes ; ensuite, avec l'obsession du « dialogue » – à n'importe quel prix (même au prix que nous voyons et que nous vivons) – avec les ennemis et avec le monde sécularisé, les vocations ont chuté drastiquement ; en outre des milliers de ceux qui avaient été ordonnés et consacrés sont sortis pour entrer définitivement dans le monde, avec son matérialisme et ses dérèglements.

Une explication de la chute dramatique qui a commencé en 1965 nous est fournie par le clarétain Angel Pardilla, qui a dressé un bilan dans son récent ouvrage *La réalité de la vie religieuse* (Lev). Le père Pardilla voit dans l'application créative de Vatican II la raison principale de l'éloignement, parce que « *l'absence d'une claire identité positive* » a de fait placé la vie consacrée à un niveau égal (ou inférieur) à tout autre choix de vie. En ce sens, ajoute-t-il, la relecture du Concile est décisive pour une « *meilleure pastorale vocationnelle et une médecine préventive plus efficace contre les abandons* ».

Cette position est vraiment désarmante et irrationnelle : au lieu d'examiner et de discuter objectivement les conséquences d'un Concile qui a créé de multiples et très graves problématiques et fractures, y compris celle de la diminution exponentielle du nombre de prêtres, de religieux, de religieuses, on cherche encore, avec un entêtement pharaonien de vétérotestamentaire mémoire, la cause dans la mauvaise application de Vatican II.

Et bien dans le livre « testament », avec lecture *in vitam*, de Benoît XVI, le Pape émérite ne s'occupe pas de la chute du nombre de vocations, ni du salut des âmes dans la Vérité, mais des évolutions de l'Église (qui doivent suivre les évolutions socio-historico-culturelles), dont les textes conciliaires, les plus révolutionnaires, font partie. Toutefois la « logique » herméneutique appliquée à ces textes vaut pour toute réalité, y compris son rôle, ou mieux, ses rôles, que l'on pourrait définir comme multifacettes :

« *Je remercie Dieu que ne pèse plus sur moi une responsabilité que je n'étais plus en mesure de supporter. Je le remercie parce que maintenant je suis libre de marcher humblement à son côté chaque jour, de vivre parmi des amis et de recevoir leurs visites* », tandis qu'à l'extérieur du monastère *Mater Ecclesia* il y a des âmes de clercs et de laïcs écrasées par l'inquiétude, et pour certaines par la peur, de ne plus avoir de référence stable sur le trône de Pierre.

BENOÎT XVI ET SON INCAPACITÉ

À LA VIE CONTEMPLATIVE

Lors de sa démission, le Pape *emeritus* avait déclaré au monde qu'il ne parlerait plus publiquement, et qu'il se consacrerait complètement à la méditation et à l'oraison, mais cette intention a disparu. En effet il confie qu'il n'arrive pas du tout à s'y consacrer : « *En premier lieu ce n'est pas possible à cause de la carence en force psychique : je ne suis pas assez fort intérieurement pour me consacrer avec constance aux choses divines et spirituelles. Mais il y a aussi des causes extérieures qui m'en empêchent : beaucoup de visites, par exemple. Je trouve positif d'échanger des opinions avec les personnes qui dirigent aujourd'hui l'Église ou ont un rôle dans ma vie, en restant ainsi ancré dans les choses des hommes. De plus il y a aussi la faiblesse physique qui ne me permet pas de rester toujours dans ce que nous pourrions appeler les régions élevées de l'esprit. En ce sens il s'agit d'un désir non réalisé.* »

Dans ce livre Benoît XVI apparaît comme une personne peu sûre d'elle-même, toujours en recherche. Très lié à Saint Augustin et au bienheureux John Henry Newman,

Benoît XVI est surtout en harmonie avec leur conflit intérieur et leur lutte pour la vérité de la foi. Toutefois leurs biographies respectives montrent comment tous deux, une foi embrassée la Foi apostolique, catholique et romaine, non seulement n'ont plus eu d'hésitations, de doutes, de scrupules, mais se sont employés, par la parole orale et écrite, à crier depuis les toits de leur préparation et de leur Credo cette Vérité si ardemment désirée puis définitivement trouvée.

Chez le Pape démissionnaire il est donc facile, dans ce livre, de trouver des expressions de foi, mais en même temps de stupéfiante incertitude, celle qui lui vient d'un moule philosophique hégélien, idéaliste et personnaliste. Ainsi, d'un côté, à la question de savoir comment on affronte les problèmes de foi, il répond avec une humilité catholique : « *Je les affronte avant tout en n'abandonnant pas la certitude de fond de la foi, et en restant pour ainsi dire plongé en elle* » ; tandis que de l'autre côté nous entendons un homme qui a été Souverain Pontife dire comme n'importe qui d'autre : « *dans certaines situations le rapport avec Dieu devient difficile : ce sont les moments où je me demande pourquoi il y a autant de mal dans le monde et comment on peut concilier tout ce mal avec la toute-puissance et la bonté du Seigneur (ibidem)*. Mais la réponse à cette question est dans la sagesse de l'Église, née du côté transpercé du Crucifié.

LE LANGAGE BANAL DU « TESTAMENT »

Est-il nécessaire, pour un Pape, d'utiliser un langage banal ? Le Pape, dans ce « testament », l'utilise d'une façon que nous n'aurions jamais imaginée et qui, en un certain sens, se conforme à la façon de s'exprimer du Pape François. À la question « *Qu'est-ce qui vous est passé par la tête ce jour-là [le jour de votre démission, ndr], un jour où vous avez écrit l'histoire ?* », il répond : « *Naturellement je me demandais ce que les gens allaient dire, et de quoi j'avais l'air. Dans ma maison c'était un jour triste. Pendant la journée je me suis confronté de façon particulière au Seigneur [on peut prier, invoquer, supplier, adorer le Seigneur, mais non se confronter à lui. Personne, ni homme terrestre ni esprit céleste, ne peut se confronter au Tout-Puissant et à l'Omniscient – ndr]. Mais ce n'étaient pas des pensées précises.* »

Voilà le problème, Benoît XVI n'a pas de « *pensées précises* », elles ont un caractère pirandellien. *Così è (se vi pare)*¹. Nous sommes face à l'inconnaissabilité du réel et du surnaturel, dont chacun peut donner sa propre interprétation, laquelle peut ne pas coïncider avec celle des autres. C'est pourquoi, à la question « *la diminution de la force physique est-elle un motif suffisant pour descendre du Siège de Pierre ?* », nous entendons Benoît XVI répondre en ces termes :

« *Ici on peut faire la remarque qu'il s'agit d'un sous-entendu journalistique : en effet le successeur de Pierre n'est pas seulement lié à une fonction, mais il est impliqué dans l'intime de son être. En ce sens la fonction n'est pas le seul critère. D'un autre côté, le Pape doit faire aussi des*

1. Titre d'une pièce de théâtre de LUIGI PIRANDELLO, dont le titre français est *Chacun sa vérité* (ndt).

choses concrètes, il doit avoir sous contrôle toute la situation, il doit savoir établir les priorités, et ainsi de suite. À commencer par la réception des chefs d'État, des Évêques, avec lesquels il doit vraiment pouvoir engager un dialogue intime, jusqu'aux décisions quotidiennes. Même quand on dit que l'on peut annuler quelques engagements, il en reste de toute façon tellement, tout aussi importants, que si l'on veut faire ce qu'il faut il n'y a aucun doute : s'il n'y a pas la capacité de le faire il est nécessaire – pour moi du moins, un autre peut voir la chose autrement – de laisser le siège libre. »

Cette « dictature du relativisme », dominante en Occident, dénoncée avec force par Benoît XVI, a-t-elle touché la notion même de gouvernement pétrinien ? On crée ainsi un relativisme des formes, des conventions et de l'extériorité, une impossibilité à connaître la vérité absolue. Ce relativisme est bien représenté par le personnage de Laudisi dans la nouvelle de Pirandello *La signora Frola e il signor Ponza*, publiée en 1917 dans le recueil *E domani, lunedì...* Toute la nouvelle est soutenue par la thèse que la vérité est cachée dans le cœur des sujets, élément récurrent dans les œuvres du grand dramaturge sicilien. En effet les deux protagonistes en question s'expriment avec des argumentations sensées et fondées, donc si l'un des deux dit la vérité, qui est dans l'erreur ? *À chacun sa vérité...*

Alors ?

LE PAPE MODERNE APPARTIENT À LA LOGIQUE DE LA TERRE

Alors le Pape émérite pourrait être aussi un Pape avec une action différente, nouvelle, fraîchement inventée, parce que « même un père arrête de jouer le rôle de père », comme l'explique Benoît XVI, après la sollicitation de Seewald, c'est-à-dire « *Quelqu'un a soulevé l'objection que votre démission a sécularisé la papauté. À présent ce ne serait plus un ministère sans égal mais une charge comme une autre* » :

« Tout cela, j'ai dû le prendre en compte et réfléchir si, pour ainsi dire, le fonctionnalisme n'a pas conquis complètement même l'institution papale. Mais les évêques eux aussi se sont trouvés face à un passage semblable. Avant, même l'évêque ne pouvait abandonner sa charge, et beaucoup d'entre eux disaient : je suis "père" et je le reste pour toujours. On ne peut simplement pas cesser de l'être : cela signifierait conférer un profil fonctionnel et séculier au ministère, et transformer l'évêque en un fonctionnaire comme un autre. Ici je dois répondre que même un père arrête de jouer le rôle de père. Il ne cesse pas de l'être, mais il laisse les responsabilités concrètes. Il continue d'être père dans un sens plus profond, plus intime, avec un rapport et une responsabilité particuliers mais sans les devoirs du père. Et cela s'est produit aussi avec les évêques.

Dans tous les cas, on a compris pendant ce temps [avant les Pasteurs ne comprenaient pas, ou bien leur regard était-il plus surnaturel que terrestre ? Et la force et la résistance venaient-elles d'en haut, de la grâce d'état, comme le montrent les théologiens antérieurs au vingtième siècle et les saints de toutes les époques ? ndr] que d'un côté l'évêque est porteur d'une mission sacramentelle, qui le

lie intimement, mais d'un autre côté il ne doit pas rester éternellement dans sa fonction. Et ainsi je pense qu'il est clair que le Pape non plus n'est pas un surhomme et il n'est pas suffisant qu'il soit à son poste : il doit justement remplir sa tâche. S'il se démet, il maintient la responsabilité qu'il a prise dans un sens intérieur, mais pas dans la fonction. C'est pourquoi on comprendra peu à peu que le ministère papal n'est pas diminué, même si son humanité apparaît peut-être plus clairement. »

On ne peut que rester abasourdi face à de telles affirmations, filles d'une mentalité horizontale (de droite à gauche et vice-versa) et non verticale (du Ciel vers la terre et vice-versa), qui n'apaisent pas les âmes. Au cours des siècles les hommes qui ont cru au Christ et à son Église ont toujours cherché à voir dans le Pape quelque chose du visage du premier Pontife, Saint Pierre, qui malgré ses nombreuses faiblesses et ses fragilités humaines, a tout donné à Notre-Seigneur et est resté Vicaire du Christ jusqu'à son dernier soupir, parce qu'une fois qu'on est devenu Pasteur de l'Église catholique, on l'est pour toujours. Mais le « pour toujours » est une locution adverbiale qui ne plaît plus à l'Église post-conciliaire. Pour toujours, cela crée de l'embarras, de l'inquiétude, de la perplexité, parfois de la panique : le « pour toujours » oblige à vie. La fidélité persévérante inquiète en un temps où l'Église choisit de faciliter les adultères, choix à la base duquel se trouvent les « excitants » Hegel, Heidegger, Comte, von Balthasar, de Lubac, Söhngen, Schmaus, Pascher... « *C'est vraiment la faculté* [l'"école" de Munich, au souffle œcuménique, ndr] *dans son ensemble qui a laissé sur moi une empreinte indélébile.* »

Voici donc l'« étrange théologie » de Benoît XVI comme l'a sagement définie l'Évêque français Mgr Bernard Tissier de Mallerais : pour le Pape Ratzinger, dans la transmission de l'objet de la Révélation, ce qui est fondamental c'est le sujet qui reçoit, qui fait partie de la Révélation elle-même, et de là toute la théologie se construit, c'est pourquoi « *l'Église est en mouvement, elle est dynamique, ouverte, avec devant elle des perspectives de nouveaux développements. Elle n'est pas congelée dans des schémas : il arrive toujours quelque chose de surprenant, qui possède une dynamique intrinsèque capable de la renouveler constamment. Ce qui est beau et encourageant c'est que c'est précisément à notre époque qu'arrivent des choses auxquelles personne ne s'attendait et qui montrent que l'Église est vivante et déborde de nouvelles possibilités.* » Selon cette « logique » il est normal que le Pape François ait été élu au dernier conclave. Mais les Papes d'avant Vatican II n'étaient certainement pas congelés dans des schémas, ils étaient au contraire liés tous ensemble par le fil doré de la Tradition, qui permettait de sortir de toute erreur, de tout doute, de tout relativisme, de toute opinion discordante, de toute herméneutique. C'étaient des Papes qui marchaient sur la route sûre du Christ et non dans les tunnels créés par les philosophes et les théologiens modernes, fils du *kháos*.

LE PONTIFE S'ATTIRE DE LOURDES CRITIQUES DANS LE MILIEU UNIVERSITAIRE

L'article de l'intellectuel authentique et mordant Camil-

lo Langone, *Dio non è cattolico, ma forse neppure Papa Francesco lo è* (Dieu n'est pas catholique, mais peut-être le Pape François ne l'est-il pas non plus), paru dans *Il Giornale* du 27 septembre dernier, a connu un succès notable sur les réseaux sociaux. Jamais aucun Pape n'avait fait l'objet d'un article aussi offensif, mais, il faut le relever, celui-ci n'a pas été publié dans un journal satirique, comme pouvait l'être le libéral et anticlérical *Il Fischietto* (la plus importante revue satirique italienne du dix-neuvième siècle) ou l'actuel *Charlie Hebdo*, mais dans un quotidien italien normal. De plus le titre ne vient pas d'une volonté de provocation, mais de la déclaration d'un philosophe, Flavio Cuniberto, professeur d'Esthétique à l'Université de Pérouse, auteur de l'essai *Madonna Povertà. Papa Francesco e la rifondazione del Cristianesimo* (Dame Pauvreté. Le Pape François et la refondation du Christianisme), publié en 2016 par Neri Pozza. Le professeur Cuniberto, à la question de Langone : « *Le Pape François a dit que Dieu n'est pas catholique. Cette affirmation inspire une question antipathique : le Pape François l'est-il ?* », a répondu ceci, avec détermination : « *Bergoglio a raison de dire que Dieu n'est pas catholique (Dieu ne va pas à la messe) : mais Bergoglio non plus n'est pas catholique. Naturellement il se comporte comme s'il l'était, mais il ne l'est pas [...], les coups de marteau qu'il a portés à certains points-clés de la doctrine catholique sont tels que cela n'a pas de sens de parler d'aggiornamento : il s'agit d'une véritable démolition.* » De plus à l'interrogation de Langone, c'est-à-dire : « *J'aimerais que l'on reparle de catho-communisme, mot que personne n'emploie plus maintenant que la chose se répand. Vous avez écrit qu'Evangelii gaudium tord le Nouveau Testament pour lui faire dire ce qu'on veut qu'il dise : heureux les pauvres au sens socio-politique du terme. Si ça ce n'est pas du catho-communisme...* », le professeur a été clair et explicite : « *L'idée renversée de pauvreté qui ressort des documents papaux (en massacrant l'Écriture) élève à la sphère dogmatique le vieux paupérisme catholique. Sur le fait que l'on puisse parler de catho-communisme, j'ai quelques doutes, le discours de Bergoglio sur la réduction des inégalités ressemble plutôt à la stratégie de la gauche capitaliste, dont les magnats, de Bill Gates à Soros, financent des ONG sans compter. L'élément révolutionnaire n'est pas tant l'idéologie marxiste que la subversion des liens traditionnels (la famille naturelle, par exemple), la disparition de la notion de péché et un matérialisme de fond, corrigé au sens panthéiste* (<http://www.ilgiornale.it/news/spettacoli/dio-non-cattolico-forse-neppure-papa-francesco-1311339.html>).

Le consensus et la crédibilité à l'égard du Pontife diminuent de mois en mois et ce malaise se répand tant au niveau national qu'au niveau international, comme le montre le *New York Times* avec l'éditorial signé par Matthew Schmitz, qui est aussi le responsable de *First Things*, intitulé « *Le Pape François a-t-il échoué ?* » ; tandis que l'hebdomadaire américain *Newsweek* s'est demandé : « *Le Pape est-il catholique ?* » et a proposé un sondage, présentant des données de popularité (déjà descendue en 2014 89 % à 71 %) et exprimant cette considération : « *il a trop promis aux progressistes doctrinaux et politiques, mais il a effrayé les traditionalistes pour lesquels la foi*

doit être exempte de pressions politiques. »

Et voici donc que, face à tant de critiques et tant de polémiques qui se diffusent à travers les grands titres des journaux et s'amplifient de jour en jour sur le Web, il a semblé opportun, dans les Palais du Vatican, de donner vie à l'opération *Benoît XVI. Dernières conversations*, entretiens avec Peter Seewald. Toutefois, un mois après sa sortie mondiale, le texte-interview n'a pas eu l'écho que le Pape Bergoglio lui-même souhaitait probablement...

LA SYMPATHIE DU PAPE ÉMÉRITE POUR LE PAPE RÉGNANT

Qu'a dit Benoît XVI dans les *Dernières conversations* à propos du Pape régnant ? Des mots qui apportent la certitude que cette initiative médiatique et « testamentaire » a été voulue et promue pour soutenir un mandat pétrinien en grande difficulté, confus, désorienté, tant au niveau doctrinal qu'au niveau pastoral, produisant dans le monde une sorte d'anarchie, que ce soit au niveau épiscopal ou paroissial. Le consensus médiatique, qui semblait avoir démarré de la meilleure des façons avec cet original *habemus papam* du 13 mars 2013, s'est appauvri chemin faisant, et parallèlement on a vu s'étioier le consensus dans beaucoup de milieux catholiques, toujours plus effrayés par les attaques massives envers la vie (avortement-euthanasie) et envers la famille naturelle (théorie du genre) par les forces politiques et financières laïcistes. La défection de plus en plus massive des fidèles vis-à-vis des pratiques religieuses, ainsi que la réduction exponentielle des nouvelles générations sacerdotales et religieuses : les âmes sont de plus en plus abandonnées à la merci du monde, sans sources et guides sûrs de spiritualité.

Face à tout cela on a ressenti le besoin de faire parler le Pape émérite, qui s'habille encore de blanc et qui vit au Vatican, mais non plus en silence, comme il l'avait pourtant promis. Que dit-il donc du Pape François ? Écoutons-le :

« *Qu'avez-vous pensé quand votre successeur est apparu au balcon de la basilique Saint Pierre ? Et qui plus est habillé de blanc ?* ». « *Cela a été son choix, nous aussi, qui l'avons précédé, étions en blanc. Il n'a pas voulu de camail. La chose ne m'a pas touché le moins du monde. Ce qui m'a touché, en revanche, c'est qu'avant même de sortir sur le balcon il a voulu me téléphoner, mais il ne m'a pas trouvé parce nous étions justement devant la télévision. La façon dont il a prié pour moi, le moment de recueillement, puis la cordialité avec laquelle il a salué les personnes ont fait que l'étincelle a jailli pour ainsi dire immédiatement. Personne ne s'attendait à ce que ce soit lui. Je le connaissais, naturellement, mais je n'ai pas pensé à lui. En ce sens cela a été une grande surprise. Mais ensuite la façon dont il a prié et il a parlé au cœur des gens a tout de suite suscité l'enthousiasme.* »

Dans le livre, il n'y a aucune sorte de douleur, ni même de regret pour le dramatique panorama de corruption doctrinale et de corruption éthique au sein de l'Église, et il n'y a pas non plus de frayeur face à la déstabilisation de la civilisation européenne, mais la volonté de se mettre à côté de l'actuel Pontife, avec un comportement qui est presque un comportement de défense, où François appa-

raît vainqueur, grâce à sa capacité à socialiser, tandis que lui est plutôt faible, parce que timide et réservé :

«... je vois que c'est un homme réfléchi, quelqu'un qui médite sur les questions actuelles. Mais en même temps, c'est une personne très directe avec ses semblables, habituée à être toujours avec les autres. Le fait qu'il ne vive pas dans le palais apostolique mais à Sainte Marthe vient de ce qu'il veut être toujours être entouré par les gens. Je dirai que l'on peut aussi avoir cela là-haut, mais c'est un choix qui montre un nouveau style. Je n'ai peut-être pas été suffisamment avec les autres, effectivement. Et puis, je dirai, il y a aussi le courage avec lequel il aborde les problèmes et cherche des solutions.»

Mais les solutions « miséricordieuses » du Pape, jusqu'à présent, créent problèmes et perplexité, chaos et inquiétude, que même les déclarations du Pape théologien ne peuvent pas atténuer ou édulcorer, parce que : « *Alors jusqu'à maintenant vous êtes satisfait du ministère du Pape François ?* », « *Oui. Il y a une nouvelle fraîcheur au sein de l'Église, une nouvelle gaieté, un nouveau charisme qui s'adresse aux hommes, c'est déjà une belle chose.* »

Après la lecture de ce livre d'entretiens – rappelons que l'entretien est un genre littéraire très suivi par le Pape François – on reste avec un goût très amer en bouche, et une grande désolation : c'est comme si les catholiques étaient restés seuls à combattre pour la Foi, parce que pour cette Église du troisième millénaire, le monde doit être cajolé et non plus évangélisé comme l'avait commandé le Sauveur : « *Allez dans le monde entier. Proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui refusera de croire sera condamné* » (Mc 16, 15-16). La conversion a disparu du vocabulaire de l'Église post-conciliaire et Benoît XVI en donne la preuve concrète et personnelle :

« En ce qui me concerne, j'ai toujours pensé que le dialogue avec les protestants était partie intégrante de la théologie. Déjà à Freising j'avais donné un séminaire sur la Confessio Augustana, la première exposition officielle des principes de l'Église luthérienne. De ce point de vue il était évident que la dimension œcuménique faisait toujours partie de mes leçons et de mes séminaires et que mes étudiants s'en occupaient », de même que s'en occupe l'Église de François, et voici qu'en 2017 on célébrera avec tous les honneurs non pas les grands contre-réformateurs, comme Saint François de Sales ou Saint Charles Borromée, mais l'hérésiarque Martin Luther.

LA FORMATION PRÉCONCILIAIRE DE LA FAMILLE RATZINGER

Saisi par le théologien protestant Karl Barth (1886-1968) et par l'Israélien Martin Buber (1878-1965), le principal représentant du personnalisme et du principe dialogique, Benoît XVI avoue : « *J'ai lu naturellement en entier son Opera Omnia, à cette époque Buber était un peu à la mode [...] Tout en lui me fascinait : la piété juive, dans laquelle la foi est spontanée et en même temps toujours actuelle, enracinée dans le présent, sa façon de croire dans le monde d'aujourd'hui.* »

Dans les réponses de Benoît XVI, parmi les nombreux

doutes que celles-ci suscitent, parmi les nombreuses interrogations restées sans réponse, parmi les nombreux passages au ton pirandellien, comme nous l'avons vu, quelque chose nous apparaît authentique et réel : la formation catholique de Joseph Ratzinger au sein de sa famille. Une sève qui lui a permis de ne pas perdre la Foi, malgré ses études philosophiques et théologiques passionnées sur l'âge révolutionnaire de la pensée. La présence de sa sœur Maria a été déterminante, elle qui l'a toujours accompagné, même à Rome, jusqu'à sa mort, survenue en 1991 : « *Je dirai qu'elle n'a pas influé sur les contenus de mon œuvre, sur mon travail théologique, mais par sa présence, sa façon de vivre la foi, son humilité, elle a préservé le climat de la foi commune, celle dans laquelle nous avons grandi, qui a mûri avec nous et s'est imposée avec le temps.* » Cette « *foi commune* », indiquée par la Tradition bimillénaire de l'Église, « *s'est renouvelée avec le Concile, mais est demeurée solide. C'est donc l'atmosphère de fond de ma pensée et de mon existence qu'elle a certainement contribué à former.* » Et la génération post-conciliaire et les générations futures continueront-elles d'être abandonnées aux parcours déséquilibrés imposés par les philosophies insensées et par les autorités civiles sans raison et sans Dieu ? Nous avons la certitude chrétienne qu'il n'y a pas de salut dans Babylone mais seulement dans les enseignements de l'ancien et du nouveau concile, précieusement indiqué par Dante, où Saint Pierre tient les clefs de la gloire céleste que Jésus-Christ lui a confiées avant de quitter la terre :

*« Ô la profusion qui remplit jusqu'aux bords
ces opulents greniers, qui furent sur la terre
les meilleurs travailleurs pour semer le bon blé !*

*Certes, c'est là qu'on vit, jouissant du trésor
que l'on n'a pu gagner qu'en pleurant dans l'exil
de Babylone, où l'or n'avait plus de valeur ;*

*et c'est là que jouit de sa victoire aussi,
sous les ordres du Fils de Dieu et de Marie,
accompagné du vieil et du nouveau concile
celui qui tient les clefs d'une si grande gloire »*

(Dante, *Paradis* XXIII, 130-139).

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 597

MENSUEL

Mars 2017

COMPRENDRE LA PENSÉE DU PAPE FRANÇOIS

À propos d'un article du professeur Turco

Au mois de novembre dernier le *Courrier de Rome* a publié un article du professeur Giovanni Turco sur la pensée du Souverain Pontife régnant (article disponible sur le site du Courrier de Rome www.courrierderome.org). Beaucoup ont été déstabilisés par la nature de l'article, qui, en douze pages, s'est efforcé d'extraire tous les pré-supposés et de donner toutes les clefs de lecture en vue de comprendre les dires et les faits du pape François. On peut sans aucun doute être étonné d'avoir à plonger si profondément dans les arcanes philosophiques pour comprendre un pape qui, contrairement à ses deux prédécesseurs, n'est ni un professeur ni un intellectuel de renom.

La lecture de l'article du professeur Turco est difficile parce qu'elle demande la patience d'entrer dans un raisonnement sous-jacent. Cela seul permet de comprendre la cohérence d'une action pontificale qui semble aller dans tous les sens. Ainsi, malgré les apparences, le pape François agit selon un certain nombre de principes, qui eux-mêmes renvoient à une certaine conception de la vie. Seulement cette « logique » de pensée et d'action possède un caractère très particulier qui déroute au premier abord la grande majorité des individus intéressés, et souvent inquiets, de ce qui se passe au sommet de l'Église catholique depuis 2013.

Nous avons à cœur de participer à cet effort de compréhension en reprenant à notre compte l'exposé du professeur Turco. Grâce à la synthèse que nous voulons produire nous poserons quelques conclusions supplémentaires qui permettront de saisir certaines conséquences capitales des options intellectuelles et des principes pratiques du pape.

Sommaire

- Comprendre la pensée du pape François, *Abbé Renaud de Sainte Marie*, p. 1.
- À l'origine des « Déclarations communes », *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 4.
- La fin des anathèmes, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 7.
- De l'euchariste à l'Église, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 8.

I) Synthèse de l'article du professeur Turco

L'universitaire italien nous met en garde dès le début de son article, le pontificat actuel est un moment crucial et nous aurions tort de mépriser ce que signifie la pensée et l'agir du pape François. Il est vrai que le caractère trivial et quelque peu « démagogue » de certaines interventions pontificales pourraient engendrer une forme de mépris moqueur. Qu'on pense au bon pape Jean qui ouvrit le Concile Vatican II ! Derrière l'apparente bonhomie du personnage il y avait une pensée et un vouloir, et c'est ce vieux pape qui convoqua l'assemblée conciliaire que le général de Gaulle appela « l'événement le plus important du XX^e siècle ».

L'article est divisé en cinq parties, l'interrogation problématique en guise d'introduction, le problème de la vérité théorique, puis celui du jugement moral. Ces deux parties permettent de donner une lumière éclairante pour comprendre les désormais fameux principes du pape François. Enfin le professeur tire une conclusion qui est à la fois un jugement philosophique et une approche historique, le couplage de cette double lecture permet au professeur de caractériser toute l'importance de ce qui se passe au sommet de l'Église.

La problématique

Pourquoi analyser les présupposés philosophiques d'une pensée qui ne semble pas posséder de structure ?

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

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

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

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

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

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

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

Justement pour manifester, peut-être au-delà de ce que le pape peut assumer consciemment, la cohérence des déclarations et la logique des axes majeurs de l'action pontificale. On peut rapprocher cette intention du professeur de la pensée qui a présidé à la rédaction de *Pascendi* du pape saint Pie X. Le saint pontife d'alors entendait synthétiser la pensée qui gouvernait les modernistes alors qu'ils n'avaient jamais eux-mêmes osé ou entrepris une pareille synthèse, cette dernière permit au saint pontife de dévoiler les vices subtils du modernisme.

La question de la vérité

Dans les deux parties qui suivent, le professeur Turco aborde deux thèmes qui sont inévitables dans la perspective où l'analyse se situe, le vrai et le bien. Comme il s'agit de dévoiler les tendances lourdes d'un agir aussi important que celui du Vicaire du Christ, on se doit de comprendre comment s'articule la pensée de François sur ces deux thèmes. Ceux-ci concernent en fait l'homme dans ce qui rend sa destinée supérieure, sa vie spirituelle. La vérité c'est la vie de l'intelligence, le bien l'achèvement de la vie humaine. En terme de vie théologique, et pour le dire rapidement, la question de la vérité touche à la foi, celle du bien à la charité, donc à l'essence même de la vie chrétienne.

Concentrons-nous sur ce que l'on peut apprendre au sujet de l'importance de la vérité. Derrière une certaine imprécision conceptuelle, la pensée du pape recèle une certaine cohérence, et il faut reconnaître au professeur Turco le mérite d'en avoir dessiné assez fidèlement les contours.

Le présupposé moderniste à propos de l'intelligence

Pour ceux qui sont habitués au relativisme intellectuel après cinquante ans de crise, ce que nous lisons dans l'article ne constituera qu'une nouvelle étape du triomphe du modernisme. Mais pour saisir et la pensée du pape et l'intuition du professeur Turco, nous ne pouvons faire l'économie d'un détail plus précis de ces quelques pages. Et ce qui caractérise la pensée du pape c'est d'abord un profond mépris pour l'intelligence, ce qui entraîne ou qui a pour cause, un refus de l'affirmation d'une vérité rationnelle, en tout cas dans le domaine religieux. C'est la caractéristique de la pensée moderniste, un agnosticisme profond et une défiance à l'égard de la capacité de la raison non seulement à connaître en profondeur la réalité, mais aussi à assurer l'accès au bien.

Mais ce procès de l'intelligence qui s'exprime depuis plus d'un siècle sous une forme ou une autre, dans des ouvrages savants ou dans des discours pastoraux, appelle à une voie nouvelle pour justifier de la véracité de la religion. Faisant écho, peut-être à son insu, à la définition de la vérité donnée par Maurice Blondel, *veritas est adequatio intellectus et vitae* (la vérité est l'adéquation de l'intelligence et de la vie), le pape Bergoglio ne voit la vérité que comme l'expression d'une relation vitale : « [...] elle se donne toujours et seulement comme un chemin et une vie. »

Une relation à un seul terme

Comme le note Turco, la notion de relation vitale garde un caractère indéfini et vague du fait qu'on ne sait pas à

quelle puissance de l'âme elle renvoie. La seule chose qu'on peut savoir avec certitude c'est que la vérité pour François n'exprime que l'individu : « je suis comme ça ». Le professeur fait à ce sujet un constat très simple : la vérité dans une telle perspective n'est qu'une auto projection de soi, une relation avec soi-même. Nous rajouterons ceci : du refus que la vérité soit l'affirmation d'un donné cognitif valide en soi, un universel absolu déterminant toute intelligence, on en arrive à faire de la vérité un absolu n'exprimant qu'une individualité isolée et incommunicable. Étonnante relation, à la vérité, qui doit invoquer l'amour pour se sortir de l'isolement.

L'Esprit-Saint, qui a toujours été associé à la charité, n'agit plus, selon le pape, que pour nous porter à un amour déconnecté de tout rapport à un quelconque contenu cognitif. Mais comme le note le professeur, c'est tourner en rond, (le Saint-Esprit en viendrait lui-même à être autocentré) puisqu'on a jamais accès à l'altérité sans passer par la connaissance.

Un agir sans direction

Dans les derniers paragraphes de ce N° 2 le professeur Turco détaille l'idéal papal du rapport entre l'idée et le réel. Mais ces deux mots ne doivent pas nous tromper, l'idée est une construction plus que le reflet d'un donné externe, et la réalité n'est pas une entité stable et permanente, mais une situation, de soi évolutive et radicalement originale. Et la situation prime sur la construction mentale, et sur toute forme de représentation cognitive. Toute idée n'étant là que pour accompagner les hommes dans leur situation sans chercher à les éclairer, car l'idée est supposée imposer un carcan à la réalité ou pour être plus exact, un prisme déformant. Ainsi la Parole de Dieu comme telle ne peut être ni une lumière, ni indiquer un chemin, mais comme est présentée comme une compagne de voyage. Si nous voulons continuer la métaphore une telle compagne est bien encombrante si elle n'indique rien.

Le jugement moral

Turco aura déjà abordé la question sous un autre angle dans la partie précédente. Il analyse en fait dans cette partie un aspect très précis de la morale, tel que le pape lui-même le décrit. Deux concepts corrélatifs sont analysés dans les déclarations du pape, la conscience et l'ordre moral, mais c'est la conscience qui prévaut et tend à rendre l'ordre moral superflu.

La conscience souveraine

De fait depuis le Concile nous ne sommes plus étonnés de voir invoquer la conscience humaine à tout propos pour justifier toutes les opinions et toutes les turpitudes. Reste à savoir ce que pense le pape sur cette question précise. C'est ce que fait Turco quand il relève trois passages complémentaires de la pensée papale qui donnent une vue suffisamment significative de la question.

Le professeur Turco constate que la tendance du pape est d'attribuer au jugement de conscience un caractère absolu, comme si c'était une instance infaillible du jugement humain. La conscience semble détachée de l'ordre moral objectif parce qu'elle peut s'en affranchir à bon compte dans l'instant même où elle s'exerce dans la

complexité des situations concrètes.

Ce qui interdit une interprétation bénigne des propos du pape c'est précisément qu'il n'invoque jamais la possibilité d'une conscience erronée, ou d'une conscience relâchée. Si les textes cités par Turco pourraient être possiblement tirés dans un sens acceptable, cela supposerait que le pape ait une autre pensée que celle qui a été exposée dans la partie précédente. Là où l'on voit que Turco a très bien pénétré la pensée du pape, c'est qu'il a lié l'analyse de la conscience à celle de la conception sur la vérité.

Là encore on se trouve confronté à une pensée qui exalte une forme d'instantanéité et de relativisme de situation en face d'une connaissance intellectuelle jugée appauvrissante et comme violentant la vie. Dans cette optique, la conscience semble être plus une intuition qu'un jugement rationnel, sans doute du fait que ce dernier est, pour le pape, incapable d'atteindre à la vérité de la vie.

Le bien moral évanescant

Un autre élément qui donne raison au professeur, c'est la place de l'ordre objectif du bien moral. Si la conscience est l'objet d'une attention soutenue, on ne peut pas en dire autant de l'ordre moral objectif. Parce qu'au-delà de notre perception, c'est cet ordre objectif qui bonifie l'individu dans la réalité quotidienne de son existence. C'est en tout cas ce qui ressort clairement de la pensée de l'Aquinat.

On voit mal comment l'actuel pontife romain pourrait intégrer une telle perspective dans sa présentation générale de la morale. Le pape François est tout à fait conséquent avec sa conception générale du vrai et du bien. L'ordre moral, la pensée évangélique, doivent accompagner plutôt qu'éclairer, ou alors selon une possible interprétation de l'idéalité, éclairer comme un horizon aussi magnifique qu'impossible à atteindre.

Le peu de considération dont fait l'objet l'ordre moral objectif montre où se trouve le centre d'intérêt d'une telle présentation générale de l'agir humain. C'est véritablement un changement du centre de gravité, qui n'a rien d'original en lui-même dans le contexte du Concile, mais qui n'avait jusqu'ici jamais été assumé aussi franchement par un pontife romain. La conscience tend à devenir, et nous disons cela parce qu'on ne peut pas dire que cela soit explicitement affirmé, une intuition exclusivement personnelle, imperméable à toute influence externe, devant laquelle tout doit plier.

Les quatre sentences du pape François

Une analyse sérieuse ne pouvait pas éviter d'aborder les quatre phrases quelque peu mystérieuses énoncées dans les divers écrits du pape. On peut dire en toute objectivité de ces principes qu'ils sont mystérieux d'une part parce que nous en ignorons l'origine, et de l'autre parce qu'il n'est pas aisé de comprendre au premier abord comment ils s'articulent les uns avec les autres. On doit remercier le professeur Turco de chercher à dégager cette articulation logique en l'insérant dans son interprétation générale des idées bergoliennes.

Or comme le professeur le note, il ne faut pas voir dans ces sentences des grands principes philosophiques ou théologiques, elles sont plutôt censées être des points de vue fonctionnels tirant leur origine de l'agir pour y retourner, comme des conseils de sagesse, même si ce dernier terme peut légitimement paraître déplacé dans ce contexte intellectuel. Car en effet, sans faire référence à autre chose qu'à eux-mêmes, ils deviennent le critère ultime de jugement de l'action pastorale. Suivons maintenant pas à pas le raisonnement qui va nous ouvrir la compréhension de cet ensemble de sentences.

Le temps est supérieur à l'espace

Certainement cette idée conditionne le reste. Et le pape argentin profite de l'explication de cette phrase pour livrer une affirmation sur Dieu des plus importantes. L'agir humain doit se concentrer sur le dynamisme des processus, plutôt que de cristalliser des états de faits. Dieu étant supposé se révéler et même résider dans le temps. La justification ultime se trouve donc dans cette affirmation. Mais dire cela est comme la négation de l'éternité de Dieu, et Turco pense que cela change même la définition du mal.

Le processus en tant que dynamique reçoit sa validité morale dans cette dimension intrinsèque de changement. Aucun critère intellectuel ne peut prétendre mesurer un mouvement car il le fixe, il le cristallise. Le primat du devenir est patent, et on peut compléter l'analyse de Turco en qualifiant cet axiome pratique de principe héracliteen, où la vie est assimilée purement et simplement au devenir.

L'unité prévaut sur le conflit

Pour dépasser les conflits, il faut favoriser les processus, les dynamismes. Turco fait justement remarquer que la notion même de justice est évacuée puisqu'encore une fois le dynamisme suffit à résoudre le conflit. Il faut juste ici remarquer que la résolution passe par une forme de dialectique hégélienne ou le conflit semble un moteur du devenir lui-même.

La réalité est plus importante que l'idée

En soi cette phrase ne semble qu'une répétition de ce qu'on a pu lire plus haut. Cependant elle permet de comprendre le primat ontologique de la réalité sur l'idée, de la situation sur la construction mentale, puisque la situation cause la représentation ; là encore le dynamisme prévaut.

Le tout est supérieur à la partie

Est-il encore besoin de préciser qu'il ne faut pas chercher dans cette pensée une quelconque affirmation métaphysique ? Ici le pape tend à rappeler le primat de la relation sur l'affirmation d'une identité individuelle. Ce dernier axiome ne nous semble pas avoir un rapport évident avec les trois autres en ce sens où il ne concerne pas au sens strict une philosophie du devenir mais incarne concrètement l'absence criante de critères de jugements objectifs (de raison ou de foi) pour fonder une vie commune.

Commentaire de la conclusion

Face à une telle pensée, le professeur Turco ouvre plu-

sieurs pistes de recherches intellectuelles mais il tient cependant à ranger ces dires dans une école de pensée, l'existentialisme. L'article se conclut sur un constat : celui du paradoxe d'une pensée qui malgré ses efforts pour échapper à sa nature, reste ce qu'elle est, une théorie, un discours conceptuel.

Laissant le lecteur méditer sur la contradiction relevée par le professeur Turco, il nous revient de tirer profit de la synthèse opérée par l'article du professeur en nous livrant à quelques réflexions succinctes.

II) Perspectives sur un pontificat et son époque

Il est difficile de poser un jugement sur une pensée qu'on vient à peine de découvrir, pour autant qu'on puisse prétendre l'avoir réellement découverte. Cependant il semble bien que le professeur Turco ait produit une synthèse adéquate qui rende raison des options radicales que le pape a promues, notamment en matière de morale conjugale et de discipline eucharistique.

Depuis *Pascendi* nous savons que l'Église du Christ, l'Église catholique, se doit de prendre garde à un état d'esprit qui vide de toute leur substance le dogme et la morale, tout en gardant en apparence l'écorce extérieure. Ce qui arrive aujourd'hui n'est certes pas très étonnant car c'est l'aboutissement d'un processus qui trouve sa source dans le Concile. Même si nous sommes atterrés de voir les derniers pans de murs s'effondrer, on ne doit pas oublier les scandales des dernières décennies qui ont été aussi, en leur temps, des chocs terribles pour les catholiques éclairés.

Cependant jamais on avait vu un relativisme aussi affirmé prendre possession du corps conciliaire par la tête. En cela il y a réellement de quoi s'inquiéter même si

nous sommes incapables de mesurer les conséquences désastreuses d'un tel fait ; que nous soyons avertis peut nous aider à anticiper pour trouver parades et remèdes mais la triste réalité s'impose à nous, froidement, brutalement, inévitablement... Le pontificat de François a donc en effet une signification historique particulière et nous nous devons de le reconnaître.

Il serait prétentieux de dresser ici un tableau synthétique de la dégradation opérée depuis la clôture du Concile, mais il apparaît que si nous devons voir les choses s'aggraver, ce serait pour voir disparaître ce qui reste dans ce qui ressemble déjà à une écorce vide. La « doctrine » conciliaire arrive aujourd'hui à sa maturation complète, du catholicisme ne reste qu'un squelette de société hiérarchique quasiment vidé de sa vie et de sa substance quant au contenu du dogme et la morale, quant à l'effectivité de son culte et de sa vie sacramentelle. La prochaine étape, s'il devait y en avoir malheureusement une, serait l'abandon de tel ou tel élément que font encore que le corps conciliaire garde une forme d'organisation sous une autorité. Dès lors il n'y aurait plus de confusion possible.

La situation actuelle de l'humanité et de l'Église nous pose un défi. Plutôt que de verser dans le relativisme et d'accepter le scepticisme, plutôt que de nous rallier à une philosophie héraclitéenne – dont on oublie souvent l'essence chaotique et la violence intrinsèque –, il faut aujourd'hui penser plus que jamais aux réponses et aux solutions, chercher à répondre au mal actuel de l'humanité. Pour cela il faut vouloir la sortir du gouffre et non pas la suivre dans la chute.

Abbé Renaud de Sainte Marie

À L'ORIGINE DES « DÉCLARATIONS COMMUNES »

1. Le 25 juin 1580, le chancelier de l'Université de Tübingen, Jacques Andreæ (1528-1590) faisait publier une *Formule de Concorde*. Ce texte ¹ allait devenir la grande référence doctrinale des luthériens. Le sous-titre en explique le dessein : « Récapitulation et explication fondamentales complètes, détaillées et précises de quelques articles de la *Confession d'Augsbourg* sur lesquels des controverses se sont élevées parmi certains théologiens de cette *Confession*. » Depuis la mort de Luther, en 1546, une grave crise interne avait en effet introduit la division au sein de la Réforme et opposait le camp des « philippistes », partisans des intuitions cryptocalvinistes de Philippe Mélanchton, à celui des « gnesio-luthériens », représentants d'une orthodoxie luthérienne très stricte, dépassant parfois la pensée du Réformateur. S'appuyant sur l'autorité théologique de Luther, dont elle réinterprète certains aspects selon une perspective

mélanchtonienne, la *Formule de Concorde* peut être considérée comme « le fondement doctrinal de l'orthodoxie luthérienne » ². On doit surtout voir en elle le premier échantillon d'un genre qui devait faire fortune dans l'histoire de l'œcuménisme, qui se confond d'ailleurs dès l'origine avec celle du protestantisme : le genre des fameuses « Déclarations communes », censées établir un accord doctrinal, où les points de convergence permettent de dépasser les points de divergence, pour établir une véritable communion entre les « églises ».

2. Quatre cents ans plus tard, le même procédé permit d'aboutir à une nouvelle entente, au sein de la mouvance protestante. La *Concorde de Leuenberg*, signée le 16 mars 1973, rendit en effet possible la communion ecclésiale entre les différentes « églises » issues de la Réforme en Europe, c'est-à-dire, au-delà du luthéranisme proprement dit, entre les deux confessions luthérienne et réformée, celle-ci représentant l'héritage de Calvin et Zwingli ³. Le n° 1 du texte en précise la portée dans ces

1. Cf. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, 1986, p. 413-540.

2. ALAIN JOLY, « Formule de Concorde » dans Pierre Gisel, Lucie Kaennel, Isabelle Engammare (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, Paris/Labor et Fides, Genève, 1995, p. 607.

3. « Cette Concorde [...] déclare la communion ecclésiale, la pleine reconnaissance mutuelle des églises réformées, unies et

termes : « En approuvant la présente *Concorde*, les Églises luthériennes et réformées, les Églises unies qui en sont issues, ainsi que les Églises des Vaudois et des Frères moraves qui leur sont apparentées et dont l'origine est antérieure à la Réforme, constatent, sur la base de leurs entretiens doctrinaux qu'elles ont une compréhension commune de l'Évangile, telle qu'elle est exposée ci-dessous. Cela leur permet de déclarer entre elles la communion ecclésiale, et de la réaliser. » Le n° 29 réaffirme la même idée, de manière plus explicite : « La communion ecclésiale au sens de la présente *Concorde* signifie que des Églises de traditions confessionnelles différentes, se fondant sur l'accord auquel elles sont parvenues dans la compréhension de l'Évangile, se déclarent mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements et s'efforcent de parvenir à la plus grande unité possible dans le témoignage et le service envers le monde. »

3. Le n° 24 indique les points controversés à propos desquels ces différentes confessions réformées sont parvenues à un accord : « Les controverses qui rendirent impossible dès l'époque de la Réforme une communion ecclésiale entre Églises luthériennes et réformées, et qui menèrent à des condamnations réciproques, concernaient la doctrine de la cène, la christologie et la doctrine de la prédestination. » Si nous voulons comprendre la nature exacte de cet accord doctrinal, un bon exemple nous est fourni par la controverse qui a opposé entre eux Luther, Zwingli et Calvin à propos de la cène.

4. L'interprétation de Luther tient en trois points. Premièrement, Luther défend la thèse de la « consubstantiation », d'après laquelle le pain et le vin consacrés à la fois restent substantiellement pain et vin et deviennent substantiellement corps et sang du Christ. Ils ont, en quelque sorte une double substance. La substance du pain et du vin porte, contient la substance du corps et du sang du Christ. Deuxièmement, Luther insiste aussi sur la parole. Le pain et le vin ne deviennent corps et sang du Christ que « saisis dans la Parole de Dieu, et liés à elle »⁴. Quand la parole ne les accompagne pas, il n'y a pas sacrement. Autrement dit, après la cérémonie, quand la parole a cessé de retentir, le pain et le vin consacrés redevennent du pain et du vin ordinaires (il n'y a donc pas « réserve eucharistique »). Troisièmement, Luther refuse, comme Mélanchton, le caractère sacrificiel de la Cène. Tous opposent le sacrement, œuvre de Dieu offerte à l'être humain, et le sacrifice, œuvre humaine offerte à

Dieu⁵. Mélanchton admet bien que la Cène ait, comme la prière ou les bonnes œuvres, un aspect sacrificiel ; mais, d'une part, il s'agit d'un sacrifice de louange (c'est-à-dire d'un remerciement adressé à Dieu pour ce qu'il a fait) et non d'un sacrifice propitiatoire (c'est-à-dire, un acte humain adressé à Dieu pour obtenir son pardon) ; et, d'autre part, ce sacrifice est second, subordonné, accessoire. Mélanchton précise qu'en rédigeant la *Confession d'Augsbourg*, il a volontairement écarté le mot « sacrifice », qui prête trop à malentendus⁶.

5. L'interprétation de Zwingli se résume en deux points. Premier point : dans le temps qui suit l'Ascension, c'est l'Esprit qui assure la présence du Christ ici-bas, et non le sacrement, présence non pas corporelle mais spirituelle et invisible, qui s'éprouve dans la foi, dans notre lien intérieur et intime avec le Christ. Deuxième point : la Cène a pour fonction d'extérioriser cette présence vécue et sentie intérieurement et d'en témoigner, un peu comme on porte le deuil pour exprimer et manifester son chagrin. Le pain et le vin ne portent donc pas ni ne véhiculent la présence du Christ, ils la signalent. Quand Jésus, le soir du vendredi saint déclare : « Ceci est mon corps », il faut comprendre, écrit Zwingli, « Ceci signifie mon corps ». De même, lorsqu'il dit « Je suis la porte » ou « Je suis le bon berger », il ne faut pas prendre dans ces expressions le verbe « être » à la lettre. Zwingli rejette, bien évidemment, toute idée de sacrifice. La Cène est une cérémonie, une action de grâces publique par laquelle les croyants proclament ce que le Christ a fait et ce qu'il représente pour eux.

6. L'interprétation de Calvin distingue deux choses dans la Cène. D'une part, il y a le pain et le vin qui sont ni plus ni moins que des signes du corps et du sang de Jésus ; ils restent ce qu'ils sont, il ne s'opère ni transsubstantiation ni consubstantiation. D'autre part, il y a l'action du Saint-Esprit, qui rend le Christ véritablement présent, car c'est lui qui nous met en communion avec le Seigneur et Sauveur et qui nous fait participer à sa grâce. Jusqu'ici on reste très proche de Zwingli. Calvin s'en distingue cependant parce qu'il voit dans le pain et le vin non pas, comme le Réformateur de Zurich, des signes par lesquels le croyant exprime aux autres ce qu'il a reçu, mais des signes que Dieu utilise pour atteindre le croyant et lui faire sentir la présence du Christ. Dans la Cène, Dieu agit en produisant une conjonction entre le signe et l'action de l'Esprit. Quand nous prenons le pain et le vin de la Cène, Dieu, au même moment, nous donne intérieurement, par son Esprit, ce que représentent extérieurement le pain et le vin. Le pain et le vin ne deviennent pas corps et sang du Christ, mais en recevant le pain, nous recevons le Christ. Comme le dit le *Consensus Tigurinus*, Dieu accomplit « vraiment dedans nous par son Esprit tout ce que les sacrements figurent par dehors »⁷. La *Confession helvétique postérieure* précise :

luthériennes européennes. Elle est fondée sur un accord dans la compréhension de l'Évangile qui permet une pleine communion dans la célébration de la Parole et des sacrements et une reconnaissance mutuelle des ministères. La version définitive de cette *Concorde* (1973) fut approuvée par les synodes de la quasi-totalité des églises luthériennes et réformées européennes (84 églises l'ont aujourd'hui signée). » (ANDRÉ BIRMELE, « Pour une Europe solidaire » dans *Autres Temps*. Les cahiers du christianisme social, n° 38 (1993), p. 143.

4. MARTIN LUTHER, *Grand Catéchisme*, dans André Biermelé et Marc Lienhard (dir.), *La Foi des Églises luthériennes*, Cerf, Labor et Fides, 1991, p. 400, § 804.

5. PHILIPPE MÉLANCHTON, *Apologie de la Confession d'Augsbourg* dans André Biermelé et Marc Lienhard (dir.), *La Foi des Églises luthériennes*, Cerf, Labor et Fides, 1991, p. 222, § 303.

6. *Ibidem*, p. 221, § 302 et p. 223, § 306.

7. *Consensus Tigurinus*, § 8 dans Calvin, *homme d'église*, Labor, 1936, p. 136.

« Le ministre nous représente par dehors, et nous fait comme voir à l'œil en ce sacrement ce de quoy le Saint-Esprit nous fait jouir invisiblement au dedans et en l'âme »⁸. L'officiant donne le pain, et en même Dieu donne sa grâce, son salut et la présence du Christ.

7. Les divergences sont donc considérables. D'une part, Luther admet une présence réelle du corps du Christ dans le pain, tandis que Zwingli et Calvin n'en admettent aucune et considèrent le pain et le vin comme de purs signes. D'autre part, Zwingli considère le pain et le vin comme des signes par lesquels le croyant manifeste aux autres ce qu'il ressent, tandis que Calvin y voit le signe grâce auquel Dieu fait percevoir sa présence au croyant. Il semblerait bien, à première vue, que l'accord soit impossible. Et pourtant, la logique de la Concorde a trouvé le moyen de surmonter les divergences pour réaliser l'accord doctrinal.

8. Les n° 18 et 19 du texte signé à Leuenberg nous indiquent le procédé utilisé pour parvenir à ce résultat. « Dans la Cène, Jésus-Christ le ressuscité se donne lui-même en son corps et son sang, livrés à la mort pour tous, par la promesse de sa parole, avec le pain et le vin. De la sorte, il se donne lui-même sans restriction à tous ceux qui reçoivent le pain et le vin ; la foi reçoit la cène pour le salut, l'incrédulité la reçoit pour le jugement (n° 18) ; « Nous ne saurions dissocier la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang de l'acte de manger et de boire. Toute considération du mode de présence du Christ dans la cène qui serait détachée de cet acte risque d'obscurcir le sens de la cène » (n° 19). Le procédé est des plus simples : il consiste à supprimer la difficulté, en éludant tous les points de divergence, pour ne plus mentionner que les points de convergence. Le désaccord porte précisément sur la manière dont le Christ est rendu « présent » dans la Cène, c'est-à-dire avec le pain et le vin, et donc sur la manière dont il se donne à ceux qui reçoivent le pain et le vin. L'accord se fait autour d'une formulation vague et indéfinie, où l'on se contente d'affirmer que dans la Cène, Jésus-Christ se donne en son corps et son sang « avec le pain et le vin » et que la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang est indissociable de « l'acte de manger et de boire ». La base de la communion ecclésiale est donc celle du plus petit dénominateur commun. Le n° 6 du texte l'affirmait d'ailleurs déjà, comme en principe : « Les Églises participantes décrivent comme suit leur compréhension commune de l'Évangile, se limitant aux aspects déterminants pour leur communion ecclésiale. » Car c'est bien de cela qu'il s'agit : la communion compte avant tout le reste, y compris la clarté doctrinale. De la doctrine, on ne retient que ce qui est jugé « déterminant » pour établir l'accord. Le n° 27 peut alors tirer la conclusion pacifiste tant désirée : « Là où l'on reconnaît les faits constatés ci-dessus, les condamnations contenues dans les confessions de la Réforme à propos de la cène, de la christologie et de la prédestination ne concernent pas la doctrine dans son état

actuel. » Et le n° 34 de renchérir : « Ces constatations constituent une déclaration de communion ecclésiale. Les divisions qui s'opposaient à cette communion depuis le XVI^e siècle sont supprimées. Les Églises participantes ont la conviction qu'elles font partie ensemble de l'unique Église de Jésus-Christ, et que le Seigneur les libère pour l'engagement dans un service commun. »

9. Le n° 28 affirme sans doute que d'autres motifs de divergence subsistent, sur d'autres plans que celui de la doctrine : « Entre nos Églises subsistent d'importantes différences dans l'ordonnance du culte, dans l'expression de la piété et dans la constitution (discipline) ecclésiastique. » Cependant, même s'il est précisé que « ces différences sont souvent ressenties plus fortement par nos communautés que les divergences théologiques héritées du passé », pour s'en tenir au Nouveau Testament et aux « critères de la communion ecclésiale établis par la Réforme », l'on ne saurait voir dans ces différences « des facteurs entraînant une séparation entre les Églises ».

10. Le tour est joué. Mais il ne s'est avéré possible que dans une logique protestante, où l'unité n'est pas d'abord doctrinale mais, pourrait-on dire, « communionnelle ». Le n° 45 le dit explicitement : « Une unification qui porterait atteinte à la pluralité vivante des formes de la prédication, de la vie culturelle, de l'ordre ecclésial et de l'activité diaconale et sociale, contredirait l'essence de la communion ecclésiale conclue par la présente déclaration. » Et le n° 37 explique déjà cela en précisant que chaque « église » peut légitimement conserver ses propres doctrines, avec tous les points de divergence qu'elles impliquent à l'égard des autres ; la *Concorde* représente seulement « un accord réalisé sur des points centraux, accord qui rend possible la communion ecclésiale entre Églises de statut confessionnel différent ».

11. L'unité doctrinale représente alors un terme vers lequel la réflexion des églises doit tendre sans cesse et de mieux en mieux, mais seulement après que la communion ecclésiale a été établie, à partir d'un consensus réalisé sur des « points centraux ». Le dit consensus représente un nouveau point de départ, à partir duquel les différentes confessions s'engagent « à poursuivre leurs entretiens doctrinaux » (n° 37). Car « la compréhension commune de l'Évangile sur laquelle est fondée la communion ecclésiale doit continuer à être approfondie, examinée à la lumière du témoignage de l'Écriture sainte et sans cesse actualisée » (n° 38) et c'est pourquoi il « appartient aux Églises de poursuivre l'étude des différences doctrinales qui persistent au sein des Églises participantes et entre elles sans entraîner de séparation ecclésiale » (n° 39). L'unité de communion précède donc l'unité de doctrine, un peu comme la vie précède la vérité. Il est alors clair que, si la discussion doctrinale reste toujours possible, l'accord qui préside à la communion ecclésiale n'en découle pas essentiellement. Ce n'est pas la discussion qui est en vue de l'accord et de la communion, c'est l'accord et la communion qui doivent rendre possible la discussion, du moins si l'on entend par là une discussion qui se propose d'actualiser sans cesse la compréhension commune de l'Évangile. Et cela suppose que, loin d'être déjà donnée de manière définitive, la

8. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XXI dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, 1986, p. 283.

vérité est toujours à découvrir ou à faire. L'essentiel est de dépasser les divergences, quelles qu'elles soient, y compris en matière doctrinale.

12. Voilà ce qui caractérise la démarche essentielle au protestantisme : celle-ci est foncièrement œcuménique, dans ses présupposés. Ayant apporté dans son berceau un principe radical de division, la Réforme ne saurait se définir autrement que comme la recherche incessante d'une unité en devenir, jamais atteinte et toujours à faire. Toujours à « actualiser ». La *Concorde de Leuenberg* nous indique d'ailleurs que, sur ce point, l'intention œcuménique des communautés luthériennes et réformées est une intention missionnaire et prosélytique. Car ces communautés « espèrent également que la communion ecclésiale donnera une nouvelle impulsion à la rencontre et à la collaboration avec les Églises d'autres confessions. Elles se déclarent prêtes à placer les entretiens doctrinaux dans cette perspective plus vaste » (n° 49).

13. Et de fait, dans cette perspective plus vaste, les luthériens ont entrepris d'établir la communion avec les catholiques conciliaires. Le résultat de cette entreprise fut la signature, le 31 octobre 1999, de la « Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine au sujet de la doctrine de la justification ». Nous y retrouvons exactement la même problématique que dans la *Concorde de Leuenberg*. Cette *Déclaration* veut montrer que « désormais, sur la base de ce dialogue, les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre une compréhension commune de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ. Cette déclaration ne contient pas tout ce qui est enseigné dans cha-

cune des Églises à propos de la justification ; elle exprime cependant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que des développements qui demeurent différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales »⁹.

14. Une pareille démarche est l'expression du prosélytisme protestant, qui est l'essence même de l'œcuménisme. C'est pourquoi elle entraîne les hommes d'Église, les Papes et les évêques imbus des idées du concile Vatican II, sur les traces des premiers luthériens de la fin du XVI^e siècle, et dans la logique même du protestantisme. Dans la mesure où le Pape et les évêques s'autorisent des principes du dernier concile pour y souscrire, cette démarche conduit à se demander si Vatican II n'a pas déjà introduit dans l'Église cette logique protestante, déjà, c'est-à-dire bien avant la mise en pratique de l'œcuménisme et l'adoption de ce procédé protestant des « Déclarations communes ». La protestantisation accomplie par Jean XXIII et Paul VI ne se réduirait donc pas à avoir seulement introduit dans les énoncés de ce nouveau Magistère pastoral telle ou telle erreur, déjà condamnée. Elle correspondrait plus profondément à une nouvelle mentalité, à une conception nouvelle de l'unité, de la communion et de la doctrine, et donc à un esprit, qui n'est plus celui de l'Église, et qui nous arrive tout droit de la religion de Luther et de Calvin.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. « Déclaration commune », n° 5 dans la *Documentation catholique* n° 2168, p. 875. Le texte en était déjà prêt et en fut publié dans le numéro du 19 octobre 1997 de la DC.

LA FIN DES ANATHÈMES

1. La *Concorde de Leuenberg* de 1973 affirme à deux reprises (aux n° 27 et 32) que « les condamnations doctrinales prononcées par les confessions de foi ne concernent pas l'état actuel de la doctrine des Églises souscrivant à la *Concorde* ». Et pour cause : dans son état actuel, la doctrine consensuelle luthéro-réformée a soigneusement laissé dans l'ombre tous les points d'opposition qui pouvaient, de part et d'autre attirer les condamnations. Ces points d'opposition demeurent ce qu'ils sont, en eux-mêmes, et c'est pourquoi les signataires de la dite *Concorde* ne prétendent pas que les condamnations prononcées jadis ont été « déplacées ». Il s'avère seulement qu'elles « ne sont plus un obstacle à la communion ecclésiale » (n° 27) et que « les divisions qui s'opposaient à cette communion depuis le XVI^e siècle sont supprimées » (n° 34). Qu'en conclure sinon que ces points d'opposition ne portent plus sur des aspects essentiels et nécessaires de la doctrine ? Ils représentent matière à opinion libre et à débat, dans le prolongement du consensus. Telle est d'ailleurs la logique profonde du protestantisme : celle d'une recherche incessante d'une vérité insaisissable, à partir d'un consensus de base.

2. La « Déclaration commune » luthéro-catholique de 1997-1999 affirme pareillement en son n° 41 que « l'en-

seignement des églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du concile de Trente » et que « les condamnations des confessions de foi luthériennes (écrits symboliques) ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique romaine présenté dans cette déclaration ». Et là aussi, on ajoute que « cela n'enlève rien au sérieux des condamnations doctrinales liées à la doctrine de la justification ; certaines n'étaient pas simplement sans objet ; elles conservent pour nous leur valeur d'avertissements salutaires dont nous avons à tenir compte dans l'enseignement et la pratique » (n° 42). Il est même encore précisé que « cette déclaration commune est portée par la conviction que le dépassement des condamnations et des questions jusqu'alors controversées ne signifie pas que les séparations et les condamnations soient prises à la légère ou que le passé de chacune de nos traditions ecclésiales soit désavoué » (n° 7). La raison pour laquelle ces divergences demeurent, sans pourtant être un obstacle à la convergence et à la communion, vient du fait que « les condamnations réciproques du XVI^e siècle, liées à la doctrine de la justification, apparaissent dans une lumière nouvelle » (n° 41). En effet, « de nouvelles appréciations adviennent dans l'histoire de nos Églises et y génèrent

des évolutions qui non seulement permettent mais exigent que les questions séparatrices et les condamnations soient vérifiées et réexaminées sous un angle nouveau » (n° 7). Moyennant quoi, ces questions séparatrices n'apparaissent plus aujourd'hui que comme de simples différences « qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification » (n° 41). Elles sont pour autant « portées par le consensus » (n° 40).

3. L'explication profonde de cette apparente antithèse pourrait bien nous être donnée par le Discours de 2005. Le Pape Benoît XVI y affirme avec tout le poids de son autorité magistrale et d'une manière que l'on peut considérer comme définitive, à quel point les présupposés de la philosophie évolutionniste sont au principe de la réforme entreprise par le concile Vatican II. « Dans ce processus de nouveauté dans la continuité », dit-il, « nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents [...] devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. » Les condamnations et les anathèmes furent de mise hier et ne le sont plus aujourd'hui. Pourquoi, sinon parce que l'état de la doctrine représente une « réalité en soi changeante » ?

4. Le protestantisme a introduit, avec le principe de la *sola fides*, le principe de la justification par la foi seule, une nouvelle religion qui est, dit saint Pie X, « la religion d'une réalité inconnaissable »¹. En effet, la foi n'est pas pour le protestant l'adhésion de l'intelligence à une réalité connue par la révélation. Elle est une confiance, qui est au principe d'une attitude existentielle. Pour reprendre un exemple classique que l'on trouve chez Zwingli² et Calvin³, « croire en Dieu » n'équivaut pas à « croire que Dieu existe ». Croire que Dieu existe est une opinion. On estime alors qu'il y a quelque part un Être supérieur que l'on nomme Dieu. Croire en Dieu veut dire vivre en fonction de ce que l'on appelle « Dieu ». La plupart des théologiens protestants soulignent que cette vie peut se traduire dans des croyances différentes. Ainsi, ils jugent que les catholiques ont des doctrines et des croyances erronées. On trouve, pourtant chez eux d'authentiques chrétiens qui vivent fortement un lien existentiel avec Dieu, tout autant que dans les Églises de la Réforme. À l'inverse, quelqu'un qui professerait la bonne doctrine, sans avoir un lien existentiel, sans entretenir une relation vivante, sans se trouver en communion avec Dieu ne serait pas un authentique chrétien. En fin de compte, la vie a plus d'importance que la vérité. Ce que l'on vit compte plus que ce que l'on pense. À partir de là, les anathèmes et les condamnations deviennent vite quelque chose de très relatif.

5. Cette religion de l'inconnaissable se continue dans le

modernisme, avec le principe de l'immanence vitale. Voilà pourquoi le modernisme de Vatican II et le protestantisme font partie de la même famille et se rattachent l'un à l'autre par le lien d'une profonde affinité. « On ne doit pas souhaiter », écrit très justement un observateur protestant de l'ère conciliaire, « que s'abâtardissent dans certains compromis les vérités mises en forme et en pratique dans les deux confessions catholique et protestante. L'une et l'autre, chacun à sa manière, constituent une approche spécifique d'une plénitude de vérité et de vie, dont la totalité échappera toujours à leurs prises. En ce sens, elles sont complémentaires et peuvent contribuer chacune à l'équilibre de l'autre, dans leur effort parallèle pour répondre à l'exigence de leur but commun⁴. » Cela explique la logique de fond qui préside à toutes ces « déclarations communes » qui jalonnent l'histoire de l'œcuménisme. Cela pourrait aussi expliquer tout l'effort entrepris par la Commission Pontificale Ecclesia Dei pour que la Fraternité Saint Pie X parvienne enfin à la « pleine communion ». La forme extraordinaire et la forme ordinaire du rite de la messe, la théologie traditionnelle et la nouvelle théologie de Vatican II pourraient ainsi, du moins dans l'esprit d'un Mgr Pozzo, « contribuer chacune à l'équilibre de l'autre »... Le secrétaire de la dite Commission ne déclarait-il pas récemment que « la vie n'est pas faite de la seule doctrine » ?

6. Malheureusement pour Mgr Pozzo, la doctrine est au fondement de toute la vie chrétienne. En ce sens, la vie est entièrement suspendue à la doctrine. Et la doctrine de l'Église ne change pas. Elle demeure éternellement, pour une vie qui sera elle aussi éternelle, dans la vision du seul et unique vrai Dieu. Voilà pourquoi l'état actuel de la doctrine catholique doit rester le même qu'au temps du concile de Trente. Voilà pourquoi les anathèmes lancés par le Pape Léon X contre Luther conserveront toujours toute leur portée. De même que ceux lancés par Pie IX, Léon XIII, saint Pie X, Pie XI et Pie XII, qui interdisent à tout catholique de souscrire aux nouveautés de Vatican II, à la liberté religieuse de *Dignitatis humanæ*, à l'indifférentisme social de *Gaudium et spes*, à l'œcuménisme et à la collégialité de *Lumen gentium*, contraires à toute la Tradition de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

1. SAINT PIE X, Encyclique *Pascendi dominici gregis* dans *Actes de saint Pie X*, t. III, p. 150-151 : « Si qua habebitur religio, hæc erit realitatis incognoscibilis », p. 150-151.

2. HULRICH ZWINGLI, *Deux traités sur le Credo*, Beauchesne, 1997, p. 20.

3. JEAN CALVIN, *De l'Institution de la religion chrétienne*, première édition de 1536, p. 103.

4. FRANZ-J. LEENHARDT, *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1987, p. 10.

DE L'EUCCHARISTE À L'ÉGLISE

1. Toute l'ecclésiologie protestante repose sur l'idée d'après laquelle chaque homme est en relation immédiate

avec le Christ. Il en découle que la véritable Église du Christ n'est rien d'autre que l'assemblée de ceux qui se

situent dans cette relation ¹. Pour Luther, cette relation est fondée sur le fait que l'homme croit que ses péchés ne lui sont plus imputés à cause des mérites du Christ ; l'Église est alors l'assemblée invisible des croyants, qui sont justifiés et sauvés par la foi seule ². Pour Calvin, cette relation est fondée sur le fait que l'homme est prédestiné par Dieu au salut ; l'Église est alors l'assemblée invisible des élus, qui ont reçu une fois pour toutes la grâce de la justification ³. Cependant, cette communion des vrais croyants ou des vrais prédestinés dans un face à face avec Dieu seul n'est pas possible sans une médiation quelconque. La médiation des hommes est exclue, mais il en est une autre, celle de la Parole de Dieu. Celle-ci agit à travers la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements, qui en sont les signes. l'Église est donc fondée d'un côté sur la foi (ou sur la prédestination) et de l'autre sur la Parole de Dieu qui suscite cette foi (ou cette vocation intérieure de la prédestination). Et l'action de la Parole coïncide avec des signes : cet élément de visibilité correspond à des notes, qui sont la pureté de la prédication et la légitimité des sacrements. « L'Église est l'assemblée des saints dans laquelle l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés selon les règles » ⁴ ; « Les marques principales de la vraie Église sont la pure et légitime prédication de la Parole de Dieu » et que ses membres « participent aux sacrements ordonnés par le Christ et transmis par les apôtres » ⁵. L'article 28 de la *Confession de La Rochelle* déclare : « Là où la parole de Dieu n'est pas reçue [...], là où il n'est pas fait usage des sacrements, on ne peut pas dire qu'il y ait Église ⁶. »

2. Pour les luthéro-réformés, l'Église n'est donc pas principalement et essentiellement une institution. Elle est d'abord, avant tout et surtout **un événement**. Cet événement se produit lorsque des hommes et des femmes, en entendant la prédication ou en recevant les sacrements, sont saisis ⁷ par la Parole de Dieu. Quantité de théologiens protestants de notre siècle reprennent ce thème. Ainsi, Karl Barth (1886-1968) décrit l'Église par le terme de la « convocation » (qui rappelle l'étymologie originelle issue du verbe hébreu : *qahal*). Dans son livre *L'Essence de la foi chrétienne*, Gerhard Ebeling (1912-2001) intitule le chapitre consacré à l'Église : « La proclamation de la foi ». De son côté, Rudolf Bultmann (1884-

1976) parle « d'interpellation », et il affirme : « C'est par la Parole que l'Église est constituée » ⁸. Il s'agit, bien sûr, de la Parole que l'Église reçoit, qui lui parvient, dont elle est destinataire, et non de celle qu'elle émet, qu'elle prononce, qu'elle adresse. Luther le dit très nettement : « Ce n'est pas parce que l'Église parle qu'il y a Parole de Dieu, mais quand la Parole est dite, alors voici l'Église. Elle ne crée Par la parole, elle est créée par la parole ⁹. » L'Église existe quand se produit l'événement suivant : la Parole de Dieu convoque et interpelle des êtres humains par la prédication et les sacrements qui proclament l'Évangile. L'Église surgit, existe quand la Parole de Dieu vient vers nous, nous atteint et nous touche. L'annonce et l'écoute de la Parole de Dieu la constituent. Tout le reste apparaît secondaire, et relève de l'accessoire et du subordonné. « Considérée dans ce qu'elle a d'essentiel, dépouillée de tout ce qui en altère l'image au niveau de son existence concrète, historique, l'église est donc le lieu humain où l'homme est atteint par une initiative à laquelle il était jusque-là étranger : initiative qui le met désormais en relation avec la réalité mystérieuse, source de cette initiative, celui que nous nommons Dieu ¹⁰. »

3. Et pratiquement, la Parole de Dieu se fait entendre au cours du culte. Car le culte consiste dans la prédication et dans les sacrements : il est l'acte même de la Parole de Dieu, dans sa dimension visible. Pour le protestantisme classique, le culte revêt donc une grande importance et joue un rôle décisif. Il fonde et forme l'Église, dans son double aspect, invisible et visible. Il est **l'acte qui fait surgir et exister l'Église**. En lui s'actualise, se réalise, ou se concrétise l'essence de l'Église ¹¹. En forçant un peu les choses, on pourrait presque aller jusqu'à dire que, dans une perspective protestante, ce n'est pas l'Église qui

8. RUDOLF BULTMANN, *Jésus*, Seuil, 1968, p. 242.

9. Martin Luther, cité d'après RENÉ ESNAULT *Luther et le monachisme*, Labor et Fides, 1926, p. 199. Il s'agit d'un écrit de 1521, qui figure dans l'édition de Weimar, au t. VIII, p. 419, lignes 33 et sq.

10. FRANZ-JOSEF LEENHARDT, *L'église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1978, p. 23.

11. Cf. ANDRÉ-NUMA BERTRAND *Protestantisme*, Labor et Fides, 1985 (1^{ère} édition : 1931), p. 51 : « Le culte est l'acte essentiel de l'Église » ; ROLAND DE PURY, *Qu'est-ce que le protestantisme ?*, Les Bergers et les Mages, 1961, p. 92 : « Le culte a toujours été et demeurera toujours le centre de la vie protestante » ; KARL BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, Delachaux et Niestle, 1945, p. 175 : « La vie de l'Église. [...] a son centre dans cet acte [...] que l'on continue à appeler un culte » (Cf. *Dogmatique*, vol. 22, p. 29-30, et vol. 25, p. 211) ; RUDOLF BULTMANN, *Foi et compréhension*, Seuil, 1969-1970, vol. 1, p. 185-186 : « L'assemblée cultuelle est la véritable manifestation de l'essence de l'Église [...] L'Église est l'assemblée cultuelle de la communauté ». JEAN-JACQUES VON ALLMEN (*Célébrer le salut : doctrine et pratique du culte chrétien*, Labor et Fides-Cerf, 1984, p. 37) en parle comme de la « manifestation de l'Église », et GOTTFRIED HAMANN (« La célébration dominicale dans la vie de l'Église selon la Réforme » dans *Positions luthériennes*, 1985/2, p. 168, 171) voit en lui « le lieu créateur d'ecclésialité », « le lieu de la réalisation ecclésiale ».

1. LOUIS BILLOT, *L'Église. I - Sa divine institution et ses notes*, question 1, n° 96-99, Courrier de Rome, 2009, p. 69-74.

2. *Confession d'Augsbourg*, article VII dans *La Foi des églises luthériennes. Confessions et catéchismes* André Birmelé et Marc Lienhard éd.), Cerf- Labor et Fides, 2^e édition de 2003, p. 46.

3. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XVII dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée* (Olivier Fatio, éd.), Labor et Fides, 2^e édition de 2005, p. 255.

4. *Confession d'Augsbourg*, article VII dans *ibidem*.

5. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XVII dans *ibidem*, p. 259-260.

6. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, (Olivier Fatio, éd.), Labor et Fides, 2^e édition de 2005, p. 124.

7. Cette expression « être saisi » est très souvent employée par le théologien protestant Paul Tillich (1886-1965).

fait le culte, mais que le culte fait l'Église. Et si le culte forme l'Église, c'est parce que, dans et par le culte, « des hommes sont atteints par une Parole qui leur révèle le dessein de Dieu à leur égard, la démarche entreprise pour les rejoindre » et parce que dans le culte « ces hommes s'ouvrent à cette nouvelle et en vivent, ou s'essayaient au moins à en vivre »¹².

4. Une des conséquences de cette nouvelle idée de l'Église est que, pour les luthéro-réformés, la communauté locale va jouer un rôle fondamental. La réalité de l'Église surgit en effet quand des hommes et des femmes se réunissent physiquement en un endroit et en un temps donnés pour écouter la Parole de Dieu et recevoir les sacrements. En accord avec l'étymologie grecque du mot, l'église en devient logiquement ce qu'on appellerait aujourd'hui un « meeting », une rencontre ou un rassemblement. On a là une très nette différence avec le catholicisme traditionnel, pour lequel l'Église, étant une société, se situe au niveau du Primat du pape, de la hiérarchie du corps épiscopal, et a un caractère universel plus important que sa réalité locale. *Ubi Petrus, ibi et Ecclesia*. Au contraire, dans le protestantisme, l'ecclésialité réside dans l'assemblée locale, et l'universalité, le lien avec les autres églises locales, vient en second lieu. Il importe au premier chef que les responsables ecclésiastiques, à l'échelon régional ou national, demeurent en communion, avec la communauté locale qui est le lieu où l'Église se produit. Les autorités représentent des superstructures qui répondent à des besoins pratiques, mais non à des nécessités théologiques. Dans cette perspective, en bonne ecclésiologie protestante, on ne devrait pas parler de « l'Église réformée de France », mais des « Églises réformées », ou encore de « l'union des Églises Réformées de France » ou des « Églises unies de France ».

5. C'est un fait, et un fait dûment avéré, que l'*Institutio generalis* du *Novus ordo missæ*, même dans la version révisée en 1970 par Paul VI, met l'accent sur cette idée d'un rassemblement local et événementiel, à propos de la messe. « À la messe ou cène du Seigneur », dit le fameux n° 7, « le Peuple de Dieu est convoqué et rassemblé, sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique. » Dans cette phrase, le sujet dont on parle (et qui joue le rôle d'une matière à déterminer) et auquel on va attribuer un prédicat (qui joue le rôle d'une détermination formelle) est le « Peuple de Dieu ». Que dit-on de ce Peuple de Dieu ? Le Peuple de Dieu est « convoqué et rassemblé ». Ce rassemblement a lieu « pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique », et il se réalise « sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ ». Enfin, en disant « à la messe », on énonce une circonstance selon le lieu. Ce dont on parle dans ce n° 7, ce qui va être informé et déterminé par un prédicat, n'est pas la messe, mais a lieu dans ce qu'on appelle la messe. La messe est donc le lieu approprié du rassemblement du Peuple de Dieu, autant dire d'un évé-

nement. Entre la 1^{ère} version de 1969 et la 2^e version de 1970, on est passé de « la messe est le rassemblement du Peuple de Dieu » à « à la messe, le Peuple de Dieu est rassemblé ». Mais dans les deux versions, nous avons affaire à une définition de la messe, qui est en même temps une définition de l'Église, l'Église étant un rassemblement qui se réalise à la faveur de la célébration eucharistique. L'édition corrigée en 1970 maintient la même idée de fond et définit toujours non la messe mais le rassemblement du Peuple de Dieu. La messe n'est qu'une circonstance de lieu où se réalise le défini, mais ce qui est défini dans cette nouvelle édition n'est pas la messe, c'est l'Église. La messe est, dans la nouvelle liturgie de Paul VI, le lieu approprié du rassemblement du Peuple de Dieu, le lieu de l'événement qui correspond à l'Église : il est bel et bien question de la « sanctae Ecclesiae coadunatione locali ».

6. Sur ce point essentiel, peut-être plus que sur beaucoup d'autres, le *Novus Ordo Missæ* de Paul VI « s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail de la théologie catholique de la sainte messe, telle qu'elle a été formulée à la XX^e session du concile de Trente »¹³. En effet, d'après ces enseignements du saint concile, la messe doit se définir dans ses quatre causes comme un sacrifice proprement dit (cause formelle), dont l'offrande est celle du vrai Corps et du vrai Sang de Jésus-Christ (cause matérielle), accomplie par Jésus Christ Souverain Prêtre, à travers le sacerdoce de son ministre (cause efficiente) afin d'obtenir la rémission de nos péchés (cause finale). La messe est donc un sacrifice propitiatoire, et elle est le sacrifice même du Christ, rendu présent sous un mode différent, non plus sanglant mais sacramentel. Dans le nouveau rite révisé en 1969, la messe est le lieu où le Peuple de Dieu (cause matérielle) est rassemblé (cause formelle) sous la présidence du prêtre (cause efficiente) afin de célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique (cause finale). La nouvelle messe n'est pas un sacrifice ; elle est la circonstance à l'occasion de laquelle le Peuple de Dieu se réunit pour faire mémoire du Seigneur et de son sacrifice.

7. Autre fait, lui aussi indéniable. La Catéchèse du mercredi sur l'Église du Pape Benoît XVI¹⁴ reprend et synthétise la réflexion antérieure du théologien Ratzinger, développée au cours des années 50-60 et rassemblée au fil des différents articles enfin parus en 1971¹⁵. Retenons cette réflexion assez représentative : « La caractéristique

13. CARDINAUX OTTAVIANI et BACCI, « Préface au pape Paul VI » dans *Bref examen critique du Novus ordo missæ*, Fondation *Lumen gentium*, p. 6.

14. Publiés en dernière page de l'*Osservatore romano* de mars 2006 à février 2007, les différents chapitres en ont été réunis dans : BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Eglise*, Bayard, 2007. Cf. l'étude « La notion d'Église dans la catéchèse de Benoît XVI » dans *Les Crises dans l'Église. Les causes, effets et remèdes. Actes du VII^e Congrès théologique de Si Si No No*, 5-6-7 janvier 2007, Courrier de Rome, 2007, p. 161-180.

15. JOSEPH RATZINGER, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, 1971.

12. FRANZ-J. LEENHARDT, *L'église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et fides, 1978, p. 26.

propre du nouveau Peuple, ce qui fait de lui un peuple à part, à la différence non seulement des peuples profanes mais aussi de la théocratie politique de l'ancienne alliance, c'est cette nouveauté irremplaçable qu'exprime le concept de Corps du Christ. Comme nous l'avons vu, ces mêmes idées sont déjà très clairement présentées dans la pensée que Jésus avait de l'Église, et qui ne se ramène pas à la vocation des apôtres et de Pierre, mais qui a indubitablement son centre dans la Cène. Là, Jésus lui-même a fait de son Corps sacramentel le noyau constitutif de l'Église et a élevé la célébration de l'Eucharistie au rang d'événement où l'Église s'actualise elle-même. Selon la volonté de Jésus, la communauté de ceux qui croient en lui doit, dans la célébration de l'Eucharistie, redevenir sans cesse ce qu'elle est : le Peuple de Dieu né du Corps du Christ ¹⁶. »

8. Si l'on comprend bien, Joseph Ratzinger veut dire que l'Église s'est actualisée pour la première fois à l'occasion d'un événement, l'événement qu'a représenté, de par la volonté du Christ, la célébration de la Cène du Jeudi Saint. Il le dit d'ailleurs explicitement : « Des savants comme A. Schlatter, Tr. Schmidt, F. Kattenbusch, K. H. Schelkle ont montré qu'il faut considérer la Cène comme l'acte proprement fondateur de l'Église. Certes, la vocation des Douze et la prééminence accordée à Pierre avaient précédé cette action ; la Cène ne les abolit ni l'une ni l'autre, au contraire, elle les suppose, mais elles n'acquièrent l'une et l'autre qu'à la Cène leur sens propre et véritable. C'est là seulement que Jésus donne à sa communauté naissante une consistance spécifique ; il y a là un événement particulier qui n'appartient qu'à elle, qui la distingue irrévocablement de toute autre communauté religieuse et lui donne sa cohésion et son union intime avec le Seigneur pour former une communauté nouvelle. [...] Il apparaît donc avec évidence que la Cène est la source et l'origine d'un nouvel Israël et son centre permanent. De même que jadis l'ancien Israël révérait dans le Temple son cœur et la garantie de son unité et réalisait cette unité de façon vivante dans la célébration commune de la Pâque, de même ce nouveau repas doit être le lien d'unité d'un nouveau Peuple de Dieu. Il n'y a plus besoin du centre localisé qu'était le Temple visible ; car le Peuple a trouvé dans ce repas une unité intime et bien plus profonde, puisque, en lui, le même Seigneur est au milieu d'eux, où qu'ils soient ; tous consomment le même Seigneur en qui ils sont transformés. Le Corps du Seigneur, qui est le cœur de ce repas, est l'unique et nouveau Temple qui rassemble les chrétiens de tous les lieux et de tous les temps en une unité bien plus réelle que ne pouvait la créer un Temple de pierre. On peut donc dire de la nouvelle Pâque, et d'une manière bien plus réelle et efficace, ce qui était déjà vrai de l'ancienne : non seulement elle était mais elle est et demeure la source et le cœur du peuple de Dieu ¹⁷. » De la sorte, la nouvelle messe (c'est-à-dire la messe telle qu'elle est redéfinie en fonction de ces présupposés de la nouvelle théologie) est

la célébration du mémorial de la première Cène, et pour autant, elle réactualise l'événement fondateur de l'Église. Dans la messe, l'Église redevient sans cesse ce qu'elle, car l'Église est un événement, l'événement du Peuple de Dieu qui se rassemble, et cet événement a lieu à la messe. La même idée revient encore dans une étude parue en 1990 ¹⁸ : « La fondation de la très sainte eucharistie, au soir qui précède la passion, ne saurait être considérée comme une action quelconque, plus ou moins isolée. Elle est la situation d'un pacte et, en tant que telle, la fondation concrète du nouveau Peuple, qui devient tel à travers son rapport d'alliance avec Dieu. Nous pourrions dire également : en vertu de l'événement eucharistique, Jésus entraîne les disciples dans sa relation à Dieu et par conséquent également dans sa mission qui a pour objectif "la multitude", l'humanité en tous lieux et en tout temps. [...] Nous pourrions dire : le peuple de la nouvelle alliance devient "peuple" à partir du corps et du sang du Christ et c'est uniquement à partir de ce centre-là qu'il est peuple. Il peut être appelé "peuple de Dieu" parce que, par la communion avec le Christ, s'instaure le rapport avec Dieu, un rapport que l'homme n'est pas en mesure d'établir de lui-même. Nous pouvons dire [...] que l'eucharistie en tant qu'origine permanente et centre de l'Église rassemble tous les nombreux individus, toutes les "multitudes", qui à présent deviennent peuple, avec l'unique Seigneur et avec son corps unique. De là découle l'unicité de l'Église comme son unité. » L'Église est le peuple de Dieu, rassemblé dans l'événement eucharistique.

9. Le Pape Benoît XVI redit toujours la même chose. L'Église est un événement dès sa première origine. Elle commence « comme une rencontre de personnes qui s'ouvrent l'une à l'autre. [...] Sur cette base, l'évangélisation ne sera autre qu'une annonce de ce qu'ils ont vécu et une invitation à entrer dans le mystère de la communion avec le Christ » ¹⁹. Et le point culminant de la vie du Christ où cet événement, avec la communion qu'il engendre, prend véritablement consistance, c'est la Cène, le soir du Jeudi Saint ²⁰. « En confiant aux Douze, au cours de la Cène, avant sa Passion, le devoir de célébrer son mémorial, Jésus indique qu'il voulait transférer à toute la communauté, en la personne de ses chefs, la mission d'être, dans l'histoire, le signe et l'instrument du rassemblement eschatologique, commencé en lui. En un certain sens, nous pouvons dire que précisément la Dernière Cène est l'acte de fondation de l'Église, car Il se donne lui-même et crée ainsi une nouvelle commu-

18. ID « Origine et nature de l'Église » dans *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Bayard, 1990, p. 23-24.

19. BENOÎT XVI, « Les apôtres, témoins et envoyés du Christ », Allocution du 22 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 13 du 28 mars 2006, p. 12. Repris dans BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Église*, Bayard, 2007, p. 20.

20. C'est-à-dire au moment où le Christ remet aux douze apôtres le pouvoir d'ordre, le pouvoir de donner les sacrements, qui est reçu de manière égale par chacun d'eux, sans qu'il y ait de distinction entre un chef supérieur et des inférieurs subordonnés.

16. ID, *ibidem*, p. 16.

17. ID, « De l'origine et de l'essence de l'Église » dans *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, 1971, p. 8-10.

nauté, une communauté unie dans la communion avec Lui-même ²¹. »

10. Il y a donc un lien très étroit entre la nouvelle définition de la messe et la nouvelle définition de l'Église, issues l'une et l'autre des réformes subséquentes à Vatican II, puisque celle-là rend exactement compte de celle-ci. Et il est clair que ces nouvelles définitions obéissent à une problématique nettement protestante. Bien au-delà d'une coïncidence strictement littérale (qui apparaîtra toujours difficilement), l'esprit est le même. L'Église n'est plus définie comme une société hiérarchique et la messe n'est plus définie comme un sacrifice propitiatoire offert dans le cadre d'un culte hiérarchique. L'Église est un événement, qui s'actualise dans le rassemblement eucharistique, le rassemblement du Peuple de Dieu, mémorial du premier rassemblement des disciples autour du Christ, le soir du Jeudi Saint. Et ce rassemblement est le lieu humain où la Parole de Dieu s'empare des hommes.

11. Les enseignements et les réformes du concile Vati-

can II se rattachent donc à la conception protestante de l'Église et de la liturgie par le lien d'une profonde affinité. Et en effet, « ce qui nous unit est beaucoup plus que ce qui nous divise » a dit François aux disciples de Luther, le 31 octobre 2016. Mais en disant cela, il ne pouvait pas parler en véritable successeur de Pierre, ni au nom de tous les fidèles catholiques romains, membres de l'unique Église fondée par Jésus-Christ. Il ne pouvait parler qu'au nom de cette nouvelle Rome conciliaire, tout uniment néomoderniste et néoprotestante, au nom de cette « Église conciliaire », que nous avons toujours refusée jusqu'ici, à la suite de Mgr Lefebvre, pour demeurer fidèles aux promesses de notre baptême.

Abbé Jean-Michel Gleize

21. BENOÎT XVI, « La volonté de Jésus sur l'Église et le choix des Douze », Allocution du 15 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 12 du 21 mars 2006, p. 12. Repris dans BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Église*, Bayard, 2007, p. 18.

Le Courrier de Rome a édité « L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne » par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul



519 p. - prix 27 € + 5€ port

Avertissement de la Société Saint Paul :

1. Dans ce volume, est condensée la matière exposée de manière plus complète dans les trois volumes du même auteur : « Explication théologique du Catéchisme de S. S. Pie X, pour la formation doctrinale des catéchistes : I. Le Credo ; II. La loi et la justice chrétienne ; III. Les moyens de grâce ».

2. Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

3. Nous nous sommes proposés d'offrir sous une forme exacte, claire, vivante et relativement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

4. Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

5. Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes, mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs...

Catéchisme de la Doctrine chrétienne : À partir de 11 ans - 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus effi-

caces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art. Les questions déjà apprises dans les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne sont précédées d'un astérisque.

Premiers éléments de la Doctrine chrétienne :

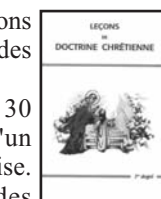
Dès 6 ans - 112 pages. Composé de 780 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première Communion et à la Confirmation. La présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide. Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.

Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés - CP, CE1, CE2, CM1 et CM2 : Les Leçons de Doctrine chrétienne proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles. La méthode cyclique utilisée permet d'expliquer chaque année les grandes parties du Catéchisme (le Credo, les commandements et les sacrements) et de les approfondir pendant cinq ans.

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

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.

Pour les parents et les catéchistes, à la fin du livre (pages 511 ss) il y a une table de concordance entre les articles du livre du Père Dragone et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 598

MENSUEL

Avril 2017

TROIS COMMENTAIRES SUR L'ENTRETIEN ACCORDÉ PAR LE PAPE FRANÇOIS AU MAGAZINE AVVENIRE, LE 17 NOVEMBRE 2016

Professeur Paolo Pasqualucci

Le premier commentaire concerne l'absence de clarté que l'on peut relever dans sa mention de l'accord avec les luthériens (réalisé par la fameuse *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*). Le deuxième commentaire porte sur sa réponse aux critiques à l'encontre d'*Amoris Laetitia* au nom d'une notion existentielle de « vie », justifiant une « miséricorde » qui semble pardonner, même dans certains cas graves, sans repentir préalable ni conversion au Christ. Le troisième concerne ses références à l'enseignement du Concile Vatican II pour se défendre face à l'accusation de « protestantisation du catholicisme », dans lequel il est démontré que dans certains textes de Vatican II s'est introduite une interprétation de *Jn*, 17, 21-23 qui se prête à l'œcuménisme équivoque actuellement dominant ¹.

1. PAPA FRANCESCO : non svendo la dottrina, seguo il Concilio (PAPE FRANÇOIS, je ne brade pas la doctrine, je suis le Concile), interview accordée à la journaliste Stefania Falasca, publiée sur *Avvenire*. it le 17 novembre 2016, reprise sur la page www.avvenire.it/papa/pagine/giubileo-ecumenismo-concilio-intervista-esclusiva-del-papa-ad-avvenire, pp. 8. Dans le texte italien du présent article les citations des Textes Saints sont extraites de *La Sacra Bibbia (La Sainte Bible)* de la Conférence Épiscopale Italienne (Edizioni Paoline, antérieure et postérieure au Concile) ou de la Bible sous la direction de l'ABBÉ GIUSEPPE RICCIOTTI, Salani, Florence, 1954. [Dans la présente traduction française les extraits des Textes Saints sont tirés de la Bible Pirot et Clamer (sous la direction du R. P. LUCIEN DOZOIS, O. M. I.), The Catholic Press, Inc, Chicago, 1955 (NDT)]. Pour les éditions en langue originale les passages en grec et latin viennent des éditions Merk SI et par Nestle-Aland ; Aland, Black, Martini, Metzger, Wikgren, pour le seul grec, et naturellement pour le seul

1. Une phrase plutôt obscure sur la « Grâce nécessaire » à la Justification

Après avoir rappelé que le dialogue avec les luthériens dure depuis cinquante ans, le Pape, dans l'une de ses réponses, a réaffirmé que celui-ci a « porté des fruits avec la *Déclaration commune*, signée en 1999, sur la doctrine de la justification, c'est-à-dire sur la façon dont le Christ nous rend justes en nous sauvant par sa Grâce nécessaire, c'est-à-dire le point d'où étaient parties les réflexions de Luther. Donc, revenir à l'essentiel de la foi pour redécouvrir la nature de ce qui nous unit. »

J'avoue que je ne vois pas clairement ce que signifie : « le Christ nous rend justes par sa Grâce nécessaire. » Nous savons que le Pape ne s'exprime pas dans un italien fluide, mais ici, dans quelle mesure la maîtrise de la langue est-elle en cause ? Que signifie affirmer que « nous sommes rendus justes par le Christ qui nous sauve par sa Grâce nécessaire » ? Cette notion de « grâce nécessaire » n'est pas claire pour moi, et je ne pense pas qu'elle le soit non plus pour les lecteurs.

Peut-être le Pape voulait-il se référer à la notion catholique selon laquelle le juste a toujours à sa disposition la « grâce suffisante » pour résister aux tentations et accomplir les bonnes œuvres ? Cette notion, nous la trouvons dans un célèbre passage de saint Paul : « Ainsi donc, que celui qui croit se bien tenir prenne garde de tomber. Aucu-

latin de la *Vulgata Clementina (Vulgate Clémentine)*, dans la classique édition de la BAC. Traduction française abrégée d'un article paru en italien dans le blog « Chiesa e postconcilio » le 10 décembre 2016.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d Taveau

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

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

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

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

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

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

ne tentation ne vous a surpris qui fût surhumaine. Or Dieu est fidèle, qui ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces ; s'il y a tentation, il fera que vous en sortiez en vous donnant le pouvoir de la surmonter » (1 Cor. 10, 12-13). Si Dieu, dans sa bonté, ne permettra pas que nous soyons tentés au-delà de notre capacité à résister, parce qu'il nous donnera toujours la grâce *nécessaire* (et indispensable) pour résister, cela signifie que, quand nous péchons, nous le faisons parce que nous nous fermons à l'aide surnaturelle de la grâce, et non parce que la tentation est en tant que telle supérieure à nos forces (même si elle nous semble l'être à ce moment-là). La *force* pour surmonter les tentations n'est qu'en partie humaine ; vient nécessairement se greffer sur elle l'élément surnaturel et prévalent que constitue la grâce (« sans Moi vous ne pouvez rien faire », Jn 15, 5), à l'action de laquelle nous devons ouvrir consciemment notre intelligence et notre volonté, instruments par lesquels s'opère notre résistance à la tentation.

Si c'est ce que voulait dire le Pape, alors un problème apparaît, étant donné qu'il parle ici de *ce que nous aurions en commun avec les luthériens*. En effet, résister aux tentations avec l'aide (indispensable et déterminante) de la grâce signifie, du point de vue catholique, y résister de façon à pratiquer les *bonnes œuvres, méritoires pour notre salut*, au lieu des *mauvaises*, qui nous tentent et nous conduisent à la perdition (c'est le *tomber paulinien* : prends garde de pécher par orgueil et d'entrer dans la tentation qui te fera pécher). Mais Luther, en repoussant l'idée que les œuvres bonnes puissent être méritoires pour notre salut, ne peut même pas accepter l'idée que nous soit toujours accordée par Dieu la grâce nécessaire pour résister au mal et accomplir les bonnes œuvres. C'est pourquoi la « grâce nécessaire » à la justification mentionnée par le Pape, si elle est celle de la doctrine catholique, ne peut pas être celle des luthériens, et l'on ne comprend pas, alors, sur quel critère a été faite cette « Déclaration conjointe sur la doctrine de la Justification » entre catholiques et luthériens. Si au contraire il s'agit de la grâce « nécessaire » au salut dans le sens entendu par les luthériens, alors *l'affirmation du Pape est en substance luthérienne et non catholique, chose totalement inacceptable et qui suscite un immense trouble*.

Du reste, dans une autre interview accordée en juillet dernier, le Pape Bergoglio n'a-t-il pas fait l'éloge de la doctrine de Luther sur la Justification, celle-là même qui a été condamnée comme fondamentalement hérétique par le Concile de Trente dans un grand nombre des 33 canons consacrés au *Décret sur la Justification*, du 13 janvier 1547 ? N'a-t-il pas dit : « Et aujourd'hui luthériens et catholiques, avec tous les protestants, nous sommes d'accord sur la doctrine de la justification : *sur ce point important il ne s'était pas trompé* » (mise en italique par mes soins). Face à ces incroyables affirmations on en vient à se demander : pour le Pape François, c'est donc le Concile de Trente qui s'est trompé en le condamnant, et avant lui Léon X, avec la bulle du 15 juin 1520, qui mettait à l'index 41 de ses propositions, confirmée expressément par ses deux successeurs immédiats, Adrien VI et Clément VII ?

Pour Luther, en effet, la grâce est donnée aux prédestinés au salut pour les conduire à la foi dans le Christ (qui seule nous sauve – salut *sola fide*) et ne vise pas à soutenir le pré-

destiné (à cette foi) dans l'accomplissement de quelque bonne œuvre que ce soit, considérée en tant que telle comme sans influence sur le salut et même comme un obstacle à celui-ci (« en toute œuvre bonne le juste pêche », déraisonnait Luther). Et il s'agit, on le sait, d'une grâce qui agit totalement *de l'extérieur*, sans modifier effectivement l'homme, c'est-à-dire sans jamais contribuer de façon décisive à en faire « l'homme nouveau » que doit être le chrétien (Jn 3, 5), puisque pour Luther l'être humain est totalement corrompu par le péché originel et fait toujours le mal même quand il fait le bien : il pêche toujours.

Pour que l'homme, dans l'optique luthérienne, « accomplisse une bonne œuvre – résume Bartmann – il faut que la grâce le saisisse comme s'il était un instrument sans vie et sans volonté (une pierre, un morceau de bois, un cheval) et le conduise là où elle veut le conduire. Par conséquent, sous l'influence de la grâce l'homme reste libre seulement *extérieurement*, mais non *intérieurement*, car elle a besoin de lui, pour ainsi dire ». En effet Luther écrivit, contre Érasme de Rotterdam, le célèbre libelle *De servo arbitrio* (1525), ou *Du serf arbitre*, enchaîné comme peut l'être un esclave à sa chaîne. On peut alors dire – je le souligne – que pour Luther aussi la grâce peut être *nécessaire* au salut, mais seulement parce qu'elle *contraint les prédestinés de l'extérieur*, couvrant leurs péchés comme un manteau, selon l'expression fameuse.

« Les chrétiens doivent avant tout savoir ceci, pour leur utilité et leur salut : Dieu ne prévoit rien au hasard mais prévoit, prédétermine et porte tout à son accomplissement par volonté immuable, éternelle et infaillible. De cette façon la foudre divine abat et anéantit complètement [notre] libre arbitre². »

Comme l'a toujours souligné la théologie catholique orthodoxe, nous sommes ici aux antipodes de l'enseignement de l'Église : nous nous trouvons face à un *déterminisme absolu*, qui croit à la *prédestination au mal* de ceux qui se damnent, et en Dieu comme *cause* du péché d'Adam et Ève ; qui nie (contre les Textes, la Tradition et l'expérience historique) la possibilité même de notre authentique régénération intérieure, par l'action de la Grâce³.

Mais le Pape François nous dit ici que l'idée de la « Grâce nécessaire » était « le point d'où étaient parties les réflexions de Luther » et que c'est précisément ce point qui constituerait « l'essentiel de la foi pour redécouvrir la nature de ce qui [nous] unit ». Et donc, conclusion logiquement inévitable : *l'essentiel de la foi* qui nous unirait aux luthériens serait donné par une notion de justification par l'action de la *Grâce nécessaire* qui semble beaucoup plus luthérienne que catholique, étant donné que c'est de cette

2. MARTIN LUTHER, *Vom unfreien Willen*, 1525, traduction en allemand moderne trouvée sur le site : www.siewerth-akademie.de/cms/pdf... ; p. 8/42. Traduction italienne par mes soins.

3. Voir B. BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, trad. fr. de l'abbé Marcel Gautier, Salvador, Mulhouse, 1951, p. 51, et les auteurs qui y sont cités. L'*expérience historique* est celle des nombreuses conversions de pécheurs au Christ, ces convertis devenant parfois de grands saints. L'un des cas les plus célèbres est celui de saint Augustin.

notion que « sont parties les réflexions de Luther », condamnées comme formellement hérétiques par le Concile dogmatique de Trente. Et si, à l'inverse, cette notion était encore la notion catholique, cela rendrait complètement absurde, pour cause de contradiction manifeste, cette *Déclaration conjointe sur la doctrine de la Justification* avec les luthériens. En somme, nous sommes dans la confusion la plus complète. Et il ne peut pas en être autrement : la notion catholique et la notion luthérienne de la grâce sont non seulement différentes mais aussi opposées, comme sont opposées la vérité et l'erreur, c'est-à-dire l'enseignement multiséculaire de la vraie doctrine par l'Église et la trouble hérésie du moine saxon. Dans cette funeste *Déclaration*, on a manifestement voulu unir « le Christ et Bélier » (2 Cor. 6, 14-16).

2. Une réponse toujours générique à ceux qui ont critiqué « *Amoris Lætitia* » : « certains continuent de ne pas comprendre... » - et qui se réfère inmanquablement au Concile pour justifier une « miséricorde » qui pardonne sans exiger aucunement, pour certaines fautes graves, les « œuvres » du repentir, de la conversion, du changement de vie radical.

Aux cinq *Dubia* manifestés officiellement le 19 septembre dernier à l'égard d'*Amoris Lætitia* par leurs Éminences Burke, Caffarra, Brandmüller, Meisner, le Pape (qui à ce jour les ignore officiellement) semble avoir répliqué, dans l'interview, par une brève incise lâchée dans une réponse rattachant sa pastorale personnelle de la Miséricorde à la proclamation du « remède de la miséricorde » comme unique critère guide pour l'Église, énoncé par Jean XXIII dans la célèbre Allocution d'ouverture de Vatican II, *Gaudet Mater Ecclesia* : en s'inspirant de la miséricorde, l'Église ne devrait plus condamner les erreurs. Comme l'a déjà relevé Romano Amerio, l'erreur très grave de cette déclaration (qui à mon avis contredit la constitution *divine* de l'Église) ne réside évidemment pas dans le fait d'avoir rappelé que la « miséricorde » est toujours un critère inspirateur essentiel de la pastorale de l'Église, mais d'en avoir déduit, de façon tout à fait impropre, la nécessité de ne plus condamner les erreurs du Siècle (qui pullulaient déjà au temps du Concile, surtout parmi les théologiens), comme si entre la miséricorde de Notre-Seigneur et sa Justice, il pouvait y avoir antithèse, contradiction ! Et comme si l'Église antérieure au Concile, en appliquant à côté de la miséricorde la juste sévérité des condamnations, quand elles étaient nécessaires, n'avait pas su appliquer (et ce pendant des siècles) le principe de la charité chrétienne, qui est le fondement de la miséricorde !

« Avec *Lumen Gentium* elle [l'Église] est remontée aux sources de sa nature, à l'Évangile [comme si avant le Concile l'Église ne s'était pas conformée à l'Évangile !]. Cela déplace l'axe de la conception chrétienne d'un certain légalisme, qui peut être idéologique, à la Personne de Dieu qui s'est fait miséricorde dans l'incarnation de son Fils. Certains – pensez à certaines répliques faites à *Amoris Lætitia* – continuent de ne pas comprendre, c'est ou blanc ou noir, même si c'est dans le flux de la vie que l'on doit discerner. »

Ainsi parle le Pape François. J'ai souligné la partie qui se réfère, avec ce qui semble être une pointe d'acrimonie, à

ceux (« certaines répliques ») qui critiquent *Amoris Lætitia* parce qu'ils « continuent de ne pas comprendre », affligés qu'ils sont, dit le Pape, par un « légalisme » qui empêche de saisir « le flux de la vie », ce « flux » dans lequel on doit au contraire « discerner ». C'est un type de critique envers ses critiques qu'il a manifesté d'autres fois, et d'une façon peu conforme au style des Papes, traditionnellement sobre, *super partes*, empreint de l'esprit de charité chrétienne. *Peu conforme*, comme chez quelqu'un qui a l'habitude de désigner médiatiquement à la risée des foules ceux qui sont contraints de critiquer certaines de ses affirmations parce qu'elles suscitent le scandale (par ex. dire que convertir au Christ soit une « sottise » ou un « péché grave », ou que Luther aurait vu juste sur la Justification) ou ne semblent pas conformes au Magistère éternel de l'Église (comme les articles contestés d'*Amoris Lætitia*). Le style expéditif et populaire de ce Pontife, qui ne refuse pas l'invective et la moquerie adressée à l'adversaire, se confirme aussi quand il cloue au pilori ceux qui critiquent son engagement œcuménique. Dans l'entretien accordé à *Avvenire*, il s'exprime ainsi sur ce point :

« D'autres fois on voit tout de suite que les critiques prennent ici et là pour justifier une position déjà prise, elles ne sont pas honnêtes, elles sont faites avec un esprit mauvais pour fomentier des divisions. On voit tout de suite que certains rigorismes naissent d'un manque, de la volonté de cacher derrière une armure sa triste insatisfaction. Dans le film *Le festin de Babette* on voit ce comportement rigide. »

Ceux qui osent « certaines répliques » n'auraient donc pas compris que la vie ce n'est pas blanc ou noir, qu'il faut s'immerger dans le flux de ses situations pour pouvoir « discerner » de la bonne façon, c'est-à-dire conforme aux exigences de cette *vie*, à l'égard de laquelle les pasteurs d'âme devraient avoir une « miséricorde » qui, dans certains cas graves, contre tout l'enseignement multiséculaire de l'Église, accepterait et absoudrait sans demander de se repentir et de changer de vie.

La notion de *vie* est celle utilisée plusieurs fois par le Pape François et montre une *forma mentis* de type moderniste, elle-même de lointaine origine romantique : elle pose la supposée *expérience de vie ou vitale* du sujet comme source de l'*expérience religieuse* et donc aussi de la règle morale (fondée sur la religion), que l'on doit adopter dans ce cas concret. Ainsi notre religion révélée, la seule vraie religion, est abaissée au rang d'*expérience subjective de la religion, de religiosité fragile, composite et équivoque, dont peuvent se nourrir toutes les expériences et tous les vices*.

Ainsi l'expérience de vie, que l'on veut supposer existentiellement « blessée », des divorcés remariés qui, bien que continuant de vivre *more uxorio* au sens plein du terme et donc en état de péché grave, voudraient être « intégrés » à différents niveaux dans l'Église et/ou recevoir la sainte Communion, cette expérience de vie « blessée » par le malheur existentiel supposé d'un sujet qui a désobéi et continue de désobéir *sciemment* aux commandements du Seigneur, se comportant ainsi comme son ennemi (« Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes paroles » [Jn 14, 24] – « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi » [Lc 11, 23]), exigerait à présent d'être reconnue par la règle, qui devrait donc s'adapter à cette expérience sous forme d'ex-

ception valable au cas par cas, accordée par l'opportun et miséricordieux « discernement » d'un prêtre. *Accordée*, donc, sans plus exiger le respect des conditions toujours justement imposées par l'Église en des cas semblables, pour demeurer dans l'enseignement du Seigneur : repentir sincère et changement radical de vie manifesté par le respect constant de la *chasteté absolue* entre les époux irréguliers.

Cette concession est contraire non seulement à la lettre mais aussi à l'*esprit du christianisme*, qui est de chercher à demeurer toujours en pleine conscience fidèle à la Parole du Christ, c'est-à-dire à ses commandements et enseignements ; demeurer fidèle à tout prix, contre nous-même et nos désirs et passions, jusqu'à la fin de notre existence, par respect et foi envers Notre-Seigneur et pour gagner ainsi la récompense éternelle qu'Il nous a promise. *Fidèles*, avec l'aide indispensable de la Grâce, qui nous permet de résister aux flatteries et aux souffrances de la *vie*, en se greffant de façon décisive sur notre libre arbitre. *Contraire*, entre autres parce qu'au lieu d'inciter à combattre le péché, elle le favorise objectivement, et même l'*accroît* : le divorcé remarié vivant *more uxorio* qui reçoit la Communion dans ces conditions, sans repentir ni intention de changer de vie, commet un péché de *sacrilège* à l'égard du Corps du Seigneur, péché qui vient s'ajouter à ceux de son état irrégulier – adultère, fornication, scandale public – pour la ruine de son âme⁴.

Il faut se demander si cet aspect, le Pape François l'a réellement pris en considération. S'est-il rendu compte des conséquences désastreuses que sa particulière « médecine de la miséricorde » provoque pour les âmes de nous autres pauvres pécheurs ? Et s'est-il rendu compte qu'avec cette incroyable nouvelle règle, il n'a pas contribué à régulariser des situations irrégulières mais il a au contraire contribué à *légitimer un abus* déjà en vigueur depuis un certain temps ? Celui, précisément, de la communion donnée sans aucun discernement, de façon *sacrilège*, à des divorcés remariés et vivant *more uxorio*, ou à ceux qui vivent publiquement *more uxorio*, peut-être même avec un « partenaire » du même sexe, sans parler des pécheurs notoires en tous genres, sans plus exiger qu'ils se confessent ?

Le fait est que la « miséricorde » dont le Pape François s'est fait le héraut, à en juger d'après certaines de ses réponses, et d'après les articles contestés d'*Amoris Laetitia*, semble ignorer la nécessité du repentir et de la conversion du pécheur, ainsi que celle du changement de vie, qui sont les signes de la formation de l'*homme nouveau*, *c'est-à-dire l'homme moralement régénéré dans le Christ*, cet homme nouveau que le Christ lui-même veut que nous devenions – avec son aide – si nous voulons être accueillis

dans le Royaume de son Père.

« J'espère que beaucoup de personnes ont découvert qu'elles sont très aimées de Jésus et qu'elle se sont laissées embrasser par Lui. La miséricorde est le nom de Dieu et elle est aussi sa faiblesse, son point faible. Sa miséricorde le porte toujours au pardon, à oublier nos péchés. Il me plaît de penser que le Tout-puissant a une mauvaise mémoire. Une fois qu'il t'a pardonné, il oublie. Parce qu'il est heureux de pardonner. Pour moi cela suffit. Comme pour la femme adultère de l'Évangile qui "a beaucoup aimé". "Parce qu'Il a beaucoup aimé". Tout le christianisme est là. Jésus ne demande pas de grands gestes, mais seulement l'abandon et la reconnaissance... »

D'après ces paroles du Pape, toujours dans l'interview citée, il semble que le pardon des péchés soit *accordé unilatéralement par Jésus, sans poser aucune condition*. Mais il n'en va pas ainsi. À la femme adultère, Il dit : « Moi non plus, je ne te condamne pas ; va, désormais ne pèche plus » (Jn 8, 11). Étant donné le repentir sincère de la malheureuse, qui est sur le point d'être lapidée, Il l'absout et la renvoie en paix, mais en l'enjoignant de « ne plus pécher », c'est-à-dire en lui donnant le *commandement de changer de vie, si elle voulait être agréable à Dieu et se sauver*. Il lui impose donc dorénavant de se mortifier, chose qui n'est pas facile pour tous ceux, hommes et femmes, qui sont affligés par le démon de la sensualité, c'est-à-dire pour presque nous tous fils d'Adam, en particulier à notre époque si féroce ment charnelle.

« L'esprit qui s'élève vers Dieu se sent combattu dans sa chair, dans laquelle avant, plongé dans les vices, il se trouvait si bien. Les plaisirs d'autrefois reviennent à l'esprit et tourmentent l'âme qui ne veut plus avoir affaire à eux⁵. »

Le Seigneur nous impose donc la mortification de nos passions, une épreuve supplémentaire dans cette dure épreuve qu'est notre vie : il nous impose le *joug* de sa loi, qui consiste à observer ses enseignements, s'aimer les uns les autres pour l'amour de Dieu, être parfaits comme notre Père des cieux (Mt. 5, 8) ; choses difficiles mais possibles avec la foi en Lui, en vertu de laquelle nous obtenons, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, la grâce qui nous rend le *joug doux et léger* (Mt. 11, 28-30). Et pourquoi le *joug, la croix* ? Pour pouvoir nous faire entrer dans la vie éternelle, pour pouvoir nous récompenser de façon infinie de nos épreuves d'ici-bas, en ce monde, dont la figure passe rapidement et nous avec elle. Du reste, les enfants du Siècle, qui repoussent le joug du Christ, ne se chargent-ils pas d'une croix bien plus lourde, ne serait-ce qu'humainement, en se laissant vaincre et finalement dominer par les « brèves séductions » des plaisirs charnels, auxquelles ils croient ne pas pouvoir ni même devoir résister ? S'ils croyaient à la vie éternelle, ils se comporteraient différemment, ils accepteraient les difficultés de la vie, dont la cause profonde se trouve dans le péché originel – ils lutteraient contre eux-mêmes, convaincus de cette vérité : « Si la providence n'avait pas des desseins de salut éternel elle

4. CIC, can. 915 : « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion. » Il n'y a aucune autorisation pontificale qui puisse éviter le péché de sacrilège à ceux qui communient tout en persistant « avec obstination dans un péché grave et manifeste ». Ce péché est dénoncé expressément dans la Révélation : « C'est pourquoi quiconque mange le pain, ou boit la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur » (1 Cor. 11, 27).

5. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia (morceaux choisis)*, version italienne et notes de BONIFACIO BORGHINI, O.S.B., Ed. Paoline, 1965, vol. I, p. 209.

ne les tourmenterait pas par la leçon des tribulations ⁶. »

Pour revenir à l'interview du Pontife, et par amour de la vérité, je suis forcé de relever qu'en citant de mémoire l'épisode de la femme adultère, le Pape François *fait une confusion*, car la femme qui est pardonnée « parce qu'elle a beaucoup aimé » n'est pas la femme adultère mais la prostituée citée dans Lc 7, 37 ss, identifiée à tort pendant des siècles à Marie-Madeleine (Marie de Magdala), qui n'était pas une prostituée mais une femme aisée que le Seigneur avait guérie d'une grave possession diabolique, chose qui en soi n'implique aucunement une vie peccamineuse. À la suite de cela, cette femme s'était mise à sa suite, avec d'autres femmes (possédant quelques moyens) qui aidaient matériellement Jésus et les Apôtres (Lc 8, 1-3) ⁷.

De plus, dans sa réponse, le Pape François ne clarifie pas le sens de l'expression « qui a beaucoup aimé », appliquée par Jésus à la femme. « Qui a beaucoup aimé » qui et quoi, s'agissant d'une femme connue de tous car « elle était pécheresse dans la ville » (*hetis ēn en te polei hamartolos – quæ erat in civitate peccatrix*) ⁸? Devons-nous considérer que Jésus lui a pardonné pour ses « amours » de fille de joie ou, dans le cas de l'adultère, pour avoir « beaucoup aimé » son amant ? Non, bien évidemment. Mais si l'on ne mentionne pas son repentir, on ne comprend pas pourquoi, pour s'en tenir aux paroles du Pape, le Seigneur a pardonné à la femme adultère « qui a beaucoup aimé ».

Il est évident que le « parce qu'elle a aimé beaucoup » se réfère à Jésus lui-même : c'est Lui l'objet de cet amour ⁹. Donc : cette femme M'a beaucoup aimé car elle a eu foi en Moi, en le montrant par son comportement ; par amour de Moi elle s'est prosternée devant Moi, elle s'est humiliée publiquement devant Moi, elle s'est confiée à ma miséricorde, la miséricorde du Fils de Dieu qui pardonne les péchés au pécheur repent. Et Je lui pardonne. Il ne lui dit pas, comme à la femme adultère, « ne pêche plus » mais, étant donné le contexte, ce n'était pas nécessaire ; la notion doit quoi qu'il en soit être considérée comme sous-entendue dans la phrase où Jésus lui donne congé : « ta foi t'a sauvée, va en paix ». La foi en la nature divine du Christ,

dont la miséricorde pouvait lui obtenir le salut.

Notre-Seigneur veut toujours notre repentir et notre changement de vie comme conditions pour nous accorder son pardon et le salut de l'âme. Tel a toujours été son message à tous les hommes : « *pœnitementi [metanoie] et credite evangelio* » (Mc 1, 15). « Repentez-vous et croyez en l'Évangile. » Si je crois mais que je ne me repens pas de mes péchés et que je ne change pas de vie, ma foi est vaine (Jacq. 2, 14).

On le voit aussi dans la conversion de Zachée, le riche receveur des impôts (*publicanus*), considéré comme un pécheur public par les Juifs, parce que professionnellement en contact avec les autorités païennes (romaines) d'occupation. Appelé par le Seigneur, qui l'avait aperçu sur un sycomore sur lequel il avait grimpé, car il était « de petite taille », pour le voir passer à travers la foule, il l'accueillit chez lui et lui dit : « Seigneur, voici que je donne aux pauvres la moitié de mes biens et, si j'ai lésé quelqu'un en quelque chose, je lui rendrai le quadruple. » Le geste de Zachée démontre qu'il s'était repenti de ses vols dans la perception des impôts et qu'il voulait sans tarder changer de vie, attiré par le Seigneur. C'est pourquoi Notre-Seigneur s'exclama : « Aujourd'hui le salut est venu pour cette maison, attendu que lui aussi est fils d'Abraham. Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 3-10). Autrement dit : Zachée était considéré comme un pécheur public, un réprouvé, comme s'il n'appartenait pas à la descendance d'Abraham, au peuple hébreu. Mais le Fils de l'homme est venu le chercher, pour sauver « ce qui était perdu », c'est-à-dire en la circonstance Zachée lui-même ; perdu, parce que formellement maudit par la communauté et parce qu'inévitablement malhonnête (au moins en partie) dans le métier qu'il exerçait. En croyant au Christ, en se repentant et en montrant aussitôt par des œuvres qu'il voulait changer radicalement de vie, Zachée le publicain, traité par le Seigneur non pas comme un paria mais comme un « fils d'Abraham » dans sa chair, ce qu'il était, pour lequel valait toujours la Promesse, prêchée d'abord aux juifs puis aux gentils, il était parvenu lui aussi au salut. Mais toujours par l'œuvre demandée par le Christ à celui qui a la vraie foi en Lui : le repentir et le changement de vie.

Ce n'est donc qu'une vérité partielle qui est affirmée par le Pape François, quand il nous dit : « Jésus ne demande pas de grands gestes mais seulement l'abandon et la reconnaissance. » Il est vrai que Jésus veut l'abandon à Lui, et la reconnaissance. Mais il ne veut pas que cela. Réduire à cela sa miséricorde signifie en donner une *représentation mutilée, qui occulte son inspiration surnaturelle*. Au contraire, Jésus veut de nous justement « de grands gestes », et même que nous vivions de façon à être « parfaits, comme votre Père des cieux est parfait » (Mt. 5, 48). Il ne veut pas un « abandon » comme celui proposé ici par le Pape, qui semble complètement passif, et rappelle celui des luthériens hérétiques, qui disent : « la justification est donc complètement inconditionnelle, l'homme ne doit rien faire, mais il se confie simplement à Dieu ¹⁰. » Ici il s'abandonne avec gratitude, croyant être déjà sauvé par

6. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, trad. it. présentée et interprétée par ARMANDO CANDELARESI, Ed. Paoline, 1978, p. 321.

7. Pour la reconstitution exacte de l'identification erronée de Marie-Madeleine avec la pécheresse anonyme de Lc 7, 37 ss, voir : *Dizionario Biblico (Dictionnaire biblique)*, dirigé par MGR FRANCESCO SPADAFORA, professeur d'exégèse à l'Université Pontificale du Latran, Studium, Rome, 1963, édition augmentée, entrée : *Maria (di Bethania ; di Magdala ; la peccatrice innominata) [Marie (de Béthanie ; de Magdala ; la pécheresse innommée)]*. Au sujet de Marie-Madeleine et de ses rapports avec Jésus ont ensuite fleuri, comme nous le savons, les légendes les plus fausses, étranges et incroyables.

8. Lc 7, 37. ZORELL, dans le *Lexicon Græcum Novi Testamenti*, explique que cette terminologie était employée pour désigner une personne « vitæ lascivæ impudiceque actæ rea », comme c'était le propre des prostituées, connues comme *pécheresses publiques*.

9. « Cette pécheresse en effet, parce qu'elle avait de nombreuses dettes, aimait d'autant plus celui qui lui remit ses dettes, selon l'affirmation du Seigneur lui-même, etc. » (SAINT AUGUSTIN, op. cit., p. 217).

10. Église Évangélique Luthérienne en Italie, *Giustificazione per*

cette foi (*foi fiduciale* erronée des hérétiques).

Au contraire Notre-Seigneur veut que nous nous *confions à Lui avec générosité*, prêts aux sacrifices spirituels les plus durs pour vivre selon la règle idéale qu'Il nous a indiquée ; que nous nous élancions vers Lui, chose possible avec l'aide de sa Grâce. Et cette aide indispensable est donnée à ses conditions, et non aux nôtres. La *générosité* est celle de la lutte quotidienne contre nous-mêmes, pour notre sanctification, une notion qui semble s'être perdue presque complètement dans la pastorale de la Hiérarchie actuelle. Pourquoi le Pape n'a-t-il pas ajouté que Jésus veut surtout voir en nous un cœur contrit, qui combatte et rejette totalement le péché, et une claire volonté de lutter contre nous-mêmes pour faire le bien qu'Il nous a enseigné, et faire en tout la volonté de Dieu ?

« Si nous ne pouvons pas donner pour le Christ notre corps à la mort [comme l'ont fait les martyrs], donnons-lui au moins une victoire sur notre esprit. Par ce sacrifice le Seigneur est apaisé et dans le jugement de sa miséricorde il approuve la victoire de notre paix. Dieu voit la bataille de notre cœur ¹¹. »

3. « Je ne brade pas la doctrine, je suis le Concile » : à la base de la confusion doctrinale actuelle nous trouvons toujours, qu'on le veuille ou non, le Concile Œcuménique pastoral Vatican II ; en l'espèce l'art. 24 de la Constitution *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde contemporain.

Par la phrase reprise dans le titre du paragraphe, le Pape Bergoglio a répondu, toujours dans l'interview citée, à ceux qui l'accusent, dans l'Église, de « protestantiser » le catholicisme au moyen de l'œcuménisme. Il en a appelé au Concile, en en faisant la énième apologie. Mais là est précisément le problème, dont encore trop peu de catholiques semblent se rendre compte, dans l'Église : le « bradage de la doctrine » catholique authentique a commencé précisément avec le Concile Vatican II.

« C'est le cheminement du Concile qui avance, qui s'intensifie. Mais c'est le cheminement, ce n'est pas moi. Ce cheminement est celui de l'Église [...] Jésus lui-même prie le Père pour demander que les siens soient une seule chose, pour qu'ainsi le monde croie. C'est sa prière au Père. Depuis toujours, l'évêque de Rome est appelé à garder, à rechercher à servir cette unité. Nous savons que les blessures de nos divisions, qui déchirent le corps du Christ, nous ne pouvons pas les guérir par nous-mêmes. Donc on ne peut pas imposer des projets ou des systèmes pour redevenir unis. Pour demander l'unité entre nous, chrétiens, nous pouvons seulement regarder vers le Christ et demander qu'agisse entre nous le Saint-Esprit. Que ce soit lui qui fasse l'unité. »

C'est l'« Esprit » qui doit recréer l'unité entre les chrétiens. L'accusation de « protestantisation » du catholicisme,

continue le Pape, « ne m'empêche pas de dormir. Je suis la route de ceux qui m'ont précédé, je suis le Concile [...] Voilà pourquoi je dis que l'unité se fait en cheminant, parce que l'unité est une grâce que l'on doit demander, et aussi parce que je répète que tout prosélytisme entre chrétiens est peccamineux. L'Église ne grandit jamais par prosélytisme mais "par attraction", comme l'a écrit Benoît XVI. Le prosélytisme entre chrétiens est donc en lui-même un péché grave. Parce qu'il contredit la dynamique même de comment on devient et on reste chrétien. L'Église n'est pas une équipe de foot qui cherche des supporters. ». Le « cheminement » vers l'unité, ainsi conçue, se réalise par « cheminer ensemble dans les œuvres de charité, prier ensemble, et puis reconnaître la confession commune telle qu'elle s'exprime dans le martyre commun reçu au nom du Christ, dans l'œcuménisme du sang. »

Il y aurait beaucoup à redire sur ce « cheminer ensemble », typique de l'œcuménisme singulier professé par la Hiérarchie actuelle. On propose ici de maintenir une *praxis commune pluridécentennale* qui ne possède toutefois pas l'indispensable fondement constitué par une *foi commune*. Protestants et orthodoxes sont et restent hérétiques et schismatiques : comment peuvent-ils partager avec nous « la confession commune », comme si justement leurs hérésies et les schismes n'existaient pas ? Sans rien dire de la galaxie protestante, il suffit de rappeler qu'une partie de ce qu'on appelle l'Orthodoxie est nestorienne et monophysite. La plus grande partie, demeurée fidèle au dogme sanctionné à Chalcédoine en 451 (deux natures dans la personne unique du Verbe incarné), nie toutefois elle aussi le *Filioque*, l'existence du Purgatoire, le Primat pétrinien, l'indissolubilité du mariage. Si la foi sans les œuvres est morte, on peut dire la même chose des œuvres sans la foi, « sans laquelle faire le bien ne suffit pas » ¹².

Par ailleurs, le fait qu'il existe un « œcuménisme du sang », c'est-à-dire un « martyre commun reçu au nom du Christ » semble très douteux. Occasionnellement, des missionnaires protestants furent tués en tant que « chrétiens ». Mais à part la signification théologique peu claire de cet « œcuménisme du sang », il faut rappeler qu'historiquement, les nations protestantes n'ont presque jamais participé à la défense de l'Occident contre la sanglante avancée des Turcs mahométans, qui succédèrent aux Arabes dans l'attaque de l'Europe chrétienne. Luther, dans *Du serf arbitre*, que nous avons déjà cité, criait qu'il ne fallait pas résister aux guerres qui faisaient rage et au Turc envahisseur, puisque telle était la volonté de Dieu : que tout fût détruit (à commencer par la Papauté, par l'Église), que tout fût piétiné par les sabots des chevaux des Infidèles, afin que se régénérât un monde complètement nouveau, purifié.

La justification théologique du raisonnement « œcuménique » du Pape est constituée par un célèbre verset de la grande Prière de Jésus à son Père dans l'imminence de la Passion, appelée depuis toujours *Prière sacerdotale*, rapportée par saint Jean au chap. 17 de son Évangile : « Jésus lui-même, nous rappelle le Pape, prie son Père pour demander que les siens soient une seule chose, pour qu'ainsi le monde croie ». Il renvoie à *Jn* 17, 21. Le verset

sola grazia (Justification par la seule grâce), trouvé sur www.chiesaluterana.it/teologia/giustificazione-per-la-sola-grazia, p. 2/5. La syntaxe tirée par les cheveux est celle du texte. 11. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Omélies sui Vangelii* (Homélies sur les Évangiles), introduct., trad. it. et notes par OVIDIO LARI, Edizioni Paoline, 1975, p. 305. Il s'agit de l'homélie n. XXVII.

12. DANTE, *Purg.*, XXII, v. 60.

est inséré de mémoire par le Pape dans le contexte de son discours, selon lequel il semble que « les siens », pour lesquels Jésus prie son Père, et qui doivent être « une seule chose » devant le monde, soient tous les chrétiens sans distinction de « dénomination », comme on dit aujourd'hui : catholiques, protestants, orthodoxes – tous ensemble dans l'unité !

L'interprétation *extensive* de ce verset, qui semble même attribuer le fait d'« être une seule chose » à l'humanité, comme si le Seigneur avait prié son Père dans le but de réaliser l'*unité du genre humain*, comme si le Père lui avait confié *cette* mission, cette interprétation n'appartient pas à l'herméneutique traditionnelle de l'Église. Nous la retrouvons en revanche dans les textes de Vatican II, dans le fameux article 24 de *Gaudium et spes*, constitution qui traite du rapport entre l'Église et le monde contemporain. Cet article est consacré au « caractère communautaire de la vocation humaine dans le plan de Dieu ». On y affirme que « l'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même », comme s'Il ne l'avait pas créée avant tout pour Sa gloire, de même que toutes les autres créatures, tout en lui attribuant une position d'excellence dans la hiérarchie de la création. La « vocation humaine » se réaliserait selon son « caractère communautaire » surtout dans l'amour envers le prochain, et dans l'amour de Dieu, qui lui est étroitement lié. Cela, souligne le texte conciliaire, « est d'une extrême importance pour des hommes de plus en plus dépendants les uns des autres et dans un monde sans cesse plus unifié. Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que "tous soient un..., comme nous nous sommes un" (*Jn 17, 21-22*), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même¹³. »

Dans l'original latin du texte conciliaire, la citation johannique est rapportée avec des points de suspension, car elle n'est pas complète : « omnes unum sint..., sicut et nos unum sumus. » Les points de suspension disparaissent dans la traduction italienne courante, alors qu'ils sont reproduits, par exemple, dans la traduction française. En effet la citation est découpée de façon à mettre en évidence la notion de l'unité « de tous » *en tant que telle*, qu'il faut réaliser semblablement à l'union des Personnes divines. Et ce aussitôt après avoir affirmé que le monde contemporain est « un monde sans cesse plus unifié ». Le rapprochement est significatif, et la conclusion suggérée évidente : l'unification du monde devait avoir pour modèle l'unité des Per-

sonnes divines. Cela signifiait attribuer à ce processus unitaire, élevé subitement au rang d'objectif primaire de l'Église (voir *infra*, sur *Lumen Gentium* 1), un fondement évangélique, comme si justement le Seigneur en personne avait attribué cette fin à l'Église fondée par Lui. Mais l'analyse du texte *complet* de *Jn 17, 21-22* démontrera qu'il n'en est pas ainsi, que Notre-Seigneur n'a jamais attribué à ses prêtres le devoir d'*unifier le genre humain*, qui plus est sans préalablement le convertir à Lui.

Mais le texte conciliaire ne nomme-t-il pas « les enfants de Dieu » ? Qui sont ici « les enfants de Dieu » ? Ne sont-ce pas seulement les chrétiens ? Cela pourrait être le cas. Mais en réalité, de la forme du discours on comprend que les « enfants de Dieu » sont tous les hommes. Selon le texte conciliaire, Notre-Seigneur voulait qu'ils fussent « un » comme Lui et son Père sont « un ». En allant au-delà de la lettre et de l'esprit de *Jn 17, 21*, le texte conciliaire développe donc l'audacieuse et nouvelle similitude entre l'être « un » des personnes divines du Père et du Fils et l'être « un » des Enfants de Dieu, *c'est-à-dire de toute l'humanité*. Et il ne dit pas que cette dernière doit l'être « dans la foi en le Christ » mais « dans la vérité et dans l'amour ». Il n'est pas spécifié de quelle « vérité » et de quel « amour » il s'agit. Il s'agit de cette « vérité » et de cet « amour » qui impliquent « un don désintéressé de soi-même » (on cite à l'appui en note *Lc 17, 33*, mais la citation ne se révèle pas convaincante, car elle concerne non pas le commandement de l'amour pour le prochain mais le célèbre verset : « [Souvenez-vous de la femme de Lot !] Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la conservera », illustrant les événements terribles de la fin des temps et la nécessité d'obéir aux commandements divins dans cette circonstance suprême). Même en supposant que la « vérité et l'amour » qui poussent au « don de soi-même » ne soient pas de simples sentiments de philanthropie humanitaire, mais désignent l'amour envers le prochain prêché par Jésus, il me semble de toute façon *téméraire* d'établir une *similitude* entre l'union que ces valeurs et ces sentiments seraient capables de produire dans toute l'humanité (en l'unifiant) et l'union *consubstantielle* du Père et du Fils dans le mystère de la très Sainte Trinité. Et de vouloir en plus la justifier sur la base de *Jn 17, 21* !

Il faut en outre considérer attentivement l'affirmation selon laquelle l'homme « ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même ». On ne dit pas, comme on pourrait s'y attendre : « ne peut atteindre le salut », mais seulement : « ne peut pleinement se trouver ». Mais que signifie ici « se trouver » ? Peut-être « être soi-même », en tant qu'homme ? On affirme alors que « par le don désintéressé de lui-même » l'homme peut « se trouver » (*se ipsum invenire*) au point d'atteindre la plénitude d'une union (de tout le genre humain) semblable à l'union des Personnes du Père et du Fils ! Affirmer cela, n'est-ce pas insinuer que la nature humaine a la capacité de s'élever *per elle-même* au surnaturel, comme si celui-ci en constituait l'image spéculaire, et non une dimension insondable, séparée et inaccessible, connaissable uniquement dans la mesure où elle-même se communique à nous, par l'intermédiaire de la Révélation ? De cette façon, grâce à la figure sémantique de la *similitude*, la nature humaine en général et la nature divine ne semblent-elles

13. GS 24, 2-5.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html. Le texte original dit, pour le passage sur l'homme : *Hæc similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum* » (*Concilii Œcumenici Vaticani II. Constitutiones – Decreta – Declarationes*, curante Florentio Romita, Desclée ac Socii, Romæ, 1967, p. 147).

pas être placées sur le même plan ?

Mais comment le genre humain pourrait-il « se trouver pleinement » dans une union de ce genre, qui est clairement hors de sa portée ? *Il le pourrait*, semble-t-il, parce que l'homme « est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même », phrase qui a suscité le scandale car elle semble mettre en l'homme une valeur intrinsèque qui aurait conduit Dieu à le créer ! Comme si la création de l'homme à partir de rien avait constitué une reconnaissance de la valeur immense que l'on veut attribuer à l'être humain ! N'est-on pas ainsi en train de diviniser l'homme, cet éloge s'ajoutant de surcroît à la notion que nous venons de voir, selon laquelle l'union du genre humain (par l'homme qui « se trouve ») serait semblable à celle que l'on observe dans l'identité consubstantielle du Père avec le Fils ?

Et je rappelle que *Gaudium et spes* 22,2, pour justifier la « dignité sans égale » que l'Incarnation aurait apportée à la nature humaine en chacun de nous, en arrive même à affirmer qu'en effet, « par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ». Cette façon singulière de comprendre l'Incarnation divinise de fait l'homme pécheur et jette la confusion sur la vraie notion de l'Incarnation du Verbe, advenue uniquement dans son union avec l'homme Jésus de Nazareth, dans lequel seulement, celui-ci étant sans péché, la nature humaine a revêtu une « dignité sans égale », et non en chacun de nous.¹⁴

14. À propos de ces articles de *Gaudium et spes*, en particulier l'art. 12 et l'art. 254, ROMANO AMERIO remarque la présence d'un inacceptable « finalisme anthropocentrique », dans le § 205 déjà cité de *Iota Unum*. Plus tard, Mgr Gherardini s'est exprimé en ces termes sur l'affirmation de l'homme seule créature « voulue pour elle-même » par Dieu : « La phrase, que l'on fait même remonter (à tort) à Saint Thomas, est passée de bouche en bouche jusqu'à devenir un lieu commun. Mais ce n'est rien d'autre qu'un non-sens, et si sens il y a, un blasphème. Dieu finalisé à l'homme. Que les créatures inférieures soient finalisées à la créature rationnelle et trouvent en celle-ci la voix pour louer elles aussi le Créateur et Seigneur de l'univers, c'est plausible. Que Dieu devienne le *circum de chaussures* de sa créature, fût-elle la plus noble, c'est absurde et blasphématoire. Quelle *continuité* relie tout cela à la doctrine de toujours [...], c'est de toute évidence ou bien un mystère, ou bien une fallacieuse utopie » (BRUNERO GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis. La tradizione vita e giovinezza della Chiesa [Quod et tradidi vobis. La tradition, vie et jeunesse de l'Église]*, Divinitas, 1, 2, 3, Cité du Vatican, 2010, p. 375. Voir aussi : *ID.*, *Concilio Vaticano II. Un discorso da fare [Concile Vatican II. Un débat à ouvrir; Édition française par le Courrier de Rome]*, Casa Mariana Editrice, 2009, p. 190. Dans cet art. 24 et en général dans *Gaudium et spes*, Mgr Gherardini voit la présence d'un « anthropocentrisme effréné » et même « idolâtre ». Sur ce point je me permets de renvoyer à PAOLO PASQUALUCCI, *Unam Sanctam. Studio sulle deviazioni dottrinali nella Chiesa cattolica del XXI secolo (Unam Sanctam. Étude sur les déviations doctrinales dans l'Église catholique du XXI^e siècle)*, Solfanelli, Chieti, 2013, chap. XIV, pp. 199-208. Et, pour l'analyse détaillée de *Gaudium et spes* 22, PAOLO PASQUALUCCI, *L'ambigua cristologia della redenzione universale. Analisi di Gaudium et spes 22 (La christologie ambiguë de la rédemption universelle. Analyse de Gaudium et spes 22)*, Editrice Ichtys, Albano, 2009, pp. 144. Une synthèse de cet essai est parue dans *Divinitas*, 2011, 2, pp. 163-187, intitulée :

La nouvelle « doctrine » que le Concile a tenté d'introduire se fonde donc sur le passage de *Jn* 17, 21-22. Avant de l'analyser, en le resituant dans son contexte, je veux rappeler que ce passage a été mentionné plusieurs fois dans l'enseignement de l'Église postconciliaire, à l'appui précisément de la licéité de l'orientation œcuménique syncrétiste poursuivie sur la base du Concile, celle du dialogue et non plus de la *conversion* des non catholiques, suivie par leur *repentir* et leur *retour* à l'Église, s'il s'agit d'hérétiques et de schismatiques (comme l'avait réaffirmé Pie XI dans l'encyclique *Mortalium animos* sur la véritable unité religieuse, en 1928). Je me limite ici à rappeler l'encyclique *Ut unum sint* de Jean-Paul II sur l'engagement œcuménique, en 1995, qui à l'art. 26 s'appuie sur le verset de Jean que nous avons cité pour légitimer la « prière œcuménique », c'est-à-dire tournée vers l'unité avec les « frères et sœurs » des autres confessions chrétiennes, avec toujours en arrière-plan l'aspiration à l'unité du genre humain comme but ultime du processus œcuménique.

« La prière "œcuménique", la prière des frères et des sœurs exprime tout cela [le fait que nous sommes tous enfants d'un même Père (*Mt.* 23, 9) et que nous n'avons qu'un seul Maître, si bien que nous sommes tous frères (*Mt.* 23, 8)]. Parce qu'ils sont divisés, *ils s'unissent dans le Christ avec une espérance d'autant plus forte, en lui confiant l'avenir de leur unité et de leur communion*. À ce propos, on pourrait citer une fois encore opportunément l'enseignement du Concile : "Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour lui demander que tous soient un... comme nous, nous sommes un (*Jn* 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison humaine, et il suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et l'union des fils de Dieu dans la vérité et l'amour" »¹⁵.

Le Pape François a donc raison quand il affirme qu'il

La cristologia antropocentrica del Concilio Vaticano II (La christologie anthropocentrique du Concile Vatican II).

15. Lettre encyclique *Ut unum sint* du Saint Père Jean-Paul II sur l'engagement œcuménique, 25 mai 1995.

(http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html). Les passages en italique le sont dans le texte. Dans l'Encyclique du 17 avril 2003, *Ecclesia de Eucharistia*, JEAN-PAUL II insiste beaucoup sur le fait que la sainte Communion réaliserait en soi surtout l'union intime des fidèles dans le Christ, union qui impliquerait aussi le Saint-Esprit, et par là représenterait un module et un archétype impliquant l'unité de l'Église, des chrétiens, du genre humain : cf. les art. 24, 30, 39, 43. Dans la *Déclaration commune avec l'Archevêque de Canterbury*, du 2 octobre 1989, JEAN-PAUL II avait dit : « Et la volonté d'unité de Dieu ne doit pas être comprise comme exclusivement limitée aux chrétiens. L'unité chrétienne est invoquée pour que l'Église puisse être un signe plus efficace du Royaume de Dieu qui est Royaume d'amour et de justice pour toute l'humanité. En effet, l'Église est le signe et le sacrement de cette communion dans le Christ qui est volonté de Dieu pour toute sa création » (*La traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II [La trace. L'enseignement de Jean-Paul II]*, n. 10, pp. 1022-23, citation à la p. 1023). Cette unité semble impliquer non seulement toute l'humanité, mais même le cosmos tout entier (« toute la création »). Difficile de ne pas remarquer ici une trace des visions panthéistes d'un Teilhard de Chardin.

continue l'œuvre de ses prédécesseurs immédiats, de poursuivre dans le chemin voulu par le Concile, qu'ils ont inauguré et poursuivi avec plus ou moins d'intensité mais sans hésitation. La notion d'une union du genre humain calquée sur l'union des Personnes du Père et du Fils est l'un des piliers de l'ecclésiologie professée par Vatican II. L'art. 1 de *Lumen Gentium sur l'Église* ne pose-t-il pas à l'Église comme finalité essentielle la réalisation de cette unité, ou union, si l'on préfère ? «... l'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. » En partant de cette *nouvelle notion de l'Église* comme « union-unité du genre humain dans le Christ », le même article explique que la constitution veut illustrer « pour ses fidèles et pour le monde entier » la « nature et la mission universelle » de l'Église. Dans le but de mieux convertir les âmes au Christ, pour leur salut éternel ? Non : dans le but d'aider le genre humain à *réaliser cette unité* vers laquelle il est en train de s'acheminer, du moins selon le Concile. « À ce devoir [d'informer et illustrer] qui est celui de l'Église, les conditions présentes ajoutent une nouvelle urgence : il faut que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ ». En réalité le monde était alors (1962-5) partagé en deux blocs rigidement opposés (le monde libre contre le monde communiste) et la marche vers la « pleine unité » de ce monde a pu se faire, avec les résultats désastreux que nous voyons aujourd'hui, entre autres grâce au fait que l'Église catholique, au lieu de s'y opposer par la véritable évangélisation et la défense des valeurs des nations encore catholiques, l'a *anticipée* avec les « ouvertures » hétérodoxes de Vatican II, et l'a même promue sous différents aspects.

Comme chacun peut le voir, une chose a disparu de l'art. 1 de *Lumen Gentium* : la fin ultra-terrestre qui justifie l'existence même de l'Église, fin établie par son divin fondateur : le salut éternel du plus grand nombre possible d'hommes et de femmes. À sa place, un objectif résolument *terrestre* : la *pleine unité du genre humain*. Objectif en soi chimérique et utopique, substantiellement *politique*, inspiré de la conception illuministe et rationaliste de la Révélation et de l'histoire, d'un Lessing, d'un Emmanuel Kant, qui voyait dans l'histoire un progrès vers « la parfaite union civile de l'humanité » par l'œuvre de la raison ; et plus encore des utopies humanitaristes et révolutionnaires d'un Condorcet, ou panthéistico-romantiques d'un Giuseppe Mazzini¹⁶. Objectif qui n'a assurément pas été attribué par Notre-Seigneur à son Église, à laquelle il a ordonné d'enseigner aux Nations, à tous les hommes, sans s'inquiéter de réaliser l'impossible « unification » du genre humain (Mt. 28, 19).

16. Sur ce sujet : PAOLO PASQUALUCCI, *La notion de l'Unité du genre humain : une intrusion de la pensée laïque dans Vatican II*, in : *La tentation de l'œcuménisme*, Actes du III^e Congrès Théologique de Si Si No No, avril 1998, Courrier de Rome, Versailles, 1998, pp. 131-144 ; ABBÉ BENOÎT DE JORNA, *L'unité politique du genre humain selon Vatican II*, in : *Magistère du soufre. Études théologiques sur le Concile de Vatican II*, Édition Iris, 2009, pp. 139-154.

On dira : mais le texte conciliaire n'ajoute-t-il pas : *dans le Christ* ? Et donc ne propose-t-il pas l'unité du genre humain dans la conversion au Christ ? En réalité, l'expression « pleine unité *dans le Christ* » est ambiguë parce qu'elle ne nomme pas expressément la conversion des peuples au Christ. Sa véritable signification sera dévoilée par la pastorale des Papes continuateurs du Concile : cette « pleine unité » est celle que les Pontifes ont cherché et cherchent encore à réaliser par l'œcuménisme fondé sur le « dialogue » interconfessionnel et interreligieux, et la renonciation qui en résulte (même exprimée d'une manière officielle à l'égard d'Orthodoxes et de Juifs) à convertir les fidèles d'autres religions. Le *Christ* au nom duquel on devrait réaliser l'unité du genre humain est le *Christ inauthentique* de *Gaudium et spes* 24, non le *Christ authentique, historique*, de la Tradition et du Magistère catholiques éternels.

En appliquant la logique qui émerge des prises de position du Pape François contre le « prosélytisme », nous devrions alors dire que les Apôtres étaient de grands pécheurs, étant donné qu'ils ne pensaient pas à autre chose que convertir, à être prosélytes de la vraie et seule foi de salut, *à temps et à contretemps*, comme nous y exhorte l'Apôtre des Gentils ! *Convertir*, en prêchant fidèlement et publiquement le vrai enseignement du Christ, et à le *vivre* dans la vie quotidienne, même si cet enseignement peut à première vue scandaliser celui qui le reçoit.

« "... mais grâce au secours de Dieu, qui ne m'a pas manqué jusqu'à ce jour, je continue à rendre témoignage devant petits et grands, sans rien dire d'autre que ce que les prophètes et Moïse ont prédit devoir arriver, que le Christ aurait à souffrir, que ressuscité le premier d'entre les morts, il devait annoncer la lumière pour le peuple (d'Israël) et les Gentils".

Comme il plaiderait de la sorte, Festus s'exclama : "Tu es fou, Paul ! Ton grand savoir te précipite dans la démence." – "Je ne suis pas fou, très excellent Festus, répondit Paul ; je parle au contraire le langage de la vérité et du bon sens. Il le sait bien, le roi à qui je parle en toute liberté ; je ne crois pas en effet que rien de tout cela ne soit ignoré de lui, vu que ce n'est pas dans un coin que tous ces événements se sont passés. Crois-tu, Agrippa, aux prophètes ? Je sais que tu y crois". *Et Agrippa de répliquer* : "À peu de frais, tu me persuaderais de me faire chrétien". "Je souhaiterais devant Dieu, riposta Paul, qu'à peu de frais, non seulement toi, mais encore tous ceux qui m'écoutent aujourd'hui, vous deveniez ce que je suis moi-même ; hormis ces chaînes".

Le roi se leva, le gouverneur, Bérénice et tous ceux qui siégeaient avec eux. En se retirant, ils causaient entre eux : Cet homme, disaient-ils, n'a rien fait qui mérite la mort ou les chaînes. Quant à Agrippa, il déclara à Festus : Cet homme pourrait être relâché s'il n'en avait appelé à César »¹⁷.

17. *Actes des Apôtres*, 26, 22-32. Mise en italique par mes soins. Saint Paul, arrêté par l'autorité romaine à la suite des troubles fomentés par les Juifs, se déclara citoyen romain, obtenant ainsi le droit d'être jugé à Rome, chez l'empereur (« César »). Il plaida publiquement pour sa défense à Césarée, encore en Palestine,

L'unité invoquée par Jésus dans la Prière Sacerdotale s'applique seulement aux chrétiens fidèles à son enseignement : Jn 17, 21-23.

Un *esprit de conquête des âmes au Christ* a enflammé pendant des siècles les missionnaires catholiques : le même esprit, le même élan presque surnaturel que celui que possédaient les Apôtres. Mais aujourd'hui, après le Concile, nous savons tous que l'activité missionnaire au sens propre a pratiquement *disparu*, réduite à une activité d'assistance principalement matérielle à des populations indigènes, à une forme d'assistance sociale non éloignée de celle d'organisations laïques ou d'autres religions, au nom d'un esprit génériquement humanitariste de fraternité universelle, qui se révèle toutefois ambigu parce que souvent idéologiquement pollué, c'est-à-dire orienté dans le sens de la « théologie de la libération » marxiste, et du féminisme.

Une pensée qui, en remplaçant la mission de l'Église par les illusions mégalomanes et millénaristes d'une paix universelle apportée à tous les peuples par l'unité politico-religieuse du genre humain sous la haute autorité du Pape, pervertit son sens authentique, cette pensée peut-elle trouver un fondement dans l'Évangile ? Assurément non. Si nous relisons le chap. 17 de l'Évangile de Jean, nous voyons que la Prière de Notre-Seigneur à son Père, en ce qu'elle se réfère à l'unité de ses disciples, ne peut être appliquée ni au genre humain en tant que tel (comme le suggère le Concile), ni aux non catholiques, en incluant dans cette notion non seulement les membres de toutes les autres religions mais aussi tous les chrétiens hérétiques et schismatiques, appelés aujourd'hui par euphémisme « frères séparés ».

Dans la grande *Prière Sacerdotale*, Jésus, après avoir annoncé les futures persécutions à ses disciples et promis l'envoi du Saint-Esprit (Jn 16), « prie d'abord son Père pour lui-même, pour être glorifié par Lui (17, 1-5), ensuite pour les Apôtres, pour qu'ils soient protégés dans leur future mission (17, 6-19) ; enfin pour tous ceux qui croiront en Lui (17, 20-26). C'est la plus longue prière de Jésus rapportée dans les Évangiles ; et avec prudence Jean fit en sorte que cet inestimable trésor, omis par les Évangiles synoptiques, ne fût pas perdu, car il le considérait à juste titre comme le résumé de toute l'activité de Jésus, comme une dernière fleur de feu éclore au sommet de sa vie. Au-dessus de cette fleur lumineuse il n'y a que le ciel du Père »¹⁸.

face au procureur romain Festus et au roi (ou mieux tétrarque) d'extraction juive Agrippa II qui, avec sa sœur Bérénice, accusée par la rumeur publique d'être sa concubine, était venu en visite officielle chez le procureur. Festus ne comprenait pas le sens des accusations adressées à Paul, ses adversaires l'injuriant « à propos de discussions touchant leur propre religion, et à propos d'un certain Jésus, qui est mort et que Paul affirmait être en vie » (Actes, 25,19). Ne sachant que décider, Festus avait demandé conseil à Agrippa et tous deux convinrent d'écouter publiquement Paul, pour s'orienter. Envoyé ensuite à Rome, il y arriva en 61. Il fut acquitté et remis en liberté en 63. Il reprit ses voyages missionnaires pour revenir à Rome en 66, quand il fut arrêté, avec Saint Pierre, jugé et décapité après plusieurs mois d'un dur emprisonnement, sur la voie ostienne, le 29 juin de l'AD 67, selon la tradition, XIV de Néron.

18. GISUEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo (Vie de Jésus-Christ)*, préface de Vittorio Messori, Oscar Mondadori, 1989,

« L'heure est venue », dit le Seigneur, l'heure de l'adieu et de l'épreuve suprême. Il a accompli la mission de salut que lui a confiée son Père. Ce faisant, il a « glorifié » son Père et Il demande à son tour à être « glorifié » par son Père.

« Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie, selon le pouvoir que tu lui as donné sur tous les hommes de donner la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. Or la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 1-3).

On remarque tout de suite que l'« unité » concerne *les Élus* : le Seigneur a reçu « pouvoir sur tous les hommes », non pour les unifier dans un royaume de ce monde mais pour leur donner la vie éternelle, en les faisant entrer à la fin des temps dans le Royaume du Père, qui n'est pas de ce monde. Mais seuls jouiront de la vie éternelle « ceux que le Père lui a donnés », d'abord comme disciples puis comme croyants, en général. Cela signifie que seule une partie du genre humain aura la vraie foi, celle qui reconnaîtra le Père et le Fils (Jn 17, 3). On comprend tout de suite qu'il n'y aura aucune unité finale du genre humain dans une sorte de royaume de parfaite justice et égalité sur cette terre, comme l'affirmera plus tard l'erreur millénariste : le genre humain restera toujours divisé entre Élus et Réprouvés, même si la mesure exacte, l'ampleur et la composition de la division ne seront connues qu'à la fin des temps, avec le Jugement dernier¹⁹.

Ceci posé, commence la partie de la prière consacrée aux Apôtres, venus à Lui toujours *par l'œuvre du Père*.

Les Apôtres ont été « retirés du monde. Ils étaient à toi, et tu me les as donnés et ils ont gardé ta parole » (Jn 17, 6). Jésus parle comme quelqu'un qui a reçu la garde des âmes qu'il a le devoir de sauver et conserver, pour faire la volonté de son Père, pour la gloire de son Père. Les Apôtres ont cru en la nature divine du Christ et « ils ont cru que Tu m'as envoyé » (*ibid.*, 8). À présent, dans l'imminence de la Passion, le Seigneur doit les abandonner, en termes humains. C'est pourquoi Il prie son Père pour eux :

« C'est pour eux que je prie ; ce n'est pas pour le monde que je prie, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont à toi ; et tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi, et je suis glorifié en eux. Désormais je ne suis plus dans le monde, et moi je m'en vais à toi. Père saint, garde-les dans ton nom, que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous [*ut unum sint sicut et nos – hina ōsin hen kathōs hēmeis*]. Lorsque j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné, et je les ai conservés, et aucun d'eux ne s'est perdu, si ce n'est le fils de la perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. Mais à présent, je m'en vais à toi, et je parle ainsi étant encore dans le monde, afin qu'ils possèdent en eux-mêmes la plénitude de ma propre joie²⁰. »

Jésus est ici le *prêtre* qui confie idéalement et morale-

p. 630. C'est la réimpression de l'édition originale, de 1941.

19. SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu* (I, XXXV).

20. Jn 17, 9-13. L'Écriture qui fut accomplie est celle du verset 10 du Psaume 41 : « Jusqu'à l'homme que j'aimais, en qui

ment son petit troupeau à son Père, afin qu'Il le protège du mal et le rende capable de continuer la mission pour laquelle Il l'a formé, selon la volonté du Père. Le monde est ici l'humanité dans sa totalité, le genre humain affligé par le péché originel, en proie à la concupiscence, condition typique des réalités terrestres, comme le notait saint Augustin ²¹. C'est par la volonté du Père que les Apôtres ont été retirés du monde. Ils ne sont pas *du* monde, tout en restant temporairement *dans* le monde. Le Seigneur veut dire expressément, à la veille de sa Passion, que dans cette prière particulière à son Père Il ne confie pas à la garde du Père le monde, c'est-à-dire tous les hommes en tant que tels, mais *seulement ceux que le Père lui-même lui a confiés, ses disciples aimés*. Ils sont à Lui en tant qu'ils sont au Père (« parce qu'ils sont à toi »), car entre Lui et le Père il y a une identité consubstantielle (Jn 10, 30 : « Moi et mon Père, nous sommes un »), si bien que « tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi ». L'unité qui est le fondement de la prière du Seigneur et celle de la divinité, c'est-à-dire de sa personne avec celle du Père ; l'unité que vise la prière est exclusivement celle de ceux qui croient en lui, celle des chrétiens, non du genre humain en tant que tel, qui reste au contraire hostile car il est le « royaume du prince de ce monde » (Jn 12, 31), et plein de haine et de rancœur envers le Verbe Incarné (Jn 7, 7) et ses disciples (Jn 17, 14). Et de quels chrétiens ? De tous indistinctement ? Non. De ceux qui croient (et croiront) en suivant fidèlement ses enseignements ; à l'exclusion, donc, de tous les chrétiens infidèles d'une façon ou d'une autre.

Cela est exprimé clairement par la référence au « fils de la perdition », le seul qui soit « perdu ». Il s'agit de toute évidence de Judas Iscariote. Ici il n'y a aucun anachronisme. Jésus parle avant d'entrer dans le jardin de Gethsémani. Judas était parti peu de temps avant dans l'obscurité pour consommer sa trahison, dont, bien qu'il s'en soit amèrement repenti, il n'allait pas se racheter, du moins à en juger par sa mort par suicide. Il était donc déjà « perdu ». La mention du « fils de la perdition » qui s'est révélé être l'un des Apôtres, que le Seigneur n'avait pas pu « garder » et donc sauver, montre que la prière sacerdotale est adressée au Père pour la protection surnaturelle des *seuls vrais disciples du Christ*, c'est-à-dire de tous ceux qui n'avaient pas trahi et ne trahiraient pas les enseignements du Verbe incarné, ni par la trahison au sens propre ni par cette forme de trahison que constituent les hérésies, les apostasies, les schismes, les négligences, les omissions, en somme toutes les formes intellectuelles et les pratiques par lesquelles les prêtres peuvent manquer à leur fidélité au Dépôt de la Foi.

Apparaît donc ici pour la première fois dans cette ardente et sublime prière la notion d'*être un* avec le Père, appliquée par analogie à l'unité (*être un* ou *une seule chose*) que les disciples au sens strict doivent réaliser et maintenir entre

eux. Devons-nous dire que nous nous trouvons face à une simple métaphore ? Ou que, de cette façon, les Apôtres et leurs successeurs seraient comme divinisés ? Ni l'une ni l'autre chose. Le Seigneur ne souhaite aucunement une divinisation de ses disciples ni des simples fidèles, les chrétiens, auxquels il étend aussitôt après l'*analogie*.

« Mais ce n'est pas seulement pour ceux-ci que je prie ; c'est aussi pour ceux qui croiront en moi à cause de leur parole [la prédication des Apôtres], afin que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous [*ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*], pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Pour moi, la gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un : Moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité [*ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, un sint consummati in unum*], pour que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (Jn 17, 20-23).

Notre-Seigneur remet donc à la « garde » de son Père, (qui sera ensuite perfectionnée par l'envoi du Saint-Esprit), les Apôtres et les prêtres leurs successeurs, mais aussi tous ceux « qui croiront en moi à cause de leur parole [*sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me*] » : en substance nous tous simples catholiques fidèles à sa Parole, grâce à la « prédication » de ses Prêtres. Il les remet afin qu'ils deviennent « un ». Pas en eux-mêmes, mais « en nous », dans le Père et dans le Fils : c'est l'unité surnaturelle des deux Personnes divines qui réalise l'unité spirituelle de chaque croyant avec elles, avec le Père et le Fils, et de cette unité dérive ensuite l'unité de but (morale, spirituelle) de chaque croyant avec chaque autre croyant et donc *de tous*. Et il ne remet aucunement au Père l'humanité tout entière, non encore convertie.

Il est venu dans le monde « afin que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm. 2, 364) mais tous ne le seront pas, et beaucoup se perdront, par leur faute (Lc 12, 37 ; 13, 24-30). Laisser tomber dans l'oubli cette inconfortable vérité et vouloir faire croire, comme on le fait aujourd'hui sur la base du Concile (voir *supra*), qu'Il aurait remis à la protection de son Père tous les chrétiens, y compris les hérétiques et les schismatiques (tous hors de l'Église par leur faute, tous assimilables à la figure du traître Judas, « fils de la perdition »), ou même toute l'humanité en tant que telle, non encore convertie au Christ, et donc avec toutes ses religions, toutes *fausses* parce que non révélées par le vrai Dieu – cela signifie fournir une interprétation des Textes saints non seulement édulcorée mais aussi profondément altérée. Totalement contraire, donc, à la vraie Tradition, à la vraie herméneutique de l'Église, apparaissant déjà dans le commentaire de Jn 17, 20-23 par Saint Augustin.

« Il ne dit pas : "Que moi et eux soyons un", bien que comme *chef* de l'Église et l'Église étant son corps [*Éph. 5, 23, Col. 1, 18*], il pût dire : "Que moi et eux nous soyons, non pas une seule chose, mais un" [*non unum sed unus*], parce que le *chef* et le *corps* est un seul Christ [*1 Tm. 2, 5 ; 1 Cor. 8, 6 ; 12, 20*]. Mais, manifestant sa divine consubstantialité avec son Père (se référant à cela, il dit dans un autre passage : *Moi et le Père sommes un* [*Io 10, 30*]),

j'avais mis ma confiance, – que je nourrissais de mon pain, – qui a levé contre moi le talon. » Le renvoi scriptural est indiqué dans la note de commentaire de Jn 17, 12 dans *La Sacra Bibbia (La Sainte Bible)*, édition postérieure au Concile, p. 1078.

21. Voir la note pour Jn 17, 9, dans *La Sacra Bibbia (La Sainte Bible)*, Edizioni Paoline, antérieure au Concile.

consubstantialité d'un genre qui lui est propre, c'est-à-dire égalité consubstantielle de la même nature, il veut que les siens soient *un*, mai en lui [*vult esse suos unum, sed in ipso*]. En effet en eux-mêmes ils en seraient incapables, désunis l'un de l'autre par les volontés opposées, par les passions, et par les impuretés des péchés. C'est pourquoi ils sont purifiés par le Médiateur pour être *un* en lui, non seulement dans l'unité de la nature, dans laquelle d'hommes mortels ils *deviennent égaux aux Anges* [Lc 20, 36 ; Mt. 22, 30 ; Mc 12, 25 – il se réfère aux âmes des ressuscités] mais aussi par l'identité d'une volonté qui aspire en plein accord à la même béatitude, fondue en quelque sorte dans un seul esprit par le feu de la charité²². »

Après avoir clarifié le sens de l'unité souhaitée par Notre-Seigneur, le saint évêque d'Hippone éclaircit la signification exacte de la phrase insérée par le Concile dans *Gaudium et Spes*, 24.4, de façon tronquée, raccourcie et dans un contexte qui altère sa signification authentique.

« Tel est le sens de l'expression : *Qu'ils soient un comme nous nous sommes un* : de même que le Père et le Fils sont *un* non seulement par l'égalité de la substance, mais aussi par la volonté, de même que ceux qui ont le Fils pour Médiateur entre eux-mêmes et Dieu soit *un* non seulement parce qu'ils sont de la même nature mais aussi par la communauté d'un même amour [*per eadem dilectionis societatem*]. Ensuite le Seigneur nous indique qu'il est le Médiateur grâce auquel nous sommes réconciliés avec Dieu, par ces paroles : *Moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité* [Jo 17, 23]²³. »

Comment peut s'opérer la *consummatio in unum*, c'est-à-dire notre accomplissement et notre perfectionnement dans l'unité souhaitée par le Seigneur ? Certainement pas par déploiement autochtone et autonome de notre conscience, mue par la force intérieure de l'homme qui « se trouve », mais seulement et toujours par la médiation du Seigneur. Nous ne pouvons pas reproduire seuls, ne serait-ce que par analogie, la façon d'être unitaire de la Très Sainte Trinité : nous le pouvons uniquement par l'intermédiaire de l'action ineffable du Christ en nous et pour nous, action qui ne peut avoir lieu s'il n'y a pas la foi, c'est-à-dire si l'on ne s'est pas converti au Christ, montrant que l'on est de ses fidèles disciples. Sans la réalisation du « Moi en eux », sans la médiation surnaturelle du Seigneur, il n'y a pas d'unité qui tienne. Mais cette unité de tous les vrais fidèles n'est pas celle d'un sujet collectif. Elle se réalise seulement dans la mesure où *en chacun des croyants* se réalise la médiation du Christ, autrement dit a lieu l'*inhabitation* du Père et du Fils, en substance de la très sainte Trinité.

Les disciples et les fidèles deviendront *un* sur le modèle de la Très Sainte Trinité quand, en aimant ardemment

Notre-Seigneur, chacun d'eux observera sa Parole, raison pour laquelle « mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23). Non pas nous en eux mais le Père et le Fils en nous : ils récompenseront notre *dilectio* en venant *demeurer* en nous. Nous ne deviendrons pas comme eux ni eux comme nous, mais la Très Sainte Trinité daignera « habiter en nous », nous remplissant de la force et de l'illumination du Saint-Esprit, qui vient en nous du Père par la médiation du Fils (*Filioque*). Et cette présence en nous de la Très Sainte Trinité, ne la constatons-nous pas chaque fois que nous repoussons, avec l'aide essentielle de la Grâce, les tentations, nous sauvant du péché, et que nous sentons que notre intelligence, notre volonté, notre esprit sont non seulement purifiés mais complètement renouvelés, et même complètement guéris, et comme dotés, subitement et grâce à une nouvelle naissance, d'une force et d'une lucidité ineffables et surhumaines ?

Et il est vrai que cette élévation de nos facultés s'atténue et disparaît, dans le fracas de la bataille quotidienne pour notre sanctification. Mais ne réapparaît-elle pas quand, ayant confessé nos péchés et ayant reçu la sainte Communion, nous nous sentons à nouveau renaître spirituellement, bien que toujours imparfaitement, par rapport à ce que nous devrions et voudrions être, en tant que disciples du divin Maître, auquel nous cherchons à obéir en tout ce que nous faisons ?

Naturellement, la présence en nous de la Très Sainte Trinité reste *ineffable*, perceptible par notre conscience *indirectement seulement*. Nous pouvons nous en rendre compte, par exemple, quand nous sentons résonner nettement et avec force en nous *la voix de la conscience* (comme on dit) qui nous éclaire, nous guide et nous *juge* afin de nous corriger. Il est évident que cette présence que nous a promise Notre-Seigneur, représentable comme *inhabitation* du Saint-Esprit en nous, ne rend pas l'homme semblable à Dieu (elle ne le divinise pas) mais purifie l'humain de ses scories temporelles, le renouvelle et le fait spirituellement *renaître* face à Dieu (Jn 3, 5).

Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis*, a exhorté à ne pas comprendre de façon erronée « l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes », car « s'interposent bien des voiles qui enveloppent comme d'une nuée cette doctrine mystérieuse à cause de la faiblesse de l'intelligence qui l'étudie ». Notre union au Christ reste « un profond mystère ». Il ne faut donc pas « s'égarer loin de la doctrine authentique et de l'enseignement exact de l'Église » et prendre garde à « rejeter tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre »²⁴.

22. SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, trad. it. avec texte en vis-à-vis de Giuseppe Beschin, introduct. D'A. Trapè – M. F. Sciacca, in *Opere di sant'Agostino* (*Œuvres de Saint Augustin*), édition latino-italienne, Partie I, vol. IV, Città Nuova, Rome, 1987, pp. 196-197. L'indication des passages scripturaux entre crochets se trouve en note dans le texte.

23. *Op* ; *cit.*, *ibid.* « Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum » (Jn 17, 23, déjà cité).

24. PIE XII, Lettre Encyclique *Mystici Corporis* sur le Corps mystique de Jésus-Christ, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 599

MENSUEL

Mai 2017

RENÉ BERTHOD (1938-2017)

René Berthod s'est endormi dans le Seigneur, à l'aube du dimanche 30 avril 2017. Né en 1938, à Praz-de-Fort, dans le Valais, il était le neveu du chanoine Berthod, qui fut, aux côtés de Mgr Lefebvre, directeur du Séminaire d'Écône, lors de ses débuts. René Berthod se consacra à l'enseignement jusqu'en 1998. C'est ainsi qu'il combattit l'enseignement renouvelé du français dans son livre *Main basse sur l'école* (1981) et resta toujours fidèle à l'analyse grammaticale et logique classique (héritée de Grevisse). Conseiller communal à Orsières, il y présidait la commission scolaire ; c'est en cette qualité qu'il a imposé le maintien du catéchisme traditionnel, à l'encontre de son curé. Outre ses nombreuses responsabilités administratives et politiques, notamment comme Préfet du District d'Entremont, et militaires, comme commandant d'un bataillon de milice puis comme officier de sûreté, il mit sa belle plume¹ au service de la Chrétienté d'hier et d'aujourd'hui, mettant aussi le doigt sur les fruits amers du concile Vatican II. En témoigne la publication (non signée), en 1990, de *L'État présent du catholicisme en Valais*, étude statistique qui rend bien visible la perte de la foi dans l'un des cantons les plus catholiques de la Suisse. Chaque fois qu'il le fallut, Écône trouva en lui un apologiste intrépide. Car Écône, c'était pour lui le lieu béni où il retrouvait chaque dimanche la foi et les sacrements inchangés de l'unique Église. On en jugera à la lecture du texte suivant, paru dans ses chroniques, à l'automne de 2009, au lendemain des premiers entretiens doctrinaux qui devaient se dérouler pendant deux ans, entre les représentants de la Fraternité Saint Pie X et ceux du Saint-Siège. En quelques

1. Cf. *Rembarre : billets, 1978-1990*, Éditions de L'Age d'Homme.

Sommaire

Articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize :

- *René Berthod (1938-2017)* - p. 1
- *Une Église « Officielle » ?* - p. 2
- *Unité ou légalité ?* - p. 3
- *Pour une « entente doctrinale » ?* - p. 5
- *Retour sur Amoris Lætitia* - p. 10

phrases simples mais denses, René Berthod avait déjà su cerner en profondeur ce phénomène étrange qui laisse encore aujourd'hui perplexe plus d'un catholique, celui de « l'Église conciliaire ». Est-il besoin de le dire ? René Berthod était un lecteur assidu et enthousiaste du *Courrier de Rome*. L'auteur de ces lignes voudrait ici rendre hommage à ce qui fut une belle amitié, belle, parce que fondée sur l'amour de l'entière Vérité.

Abbé Jean-Michel Gleize

« Lundi dernier, la délégation de la FSSPX a rencontré au Vatican les interlocuteurs désignés pour conduire avec elle des entretiens portant sur leurs divergences religieuses. S'il est légitime de s'en réjouir, il faut se garder de prendre à leur sujet ses désirs pour des réalités. Patience !

Mon propos ne concerne ni les modernes endurcis que cette circonstance inquiète, ni le traditionaliste sectaire qui fait son bonheur du seul isolement. Il s'adresse aux gens de bonne volonté pour préciser le véritable enjeu du dialogue entrepris.

À vous les paroissiens obéissants qui souffrez de voir ces frères fréquenter d'autres chapelles et porter témoignage de leur foi au pied d'autels non retournés, il ne faudrait pas croire qu'Écône coure après une

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

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

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

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

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

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

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

sorte d'accréditation pontificale qui vous permettrait de cohabiter. À vous les traditionalistes équilibrés et raisonnables qui aspirez à l'unité que vos prêtres demandent tous les jours au canon de la messe à peine commencé, faut-il rappeler qu'Écône c'est l'Église visiblement maintenue dans sa foi inchangée, son enseignement fidèle et sa prière pérenne ?

La FSSPX n'a pas à négocier une charitable reconnaissance qui la sauverait d'un schisme supposé. Elle a l'immense honneur, après quarante années d'exclusion, de pouvoir, au Vatican, témoigner de la foi catholique.

Serait-ce alors à Rome de se convertir ? Oserais-je affirmer cette apparente énormité que tant d'entre vous n'osent pas évoquer sans frémir d'indignation ? Si vous le voulez bien, n'argumentons pas, la place est trop menue. Mais choisissons ensemble aux vêpres de la Toussaint, cette invocation :

« Auferte gentem perfidam
Credentium de finibus. »

C'est-à-dire : Chassez le peuple impie du milieu des croyants ! ».

(Billet du 1^{er} novembre 2009)

UNE ÉGLISE « OFFICIELLE » ?

1. La situation concrète d'un « peuple impie », qui s'est immiscé au milieu des croyants, correspond à ce que l'on a pu essayer de décrire en parlant d'une Église « officielle » ou « conciliaire ». Cette expression entend donc signifier (ni plus ni moins) que l'Église est occupée par ses ennemis. « Ennemis », disait déjà le Pape saint Pie X, « d'autant plus redoutables qu'ils le sont moins ouvertement ».

2. On dira pourtant que l'Église est essentiellement visible. Elle devrait donc s'identifier avec les représentants officiels de sa hiérarchie, le Pape et les évêques, même si ceux-ci sont, hélas ! pour l'heure, des modernistes. Car la visibilité d'une société lui vient de ses organes de gouvernement, dûment constitués. L'Église visible étant donc l'Église officielle, l'Église catholique ne serait autre que celle-ci.

3. Ou encore : l'Église visible, fondée par Jésus-Christ, est l'Église catholique romaine ; or, ce que nous appelons l'Église officielle, c'est-à-dire l'Église dont François est actuellement le chef, est l'Église visible ; c'est pourquoi, l'Église dont François est actuellement le chef est l'Église catholique. Est-ce vraiment aussi simple que cela ?...

4. Il semble bien que non, puisque Mgr Lefebvre refuse clairement cette identification, dans l'une de ses conférences les plus marquantes, donnée au lendemain des sacres du 30 juin 1988¹. « Ce n'est pas nous », dit-il, « mais les modernistes qui sortent de l'Église. Quant à dire : sortir de l'Église visible, c'est se tromper en assimilant Église officielle et Église visible. » Identifier l'Église visible et l'Église officielle est donc, aux yeux du fondateur de la Fraternité Saint-Pie X, une erreur. En effet, ceux qui refusent l'Église officielle, et qui veulent en sortir, ne refusent pas pour autant l'Église catholique, ne sortent pas de l'Église visible, bien au contraire. « Vous continuez », dit Mgr Lefebvre en s'adressant à ses prêtres, qui refusent comme lui l'Église officielle, « et vous représentez vraiment l'Église, l'Église catholique. Je crois qu'il faut vous convaincre de cela : vous représentez vraiment l'Église catholique. »

5. On peut entendre l'Église en trois sens différents². Premièrement en tant qu'elle est une société comme une autre, et, de ce point de vue, l'Église est une réalité naturelle et visible dans sa hiérarchie. Deuxièmement, en tant qu'elle est l'unique société de l'ordre surnaturel, ordonnée au salut, pourvue de tous les moyens surnaturels qui y conduisent, indéfectible et infaillible ; de ce point de vue, l'Église est un mystère surnaturel au sens strict, objet de foi, et invisible. Troisièmement, en tant qu'elle est pourvue de ses quatre notes, qui représentent toutes ensemble et chacune à part un miracle moral, lequel joue le rôle d'un motif de crédibilité ; de ce point de vue, l'Église est visible moyennant des signes qui donnent l'évidence de son origine divine et prouvent par le fait même sa crédibilité.

6. L'Église est donc visible en deux sens et l'Église visible ne se réduit pas à l'Église officielle. D'autre part, la véritable visibilité de l'Église, prise comme l'unique société divine d'ordre surnaturel, n'est pas premièrement et principalement dans sa hiérarchie ; elle est principalement et, pourrait-on dire, formellement dans ses notes, tandis qu'elle n'est que matériellement dans sa hiérarchie. L'Église visible, considérée précisément comme l'Église catholique, n'est donc pas premièrement ni principalement l'Église officielle. Elle est d'abord et avant tout et nécessairement l'Église telle que pourvue de ses quatre notes. « Où est l'Église visible ? », continue Mgr Lefebvre. « L'Église visible se reconnaît aux signes qu'elle a toujours donnés pour sa visibilité : elle est une, sainte, catholique et apostolique. »

7. La difficulté de l'heure présente est justement que la hiérarchie, qui constitue comme telle l'Église officielle, possède d'autant moins ces notes qu'elle persévère davantage à se revendiquer de la rupture accomplie par le concile Vatican II – par le concile lui-même, et non par un para-concile supposé. L'Église officielle, matériellement visible, ne coïncide plus avec l'Église formellement visible. « Je vous demande »,

1. MGR LEFEBVRE, « La visibilité de l'Église et la situation actuelle » dans *Fideliter* n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 27-31.

2. LOUIS BILLOT, SJ, *Traité de l'Église du Christ*, 1921, « Introduction », n° 4. Traduction française : *L'Église. I - Sa divine institution et ses notes*, Courrier de Rome, 2009, n° 71-75, p. 54-56 ; CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. II : « Sa structure interne et son unité catholique », Desclée de Brouwer, 1951, p. 8-12.

poursuit Mgr Lefebvre, « où sont les véritables marques de l'Église ? Sont-elles davantage dans l'Église officielle (il ne s'agit pas de l'Église visible, il s'agit de l'Église officielle) ou chez nous, en ce que nous représentons, ce que nous sommes. Il est clair que c'est nous qui gardons l'unité de la foi, qui a disparu de l'Église officielle. »

8. Quelques distinctions s'imposent donc, malgré tout. Faute de les établir, l'on risque de tomber dans l'un ou l'autre des deux simplismes qui caractérisent les deux attitudes extrêmes et fausses qui empêchent les catholiques de se situer conformément à la volonté de Dieu, dans le cours de cette « crise de l'Église ».

9. Le premier simplisme est celui d'un catholicisme naïf. Il raisonne ainsi : « L'Église visible est l'Église catholique ; or, l'Église officielle est l'Église visible ; donc, l'Église officielle est l'Église catholique. » Le deuxième simplisme est celui du catholique soupçonneux. Il raisonne ainsi : « L'Église visible n'est pas l'Église officielle ; or, l'Église catholique est l'Église visible ; donc, l'Église catholique n'est pas l'Église officielle. »

10. Dans chacun de ces deux raisonnements, le moyen terme : « l'Église visible » est équivoque. Il est tantôt pris au sens propre et spécifique de l'Église pourvue de ses notes et alors il se prédique par soi de « l'Église catholique » (2^e syllogisme) et « l'Église catholique » se prédique par soi de lui (1^{er} syllogisme). Il est tantôt pris au sens commun et générique de tout ce qui est visible dans l'Église et alors il peut se prédiquer de « l'Église officielle » (1^{er} syllogisme) et « l'Église officielle » peut se prédiquer de lui (2^e syllogisme).

11. Mais « l'Église officielle » est un terme lui aussi équivoque. Car il peut s'entendre en un premier sens de ceux des membres de l'Église qui la représentent officiellement aux yeux du monde, c'est-à-dire les membres de la hiérarchie, qui possèdent comme tels le triple pouvoir de gouverner, d'enseigner et de sanctifier dans l'Église. Et il peut s'entendre en un second sens de ceux des membres de l'Église qui exercent leur autorité ou usent de leur influence pour imposer les enseignements et les réformes du concile Vatican II.

12. Dans la deuxième prémisse du 1^{er} syllogisme, nous nions que « l'Église officielle », prise au second sens soit « l'Église visible » : en effet, même si elle est

matériellement « visible », l'Église officielle prise en ce second sens n'est pas formellement « l'Église visible », car l'Église est visible comme telle par ses notes et « l'Église officielle » prise au second sens est d'autant moins pourvue de ces notes qu'elle s'éloigne davantage de la Tradition pour s'en tenir à Vatican II. Nous accordons que « l'Église officielle » soit matériellement « l'Église visible » si on entend cette expression au premier sens. Pareillement, dans la première prémisse du 2nd syllogisme, nous accordons que « l'Église visible » ne soit pas matériellement « l'Église officielle », prise au second sens ; nous le nions si on entend cette expression au premier sens.

13. Nous accordons la première prémisse du 1^{er} syllogisme et la seconde du 2^e. L'Église catholique est l'Église visible et réciproquement. Et dans la conclusion du premier syllogisme : nous accordons que « l'Église officielle » est matériellement « l'Église catholique », si « l'Église officielle » est prise au premier sens, mais nous le nions si on entend cette expression au second sens. Et dans la conclusion du second syllogisme, nous accordons que « l'Église catholique » n'est pas « l'Église officielle », si « l'Église officielle » est prise au second sens, mais nous le nions si on entend cette expression au premier sens.

14. Voilà pourquoi « dire : sortir de l'Église visible, c'est se tromper en assimilant Église officielle et Église visible ». Mgr Lefebvre n'a cessé d'affirmer l'appartenance de la Fraternité Saint-Pie X et de ses fidèles à l'Église visible. « Nous appartenons bien à l'Église visible, à la société des fidèles sous l'autorité du Pape, car nous ne récusons pas l'autorité du Pape, mais ce qu'il fait. Nous reconnaissons bien au Pape son autorité, mais lorsqu'il s'en sert pour faire le contraire de ce pourquoi elle lui a été donnée, il est évident qu'on ne peut pas le suivre. » Et de conclure : « Sortir donc de l'Église officielle ? Dans une certaine mesure, oui, évidemment. » Mesure qui nous est indiquée par les distinctions simples rappelées ci-dessus. Car nous devons « sortir » de ce climat délétère entretenu par les membres de la hiérarchie, devenus modernistes, afin de garder la foi catholique.

15. Et pour que cette même hiérarchie puisse revenir à son véritable rôle, il faut prier Dieu de « chasser le peuple impie du milieu des croyants ».

Abbé Jean-Michel Gleize

UNITÉ OU LÉGALITÉ ?

1. L'Église est, dit Pie XII, « le Corps Mystique du Christ ». Non seulement l'expression est légitime, mais, dit le Pape, elle est préférable à toute autre. « Pour définir, pour décrire cette véritable Église de Jésus-Christ - celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine -, on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui la désigne comme « le Corps mystique de Jésus-Christ » ; c'est celle du reste qui découle, qui fleurit pour ainsi dire, de ce que nous exposent fréquemment les Saintes Écritures et les écrits des saints Pères ¹. »

2. Cette expression du « Corps mystique du Christ » est une analogie métaphorique révélée. Elle représente, plutôt qu'une définition précise et scientifique, une description de la nature mystérieuse de l'Église. Dans cette expression, l'adjectif « mystique » différencie l'Église à la fois et du corps physique du Christ et des autres corps sociaux de l'ordre naturel, dont la nature est uniquement juridique. Cela signifie que l'Église est

1. PIE XII, Encyclique *Mystici corporis* in Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. II, n° 1014.

une société, mais qu'elle ne l'est pas exactement au même sens que les sociétés de l'ordre naturel. L'Église est une « société » d'ordre surnaturel, et donc dans un sens analogique. L'analogie implique ressemblance et différence. La ressemblance avec les sociétés naturelles est que l'Église comporte un gouvernement ; mais la grande différence est que ce gouvernement présuppose d'abord un Magistère, car la profession de foi est le lien radical et absolument premier de l'unité sociale de l'Église. Et la foi étant en vue du salut éternel (car elle est le commencement du salut) ce gouvernement présuppose aussi un pouvoir de sanctifier.

3. Voilà pourquoi l'unité de l'Église n'est pas seulement ni même fondamentalement, une unité de gouvernement, comme dans les autres sociétés de l'ordre naturel. Elle est aussi, et d'abord, une unité de foi et de sacrements. Comme le disait déjà le Pape Léon XIII, dans l'Encyclique *Satis cognitum* ², l'unité de foi précède l'unité de gouvernement, comme l'entente et l'union des intelligences est le fondement de l'harmonie des volontés et de l'accord dans les actions. Et dans l'Encyclique *Mortalium animos*, le Pape Pie XI disait aussi déjà : « C'est l'unité de foi qui doit être **le lien principal** unissant les disciples du Christ. Comment, dès lors, concevoir la légitimité d'une sorte de pacte chrétien, dont les adhérents, même dans les questions de foi, garderaient chacun leur manière particulière de penser et de juger, alors même qu'elle serait en contradiction avec celles des autres hommes ? (I Tim. II, 5) ? [...] En vérité, nous ne savons pas comment, à travers une si grande divergence d'opinions, la voie vers l'unité de l'Église pourrait être ouverte, **quand cette unité ne peut naître que d'un Magistère unique, d'une règle unique de foi et d'une même croyance des chrétiens** ³. » Pie XI ne dit pas seulement que l'unité de l'Église naît de la règle de la foi ; il dit qu'elle ne peut pas naître autrement.

4. Pie XI dit que cette unité de foi est causée par le Magistère. Tout comme lui, Léon XIII l'affirme nettement dans le texte déjà cité ⁴. Le pouvoir hiérarchique divinement institué reste donc de toutes façons au principe de l'unité visible de l'Église. Mais il n'empêche que, parmi les effets qui doivent découler de ce principe, il y a un ordre absolument nécessaire : le pouvoir hiérarchique de l'Église, celui du Pape et des évêques, doit s'exercer pour causer d'abord l'unité de foi, avant de procurer ensuite l'unité de gouvernement. Car l'unité de gouvernement ne saurait être sans que soit, au préalable, l'unité de foi. Cet ordre absolument nécessaire caractérise l'être même de l'Église, puisque celle-ci est une société d'ordre surnaturel. Parce qu'elle est surnaturelle, l'Église doit se définir comme la société des fidèles, comme une « congregatio fidelium », c'est-à-dire comme l'assemblée de ceux qui professent la même foi. Le pouvoir de

Magistère procure l'unité initiale de l'Église en causant l'unité de la profession de foi. Le gouvernement est au principe d'une autre unité, l'unité de gouvernement, qui se règle sur l'unité de la profession de foi et donc sur le Magistère.

5. Concevoir l'unité de l'Église comme une pure unité de gouvernement, d'où l'unité de foi serait, sinon exclue du moins relativisée ou vue comme seconde, équivaldrait à nier la définition de l'Église, transmise par la révélation divine. Cette unité de pur gouvernement constituerait peut-être l'Église comme une société naturelle, mais l'Église n'est justement pas cela. La société qui consiste dans l'union de ses membres avec le Christ est beaucoup plus qu'une simple unité de gouvernement ; c'est une société au sens analogue et dont l'unité est d'abord (fondamentalement et principalement) une unité de foi, dont le principe est le Magistère.

6. Une unité de gouvernement, sans l'unité de foi, serait donc une unité purement légale et legaliste, contraire à la nature même de l'Église. Une unité plus apparente que réelle. Telle est l'unité œcuménique dont rêvent Paul VI, Jean-Paul II et leurs successeurs. Telle serait aussi l'unité de la « pleine communion », que le Saint-Siège fait miroiter depuis longtemps aux héritiers de Mgr Lefebvre. La reconnaissance canonique de la Fraternité Saint-Pie X ne saurait être pourtant un acte de pur gouvernement. C'est un acte qui, d'une manière ou d'une autre, va poser le problème de l'adhésion de la Fraternité au nouveau Magistère et à la nouvelle Profession de foi de Vatican II. Les déclarations du cardinal Müller et de Mgr Pozzo sont à cet égard assez claires. Or, la nouvelle Profession de foi de Vatican II ne saurait représenter le fondement de l'unité de foi dans l'Église. Car les questions qu'elle soulève ne sont pas des « questions ouvertes ». Tous les points sur lesquels Vatican II a voulu « revisiter » la doctrine de l'Église sont des points sur lesquels la discussion est impossible, puisque le Magistère s'y est prononcé avec tout le poids de son autorité.

7. Ajoutons aussi que le gouvernement ne peut causer l'unité que dans le moment présent, de façon provisoire et relativement à des circonstances actuelles (car il donne l'application des lois ici et maintenant) tandis que le Magistère cause l'unité de foi hier, aujourd'hui et demain, de façon définitive et absolue, car la vérité qu'il enseigne et qui est à la base de l'unité de foi doit toujours demeurer la même. L'unité de foi subsiste donc, indépendamment d'une éventuelle carence actuelle de la hiérarchie, dans sa prédication et dans son gouvernement, indépendamment d'une conception purement legaliste de la « pleine communion », qui entendrait relativiser les exigences de la révélation divine. Cette unité, qui est l'unité même de l'Église, doit garder la primauté sur tous les arrangements pseudo canoniques.

8. Tels sont les principes qui ont permis à Mgr Lefebvre de refuser « l'Église conciliaire » au nom de l'Église et du Magistère « de toujours ».

Abbé Jean-Michel Gleize

2. LÉON XIII, Encyclique *Satis cognitum* in Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. I, n° 557.

3. PIE XI, Encyclique *Mortalium animos* in Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. I, n° 867-869.

4. LÉON XIII, *ibidem*, n° 560.

POUR UNE « ENTENTE DOCTRINALE » ?

1. Dans un récent entretien, Mgr Guido Pozzo a déclaré que « la réconciliation se fera lorsque Mgr Fellay adhérera formellement à la déclaration doctrinale que lui a présentée le Saint-Siège. C'est aussi la condition nécessaire pour procéder à la régularisation institutionnelle, avec la création d'une prélature personnelle ». Et lors de son retour du récent pèlerinage à Fatima (12-13 mai) à l'occasion d'une conférence de presse donnée dans l'avion, le Pape François fait allusion à ce document, mis au point par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lors de sa dernière séance du mercredi 10 mai. Il s'agirait donc bien, dans l'esprit de Rome, d'une entente doctrinale. L'expression est cependant équivoque ; elle peut en effet s'entendre en deux sens.

2. Dans un premier sens, le but poursuivi est que la Tradition retrouve tous ses droits à Rome, et que par conséquent le Saint-Siège corrige sérieusement les erreurs doctrinales qui sont à la source de la crise sans précédent qui sévit encore dans la sainte Église. Cette correction est le but que recherché, but en soi et cause finale, principe de tout l'agir subséquent dans le cadre des relations avec Rome. Et ce but n'est autre que le bien commun de toute l'Église. En ce sens, l'entente doctrinale signifie que Rome doit s'entendre non point avec la Fraternité Saint Pie X, mais avec la doctrine de toujours et revenir de ses erreurs.

3. Dans un deuxième sens, il s'agirait que Rome s'entendît avec la Fraternité Saint Pie X, en vue d'une reconnaissance canonique. Cette reconnaissance serait le but en soi, principe de tout l'agir subséquent. Ce but ne serait autre que le bien particulier apparent d'une société telle que la Fraternité. La formulation d'une position doctrinale commune suffisamment acceptable par les deux parties, Rome et la Fraternité, en serait seulement le moyen. Et il suffirait que ce moyen fût proportionné au but : il ne serait donc pas nécessaire que Rome corrige toutes les erreurs du Concile ; il suffirait qu'elle n'impose pas la profession de ces erreurs. En ce sens, l'entente doctrinale signifie que la Fraternité s'accorde avec Rome sur un certain nombre d'affirmations doctrinales exemptes d'erreurs.

4. Il est à craindre et il est même évident que Rome entend l'entente doctrinale au second sens, et envisage au mieux un régime de tolérance à l'égard de la Fraternité, mais nullement de corriger les erreurs du Concile. Jusqu'ici, les héritiers de Mgr Lefebvre se sont fait un devoir d'envisager les choses du point de vue du premier sens. Dès lors, il est clair qu'une pareille « base d'entente » restera toujours insuffisante, tant que Rome n'y aura pas intégré la correction des erreurs du Concile.

5. En effet, l'adage vaut ici comme ailleurs : « *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* ». L'adage doit bien sûr s'entendre au sens moral, et par rapport à des actes humains. Si nous prenons Vatican II comme un ensemble de textes, bien évidemment, nous pouvons toujours faire le tri entre la vérité, l'équivoque et l'erreur et chaque passage concerné peut être pris

isolément. Ce tri peut avoir lieu dans le cadre d'un dialogue d'experts – ou d'une commission de révision. Cependant, l'usage de l'Église est de considérer les textes non en tant que tels mais d'un point de vue moral, c'est-à-dire en tant que ces textes font globalement l'objet d'une adhésion de la part de l'Église et de ses fidèles (donc d'un acte humain moralement considéré) et risquent, à cause de leurs erreurs ou de leurs équivoques, de leur causer du scandale. De ce point de vue, il ne suffit pas de signer un texte qui exprime une partie seulement de la vérité ; il est nécessaire que Rome professe l'intégralité de toute la vérité et condamne par le fait même les erreurs qui vicient de fond en comble toutes les vérités partielles qui peuvent se rencontrer dans le magistère conciliaire et post-conciliaire.

DE QUELQUES POINTS LITIGIEUX

1) Le concile Vatican II

6. La référence à Vatican II est toujours gênante, même lorsqu'il s'agit de passages isolés apparemment orthodoxes. Ce Concile fait en effet l'objet de notre refus, en raison des nombreuses erreurs graves qui s'y sont introduites. Or, *malum ex quocumque defectu* : il suffit qu'il y ait **quelques** passages mauvais pour que le Concile soit mauvais, même s'il y a aussi quelques passages bons. Ces passages bons ne rachètent pas les passages mauvais.

2) La liberté religieuse (déclaration *Dignitatis humanæ*)

7. D'une part, 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 : 1°) en exerçant au for externe la double contrainte physique et morale pour empêcher et dissuader la profession de l'erreur et 2°) 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 humanæ* 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 l'erreur.

3) La collégialité (constitution *Lumen gentium*)

8. Les trois points litigieux sont les suivants.

9. Le n° 22 *Lumen gentium* affirme que le collège épiscopal (corps épiscopal aussi bien rassemblé que dispersé) est le sujet ordinaire et permanent du pouvoir

sur toute l'Église. Au contraire, la Tradition affirme que seul le corps épiscopal rassemblé peut être le sujet seulement temporaire et extraordinaire de ce pouvoir.

10. Le n° 22 de *Lumen gentium* affirme que le collège épiscopal incluant le pape constitue, en plus du pape considéré seul, un deuxième sujet permanent du pouvoir sur toute l'Église. Au contraire, la Tradition affirme que le corps épiscopal n'est pas un deuxième sujet de ce pouvoir mais que le seul concile œcuménique est une deuxième mode d'exercice du même sujet (le pape) du même pouvoir

11. Le n° 22 en liaison avec le n° 21 de *Lumen gentium* affirme que le collège épiscopal tient son pouvoir directement non du pape mais du Christ par la consécration épiscopale et que le consentement du pape est seulement requis pour son exercice. Au contraire, la Tradition affirme que le concile œcuménique ne peut tenir son pouvoir directement que du pape, et que c'est l'autorité même du pape qui est communiquée au concile et participée dans ce pouvoir temporaire et extraordinaire du concile : celui-ci se réunit donc non seulement « cum capite » (ce qui serait le point de vue réducteur d'une cause matérielle, requise à l'intégrité de l'assemblée), mais beaucoup plus que cela « sub capite » (point de vue d'une cause efficiente) et même « ex capite » (point de vue d'une cause formelle).

12. La *Nota prævía* ne résout pas tous ces problèmes et laisse intacte l'idée d'un double sujet du primat.

13. D'autres points du chapitre III de *Lumen gentium* posent de graves difficultés : le n° 21 affirme la sacramentalité de l'épiscopat avec l'idée que le sacre confère en acte le triple munus, non seulement le pouvoir d'ordre mais même le pouvoir de juridiction, avec le magistère et le gouvernement, ce qui est contraire à toute la Tradition et à tout le Droit canonique. Le point de départ de la collégialité est ici radicalement faux, ainsi que l'on fait observer les pères membres du Cœtus, au moment même du Concile ¹. Le cardinal Browne fait remarquer que l'idée selon laquelle la consécration épiscopale donne en acte ou dans leur essence les trois pouvoirs d'ordre, de magistère et de gouvernement contredit l'enseignement du magistère ordinaire suprême de Pie XII, donné à trois reprises et s'inscrit aussi en faux contre la théologie de saint Thomas. Mgr Carli fait observer que cela contredit le Droit de l'Église, relativement à la collation du primat de juridiction du Pape, à la collation de la juridiction ordinaire des évêques résidentiels et même à l'absence de toute juridiction des évêques titulaires. Le n° 25 donne une définition collégialiste de l'infailibilité du Magistère ordinaire et universel ; le n° 18 pose l'antériorité du Collège des apôtres sur saint Pierre.

4) L'œcuménisme (décret *Unitatis redintegratio* et constitution *Lumen gentium*)

1. Cf. dans les *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, vol. III, pars I, les observations écrites du CARDINAL BROWNE (p. 629-630) et celles de MGR CARLI (p. 660-661) sur le schéma *De Ecclesia*, à l'issue de la 3^e session du Concile (été 1964).

14. Les trois points litigieux sont les suivants.

15. Les textes de *Unitatis redintegratio* affirment la réalité d'une communion réelle, bien que imparfaite et partielle, de société à société, c'est-à-dire entre la structure visible de l'Église catholique et la structure visible des communautés chrétiennes non catholiques séparées. Au contraire, la Tradition affirme que seulement certains parmi les membres des communautés chrétiennes non catholiques séparées peuvent être non en communion mais ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, qui est identiquement l'Église du Christ et l'Église catholique.

16. Les textes de *Lumen gentium* affirment la réalité d'une présence et d'une action de l'Église du Christ en dehors de la structure visible de l'Église catholique, dans les communautés chrétiennes non catholiques séparées. Au contraire, la Tradition affirme seulement la réalité d'une action du Saint-Esprit en dehors du Corps mystique du Rédempteur, qui est identiquement l'Église du Christ et l'Église catholique, et que cette action a lieu dans certaines âmes qui font partie des communautés chrétiennes non catholiques séparées, mais non dans ces communautés elles-mêmes.

17. Les textes de *Lumen gentium* et de *Unitatis redintegratio* affirment qu'il y a dans les communautés chrétiennes non catholiques séparées des éléments dont la valeur salutaire dérive de la plénitude confiée à l'Église du Christ et qui tendent par eux-mêmes à l'unité catholique et que le Saint-Esprit peut donc se servir de ces communautés comme de moyens de salut. Au contraire, la Tradition affirme que les éléments qui se trouvent dans les communautés chrétiennes non catholiques séparées n'ont par eux-mêmes aucune valeur salutaire, et que celle-ci ne saurait dériver de l'Église, puisque ces communautés refusent en tant que telles le primat de juridiction du pape, alors que précisément la valeur salutaire des dogmes et des sacrements leur vient de ce qu'ils sont dispensés selon l'ordre voulu par le Christ, c'est-à-dire dans la dépendance du primat de juridiction de son vicaire, qui est le pape, évêque de Rome et chef de l'Église.

5) Le Magistère

18. La définition même du Magistère est falsifiée en pratique, car depuis Vatican II, les titulaires du pouvoir de Magistère usent de ce pouvoir à contresens, puisqu'ils imposent des erreurs contraires aux vérités qui font l'objet du Magistère. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas reconnaître que Vatican II est l'expression d'un véritable Magistère catholique. Nous ne pouvons pas affirmer (du moins pas sans distinctions et restrictions) que les textes du Concile Vatican II sont compris parmi les textes du Magistère, qu'ils sont l'expression d'un Magistère catholique.

19. La définition du Magistère est falsifiée en théorie. La constitution *Dei Verbum*, au n° 8, affirme que « ce qui a été transmis » « progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les

méditent en leur cœur, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité ». Ce passage ne fait aucune distinction entre le rôle du Magistère et celui de l'Église enseignée. La proposition plus explicite du Magistère est en effet la cause de la meilleure perception de la vérité chez les fidèles, dans la contemplation ou l'étude. Équiper les deux autorise l'interprétation erronée qui réduirait le rôle du Magistère à celui d'un canalisateur de l'expérience collective. Et c'est d'ailleurs ce que suggère très nettement l'enseignement de Benoît XVI (Catéchèses sur l'Église de 2006 ; Exhortation *Verbum Domini*) et celui de François (dernier discours lors du Synode, le 17 octobre 2015 ; *Evangelii gaudium*, n° 119-120).

20. Il est absolument faux et contraire à toute la Tradition de prétendre que « le Magistère suprême de l'Église est l'interprète authentique des textes précédents du Magistère ». Il y a là une erreur extrêmement grave, et c'est justement l'erreur radicale du néomodernisme, erreur dont nous périssons depuis le dernier Concile. Le Magistère est l'organe et l'interprète de la Révélation, et il l'est à toutes les époques de l'histoire et dans tous les textes qu'il produit. Le Magistère présent doit continuer à interpréter non le Magistère passé mais la Révélation contenue dans ses sources (Écriture et Tradition : Pères et théologiens) ; et pour cela, il doit se soumettre aux enseignements du Magistère antérieur qui ont une autorité définitive et qui ont déjà clarifié certaines données de la Révélation. Le Magistère présent n'interprète pas le Magistère passé, il interprète les points de la Révélation non-encore interprétés par le Magistère antérieur. Et il ne fait éventuellement que reprendre les enseignements de ce Magistère antérieur qui n'ont pas besoin d'être interprétés, mais qui sont, comme dit Pie XII dans *Humani generis*, « la règle prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs » (DS 3 884). Cette erreur est extrêmement grave, car c'est l'erreur persistante du Saint-Siège depuis cinquante ans et qui se trouve à la racine de tout le discours du 22 décembre 2005. Si c'est la parole d'aujourd'hui qui fait la vérité par elle-même, parce qu'elle réinterprète sans cesse la parole d'hier, c'est le Pape d'aujourd'hui qui fait la vérité à sa guise et la notion même de Tradition catholique n'existe plus. On pourra bien parler, comme le fit Benoît XVI, d'un « renouveau dans la continuité » mais si ce genre d'expression facile rassure peut-être les inconditionnels du Concile, cela n'explique pas grand-chose et cela ne réussit pas à convaincre ceux qui demeurent perplexes devant les innovations évidentes du Concile. Car personne n'a réussi à démontrer jusqu'ici que le renouveau de Vatican II n'a pas brisé la continuité objective de la Tradition de l'Église.

21. C'est pourquoi, même si on nous dit que l'interprétation se fait « à la lumière de la Tradition », ce pré-supposé est faux. Car l'interprétation qui a lieu à la lumière de la Tradition est celle qui interprète non le Magistère mais la Révélation. Quand on voit comment dans le n° 119 de *Evangelii gaudium* François « inter-

prète » le n° 12 de *Lumen gentium* (qui est déjà une « interprétation » de Vatican I), on peut bien se demander ce que signifie pour le Saint-Siège une meilleure compréhension du *depositum fidei*, « in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia ».

6) La Nouvelle Messe

22. Dans l'interrogatoire des 11-12 janvier 1979, à la question posée par la CDF : « Soutenez-vous qu'un fidèle catholique peut penser et affirmer qu'un rite sacramentel en particulier celui de la messe approuvé et promulgué par le Souverain Pontife puisse être non conforme à la foi catholique ou *favens haeresim* ? », Mgr Lefebvre a répondu : « Ce rite en lui-même ne professe pas la foi catholique d'une manière aussi claire que l'ancien Ordo missæ et par suite il peut favoriser l'hérésie. Mais je ne sais pas à qui l'attribuer ni si le pape en est responsable. Ce qui est stupéfiant c'est qu'un Ordo missæ de saveur protestante et donc *favens haeresim* ait pu être diffusé par la curie romaine². » La nouvelle liturgie n'est donc pas légitime, car elle favorise l'hérésie.

23. La validité (autre que la légitimité) pose en tant que telle un deuxième problème ; Mgr Lefebvre n'a **jamais dit** que le NOM était de soi valide. Il n'a **jamais nié** que le NOM était douteusement valide mais il l'a affirmé, au contraire, dans la conférence de 1979, citée à la page 374 du livre *La Messe de toujours*, en s'appuyant sur la note 15 du *Bref examen critique*, qu'il faisait sien en des termes dont la netteté est impressionnante. Mgr Lefebvre n'a **jamais varié** sur ce point, ni remis en cause l'appréciation qu'il portait dans la conférence de 1979 citée à la page 374 du livre *La Messe de toujours*. D'un point de vue logique, Mgr Lefebvre disant : « il est possible que le NOM soit valide », on peut en déduire (et lui faire dire) : « il est possible que le NOM ne soit pas valide ». Mais on ne peut pas en déduire (et lui faire dire) ni : « il est impossible que le NOM ne soit pas valide » ni : « il est impossible que le NOM soit valide ». Voici les déclarations publiquement adressées à Rome par Mgr Lefebvre sur cette question :

1) Lettre de Mgr Lefebvre au pape Jean-Paul II, 8 mars 1980 : « Quant à la messe du *Novus Ordo*, malgré toutes les réserves qu'on doit faire à son égard, je n'ai jamais affirmé qu'elle est de soi invalide ou hérétique. »

2) Lettre de Mgr Lefebvre au cardinal Ratzinger, 4 avril 1981 : « Quant à la Réforme liturgique, j'ai signé moi-même le décret conciliaire et je n'ai jamais affirmé que les applications étaient de soi invalides et hérétiques. »

3) Lettre de Mgr Lefebvre au cardinal Ratzinger, 7 avril 1982 : « Le deuxième point correspondrait mieux à la réalité puisqu'il était libellé comme suit : Mgr Lefebvre a signé le décret conciliaire sur la Liturgie acceptant ainsi l'éventualité d'une Réforme. Il n'a

2. « Mgr Lefebvre et le Saint-Office », *Itinéraires* n° 233 de mai 1979, p. 146-147.

jamais affirmé que les textes des nouveaux livres liturgiques étaient hérétiques ou de soi invalides dans la version latine originale, mais estime que la Réforme liturgique, telle qu'elle a été réalisée, nécessite de graves réserves, comme l'ont exprimé très justement les cardinaux Ottaviani et Bacci. »

4) Lettre de Mgr Lefebvre au cardinal Ratzinger, 21 juillet 1982 : « Nous ne doutons pas que beaucoup de prêtres disent avec dévotion le *Novus Ordo Missæ*. Mais cela n'enlève pas les graves défauts internes du *Novus Ordo Missæ* signalés particulièrement par les cardinaux Ottaviani et Bacci dans le *Bref examen critique*. »

5) Lettre de Mgr Lefebvre au cardinal Ratzinger, 2 mars 1983 : « J'ai toujours reconnu et je reconnais à l'autorité légitime du Saint-Siège le droit de légiférer en matière liturgique. Je n'ai jamais affirmé que le nouvel ordo était hérétique mais je reconnais l'existence d'une grave difficulté décrite par le cardinal Ottaviani et Bacci. »

6) Lettre de Mgr Lefebvre au cardinal Ratzinger, 17 avril 1985 : « Nous n'avons jamais affirmé et n'affirmons pas que le *Novus Ordo Missæ*, célébré selon le rite indiqué dans la publication romaine, est de soi invalide ou hérétique. »

7) Déclaration du 5 mai 1988 adressée au pape Jean-Paul II : « 4. Nous déclarons en outre reconnaître la validité du Sacrifice de la Messe et des Sacrements célébrés avec l'intention de faire ce que fait l'Église et selon les rites indiqués dans les éditions typiques du Missel romain et des Rituels des sacrements promulgués par les Papes Paul VI et Jean-Paul II. »

24. On notera ce que Mgr Lefebvre avait accepté de signer en 1988 : il allait jusqu'à accepter de reconnaître la validité du NOM, mais « avec l'intention de faire ce que fait l'Église ». Cela est très important, car justement le NOM ne donne plus que douteusement cette intention.

7) Le Nouveau Code de Droit canonique

25. Nous avons toujours refusé de respecter la discipline introduite par le Nouveau Code de 1983, précisément parce que « imbu d'œcuménisme et de personnalisme, il pèche gravement contre la finalité même de la loi »³. Ce nouveau Code véhicule de plus l'esprit de la nouvelle ecclésiologie, démocratique et collégialiste. Ainsi que l'a reconnu le pape Jean-Paul II, les enseignements de Vatican II présentent « un nouveau visage de l'Église », qui doit inspirer à son tour la législation canonique du Nouveau Code de 1983⁴.

26. Nous ne pouvons pas nous contenter d'une discipline particulière pour la Fraternité ; nous refusons ce Nouveau Code parce qu'il est contraire au bien commun de toute l'Église, que nous voulons défendre⁵. Rappelons à cet égard la Décision reproduite dans *Cor unum* de mars 1992 (n° 41) : « La réception du nou-

veau Code de droit canonique pose un réel problème de conscience aux catholiques. Car d'une part il s'éloigne de façon impressionnante dans l'ensemble comme dans le détail de la protection due à la foi et aux mœurs. Et d'autre part, nous tenons à ne pas mettre en péril le respect dû à l'autorité légitime. Mgr Lefebvre, malgré toute sa sagacité n'a pas cru pouvoir trancher la question de la validité de la promulgation de ce Code, mais son contenu comme les principes énoncés dans la Lettre apostolique de promulgation (25 janvier 1983) la lui faisaient tenir comme douteuse. En ce cas, selon le canon 15 (nc 14) cette législation nouvelle n'urge pas. Dans cette situation, selon le canon 23 (nc 21) le code de 1917 n'est pas présumé révoqué mais la nouvelle législation doit être ramenée à la précédente et si possible conciliée avec elle⁶. » Cette Décision n'exprime pas ce qui ne serait qu'une discipline particulière à la Fraternité. Elle indique une mesure de prudence qui vaut objectivement pour tout catholique confronté aux graves problèmes que suscite la nouvelle législation, douteuse en elle-même.

RETOUR SUR « L'ENTENTE DOCTRINALE »

27. Comme nous l'avons expliqué aux n° 1-5, le but que nous poursuivons est que la Tradition retrouve tous ses droits à Rome. Ce but est premier dans notre intention et sera (comme toujours) dernier dans l'exécution. Que signifie ici « dernier » ? Cela signifie-t-il que la fin de la crise de l'Église aura lieu tout à la fin, et donc après un accord de la Fraternité avec Rome ? Ou bien cela signifie-t-il que la fin de la crise de l'Église coïncidera avec cet accord ?

28. L'acceptation de notre part d'une reconnaissance canonique, dans les circonstances actuelles, représente un acte moralement indifférent, mais avec double effet, un effet essentiel bon et un effet accidentel mauvais. L'effet bon est de se situer dans la normalité juridique à l'égard de Rome (et même, pour d'aucuns, de bénéficier d'un champ élargi d'apostolat, ce qui reste à vérifier). L'effet mauvais est lui-même double : premièrement, le risque de relativiser la Tradition qui n'apparaîtrait plus que comme le bien particulier et l'option théologique personnelle de la Fraternité Saint Pie X ; deuxièmement le risque de trahir et d'abandonner ce bien particulier, en raison de tout le *favens hæresim*, qui caractérise comme telle l'Église conciliaire.

29. La solution dépend tout d'abord de la proportion à établir entre l'effet bon et l'effet mauvais. Il est clair

4. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacræ disciplinæ leges* du 25 janvier 1983 : « Fundamentalibus illa ratio novitatis, quæ, a traditione legifera Ecclesiæ numquam discedens, reperitur in Concilio Vaticano II, præsertim quod spectat ad eius ecclesiologicam doctrinam, efficiat etiam rationem novitatis in novo Codice. »

5. Cf MGR LEFEBVRE, *Conférences des 18 janvier ; 15 mars ; 19 décembre 1983*.

6. « Ordonnances concernant les pouvoirs et facultés dont jouissent les membres de la FSSPX » dans *Documents de la Fraternité sacerdotale saint Pie X*, p. 112D et 113A.

3. « Ordonnances concernant les pouvoirs et facultés dont jouissent les membres de la FSSPX » dans *Documents de la Fraternité sacerdotale saint Pie X*, p. 60A.

que dans l'intention de notre Fondateur, il est plus important d'éviter le double effet mauvais que d'obtenir l'effet bon. L'effet bon est ici moins bon que le bien meilleur auquel s'oppose le double effet pire. La profession publique de la foi est plus importante que la normalité canonique. « Ce qui nous intéresse d'abord, c'est de maintenir la foi catholique. C'est cela notre combat. Alors la question canonique, purement extérieure, publique dans l'Église, est secondaire. Ce qui est important, c'est de rester dans l'Église... dans l'Église, c'est-à-dire dans la foi catholique de toujours et dans le vrai sacerdoce, et dans la véritable messe, et dans les véritables sacrements, dans le catéchisme de toujours, avec la Bible de toujours. C'est cela qui nous intéresse. C'est cela qui est l'Église. D'être reconnus publiquement, cela est secondaire. Alors il ne faut pas rechercher le secondaire en perdant ce qui est primaire, ce qui est le premier objet de notre combat ⁷. »

30. La solution dépend ensuite de l'évaluation des circonstances : sont-elles telles que l'on puisse raisonnablement espérer éviter le double effet mauvais, c'est-à-dire le double risque ? Car il s'agit ni plus ni moins que d'un risque. La question revient en somme à se demander s'il est prudent de se mettre sous l'autorité des membres de la hiérarchie de l'Église, tels qu'ils sont dans la situation présente, c'est-à-dire encore imbus pour la plupart de faux principes contraires à la foi catholique. On pourra sans doute citer quelques exceptions ; mais elles ne prouvent absolument rien contre l'état d'esprit général qui n'est que trop évident, dans sa généralité. Nous sommes bien obligés d'appliquer ici la règle suivant laquelle on désigne les choses d'après ce qui domine en elles et de conclure que les membres de la hiérarchie de l'Église sont actuellement des modernistes. Ceci dit, pour répondre à notre question, nous disposons de deux éléments : premièrement, notre propre expérience, puisque nous avons pu constater que jusqu'ici aucun de ceux qui ont accepté une reconnaissance canonique de la part de Rome n'a pu vraiment éviter le double effet mauvais ; deuxièmement, l'expérience de notre Fondateur : « On ne rentre pas dans un cadre, et sous des supérieurs, en disant que l'on va tout bousculer lorsqu'on sera dedans, alors qu'ils ont tout en mains pour nous juguler ! Ils ont toute l'autorité ⁸. »

ROME EN MARCHÉ ?

31. Dans la conférence de presse aérienne du 13 mai, le Pape répond à Nicolas Senèze qu'il souhaite prendre son temps : « A me non piace affrettare le cose. Camminare, camminare, camminare, e poi si vedrà. » François ne veut pas précipiter les choses : pour l'instant, il faut marcher et marcher encore sur le chemin... Il faut, dit-il « cheminer ensemble en cherchant la for-

mule qui permettra d'avancer ». Voilà qui jette une lumière intéressante sur la problématique que nous évoquions au début de notre réflexion : dans l'esprit du Pape, la formulation doctrinale n'est qu'un moyen. La doctrine, avec l'unité de foi qu'elle garantit, ne représente pas le but de la démarche. Le but serait plutôt d'avancer vers la pleine communion, dans un dialogue incessant, et qui devrait d'ailleurs se prolonger même après l'octroi d'une structure canonique ⁹. Et la pleine communion, nous dit Mgr Pozzo dans l'entretien déjà cité, c'est l'enrichissement mutuel, au-delà des divergences doctrinales : « Les différents points de vue ou opinions que nous avons sur certaines questions ne doivent pas nécessairement conduire à la division, mais à un enrichissement mutuel. » Serait-ce donc la cohabitation de la vérité et de l'erreur, moyennant le prix d'une déclaration commune plus que commune ?...

32. Malheureusement, ces différents points de vue ne portent pas sur de simples opinions également possibles, et les questions auxquelles ils correspondent ne sont pas des questions « ouvertes », des questions sur lesquelles chacun garderait sa liberté de réflexion – et de cheminement. Ces questions ont été pour la plupart définitivement résolues par le Magistère de l'Église, bien avant Vatican II. La liberté religieuse de *Dignitatis humanae* et la laïcité positive de *Gaudium et spes* sont condamnés par *Quanta cura* de Pie IX. La nouvelle ecclésiologie œcuménique de *Lumen gentium* est condamnée par Pie XII dans *Mystici corporis* et *Humani generis*, à cause de ce principe absolument faux, qui voudrait établir une distinction réelle entre l'Église du Christ et l'Église catholique. L'œcuménisme de *Unitatis redintegratio* est condamné par Pie XI dans *Mortalium animos*. La collégialité de *Lumen gentium*, en ce qu'elle nie l'unicité du sujet du Primat, tombe sous la condamnation du concile Vatican I.

33. En définitive, cette « formule qui permettra d'avancer » nous ramène une fois de plus au texte fondateur de la Commission Pontificale Ecclesia Dei, le motu proprio du 2 juillet 1988 : Jean-Paul II y affirme que la Tradition est vivante. Le Discours de 2005 de Benoît XVI en est l'écho et l'interprète direct : cette vie de la Tradition, c'est le « renouveau dans la continuité ». Renouveau évolutionniste et moderniste, qui entend dépasser la contradiction dans une impossible herméneutique.

34. Que conclure ? Reprenant les paroles citées au début de ce numéro, nous dirions simplement que « la Fraternité Saint Pie X n'a pas à négocier une charitable reconnaissance qui la sauverait d'un schisme supposé. Elle a l'immense honneur, après quarante années d'exclusion, de pouvoir, au Vatican, témoigner de la foi catholique ». En attendant que Rome se décide enfin à chasser du milieu des croyants le peuple impie de ces erreurs conciliaires.

Abbé Jean-Michel Gleize

7. MGR LEFEBVRE, *Conférence spirituelle à Écône*, le 21 décembre 1984 (Cospec 112).

8. IDEM, *ibidem*.

9. Cf. les deux articles « À l'origine des déclarations communes » et « La fin des anathèmes » dans le numéro de mars 2017 du *Courrier de Rome*.

RETOUR SUR AMORIS LÆTITIA

Voici la traduction française d'un entretien accordé par l'abbé Jean-Michel Gleize à « The Angelus », la revue du District des États-Unis de la Fraternité Saint-Pie X, et publié en langue anglaise sur le site « fsspx.news ». Cet entretien fait le point après la parution des articles du numéro de janvier 2017 du Courrier de Rome.

1. Pour ceux qui n'ont pas lu vos articles, pourriez-vous les résumer en quelques lignes ?

J'ai voulu donner quelques éléments de réponse au grave problème posé à la conscience catholique par *Amoris Lætitia* et aussi plus généralement par toute l'attitude du Pape François. Il est clair que le Pape n'est pas absolument infaillible, en dehors des conditions précises que nous indique la révélation divine. Il peut donc commettre des erreurs. Est-il possible qu'il aille jusqu'à l'hérésie ? Et s'il va jusque-là, perd-il le pontificat ? La réponse à ces deux questions n'est pas simple, car elle fait intervenir plusieurs données de la théologie. Disons que le Pape peut tomber dans l'hérésie, mais que seul le Christ aurait pouvoir sur lui pour lui retirer sa fonction. Dans ces conditions, peut-on dire que le Pape François va jusqu'à l'hérésie dans *Amoris Lætitia* ? L'hérésie est une prise de position théorique, contraire au dogme ; François ne nie pas le dogme en théorie, mais autorise une discipline et une pratique contraires à celles qui devraient normalement découler du dogme. *Amoris Lætitia* réaffirme l'indissolubilité du mariage, mais dit qu'il est possible de se comporter à l'égard des divorcés remariés comme si leur attitude ne représentait pas une négation de l'indissolubilité. Croyez au dogme, mais en pratique vous pouvez vous comporter comme si le dogme n'était pas vrai. Voilà « l'hérésie », si c'en est une, du Pape François. Ce n'est pas l'hérésie classique analysée par les théologiens jusqu'ici ; c'est une nouvelle forme d'hérésie, l'hérésie pratique de la subversion dans l'Église, où l'on rend les gens modernistes en les faisant vivre conformément à des présupposés modernistes.

2. Pensez-vous que le pontificat du Pape François est la raison pour laquelle de telles questions deviennent plus fréquentes ?

Disons plutôt que le pontificat du pape François rend ces questions plus urgentes et plus évidentes. Avant, sous Jean-Paul II et Benoît XVI, nous avions déjà affaire à une très mauvaise théologie, qui entraînait de graves conséquences pour l'Église. L'origine de tout cela est le concile Vatican II, avec sa trilogie d'erreurs opposées à toute la Tradition catholique : l'œcuménisme, la collégialité et la liberté religieuse. Le faux principe de la liberté religieuse contient en germe toute la nouvelle morale relativiste, la morale de situation qui commence à être explicitée dans *Amoris Lætitia*. Jusqu'à présent, ces conséquences morales restaient seulement en germe et, de Paul VI à Benoît XVI, les Papes conservateurs en morale n'ont pas voulu aller trop loin. La théologie du corps de Jean-Paul II, par exemple, maintient encore les principales conclusions de la

morale traditionnelle (contre le divorce et l'union libre) même si elle les fait reposer sur des principes faussés. À présent, François se montre plus logique que ses prédécesseurs, et il tire les vraies conséquences de ces principes faussés : la primauté de la personne entraîne la relativisation de la morale, dans tous les domaines.

3. Certains pensent que AL permet objectivement l'adultère (303) et que cela est suffisant pour rendre le document hérétique. Que répondez-vous ?

Vous pouvez permettre l'intoxication alimentaire en disant qu'il est bon et légitime d'intoxiquer les gens. Vous pouvez aussi la permettre en disant que c'est un devoir grave de préserver la santé et d'éviter de distribuer des aliments toxiques, mais en ajoutant que ceux qui mettent du poison dans la soupe qu'ils vendent ont droit au respect et ne doivent pas faire l'objet d'une quelconque discrimination. *Amoris Lætitia* procède de la seconde manière. François dit que l'indissolubilité du mariage est un devoir grave, mais il ajoute que les adultères ne doivent pas faire l'objet d'une discrimination. Cela revient à interdire l'adultère en théorie et à le permettre en pratique. Le document serait hérétique s'il permettait l'adultère en théorie. S'il l'interdit en théorie, il n'est pas hérétique. Mais comme il le permet en pratique, on doit dire que, sans être hérétique, il favorise l'hérésie. Cela est bien subtil, mais le modernisme est subtil.

4. L'Église a-t-elle le devoir de déterminer la culpabilité de ceux qui vivent dans le péché ?

Il y aurait ici une distinction très importante à faire. Car les pasteurs de l'Église doivent tout d'abord déterminer, pour l'indiquer aux fidèles, ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, et parmi les péchés quels sont ceux qui sont graves, en raison de leur objet. Et certains péchés peuvent prendre la forme non seulement d'un acte passager (comme le péché de fornication ou d'adultère) mais aussi d'une situation objective régulière (comme l'union libre du concubinage ou celle de l'adultère), qui représente un scandale. De ce point de vue, les pasteurs ont le devoir de qualifier la valeur morale, bonne ou mauvaise, des actes publics. Car ces actes, du fait qu'ils sont publics, prennent la valeur d'un exemple et d'une incitation au bien comme au mal. C'est le devoir du bon pasteur de signaler aux brebis les mauvais chemins qui mènent au précipice et de les en écarter. En ce sens, l'Église a toujours le devoir de dire qu'il est coupable de vivre dans une union concubinaire ou adultère, même si elle n'affirme pas pour autant la culpabilité formelle de tous ceux qui vivent dans cet état.

L'Église est représentée aussi par les confesseurs, qui administrent le sacrement de pénitence. Le ministre du sacrement de pénitence est d'abord un juge et le confessionnal est désigné comme un « tribunal ». Juger, ce n'est pas condamner ; c'est déterminer si la personne qui s'accuse de ses péchés présente les dispositions requises pour en obtenir le pardon. Le confes-

seur pourra ensuite faire œuvre non plus de juge mais de médecin et de père, en pardonnant et en exerçant la miséricorde. Mais cette miséricorde suppose d'abord le discernement et le jugement. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le confesseur a le devoir d'interroger le pénitent, afin de pouvoir discerner s'il remplit les conditions requises. Ce discernement ne consiste pas nécessairement à déterminer la culpabilité passée ou actuelle du pénitent, mais le devoir incombe tout de même au prêtre de vérifier si la personne a accusé tous les péchés mortels commis, si elle les regrette sincèrement et si elle est résolue à ne plus les commettre à l'avenir. Le prêtre est donc amené à juger ici, au moins indirectement, d'une culpabilité possible, au cas où la personne n'aurait pas la contrition ou le ferme propos.

5. Il est dit dans AL (301) : « Par conséquent, il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière" vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante. » Le Concile de Trente n'enseigne-t-il pas que Dieu donne la grâce suffisante à chacun ? Et donc, à la lumière de cet enseignement, n'est-il pas juste de tenir cette impossibilité, comme le fait AL ? Car sinon, n'y aurait-il pas une contradiction entre dire que les âmes mises dans une situation irrégulière sont privées de la grâce et dire que Dieu donne sa grâce à chacun ?

Le concile de Trente réprouve exactement (au canon 17 du Décret sur la justification) l'erreur selon laquelle Dieu ne donne sa grâce qu'aux seuls prédestinés. Mais il affirme aussi dans le chapitre XI que Dieu peut abandonner ceux qui l'abandonnent, c'est-à-dire que le refus de la grâce reste toujours possible. On doit donc dire le contraire de ce qu'affirme AL, pour rester conforme à ce qu'affirme le concile de Trente : Dieu donne sa grâce à tous, mais tous ne la reçoivent pas et donc certains en sont privés, parce qu'ils la refusent. En effet, oui, ceux qui vivent dans le péché sont privés de la grâce, mais c'est par leur faute et c'est parce que l'état de péché est déjà un refus de la grâce. On ne peut pas vivre dans le concubinage ou dans l'adultère, on ne peut pas vivre en méprisant la loi de Dieu sur le mariage et en même temps continuer à vivre dans l'amitié de Dieu, en recevant la grâce. Il est vrai qu'en raison d'une certaine ignorance, certains parmi ceux qui vivent en situation irrégulière ne seront pas tout de suite privés de la grâce. Mais on doit quand même dire que parmi eux il y en a aussi qui sont privés de la grâce, parce qu'ils ne sont pas dans l'ignorance. Et on doit dire aussi que la situation irrégulière reste en tant que telle une situation où l'on se prive normalement de la grâce, sauf exception à prouver d'une ignorance invincible. Le passage d'AL reste donc très ambigu et réducteur. Il favorise certainement une mauvaise lecture.

6. Vous affirmez que, comme c'est fréquemment le cas depuis le concile, le Pape François suit une méthode où il ne veut pas définir ou être précis, refusant par là d'affirmer ou de nier. Mais le théologien Ludwig Ott dit : « En décidant du sens d'un

texte, l'Église ne prononce pas de jugement sur l'intention subjective de l'auteur, mais sur le sens objectif du texte. » Pourriez-vous expliquer ?

Ce que dit le père Ott est vrai, et la conséquence en est que, lorsque nous avons affaire précisément au sens objectif d'un texte, surtout lorsque ce sens est suffisamment clair, l'intention subjective de l'auteur ne peut jamais rien y changer. Par exemple, si le concile Vatican II enseigne le droit à la liberté de ne pas être empêché de propager publiquement l'erreur, cela équivaut clairement à donner la liberté de propager publiquement l'erreur, car ce droit négatif repose nécessairement sur un droit positif. Tous les évêques et tous les théologiens de la terre auront beau dire que, en promulguant et en appliquant ce texte, le Pape n'a eu pas l'intention d'autoriser la liberté de propager l'erreur, il reste que le texte autorise objectivement cette liberté et l'intention de Jean-Paul II ou de Benoît XVI n'y change rien. Mais ici, avec le propos de François, il ne s'agit pas du sens objectif d'AL, il s'agit de la valeur ou du degré d'autorité du texte. Quel que soit le sens objectif dûment constaté d'un texte, le même texte avec le même sens objectif peut être présenté avec des valeurs très différentes : soit comme un dogme, soit comme une opinion théologique, soit comme une conclusion provisoire et contestable. Par exemple, nous pouvons dire que « Jésus Christ est Dieu », le sens objectif de cette affirmation est parfaitement clair. Mais pour le catholique c'est un dogme, tandis que pour le protestant de stricte obédience c'est une opinion, pour le protestant libéral c'est une hypothèse aujourd'hui contestable, pour le moderniste, c'est une formule d'utilité pratique et pour l'historien c'est l'état de conscience d'une époque donnée. Donc ici, dans AL, François dit bien ce qu'il dit et le sens objectif en est clair ; mais on ne sait pas si ce qu'il dit est un acte de Magistère, un acte de l'enseignement de la hiérarchie de l'Église, qui obligerait en conscience tous les fidèles et qui s'imposerait à l'encontre de tous les enseignements précédents qui disent le contraire. Ce sont des pistes de recherche, sans doute pour une réflexion qui chercherait à surmonter les contradictions. Car précisément, AL dit en même temps que le mariage est indissoluble et que les adultères ne sont plus problématiques.

7. Vous dites aussi que : «... il est encore possible d'éviter d'être uni de quelque façon que ce soit avec un pape notoirement hérétique, sans pour autant le considérer comme étant déchu de la papauté. » Pourriez-vous expliquer à quoi cela ressemblerait en pratique ?

Cela ne ressemble à rien, car cela correspond à une situation d'exception, une situation anormale, qu'un catholique ne peut ni prévoir à l'avance ni choisir de son plein gré. Cela correspond à une situation où la providence nous place et c'est toujours quasiment la seule où nous sommes bien obligés de nous placer si nous voulons demeurer fidèles. Aujourd'hui, c'est la situation des catholiques qui, tout en reconnaissant (jusqu'à preuve suffisante du contraire) que le Pape est

Pape, refusent légitimement de lui obéir lorsque lui-même désobéit à Notre Seigneur et à tous ses prédécesseurs depuis saint Pierre. Nous reconnaissons le Pape comme tel parce que nous prions publiquement pour lui, lors du Salut du Saint Sacrement ou en mentionnant son nom au Canon de la sainte messe. Et aussi nous restons attentifs à toutes les initiatives nous concernant, venant du Saint-Siège de Rome, au lieu de les ignorer comme si ce Siège n'avait aucune importance pour nous, ne représentait aucune autorité à nos yeux.

8. Vous concluez disant qu'AL n'est pas hérétique mais « plutôt » favorise ou promeut l'hérésie. Pouvez-vous expliquer la distinction ?

C'est la distinction entre une affirmation de principe (« Le mariage n'est pas indissoluble ») et une façon d'agir dans la pratique (« Le mariage est indissoluble mais on ne doit pas imposer des discriminations dans l'Église aux adultères »). Celui qui favorise l'hérésie

admet en pratique l'hérésie qu'il semble ne pas admettre en théorie. Cette façon de faire est propre aux catholiques libéraux, qui ne sont plus catholiques dans la mesure même où ils sont libéraux, dans leur manière d'agir.

9. Quelle lecture recommandez-vous pour approfondir le sujet ?

Pour le mariage, l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI ; pour la subversion du mariage, c'est tout le problème du libéralisme catholique et du modernisme. Mgr Lefebvre, dans la Préface à son livre *Ils L'ont découronné* disait : « Si vous ne lisez pas, vous serez tôt ou tard des traîtres, parce que vous n'aurez pas compris la racine du mal » (p. 3). Il faut donc lire les bons ouvrages qui expliquent la mise en œuvre de cette subversion et de cette manipulation du libéralisme : *Le Libéralisme est un péché* de Dom Salvà y Sardany ; *Catholicisme et libéralisme* du chanoine Roussel. Et les ouvrages de Mgr Lefebvre. Et le Courrier de Rome !

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 600

MENSUEL

Juin 2017

Le temps supérieur à l'espace Analyse de l'héraclitéisme latent du pape François

L'apparent pragmatisme du pontificat actuel contraste avec les nombreux articles et analyses qui s'efforcent de découvrir les présupposés intellectuels qui sont la trame des discours et de l'agir du pape actuel. Le rôle de l'analyse intellectuelle n'est pas seulement de dégager les grandes lignes mais aussi d'avertir sur les conséquences funestes qui se trouvent dans la pensée qu'elle étudie.

Le long article du professeur Turco (*Courrier de Rome*, n° 593, novembre 2016) avait permis d'établir, entre autres, la nature héraclitéenne de la pensée de François. Notons que Giovanni Scalese¹ avait lui aussi relevé cela quand il décelait dans la série des affirmations papales qui traitaient du temps et de l'espace, la primauté du devenir sur l'être.

Le qualificatif d'héraclitéen n'est pas toujours perçu dans toute sa gravité. L'héraclitéisme est plus une option métaphysique radicale qu'une véritable école, mais une telle option a des conséquences lourdes si elle est assumée concrètement.

Les présupposés et les conséquences de la philosophie d'Héraclite d'Éphèse, sont comme leur auteur, totalement méconnus de la majorité. Analyser les dires de François et comprendre l'extrême gravité de ce qui se passe sous nos yeux ne peut se faire sans découvrir quelque peu le

1. G. SCALESE, *Les quatre postulats du pape François*, dont on peut trouver la traduction sur le site de Sandro Magister : http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/135130175af.html?fr=y&refresh_ce. Pour le texte original en italien : <http://querulanus.blogspot.fr/2016/05/i-postulati-di-papa-francesco.html>.

SOMMAIRE

Le temps supérieur à l'espace - Analyse de l'héraclitéisme latent du pape François, *Abbé Renaud de Sainte Marie*, p.1

L'ouverture au péché d'Amoris Lætitia préfigurée par la Pastorale de Cambrai de 2003, *Pr Paolo Pasqualucci*, p. 9

contenu de la philosophie qui anime le pontificat actuel. En effet beaucoup refusent encore de voir la vérité, aussi il nous a paru nécessaire de montrer vers quel gouffre nous sommes entraînés avec des paroles lénifiantes et des aphorismes en apparences féconds.

L'héraclitéisme : la contradiction comme principe

Héraclite a été accusé d'avoir remis en cause le principe de non-contradiction. On ne peut en effet affirmer qu'une chose est noire et blanche en même temps et sous le même rapport. Nous résumons l'opinion des Grecs par ce paradoxe : la contradiction comme principe. Il nous faut quelque peu exposer la « doctrine » de cet homme mort au V^e siècle avant Jésus-Christ. Il ne reste pas grand-chose de ses pensées mais les quelques fragments qui nous sont parvenus font apparaître suffisamment l'importance de cet homme. Maritain faisait des affirmations de cet inconnu du grand public une des bornes de l'erreur. La pensée humaine ne peut dépasser les sentences qui nous sont parvenues de lui, pensées extraites de son ouvrage *De la nature*, aujourd'hui disparu.

Que dit Héraclite ? La philosophie balbutiante des colonies grecques d'Asie mineure cherchait à savoir de quoi les choses étaient faites. C'était une recherche sur les éléments premiers de la nature. Thalès le premier déclara que l'ensemble de l'univers était composé d'un seul et même élément. Pour Héraclite, la fixité et la stabi-

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

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

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

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

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

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

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

lité des éléments du monde étaient un leurre, une apparence. La seule réalité était le devenir et rien de ce qui était ne pouvait demeurer ². Le monde était un feu s'allumant et s'éteignant avec mesure ³.

Même s'il est difficile de tracer un portrait-robot de la pensée de ce Grec original, son audace intellectuelle, son amour de la contradiction assumée ⁴, sa préférence marquée pour le devenir, sa thèse du conflit harmonique sont de fait assez proches de certaines sentences du pape Bergoglio.

Ainsi quand on lit ces deux phrases :

« *Le tenon et la mortaise s'assemblent, les couleurs (ou sons) complémentaires conduisent à la plus belle harmonie et tout équilibre résulte de forces antagonistes* ⁵. »

« *Les rationnels et les irrationnels donnent tous les nombres ; les centripètes et les centrifuges donnent toutes les forces ; ceux qui s'accordent et ceux qui se combattent donnent tous les peuples. De tous les possibles émerge une réalité et à partir de l'existant s'ouvrent toutes les possibilités* ⁶. »

Comparons avec la pensée du pape qui expose l'un de ses quatre principes :

« *Pour cela, il faut postuler un principe indispensable pour construire l'amitié sociale : l'unité est supérieure au conflit. La solidarité, entendue en son sens le plus profond et comme défi, devient ainsi une manière de faire l'histoire, un domaine vital où les conflits, les tensions, et les oppositions peuvent atteindre une unité multiforme, unité qui engendre une nouvelle vie. Il ne s'agit pas de viser au syncrétisme ni à l'absorption de l'un dans l'autre, mais de la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition* ⁷. »

Il n'est pas difficile de constater une plus grande proximité entre ces lignes du pape François et celles d'Héraclite qu'avec la pensée de Platon ou d'Aristote. Mais cela ne pourrait être qu'anecdotique. Sans nous arrêter au fond de la présente similarité des phrases d'Héraclite et du pape, notre réflexion va porter sur **le principe de l'espace et du temps**. Ce principe énoncé et commenté par le pape est de notre point de vue le plus important, car il se rapporte au problème de l'être et du devenir. C'est donc toute la question métaphysique qui est en jeu et en dernier ressort la capacité de l'intelligence humaine à connaître Dieu.

Le principe de l'espace et du temps et les quatre principes bergoliens

Quatre principes forment la clé de lecture de la pensée

et de l'agir du pape François. Le pape François a quelque peu exposé ces quatre principes dans l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, au numéro III du chapitre IV qui traite de l'aspect social de l'Évangélisation et plus particulièrement du Bien commun.

Ces quatre principes sont, rappelons-le, l'unité prévaut sur le conflit, la réalité est plus importante que l'idée, le tout est supérieur à la partie et le principe que nous allons essayer de comprendre, celui de la dialectique entre temps et espace.

Avant de commencer d'analyser ces quelques paragraphes de l'Exhortation de 2013 qui contiennent la synthèse de la pensée pratique du pape François, il nous semble important de rappeler la dynamique d'ensemble du texte. En effet les quatre principes, dont fait partie la dialectique entre temps et espace, sont énoncés dans une partie qui concerne les rapports sociaux et politiques entre les hommes.

L'exhortation apostolique – après une brève introduction où le pape entend définir les aspects principaux de la mission de l'Église – se divise en cinq parties : 1) transformation missionnaire de l'Église, 2) crise de l'engagement communautaire, 3) l'annonce de l'Évangile, 4) la dimension sociale de l'évangélisation, 5) évangélisateurs avec Esprit. Ce texte constitue à la fois le programme du pontificat, donne un aperçu des difficultés actuelles mais aussi des principes d'analyse du réel.

C'est dans la quatrième partie que le pape donne ces quatre principes qui gouvernent selon lui l'élaboration de la cité en tant que communauté humaine :

« *Pour avancer dans cette construction d'un peuple en paix, juste et fraternel, il y a quatre principes reliés à des tensions bipolaires propres à toute réalité sociale. Ils viennent des grands postulats de la Doctrine Sociale de l'Église* ⁸, *lesquels constituent "le paramètre de référence premier et fondamental pour l'interprétation et l'évaluation des phénomènes sociaux"* ⁹.

« *À la lumière de ceux-ci, je désire proposer maintenant ces quatre principes qui orientent spécifiquement le développement de la cohabitation sociale et la construction d'un peuple où les différences s'harmonisent dans un projet commun* ¹⁰. »

Si on lit le *Compendium de doctrine sociale* de 2004 auquel il est fait référence dans l'extrait que nous venons de citer on ne trouvera littéralement aucun des quatre principes énoncés par le pape. On en déduit que ces quatre principes sont des synthèses intellectuelles qui sont l'œuvre de François lui-même ¹¹. La seule proximité remarquable entre les deux textes se trouve précisément

2. Fragment 142, pour Héraclite nous avons utilisé la traduction disponible sur ce site : <http://www.citations-antiques.com/auteurs/heraclite/>

3. Fragment 30.

4. Comme on peut le lire dans son dernier fragment « Le rien existe aussi bien que le quelque chose »

5. Fragment 8.

6. Fragment 10.

7. *Evangelii Gaudium*, n° 228.

8. Conseil pontifical Justice et paix, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n° 161.

9. *E. G.* n° 221.

10. *Idem*, n° 221.

11. Si l'on en croit les paroles d'un jésuite argentin, Scannone, son confrère Bergoglio se servait de ces quatre principes déjà dans les années soixante-dix.

dans la référence faite à la notion de temps. On peut déjà faire une constatation, le pape s'appuie sur l'autorité d'un texte publié par l'un de ses prédécesseurs pour donner à ces quatre principes une valeur de référence identique à ceux du *Compendium*. Osons une petite comparaison entre les deux textes.

Le *Compendium* cite plusieurs principes : le bien commun, la destination universelle des biens, la subsidiarité, la participation et la solidarité. Ce sont des idées beaucoup moins générales que celles que le pape énonce, les principes du *Compendium* sont axés vers la question de la vie sociale et politique. Le *Compendium* les relie à la vision générale qui l'anime, l'humanisme intégral. Les principes de François sont quant à eux affirmés de but en blanc et on peine à les intégrer à l'ensemble relativement cohérent du *Compendium*.

Malgré tout la question n'est pas là. Nous ne croyons pas que les principes soient de fait sortis du *Compendium*. Il n'en reste pas moins que de leur bonne compréhension on saisira la cohérence de l'action du pontificat actuel.

Compréhension de la signification des mots temps et espace

• Temps et espace, deux termes communs

Dans l'Université française on désigne la physique mathématisée de Galilée et de Newton sous le vocable de physique classique. Elle s'oppose à la physique aristotélicienne en ce qu'elle abandonne un certain nombre de concepts fondamentaux induits par le philosophe antique. Tout en gardant sous un certain rapport le point de vue de la physique antérieure, l'étude des êtres mobiles, cette physique classique s'est efforcée de rendre compte des phénomènes en systématisant par la mathématique la description du mouvement des corps. Les deux concepts de base de cette physique sont l'espace (l'univers tridimensionnel dans lequel on se représente l'objet matériel) et le temps (le facteur qui permet de mesurer le mouvement dans l'espace de l'objet en question selon une ou plusieurs constantes).

La philosophie kantienne a d'une certaine manière consacré cette double formalité physique en en faisant les conditions de toute connaissance sensible. En sorte que ce couple de termes est passé dans le langage courant pour désigner l'univers commun dans lequel nous nous mouvons. À notre avis, il ne faut pas chercher à rapprocher les termes du pape de l'esthétique transcendantale d'Emmanuel Kant. Le pape utilise ces mots selon une signification commune, et c'est à travers elle que nous allons comprendre le fond du problème ¹².

• Le temps face à l'espace

Les deux termes sont présentés systématiquement dans les différentes interventions du pape comme opposés. La notion même d'opposition semble dans la pensée de

François avoir une importance pour la compréhension des problèmes du monde et leur résolution. Reprenons une phrase que nous avons déjà citée « *Pour avancer dans cette construction d'un peuple en paix, juste et fraternel, il y quatre principes reliés à des tensions bipolaires propres à toute réalité sociale* ¹³. »

Comment comprendre cette opposition ? Le texte d'*Evangelii Gaudium* montre bien que le pape cible certaines attitudes fondées sur certaines constantes qu'il catégorise sous le nom d'espace et qu'il promeut d'autres attitudes qui sont plus orientées vers le temps :

« *Donner la priorité au temps c'est s'occuper d'initier des processus plutôt que de posséder des espaces. Le temps ordonne les espaces, les éclaire et les transforme en maillons d'une chaîne en constante croissance, sans chemin de retour. Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en événements historiques importants* ¹⁴. »

Il ne faut pas chercher de définition formelle dans ce texte. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas une certaine forme de systématisation. Le pape utilise espace et temps comme des symboles à géométrie variable selon les sujets qu'il analyse. La constante suggérée n'est rien d'autre que l'affirmation d'une opposition entre les réalités statiques et les réalités dynamiques, ces dernières étant présentées comme seules capables de créer l'unité entre les hommes, seules capables de donner une valeur réelle à la vie humaine. Le mauvais chemin que les hommes seraient tentés de suivre serait précisément de vouloir s'arrêter, de chercher à organiser leur vie dans des cadres trop rigides.

La difficulté de compréhension qui peut surgir à la lecture des différents textes provient du fait que les paroles du pape sont symboliques et qu'elles font référence surtout à des images sans en induire un contenu profond et sans chercher la précision conceptuelle. Il y a sans doute une volonté d'exprimer des sortes d'analogies mais contrairement à la théologie pérenne, tout cela manque cruellement de rigueur, manque qui rend la compréhension plus difficile.

Cependant une telle imprécision n'empêche pas le lecteur attentif de déceler par-delà certaines contradictions une très grande cohérence. Cela apparaît dans l'application du principe aux divers sujets que le pape analyse sous le prisme de ce principe.

Thématiques diverses où le temps doit prévaloir sur l'espace

• Dieu et sa providence

On ne peut pas dire du pape qu'il fasse de Dieu un être en perpétuel devenir. Dieu est celui d'où nous tirons

12. Le couple temps/espace évoque aussi les pensées de Heidegger et de Sartre mais les affirmations du pape sont de fait assez éloignées des dires de ces deux auteurs.

13. E.G. n° 221. Ce passage est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut sur l'harmonie des contraires dans la pensée d'Héraclite.

14. Idem., n° 223.

notre origine ¹⁵ tout aussi bien que le terme de notre voyage ¹⁶. La foi révèle un Dieu amour présent dans la vie de chacun, dans son histoire, c'est-à-dire dans chaque étape de sa vie. L'homme doit tirer de son passé et construire son avenir ¹⁷ avec un Dieu présent dans chaque moment du maintenant ¹⁸ :

« Chercher Dieu dans le passé ou dans le futur est une tentation. Dieu est certainement dans le passé, parce qu'il est dans les traces qu'il a laissées. Et il est aussi dans le futur comme promesse. Mais le Dieu "concret", pour ainsi dire, est aujourd'hui. C'est pourquoi les lamentations ne nous aideront jamais à trouver Dieu. Les lamentations qui dénoncent un monde "barbare" finissent par faire naître à l'intérieur de l'Église des désirs d'ordre entendu comme pure conservation ou réaction de défense ¹⁹. »

Il y a dans ce message une interprétation implicite de l'évolution historique qui cadre bien avec la célèbre sentence du « signe des temps ». Le pape commente à l'invitation du père Spadaro son discours de Rio aux jeunes rassemblés pour les J.M.J. Ce commentaire est à rapprocher de la thématique précédente abordée dans l'interview, à savoir l'importance de Vatican II. Le pape définit le concile comme la relecture de l'Évangile à la lumière de la culture contemporaine. En prenant l'exemple de la liturgie, le pape montre l'importance de cette perspective, et il importe de comprendre l'enseignement implicite de ces quelques lignes. L'histoire, ou le temps, car ce sont des synonymes dans la pensée papale, connaît des évolutions auxquelles il faut savoir se conformer. Les formes sacramentelles, les doctrines morales, l'agir ecclésial sont susceptibles de transformations. Dieu peut se manifester dans chaque moment de cette histoire en perpétuelle évolution. Toute forme de limitation de l'action divine par

15. *Lumen Fidei*, n° 11.

16. « La foi que nous recevons de Dieu comme un don surnaturel, apparaît comme une lumière pour la route, qui oriente notre marche dans le temps. D'une part, elle procède du passé, elle est la lumière d'une mémoire de fondation, celle de la vie de Jésus, où s'est manifesté son amour pleinement fiable, capable de vaincre la mort. En même temps, cependant, puisque le Christ est ressuscité et nous attire au-delà de la mort, la foi est lumière qui vient de l'avenir, qui entrouvre devant nous de grands horizons et nous conduit au-delà de notre « moi » isolé vers l'ampleur de la communion. » *Ibid.*, n° 4.

17. « Il est vrai qu'en tant que réponse à une Parole qui précède, la foi d'Abraham sera toujours un acte de mémoire. Toutefois cette mémoire ne fixe pas dans le passé mais, étant mémoire d'une promesse, elle devient capable d'ouvrir vers l'avenir, d'éclairer les pas au long de la route. On voit ainsi comment la foi, en tant que mémoire de l'avenir, *memoria futuri*, est étroitement liée à l'espérance. » *Ibid.*, n° 9.

18. Nous paraphrasons une expression propre de l'interview, qui parle de la présence de Dieu dans l'aujourd'hui. Mais comme l'agir de l'homme se déroule dans l'écoulement du temps, la succession des jours, il faut nécessairement parler d'une présence de Dieu à chaque instant présent.

19. Interview du pape François par le père Spadaro du 19 août 2013, traduction française de *l'Observatore Romano* du 26 septembre 2013, sous-titre « *Chercher et trouver Dieu en toutes choses* ».

des catégories constitue sans aucun doute une crispation étrangère à Dieu :

« Si le chrétien est légaliste ou cherche la restauration, s'il veut que tout soit clair et sûr, alors il ne trouvera rien. La tradition et la mémoire du passé doivent nous aider à avoir le courage d'ouvrir de nouveaux espaces à Dieu. Celui qui aujourd'hui ne cherche que des solutions disciplinaires, qui tend de manière exagérée à la "sûreté" doctrinale, qui cherche obstinément à récupérer le passé perdu, celui-là a une vision statique et non évolutive ²⁰. »

Cependant le pape semble entrevoir ce que ses propos risqueraient d'entraîner :

« Ainsi Dieu se rencontre sur la route, en marchant. Quelqu'un pourrait dire que c'est du relativisme. Est-ce du relativisme ? Oui, si on le comprend de travers, comme une sorte de panthéisme indistinct. Mais non, si on le comprend au sens biblique selon lequel Dieu est toujours une surprise. On ne sait jamais où ni comment on Le trouve, on ne peut pas fixer les temps ou les lieux où on Le rencontrera. La rencontre est l'objet d'un discernement. C'est pourquoi le discernement est fondamental ²¹. »

Malgré la pirouette intellectuelle, les faits sont là ; associer Dieu au mouvement, à l'évolution *ut sic* conduit presque nécessairement au panthéisme puisque toute forme de spécificité culturelle, de contenu dogmatique exclusif de son contraire est une sorte de trahison du dynamisme divin, de sa polymorphie d'origine. Loin de nous révéler qui est Dieu une telle position intellectuelle nous le rend incompréhensible et l'associe à tous les délires possibles de l'humanité en matière d'affirmation théologique. Laisser le temps faire son œuvre permet la conquête de nouveaux espaces pourrait-on dire dans la continuité d'une telle phraséologie – on a peine à nommer cela une pensée – ; malheur donc à celui qui cherche à sauvegarder l'héritage du passé, malheur à celui qui délimite Dieu sous quelque forme que ce soit, ou sous quelque définition dogmatique. Que reste-t-il du dépôt révélé quand on adopte de tels principes ? Que peut-on dire sur Dieu si on adopte une telle position en toute rigueur de terme ? Rien...

Mais que peut bien vouloir dire le pape quand il déclare que Dieu est toujours une surprise ? Comment François pourrait-il espérer rassurer les lecteurs inquiets de ces mots jetés au vent ? Sans doute la Providence divine n'a pas ménagé à ses saints des revers et des retournements de situation extraordinaires, manifestant par là son pouvoir suprême sur le cours de l'histoire. On ne peut mettre sur le même plan l'agir de Dieu en ce monde, l'effet qu'il imprime sur ses créatures à un temps donné avec ce qu'Il est en lui-même pour l'éternité, ni même avec l'économie générale de la Rédemption qui elle aussi est immuable.

On a ainsi une clef d'interprétation de l'agir interreli-

20. Interview avec le père Spadaro, sous-titre *Certitudes et erreurs*.

21. *Ibidem*.

gieux de ce pape là ²². Toute forme d'expression sur Dieu, aussi imprécise soit-elle, possède en soi quelque chose de valable, car la foi est chemin avant toute chose :

« *Puisque la foi se configure comme chemin, elle concerne aussi la vie des hommes qui, même en ne croyant pas, désirent croire et cherchent sans cesse. Dans la mesure où ils s'ouvrent à l'amour d'un cœur sincère et se mettent en chemin avec cette lumière qu'ils parviennent à saisir, ils vivent déjà, sans le savoir, sur le chemin vers la foi. Ils cherchent à agir comme si Dieu existait, parfois parce qu'ils reconnaissent son importance pour trouver des orientations solides dans la vie ordinaire ou parce qu'ils expérimentent le désir de lumière au milieu de l'obscurité, mais aussi parce que, en percevant combien la vie est grande et belle, ils pressentent que la présence de Dieu la rendrait encore plus grande* ²³. »

Avant d'aborder d'autres sujets, nous concluons sur ce point précis des affirmations papales sur le Créateur. Même si on ne peut soupçonner trop facilement le pape de panthéisme, la façon dont il parle de Dieu y fera verser ses auditeurs tôt ou tard. Quelques précautions oratoires qu'il puisse prendre – elles sont d'ailleurs bien faibles – on ne peut limiter les effets destructeurs d'un tel discours à partir du moment où on l'assume.

• Le Christ et la Rédemption

Reprenant un thème classique de la pensée de saint Augustin, le pape met le Christ au centre de l'histoire en distinguant entre la foi au Messie à venir et celle au Messie déjà venu ²⁴. Mais dans l'encyclique *Lumen Fidei* le point de vue de la temporalité bergolienne marque le discours sur le rôle du Christ d'une manière très singulière qui dépasse de très loin cette juste remarque de saint Augustin sur la centralité temporelle du Messie.

Beaucoup auront remarqué la présentation quelque peu originale du salut dans cette première encyclique du pape. Jamais le pape ne dit que le Christ est mort pour les péchés des hommes, son rôle salutaire se limitant dans cette présentation à révéler l'amour du Père ²⁵, à assurer la fiabilité de la Parole de Dieu dans la Révélation, du fait que la Résurrection est une preuve de véracité de

cette Parole divine ²⁶.

Quant à la Rédemption subjective, elle consiste dans le fait de comprendre cette économie, en l'espèce quand nous nous ouvrons à l'action de Jésus qui nous révèle d'où nous venons et où nous sommes appelés à aller. De nouveau cette notion de temporalité réapparaît :

« *La foi sait que Dieu s'est fait tout proche de nous, que le Christ est un grand don qui nous a été fait, don qui nous transforme intérieurement, nous habite, et ainsi nous donne la lumière qui éclaire l'origine et la fin de la vie, tout l'espace de la marche de l'homme* ²⁷. »

Pour le comprendre il faut décrypter quelque peu la pensée du pape. La vie de l'homme sur terre est un pèlerinage, une route. Dieu est au principe et au terme. Alors pourquoi parler de salut ?

Sur cette route l'homme peut se fourvoyer. Par exemple lorsqu'il se replie sur lui, il tombe dans une forme d'idolâtrie, parce qu'il cherche à donner un visage divin à ses propres œuvres, ce qui entraîne un égarement et une dispersion de ses énergies ²⁸. Qui plus est la foi nous ouvre sur l'autre, et cela est logique puisqu'elle nous conduit à l'amour, elle nous fait accepter la médiation de l'autre pour atteindre à Dieu ²⁹. Le Christ en mourant et ressuscitant nous offre la garantie que Dieu est au bout du chemin et cette garantie à la fois enseigne l'amour du Père mais aussi assure la nécessaire médiation d'un autre pour que nous ne soyons pas seul sur la route, en un sens le Christ satisfait le mieux aux deux critères de la foi, parce qu'il est un médiateur et que sa résurrection est la meilleure garantie de la Révélation de l'amour de Dieu.

Qu'il nous soit permis de constater qu'une telle pensée développe une vision de la Rédemption bien éloignée de l'enseignement pérenne de l'Église. Sans doute la personne du Christ est centrale dans l'histoire parce qu'elle nous offre une restauration intégrale du rapport avec Dieu qui avait été brisé. Dans toutes les Épîtres de saint Paul que le pape cite à l'envie, il est bien question d'une réconciliation ³⁰, d'une destruction de la sentence de mort qui pesait sur nous ³¹, d'une médiation du grand pontife ³². On ne nie pas que le Christ nous ait donné à connaître l'amour miséricordieux de Dieu mais où est la foi dans la valeur du Sang du Christ ? Le Christ n'est pas seulement une Révélation, il est aussi la porte par laquelle les hommes doivent passer pour espérer atteindre Dieu.

• La foi et l'amour

Beaucoup d'éléments rendent difficiles la lecture de

22. Nous renvoyons à la première vidéo de la série « *Les vidéos du pape* ». Associée aux affirmations papales que nous venons de détailler, on saisit la destinée d'une telle attitude. Plutôt que d'amener à reconnaissance d'un Dieu nous aimant tous, les hommes extérieurs y verront un signe de l'absurdité de la mentalité religieuse, incapable de voir les contradictions là où elles se trouvent au nom d'un sentimentalisme pathologique.

23. *Lumen Fidei*, n° 35.

24. *L. F.*, n° 15.

25. « Toutefois, c'est justement dans la contemplation de la mort de Jésus que la foi se renforce et reçoit une lumière éclatante, quand elle se révèle comme foi dans son amour inébranlable pour nous, amour qui est capable d'entrer dans la mort pour nous sauver. Il est possible de croire dans cet amour, qui ne s'est pas soustrait à la mort pour manifester combien il m'aime ; sa totalité l'emporte sur tout soupçon et nous permet de nous confier pleinement au Christ. » *Ibid.*, n° 16.

26. *Ibidem.*, n° 17.

27. *Ibidem.*, n° 20.

28. *Ibidem.*, n° 13.

29. « La médiation ne devient pas ici un obstacle, mais une ouverture : dans la rencontre avec les autres, le regard s'ouvre à une vérité plus grande que nous-mêmes. » *L. F.*, n° 14.

30. *Ro*, 5, 10.

31. *Col*, 2, 15.

32. *He*, 5, 5.

l'encyclique *Lumen Fidei*. Parmi ceux-là il y a le parti pris de ne pas donner de définition claire de la foi mais plutôt de la décrire par ses milles et une facettes et de la rattacher systématiquement à l'amour. Mais pour être équitable dans notre jugement il nous faut concéder l'existence de passages qui semblent s'inspirer de sources sérieuses et qui font apparemment de bonnes distinctions. Citons-en deux :

« *"Nous croyons à" Jésus, quand nous acceptons sa Parole, son témoignage, parce qu'il est véridique (cf. Jn 6, 30). "Nous croyons en" Jésus, quand nous l'accueillons personnellement dans notre vie et nous nous en remettons à lui, adhérant à lui dans l'amour et le suivant au long du chemin (cf. Jn 2, 11 ; 6, 47 ; 12, 44)* ³³. »

« *La nouvelle logique de la foi est centrée sur le Christ. La foi dans le Christ nous sauve parce que c'est en lui que la vie s'ouvre radicalement à un Amour qui nous précède et nous transforme de l'intérieur, qui agit en nous et avec nous* ³⁴. »

Notons ainsi que dans le premier extrait, François assume une distinction qui vient de la théologie latine lorsqu'il commente la nuance entre le « croire à » et le « croire en » ³⁵. Celui-ci qui reconnaît la véracité des paroles du Christ *le croit*, il est déjà dans la foi sans y entrer d'une manière parfaite. Il reste dans une foi morte, sans œuvres, il offre une adhésion au message évangélique sans en tirer des conséquences pratiques. Celui qui se met à la suite de Jésus, *croit en lui*, celui-là entre dans la foi aimante, fait passer concrètement la théorie à la pratique. En soi cette distinction a quelque chose de vrai puisque la théologie traditionnelle a toujours associé le *credere in*, le « croire en », à la foi formée, à la foi animée par la charité. Celui qui *croit « en Dieu »*, vit déjà en lui et doit progresser dans cette vie qui l'ente en Dieu, comme le sarment dans le cep.

Le second passage pourrait tout aussi se bien interpréter. La grâce de Dieu est première et c'est le Christ qui nous l'apporte, sachant que pastoralement on peut toujours identifier grâce et charité afin de toucher le grand public.

Mais globalement force est de constater une réelle imprécision, pour ne pas dire confusion dans la thématique de la temporalité et du dynamisme de la foi. La foi vivante agit par la charité, la foi trouve sa finalité dans l'amour de Dieu et du prochain. Mais l'une n'est pas l'autre. Et la confusion que nous lisons chez François se rattache au grand problème de la philosophie du devenir embrassée par l'actuel occupant du Siège de Pierre. Et les conclusions que nous allons tirer sur cette question sont gravissimes.

On pourrait dire que la présentation traditionnelle des rapports entre foi et charité supposait en fait deux dynamismes de la foi, dynamisme que le pape actuel ne va

cesser de confondre en réduisant le premier au second.

Le premier dynamisme est celui de la foi comme connaissance : la foi connaissance imparfaite de Dieu cédera la place au ciel à la vision béatifique, vision faciale de la Trinité. Cette tension dynamique, passage de la puissance à l'acte, fait que nous pouvons augmenter dans la connaissance de Dieu et avoir une foi toujours plus profonde, une adhésion de notre intelligence de plus en plus affirmée, construite, compréhensive des divers articles de la foi. Ce qui ne veut pas dire que Dieu en lui-même apparaît plus clair à l'âme, comme nous le démontrent les narrations des mystiques. L'augmentation de cette connaissance s'arrêtera avec notre mort et trouvera sa plénitude dans le Royaume céleste. Notons que ce dynamisme propre à l'âme du croyant, même s'il a cours dans le temps, ne s'y réduit pas. L'acte de croire et son dynamisme sont d'un autre ordre que celui de l'histoire, de sorte que le croyant peut cesser de l'être, puis se convertir. Il n'y a pas d'équivalence entre les deux chronologies, celle de l'évolution temporelle du croyant dans ce monde, et celle du croyant par rapport à Dieu. En d'autres termes il n'y a pas de parallélisme préétabli entre les deux dynamiques.

Le deuxième dynamisme est celui de la foi comme principe de l'action aimante : en effet tout amour est fruit d'une connaissance. Reconnaître que tel ou tel objet est bon pour nous est radicalement une action cognitive. Et c'est le même genre d'action cognitive qui initie notre inclination à une vie d'amitié où nous voulons le bien de notre ami autant que le nôtre, et dans le cas de l'amitié avec Dieu plus que le nôtre. La foi produit normalement l'espérance, mouvement aimant vers Dieu en tant qu'il nous apporte notre bonheur et la foi et l'espérance ont comme aboutissement la charité en tant que nous vivons de son amitié en acceptant sa béatitude divine qu'il nous donne et en nous réjouissant pour lui qu'il la possède et que nous puissions y participer.

Le tort du dynamisme de la pensée du pape réside dans son univocité, et donc dans son réductionnisme. La foi est impliquée dans un double mouvement de l'âme. La dynamique intrinsèque de la foi comme connaissance est spécifiquement distincte de celle de la volonté, qui est perfectionnée quant à elle par la charité. Cependant la foi n'est pas étrangère à cette deuxième dynamique puisqu'elle en est au principe et que, sans la foi, la charité surnaturelle n'existe pas.

Pour le pape l'affirmation de la Trinité comme mystère d'amour et de communion constitue le centre de la foi ³⁶. Mais comment peut-on prétendre connaître l'amour de Dieu et y tendre si on refuse cet enseignement sur Dieu ? C'est une contradiction dans les affirmations mêmes du pape. Si un homme refuse que Dieu soit Trinité, s'il refuse de reconnaître que Dieu existe, peut-il comprendre l'amour de Dieu, peut-il se porter vers cet amour ?

Ce n'est pas parce que l'homme croit assez vaguement en l'amour qu'il a la foi en l'amour du Dieu véritable. De plus la foi est une connaissance, surnaturelle certes, mais

33. *Lumen Fidei*, n° 18.

34. *Ibidem.*, n° 20.

35. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II II., q. 2. art. 2.

36. Cf. *L. F.*, n° 45.

qui obéit aux mêmes lois générales que les autres connaissances. Lorsque nous affirmons que Dieu est, nous affirmons en même temps que ceux qui nient ce fait sont dans l'erreur. Or si quelqu'un est dans l'erreur, si quelqu'un refuse de croire Dieu, alors il ne peut avoir ni même tendre vers la charité, puisqu'il lui manque le principe de celle-ci. Il ne peut pas concrètement aller vers quelqu'un dont il ne reconnaît pas l'existence.

Non seulement le pape ne parle pas de convertir, mais il entend encore qu'il faille que tous cheminent ensemble³⁷. Ainsi l'amour le plus indéfini devient la seule vérité discernable de la foi au mépris de toutes les autres :

« Celui qui se met en chemin pour faire le bien s'approche déjà de Dieu, est déjà soutenu par son aide, parce que c'est le propre de la dynamique de la lumière divine d'éclairer nos yeux quand nous marchons vers la plénitude de l'amour »³⁸.

Une telle démarche achève ce que la « théorie » du Dieu présent dans le temps avait commencé d'esquisser. Elle l'achève parce qu'elle la concrétise, elle rend caduque la foi comme confession de la vérité sur Dieu et sur son Christ. Dieu devient véritablement et définitivement l'inconnu, l'inconnaissable et bientôt l'inexistant. Toute révélation divine est réduite à néant et tout discours sur Dieu sera disqualifié, même celui qui dit que Dieu est amour. Détruire la foi dans son principe, l'abolir comme critère de discernement du vrai et du faux aboutit nécessairement à abolir l'affirmation que Dieu est amour. La seule chose qui demeurera sera la phrase : « Je crois en l'amour ! » comme on le voit dans la vidéo du pape n° 1³⁹. C'est la seule vérité qui puisse être dite en commun. Cette charité frelatée ne peut être que pour ce temps, celui de l'univers visible des hommes d'où Dieu sera à jamais banni.

● La vie morale et sociale

Nous terminons cette analyse par la question des rapports humains. Rappelons-nous que les quatre principes ont été donnés dans une partie d'*Evangelii Gaudium* consacrée à la question sociale. De plus nous ne pouvons pas ignorer cet aspect puisqu'il est tout à fait complémentaire de la réflexion sur la charité.

C'est d'ailleurs sous cet aspect-là que l'agir pontifical a fait le plus de remous au sein de l'Église puisqu'en effet c'est guidé par ces fameux principes qu'il a eu l'audace de détruire ce qui pouvait encore l'être.

Une phrase qui était sans doute passée inaperçue à l'époque prend tout son sens maintenant car elle nous indique qu'*Amoris Laetitia* ne pouvait pas être écrite autrement qu'elle ne l'a été :

37. « Il n'y a aucune expérience humaine, aucun itinéraire de l'homme vers Dieu, qui ne puisse être accueilli, éclairé et purifié par cette lumière. Plus le chrétien s'immerge dans le cercle ouvert par la lumière du Christ, plus il est capable de comprendre et d'accompagner la route de tout homme vers Dieu. » *L. F.*, n° 35.

38. *L. F.*, n° 35.

39. Cf. notre note n° 20.

« Le confessionnal n'est pas une salle de torture, mais le lieu de la miséricorde dans lequel le Seigneur nous stimule à faire du mieux que nous pouvons. Je pense à cette femme qui avait subi l'échec de son mariage durant lequel elle avait avorté ; elle s'est ensuite remariée et elle vit à présent sereine avec cinq enfants. L'avortement lui pèse énormément et elle est sincèrement repentie. Elle aimerait aller plus loin dans la vie chrétienne : que fait le confesseur »⁴⁰. ? »

La question ouverte par le pape n'a pas éveillé l'attention mais déjà il mettait en balance les choses, opposant faussement le repentir de la femme au sujet de l'avortement et l'incapacité dans laquelle elle se trouvait de recevoir l'absolution du fait de son remariage. Ainsi son premier mariage, valide, avait abouti à un mal terrible qu'avait réparé son deuxième mariage, invalide celui-ci. Et le pape de demander une conclusion qu'il a su amener sans la donner mais en la suggérant : on pourrait sans doute faire une exception, lui donner l'absolution puisqu'elle manifeste un repentir de son avortement.

Comment comprendre une morale qui fasse fi de l'indication de l'apôtre saint Jacques ?

« Car quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un seul point, est coupable de tous. En effet, celui qui a dit : "Tu ne commettras point d'adultère", a dit aussi : "Tu ne tueras point". Si donc tu tues, quoique tu ne commettes point d'adultère, tu es transgresseur de la loi »⁴¹.

De fait la position de François oscille entre des affirmations de fidélité aux commandements et des principes destructeurs de ceux-ci par un échelonnement dialectique et contradictoire qui fait que les plus importants détruisent les commandements dont on peut dire pourtant qu'ils sont moins grands.

Personne ne peut nier que le Christ lui-même a affirmé qu'il y a un ordre dans les commandements, et que le plus important est celui de l'amour de Dieu, et qu'il y en a un qui est de semblable importance, l'amour du prochain⁴². Donc radicalement le pape a raison de parler de hiérarchie⁴³. Mais cette hiérarchie ne peut aboutir à détruire la force d'un commandement inférieur, car le Christ lui-

40. Interview avec le père Spadaro, sous-titre *L'Église, un hôpital de campagne ?*

41. *Ja*, 2, 10-11. Il est amusant de noter que le cas exposé par le pape est presque identique à celui de la Sainte Écriture. Nous avons donc la réponse que cherchait le pape, il suffit juste d'inverser les termes.

42. *Mt*, 22, 35-40.

43. « Les enseignements, tant dogmatiques que moraux, ne sont pas tous équivalents. Une pastorale missionnaire n'est pas obsédée par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines à imposer avec insistance. » Interview avec le père Spadaro, sous-titre *L'Église, un hôpital de campagne ?* Nous pensons effectivement que la loi morale naturelle et positive ne soit pas un catalogue de préceptes désarticulés et indépendants les uns des autres. Mais chaque commandement entre dans la dynamique générale de l'action humaine gratifiée. Dès lors celui qui viole un commandement sur une matière d'importance entrave l'action de la grâce divine et empêche la charité de régner sur son âme.

même a dénoncé la malice d'une telle prédication :

« Celui donc qui aura violé un de ces moindres commandements, et appris aux hommes à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le royaume des cieux ; mais celui qui les aura pratiqués et enseignés, sera tenu pour grand dans le royaume des cieux ⁴⁴. »

Le pape dans son encyclique *Lumen Fidei* nous donne sa vision de la morale en l'intégrant à la quête du Dieu amour. Que l'amour de Dieu soit la fin de toutes nos actions nous ne trouvons rien à redire, mais le faux dynamisme que nous avons mis en lumière corrompt nécessairement la présentation de la morale :

« Le lien entre foi et Décalogue est également important. La foi, nous l'avons dit, apparaît comme un chemin, une route à parcourir, ouverte à la rencontre avec le Dieu vivant. C'est pourquoi à la lumière de la foi et de la confiance totale dans le Dieu qui sauve, le Décalogue acquiert sa vérité la plus profonde, contenue dans les paroles qui introduisent les dix commandements : "Je suis ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte" (Ex 20, 2). Le Décalogue n'est pas un ensemble de préceptes négatifs, mais des indications concrètes afin de sortir du désert du "moi" autoréférentiel, renfermé sur lui-même, et d'entrer en dialogue avec Dieu, en se laissant embrasser par sa miséricorde et pouvoir en témoigner. La foi confesse ainsi l'amour de Dieu, origine et soutien de tout, elle se laisse porter par cet amour pour marcher vers la plénitude de la communion avec Dieu. Le Décalogue apparaît comme le chemin de la reconnaissance, de la réponse d'amour, réponse possible parce que, dans la foi, nous sommes ouverts à l'expérience de l'amour transformant de Dieu pour nous ⁴⁵. »

Nous retrouvons synthétisé la présentation de l'action humaine sous la lumière de la foi. La foi engendre une dynamique de rencontre avec le Dieu amour, mais une dynamique qui nie fondamentalement les exigences de l'intelligence à la non-contradiction et à la cohérence. Or toute la complexité de la théologie morale se fonde sur la nuance cognitive de l'âme humaine. Nier la validité de la connaissance humaine, c'est évacuer tout le discours moral parce qu'on s'attaque à sa racine.

Il est très caractéristique à cet égard de voir le peu de cas que fait François des commandements du Décalogue puisqu'ils sont réduits qu'aux seuls préceptes négatifs. Il ne faut pas être grand clerc pour constater que grammaticalement le Décalogue comporte des préceptes positifs et d'autres négatifs, commandements dont l'obligation varie selon la qualité. Exit donc toute la nuance théologique qui distinguait la temporalité des contraintes morales, puisque l'interdit est en lui-même plus absolu dans son observance que l'obligation positive ⁴⁶. Au lieu

de cela le pape préfère tomber dans la caricature. La morale avant lui ne se résumerait qu'à des interdits. Il a sans doute existé une certaine prédication morale délétère dont on ne peut que trop se plaindre, mais cette prédication était elle-même infidèle à ses sources et aux nuances proposées par les grands docteurs. On ne corrige pas une erreur par une erreur, et il ne faut pas faire porter la faute de la bêtise des hommes à Dieu lui-même, car il est bien l'auteur de la matérialité de ces dix paroles avec tout ce qu'elles impliquent pour nos vies concrètes.

Une chose passe inaperçue à la première lecture mais elle a en réalité une grande importance dans la pensée du pape actuel. François enseigne que le décalogue a pour fonction de nous arracher à notre individualité, à notre narcissisme. Par-delà une certaine vérité de l'affirmation, cette phrase donne un indicateur intéressant de la théorie pratique mise en place. Le but des commandements est donc de nous arracher à l'amour de nous-mêmes pour nous porter vers l'amour de Dieu et l'amour des autres. Mais si on comprend bien le pape, et pour cela il faut revenir à d'autres dires qui complètent ce passage ⁴⁷, il y a là un héritage étranger au catholicisme mais parfaitement assumé comme tel, la récente mise à l'honneur de Luther nous l'a prouvé.

Cette thématique de l'altérité est une résonance de la pensée luthérienne au sens large. Pour Luther l'individu était radicalement replié sur lui-même ⁴⁸. Dans la condamnation de l'individualisme et de la réification idolâtre qu'il est censé engendrer il y a comme une sorte d'écho déformé de la vieille méfiance luthérienne envers l'amour de soi. Le salut passe par l'autre en tant qu'il est autre ⁴⁹. Il existe une saine et nécessaire critique de l'individualisme, la question n'est pas là. Nous ne dénonçons pas la critique en tant que telle mais le motif de cette critique. Aller présentement plus avant dans cette explication nous ferait sortir de notre propos, mais nous n'excluons pas d'explorer cette piste dans un autre travail. Ce qui est sûr, c'est que le décalogue est présenté comme une sortie du narcissisme, dont les idoles par exemple ne sont qu'une manifestation ⁵⁰. Il y a sans doute quelque

préceptes négatifs chez Saint Thomas d'Aquin, Clovis, Étampes, 2012.

47. On peut se rapporter aux nn° 13 & 14 de la même encyclique où le pape oppose les attitudes individualistes comme contraire à l'action de la foi.

48. Nous renvoyons pour une rapide exposition de ce problème à, GEORGES BAVAUD, *Luther, commentateur de l'Épître aux Romains*, pp. 252-253, In. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève, tome XX (1970, pp. 240 à 261).

49. « Je crois que par le précepte [de la charité envers le prochain] "comme toi-même", il n'est pas prescrit que l'homme s'aime soi-même, mais qu'il est montré l'amour vicieux par lequel il s'aime de fait, c'est-à-dire, tu es totalement tourné vers toi, tourné vers ton amour dont tu ne seras purifié que si tu cesses absolument de t'aimer toi-même et t'étant oublié tu n'aimes que ton prochain. » MARTIN LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, XV, 2, trad. Georges Bavaud.

50. « Devant l'idole on ne court pas le risque d'un appel qui fasse sortir de ses propres sécurités, parce que les idoles "ont une bouche et ne parlent pas" (Ps 115, 5). Nous comprenons

44. Cf. Mt, 5, 19.

45. *Lumen Fidei*, n° 46.

46. Nous faisons référence ici à une distinction bien connue de la théologie morale. Le commandement négatif oblige *semper et pro semper*, le commandement affirmatif *semper sed non pro semper*. Cf. FRANÇOIS KNITTEL, *Préceptes affirmatifs et*

chose de vrai dans ce que dit le pape en la matière, mais c'est la vue d'ensemble qui est fautive.

Cheminer ne peut être une bonne chose que si l'on sait où l'on va

La pensée et l'agir de l'actuel pontife ne sont pas immunes de très profondes contradictions, loin s'en faut. Nous nous sommes concentrés sur la problématique du mouvement parce qu'elle touche à l'agir en général et donc à toutes les activités humaines. L'erreur fondamentale réside dans une conception superficielle du dynamisme postulé comme bon en lui-même.

Le dynamisme n'est pas une réalité en soi mais se définit par la nature des êtres qui agissent et par la nature des puissances qui sont impliquées dans cet agir. Les mouvements sont donc différemment qualifiés, et en ce qui concerne l'homme, les différents dynamismes qui l'animent (corporels, animaux, spirituels) doivent être harmonisés et hiérarchisés.

Il y a des dynamismes positifs en sorte qu'ils aboutissent à la perfection d'une chose, d'un homme, d'une société et il y a des dynamismes qui aboutissent à la destruction. Pour le comprendre il nous faut posséder une faculté qui permet de discerner une chose d'une autre : l'intelligence spéculative. Abolir cette dernière pour tout faire au nom de l'amour, ne reconnaître que cela est assurément une catastrophe puisque l'amour lui-même n'a pas plus de sens que la haine, les deux étant source de dynamisme.

alors que l'idole est un prétexte pour se placer soi-même au centre de la réalité, dans l'adoration de l'œuvre de ses propres mains. Une fois perdue l'orientation fondamentale qui donne unité à son existence, l'homme se disperse dans la multiplicité de ses désirs. » *L. F*, n° 14.

51. « C'est la guerre qui est à l'origine de tout et les conflits quotidiens régissent tout. » HÉRACLITE, *Fragment 53*.

D'ailleurs Héraclite assumait parfaitement la dialectique comme essence du monde, le chaos étant père de toutes choses⁵¹. Le pape n'assume pas cet héritage mais quelque part il en assume les conséquences. On ne nie pas que l'intention du pape soit pacifique. Mais il ne peut échapper à la logique de destruction et de chaos de la pensée qu'il a, consciemment ou non, embrassée. Il n'y a pas de paix dans l'héraclitisme, il n'y pas de place pour un Dieu qui serait amour.

François a sans doute raison de présenter la charité comme reine de l'agir humain, mais pour exprimer avec sagesse toutes les implications d'une telle idée, les intuitions apparemment généreuses d'une philosophie fautive ne sont pas seulement inutiles mais nuisibles. La postulation de la bonté *a priori* du dynamisme humain sans faire cas des doctrines qui sont à l'origine des actions humaines ou au mépris de ces doctrines, c'est inévitablement retomber dans une conception anormative du mouvement. Quand le mouvement ne peut plus être jugé, il est bon en lui-même, ou il est au-delà du bien et du mal. Le but fixé aux actions humaines, à savoir l'amour, sera lui-même considéré comme une limite et donc comme un obstacle. Le résultat définitif d'une telle conception n'est pas d'initier une convergence des actions humaines vers le Dieu amour mais plutôt de donner l'amour du mouvement perpétuel, la soif de la quête pour elle-même, l'insatisfaction de tout état stable et définitif comme peut l'être la charité.

Nous plaçons pour le retour d'une métaphysique saine qui nous permettra de conserver un discours sur le dynamisme de la *praxis* humaine sans verser dans l'anarchie et le chaos ni dans l'immobilisme d'un idéalisme abstrait et menteur. Le Dieu que nous cherchons ne peut pas avoir tous les visages, tous les chemins ne mènent pas à lui...

Abbé Renaud de Sainte Marie

L'ouverture au péché d'Amoris Lætitia préfigurée par la Pastorale de Cambrai de 2003

Pourquoi l'exhortation *Amoris Lætitia* du Pape François « sur l'amour dans la famille » a-t-elle suscité autant d'agitation et de scandale, poussant pas moins de quatre cardinaux à présenter il y a cinq mois cinq demandes d'éclaircissements (*Dubia*), jusqu'à présent restées sans réponse, et impliquant largement l'orthodoxie doctrinale du document pontifical ?

Parce que, dans son chap. VIII, aux paragraphes 300-305, est accordée (selon l'interprétation des évêques argentins, approuvée par le Pape lui-même dans une lettre avec le désormais célèbre *no hay otras interpretaciones*) la « possibilité de s'approcher de la sainte Communion hors des conditions de *Familiaris Consortio* n. 84 », comme l'affirme le *Dubia* n° 1.

Et alors, c'est tout ? se demandent les médias, en général pleins de louanges démesurées pour la « miséricorde » à 360 degrés du Pape François. Que

veulent donc ces quatre cardinaux, âgés et retraités, qui ne comprennent rien, toujours d'après les médias, aux exigences de vie du couple moderne ? Que nous importe ce qu'a dit dans un vieux document pastoral un Pape mort il y a douze ans ? Le fait est que les médias qui comptent ne semblent pas avoir jamais défini clairement les termes de la question, qui est d'une gravité exceptionnelle, pour l'Église catholique.

1. L'Exhortation *Familiaris Consortio* de Jean-Paul II

Lisons le n. 84 de FC, Exhortation du 22 novembre 1981 consacrée aux devoirs de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Après avoir déploré la plaie du divorce et affirmé que l'Église « ne peut pas abandonner à eux-mêmes ceux qui – déjà unis dans les liens du sacrement de mariage – ont voulu passer à d'autres noces », raison pour laquelle les pasteurs et toute la

communauté des fidèles étaient chaudement exhortés à aider les divorcés, en faisant en sorte, « avec une grande charité, qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église » ; après cette charitable prémisse, le Pape réaffirmait, comme c'est son devoir, la doctrine éternelle de l'Église :

« Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance ! L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie. » En effet, ajouterai-je, la praxis de l'Église, fondée sur l'Écriture, remonte à saint Paul, qui, par révélation divine, nous a avertis que quiconque communie en état de péché mortel fait un sacrilège à l'égard du Corps du Christ, ajoutant donc un péché au péché.

« C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice ; car celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit son propre jugement » (1 Cor. 11, 27-29).

L'Exhortation de Jean-Paul II continuait ainsi : « Il y a par ailleurs un autre motif pastoral particulier : si l'on admettait ces personnes à l'Eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Église concernant l'indissolubilité du mariage. » Tel est le second motif, subsidiaire du premier, pour lequel on ne pouvait absolument pas accorder l'Eucharistie aux divorcés remariés.

Alors que devaient faire ces derniers pour être en règle avec l'enseignement de l'Église ? Et donc pour pouvoir s'approcher de l'Eucharistie ? Ils devaient recevoir l'absolution pénitentielle, qui « ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour de graves motifs – par l'exemple l'éducation des enfants –, remplir l'obligation de la séparation, "ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux". De la même manière, le respect dû au sacrement du mariage, aux conjoints eux-mêmes et à leurs proches, et aussi à la communauté des fidèles, interdit à tous les pasteurs, pour quelque motif ou sous quelque prétexte que ce soit, même d'ordre pastoral, de célébrer, en faveur de divorcés qui se remarient, des cérémonies d'aucune sorte. Elles donneraient en effet

l'impression d'une célébration sacramentelle de nouvelles noces valides, et induiraient donc en erreur à propos de l'indissolubilité du mariage contracté validement ¹. »

Mais n'est-il pas cruel d'imposer au couple de vivre comme « frère et sœur », s'insurgent les ennemis de notre religion ? Non, parce que l'on peut supporter cette dure épreuve en se confiant entièrement à Notre-Seigneur, par la prière quotidienne mais surtout par une foi généreuse et totale en l'aide indispensable et décisive qui nous vient de sa Grâce régénératrice. Et la récompense pour ceux qui vivent ces dures batailles contre eux-mêmes est incommensurable, c'est la vie éternelle. Il faut aussi rappeler le grand bénéfice qui, surtout sur le plan moral, rejaillirait sur les enfants, d'une union irrégulière assainie par la chasteté des parents.

2. Les articles 300-305 d'*Amoris Lætitia* accordent la possibilité de contourner la doctrine éternelle

Or dans les articles cités de AL, en particulier dans la tristement célèbre note n. 351 de l'art. 305, il semble qu'effectivement, les « conditions » requises » par FC 84, sur la base de l'enseignement éternel de l'Église, sont contournées. Le texte affirme en effet, aussitôt après avoir réduit la portée absolue de la *loi naturelle*, chose en soi très grave et totalement inacceptable dans un document pontifical : « À cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église. » « Dans certains cas », poursuivait la note 351, « il peut s'agir aussi de l'aide des sacrements. Voilà pourquoi, "aux prêtres je rappelle que le confessionnal ne doit pas être une salle de torture", [...] ². »

Il est difficile pour le sens commun de concevoir une situation « objective » de péché (par ex. un divorcé remarié civilement et vivant *more uxorio*) qui permette à celui qui l'a provoquée et qui la maintient de vivre également « dans la grâce de Dieu » à cause de sa façon d'« aimer », de vivre en général sa situation ; ou de comprendre comment il ne s'agisse pas aussi « subjectivement » d'une situation de péché, comme si le responsable de cette action, un catholique, ne savait pas le sens de ce qu'il a fait et de ce qu'il est en train de faire. Et l'on ne comprend pas non plus ce que signifie supposer l'existence d'une culpabilité subjective mais « non pleine » et donc (on le suppose) partielle. Il s'agit de notions vagues, indéterminées, adaptables à n'importe quel cas concret qui se présente. Qui serait en fait celui mentionné par la note, par son incipit : « Dans certains

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

2. PAPE FRANÇOIS, *Amoris Lætitia*, exhortation apostolique sur l'amour dans la famille, introduction de Chiara Giaccardi e Mauro Magatti, éd. San Paolo, 2016, pp. 264-5. La notion exprimée dans la note n° 351 était anticipée dans la note n° 336.

1. JEAN-PAUL II, Exhortation *Familiaris Consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui,

cas... » C'est-à-dire : étant donné une situation de culpabilité objective mais non subjective ou non pleine du point de vue subjectif, on peut admettre que « dans certains cas » celui qui se trouve dans cette situation pourrait être « accompagné », dans son « chemin » d'insertion dans l'Église « aussi avec l'aide des Sacrements ». Et donc aussi par la participation à l'Eucharistie.

Il peut s'agir, dit le Pape François. Mais la notion conditionnelle sous-entendue ne doit pas occulter le fait qu'on établit ici un principe applicable chaque fois que se présentent « certains cas », principe qui a donc une portée générale : dorénavant il est possible pour les divorcés remariés et donc pour les pécheurs en état constant et conscient de péché mortel (adultère, concubinage, scandale public, fornication, pour appeler les choses par leur impitoyable nom chrétien), de s'approcher du Corps du Seigneur tout en restant dans leurs péchés, dont ils n'ont pas l'intention de s'amender.

Qu'un Pontife Romain accorde une telle ouverture au péché, c'est le cas de le dire, en contrevenant scandaleusement à son devoir, établi par Notre-Seigneur en personne, de « confirmer ses frères dans la foi » par la sauvegarde active du Dépôt de la Foi, est une chose tellement grave et incroyable, que les quatre cardinaux, soutenus certainement par l'appui silencieux d'autres cardinaux et d'évêques, ont considéré à juste titre de leur devoir de demander au Pape, dans la forme traditionnelle et respectueuse mais officielle du *Dubium*, s'il est vrai que l'art. 305 et sa note n. 351 permettent de violer de fait la doctrine de toujours de l'Église, réaffirmée pour la dernière fois par FC 84.

La violation consiste à permettre cas par cas ce qui est expressément interdit, à partir de saint Paul, c'est-à-dire depuis la fondation même de l'Église, sous peine de condamnation à la damnation éternelle. L'exception à la règle en vigueur admise par *Amoris Lætitia* constitue donc une véritable ouverture au péché, et ce de la part d'un Pape !

Les quatre autres *Dubia* posent, avec une stricte logique, les interrogations que suscite le principe anormal et destructeur introduit par le document bergoglien : existe-t-il encore, pour l'éthique catholique, des règles morales absolues, que l'on ne peut violer en aucune façon, comme justement l'interdiction de communier en état de péché mortel ? Existe-t-il encore une condition objective de péché mortel, après les distinctions confuses de AL entre l'objectif, le subjectif et le non plein ? Les dispositions internes de la conscience du sujet peuvent-elles rendre insignifiante une situation objective de péché grave, car elles pourraient permettre au pénitent de communier tout en restant toujours en état de péché grave ? Tout cela considéré, doit-on maintenant admettre que la conscience individuelle peut remplir une fonction créative dans le domaine de la morale, chose contraire au fondement même de l'éthique chrétienne, qui repose sur la Révélation divine maintenue et enseignée par l'Église, et non sur le sentiment, individuel et erratique, de notre conscience ?

Je n'approfondirai pas ici le discours sur les quatre

Dubia. Je chercherai en revanche à démontrer combien est fausse l'opinion, répandue dans les médias, selon laquelle l'intervention amiable du Pontife aurait permis la régularisation de nombreuses situations d'époux « dits irréguliers » qui souffraient en silence, face à l'incompréhension de leur cas humain par l'autorité ecclésiastique, qui leur barrait l'accès à la Communion. Cette opinion est fausse parce que la praxis perverse de la Communion accordée aux divorcés remariés est en vigueur dans l'Église post-conciliaire depuis plus de trente ans : les concessions du Pape François n'ont servi qu'à la légitimer, au mépris de la doctrine catholique de toujours, en offense ouverte à la Vérité Révélée.

3. La pastorale de Cambrai, destructrice du mariage catholique

Cela résulte de l'épisode déconcertant de la « Pastorale de Cambrai » que je rapporte d'après un article de l'abbé Claude Barthe, paru dans la très sérieuse revue trimestrielle *Catholica*, à l'automne 2003.³ C'était il y a près de quatorze ans, mais cela semble aujourd'hui ; c'est même notre sinistre actualité, déjà obstinément présente hier.

L'aile « libérale » du catholicisme français était depuis longtemps engagée, nous dit l'abbé Barthe dans son introduction, dans la modification de la praxis de l'Église « au sujet du "remariage" des divorcés ». Il s'agissait précisément d'établir pour eux un processus d'« accompagnement », dans le but de leur insertion progressive dans l'Église, réalisée avec un juste « discernement ». L'aile « libérale » avait de toute façon déjà mis en chantier depuis longtemps une véritable offensive contre le mariage, en particulier par un livre – jamais condamné, souligne l'abbé Barthe – écrit par un évêque à la retraite, Mgr Armand Le Bourgeois, intitulé *Chrétiens divorcés remariés*, DDB, 1990. On y contestait le fait que les divorcés « remariés » se trouvent dans un « état de péché ». Cet évêque parjure énumérait certaines conditions pour l'admission à la Communion (une certaine durée dans la vie du couple, le soin des enfants nés du précédent mariage, etc.). Il donnait en outre des conseils, « résultant d'une praxis déjà établie », pour organiser une cérémonie réservée au « remariage » civil des divorcés : lecture de la Bible, intention de prière, animation par un prêtre ami. Il ne s'agissait pas d'une cérémonie au sens habituel du terme. Mgr Le Bourgeois révélait que cette « pastorale » était déjà pratiquée dans une vingtaine de diocèses en France, en Belgique, aux États-Unis.

Comme on l'a vu, Jean-Paul II, dès 1981, interdisait expressément les cérémonies de ce genre (voir *supra*). Elles devaient déjà être dans l'air à la fin des années soixante-dix. Quoi qu'il en soit, le P. Barthe nous informe que la Commission pour la famille de l'épiscopat français, dans un document de 1992 concernant *Les Divorcés remariés*, insinuait de façon « sciemment voilée » la possibilité de ces cérémonies, avec les précautions

3. CLAUDE BARTHE, *La pastorale de Cambrai*, *Catholica*, Automne 2002, n° 81, pp. 100-106.

nécessaires. En ce qui concerne « l'accès des divorcés remariés à l'Eucharistie », celui-ci continuait à être pratiqué de façon discrète, et il était souvent introduit comme *desideratum* par certains groupes de fidèles dans de nombreux synodes diocésains français dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, au milieu de revendications concernant le diaconat, le sacerdoce féminin et l'ordination d'hommes mariés. Au synode de Nancy en 1990, on entendit l'audacieuse déclaration selon laquelle « le concubinage est une étape de l'amour, la dernière étant le mariage », tandis qu'au niveau international, ce type de revendication était notoirement soutenu par les « théologiens contestataires ».

Avec ces précédents, on en est arrivé au document publié par l'archevêque de Cambrai, Mgr Garnier, un acte « particulièrement grave », souligne l'auteur, car c'est un document officiel d'un évêque et qu'il va complètement (et ouvertement) à l'encontre de l'orientation donnée dans ce domaine par Jean-Paul II, alors régnant, dont la volonté de « restaurer » les valeurs du mariage et de la famille était vue favorablement par le jeune clergé (toujours d'après le P. Barthe). Le document de Mgr Garnier « attaquait la doctrine de l'Eglise sur les sacrements ». Il était l'expression du changement de stratégie du mouvement progressiste dans l'Eglise : ayant abandonné toute prétention « sociale », on se concentrait sur la promotion, au niveau des mœurs, d'une sorte de « démocratie dans l'Eglise », démocratie « des mentalités », toutes marquées par les pseudo-valeurs de l'ultramodernité, qu'il fallait bien évidemment faire triompher dans l'Eglise. Les artisans de cette stratégie étaient les nombreux organes existant aujourd'hui dans l'Eglise-institution, des conseils diocésains à ceux des conférences épiscopales, aux médias catholiques, etc.

La pastorale de Cambrai se fondait largement sur le « vécu » émergeant des « groupes de réflexion » présents en assez grand nombre dans la vie ordinaire de l'Eglise, après le Concile. Elle donnait des instructions détaillées sur la façon d'organiser sans attirer l'attention la cérémonie pour le « remariage » des divorcés remariés, excluant (en théorie) les formes qui pouvaient rappeler la vraie cérémonie nuptiale à l'église, à commencer par l'échange des anneaux.

Elle traitait ensuite de la Communion pour les divorcés remariés, en laissant entendre, à la fin, que *le fait de s'en approcher dépendait de leur conscience*. Une proposition qui, je le rappelle, est totalement contraire à la morale et à la foi catholique, et que l'on semble pouvoir tirer aussi de *Amoris Laetitia* (voir *supra*). Voici le passage significatif du document de Cambrai :

« Malgré la demande fondée de l'Eglise, des personnes divorcées remariées viennent communier. C'est un fait. Dans la plupart des cas, le célébrant ne les connaît pas. S'il les connaît, il lui paraît odieux de les renvoyer publiquement. Dans ce cas, l'attitude pastorale la meilleure consiste à leur expliquer fraternellement, dès que possible, le sens et les enjeux de la position de l'Eglise et de les inviter modestement à se poser en conscience un certain nombre de questions : "Suis-je en haine vis-à-vis de mon premier conjoint ? Comment ai-je vécu la procédure de justice civile ? En toute vérité ou non ? Suis-je fidèle et juste quant à la pension alimentaire et à la garde des enfants ? Ai-je renoncé à me servir d'eux pour obtenir par eux des informations sur ce qui se vit chez celui ou celle dont je suis séparé (e)... ?" Il sera toujours bon de les mettre en contact avec l'un ou l'autre des membres de la commission diocésaine de Pastorale Familiale. C'est toujours "en Eglise" que l'on discerne mieux, en toute charité et vérité. »

Des textes comme celui-là, relève à juste titre le P. Barthe, « subvertissent de façon indirecte le sacrement du mariage ». Ils s'expliquent seulement si l'on a à l'esprit le grand « relâchement disciplinaire » qui envahit le milieu ecclésial. Certains prêtres confient la charge d'« animateur pastoral » à des personnes qui se trouvent en situation matrimoniale irrégulière, et celles-ci, dans le cadre de cette charge, non seulement reçoivent la communion mais elles la distribuent. Parmi les dames qui enseignent le catéchisme, il y en a plusieurs de cette catégorie, et il est connu que dans certaines paroisses, elles sont en majorité non pratiquantes. On remarque le laxisme également à l'impunité avec laquelle peuvent se répandre des pastorales comme celle de Cambrai. En effet, si Jean-Paul II a bien défendu avec énergie la doctrine du mariage et de la famille, qu'a-t-il fait pour punir les laxismes et les graves déviations doctrinales présentes dans ces « pastorales » ?

L'abbé Barthe conclut son bref mais éclairant article par des réflexions aiguës sur la fragilisation actuelle du mariage dans la mentalité des futurs époux, qui souvent se révèlent « objectivement incapables d'assumer la responsabilité du mariage, incapacité accrue entre autres par le phénomène de la vie commune sans responsabilité qui souvent le précède ». Plus souvent candidats au divorce qu'au mariage.

Pr Paolo Pasqualucci

(publié en italien dans le blog : iterpaolopasqualucci.blogspot.ie, le 17 février 2017)

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 602

MENSUEL

Septembre 2017

LES SEPT PROPOSITIONS

1. Non plus cinq, mais sept. Il y eut en effet jadis cinq propositions hérétiques : comme telles, elles furent condamnées par un Pape, et pas seulement dénoncées par une certaine élite du clergé et des fidèles catholiques. L'épisode est resté non seulement célèbre, mais aussi emblématique d'une difficulté quasiment insoluble. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, il est bien à craindre que le scandale (car c'en est un) suscité par *Amoris laetitia* ne soit pas près d'être réparé comme il le mérite.

2. Les cinq propositions furent condamnées le 31 mai 1653 par le Pape Innocent X dans la Bulle *Cum Occasione*¹. Elles expriment toute la substance du jansénisme, doctrine contraire au dogme catholique de la grâce et de la prédestination, mais pourtant défendue par l'évêque d'Ypres Cornelius Jansénius (1585-1638) dans son ouvrage l'*Augustinus*, paru à titre posthume en 1640. Ce livre ayant été déferé au Pape Urbain VIII, celui-ci le condamna dans sa Bulle *In Eminentissimi* du 6 mars 1642. Mais la condamnation fut vite éclipsée par les disciples de Jansénius, l'abbé de Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne (1581-1643) et surtout Antoine Arnaud (1612-1694), frère de Mère Angélique, supérieure du couvent devenu janséniste de Port-Royal, et auteur d'un traité *De la fréquente communion*, qui tire les conséquences pratiques et morales de la doctrine janséniste. C'est à l'occasion de la parution de ce livre que plusieurs théologiens de l'Université de Paris se décidèrent à étudier de façon plus approfondie la doctrine de l'*Augustinus*. Ils agirent sur leurs pasteurs, et c'est ainsi qu'en 1651, quatre-vingt-cinq évêques français envoyèrent à Rome pour examen cinq propositions tirées de l'*Augustinus*.

1. DS 2001-2007.

2. DS 201-2012.

Sommaire

Articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize :

- *Les sept propositions* - p. 1
- *Un accueil « mitigé » ?* - p. 3
- *Un « néo » modernisme* - p. 4
- *« Propos de table » ?* - p. 7
- *Le pouvoir de juridiction ecclésiastique a-t-il pour objet d'infliger la peine de mort ?* - p. 11

3. La réaction des jansénistes fut très subtile. Ils distinguent entre la question de droit et la question de fait. Ils reconnaissent que les 5 propositions sont véritablement hérétiques et qu'elles méritent d'être condamnées comme telles (question de droit) mais ils prétendent qu'elles ne se trouvent pas dans l'*Augustinus*, ou du moins qu'elles ne rendent pas le compte exact des idées qui s'y trouvent (question de fait). Textuellement, c'est vrai, seule la première proposition se trouve dans l'*Augustinus*. Mais les quatre autres s'y trouvent en substance. Le 29 septembre 1654, un Bref d'Innocent X précise que, par la Constitution de 1651, se trouve condamnée la doctrine de Jansénius telle qu'elle est contenue effectivement dans son ouvrage l'*Augustinus*. Mais les jansénistes s'obstinent dans leur thèse, et se contentent de ne pas contredire davantage les prescriptions de Rome, sans pour autant leur donner leur assentiment : ils adoptent ainsi la tactique d'un assentiment purement extérieur, celui d'un religieux silence. Le Pape Alexandre VII les condamne à nouveau par la constitution *Dum ad sancti Petri sedem* du 16 octobre 1656², mais cette fois-ci il englobe dans la condamnation infaillible la distinction entre le droit et le fait : « Nous déclarons et définissons que ces cinq propositions ont été tirées du livre du précité Cornelius Jansen, évêque d'Ypres, qui porte le titre *Augustinus*, et qu'elles ont été condamnées selon le sens visé par ce même Cornelius Jansen, et Nous les condamnons à nouveau comme telles. » Sur la demande du clergé de France, et

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

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

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

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

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

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

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

pour parer à la tactique janséniste du religieux silence, le Pape ajoute à la publication de ce texte un *Formulaire*, à signer par tout le clergé, et qui est une déclaration d'adhésion formelle à la condamnation des 5 propositions. Cette mesure rencontra des résistances telles qu'Alexandre VII se vit obligé (d'ailleurs sans succès) de promulguer la Bulle *Regiminis ecclesiastici* du 15 février 1665 pour imposer la signature de ce *Formulaire*. Ce fut le début d'une guerre sans merci, qui devait durer plus d'un demi-siècle. Et c'est dans ce contexte que l'archevêque de Paris, Mgr Hardouin de Péréfixe³ prononça une phrase qui devait faire fortune : les religieuses de Port-Royal sont « pures comme des anges mais orgueilleuses comme des démons ».

4. Il ne nous appartient pas de juger si, dans son for intérieur, le Pape François ressemble à l'ange, au démon ou aux deux. Mais si c'est aux actes que l'on juge les personnes, comme l'arbre à ses fruits, nous sommes suffisamment renseignés, jusqu'ici, pour pouvoir tirer des conclusions incontestables. Nous les avons nous-mêmes signalées à quelques reprises dans les colonnes du *Courrier de Rome*⁴. Et voici à présent qu'à la suite des *Dubia* présentés au pape par les quatre cardinaux et restés sans réponse, une *Correctio filialis* signée par soixante-deux personnalités catholiques, clercs et laïcs, dénonce comme hérétiques sept propositions présentes dans l'Exhortation *Amoris lætitia*, en demandant au Saint-Père d'en faire la prompte et claire condamnation.

5. En effet, oui, les sept propositions indiquées par les signataires sont contraires à la doctrine divinement révélée, telle que Dieu nous l'a fait connaître par la proposition infaillible du Magistère ecclésiastique : elles méritent bel et bien la censure de l'hérésie. Cependant, comme le précise le texte de la *Correctio*, ces propositions ne correspondent pas aux hérésies et erreurs « qu'un lecteur sans préjugés, tentant de lire *Amoris lætitia* dans son sens naturel et obvie, pourrait de manière

plausible estimer avoir été affirmées, suggérées ou favorisées par ce document ». Non, ces sept propositions équivalent seulement, dans leur signification, aux « paroles, actions et omissions » que le Saint-Père a effectivement « soutenues et propagées, plaçant les âmes dans un danger grave et imminent ». Cela est déjà grave, et suffisant, pour justifier la démarche entreprise avec cette *Correctio*. Mais avec cela, quoi qu'en peuvent ou veulent les signataires, la porte est largement ouverte à la distinction entre le droit et le fait. Et tous les inconditionnels d'*Amoris lætitia* ne se sont pas fait faute de s'y engouffrer. Les sept propositions, répondent-ils en substance, sont hérétiques (question de droit), mais ne correspondent nullement ni à la pensée, ni aux dires ni aux gestes du Pape (question de fait).

6. La presse s'est d'ailleurs empressée de se faire l'écho des déclarations diversement autorisées allant dans ce sens⁵. La plus symptomatique est celle du cardinal Ouellet : « Toute interprétation alarmiste dénonçant un bris de continuité avec la tradition, ou bien laxiste, célébrant un accès enfin concédé aux sacrements pour les divorcés remariés, est infidèle au texte et à l'intention du pape⁶. » Nous retrouvons ici la distinction alléguée par Antoine Arnaud et ses disciples, et elle nous procure au moins la satisfaction de dire exactement le contraire de ce que nous croyons vrai. C'est précisément en cela qu'elle nous satisfait, car au moins les choses sont claires et nous savons ainsi que nous ne pourrions plus nous entendre sur rien. Il y a bel et bien, au sein même de la sainte Église, deux religions et deux morales absolument inconciliables : la religion et la morale catholiques de toujours d'une part, que combattent d'autre part la nouvelle religion et la nouvelle morale issues de Vatican II, religion et morale nouvelles parce que de tendance néo-moderniste et néo-protestante. Et comme vient de le rappeler fort à propos le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X⁷, en citant la Déclaration du 21 novembre 1974, nous avons toujours refusé de suivre cette nouvelle religion et nous refusons aujourd'hui de suivre avec elle la nouvelle morale qui en découle de plus en plus explicitement.

7. Tout cela s'entend. Mais cela n'est pas tout. Car cette nouvelle religion et cette nouvelle morale bénéficient de l'aval d'une « nouvelle Rome ». Nous nous trouvons ainsi dans la situation paradoxale et tragique où, pour reprendre l'expression utilisée par Mgr Lefebvre⁸, « la chaire de Pierre et les postes d'autorité de Rome sont occupés par des antichrists ». Car c'est Rome qui défend à présent les sept propositions, au lieu de les condamner. N'oublions pas en effet que, si l'hérésie est une chose, les

3. C'est lui qui, par ordonnance du 11 août 1667, interdit, sous peine d'excommunication, à Molière de jouer la pièce *Le Tartuffe*, pour le motif que « sous prétexte de condamner l'hypocrisie et la fausse dévotion, [cette pièce] donne lieu d'en accuser indifféremment tous ceux qui font profession de la plus solide piété et les expose par ce moyen aux railleries et aux calomnies continuelles des libertins » (Cité par Pierre Gaxotte, *Molière*, Flammarion, 1977, p. 197-198). Ce fait est remarquable, car il atteste l'impartialité d'un bon pasteur. Il n'y avait pas, chez l'archevêque de Paris, deux poids et deux mesures, car il frappe également et la rigidité des jansénistes et le libéralisme des libertins.

4. Cf. les articles « Pour un Magistère de la conscience ? » dans le numéro de décembre 2013 ; « Évêque de Rome ? » dans le numéro de mai 2014 ; « Miséricorde papale et lamentations catholiques », « Le sens de la foi, principe et fondement d'une Église synodale », « Une Église de l'écoute », « Pour un Magistère synodal ? » dans le numéro d'octobre 2015 ; « Vraie ou fausse indulgence » dans le numéro de janvier 2016 ; « Brèves considérations sur le chapitre VIII de l'Exhortation apostolique *Amoris lætitia* » dans le numéro de mai 2016 ; « Un nouveau Syllabus ? » dans le numéro de juillet-août 2016 ; « François hérétique ? » dans le numéro de janvier 2017 et « Retour sur *Amoris lætitia* » dans le numéro de mai 2017.

5. Principalement le site *Zénith*.

6. Propos tenus le mardi 26 septembre 2017, à l'Assemblée plénière annuelle de la Conférence des évêques catholiques du Canada au Centre Nav Canada, à Cornwall, en Ontario et reproduits sur le site *Zénith* dans sa page du 27 septembre 2017.

7. MGR FELLAY, « Pourquoi j'ai signé la *Correctio filialis* » sur le site *FSSPX Actualités*, page du 26 septembre 2017.

8. MGR LEFEBVRE, « Lettre aux futurs évêques, les abbés Williamson, Tissier de Mallerais, Fellay et de Galarreta » (29 août 1987) dans *Fideliter hors série* des 29-30 juin 1988.

artisans de l'erreur et de l'hérésie en sont une autre. Dans son Encyclique *Pascendi*, le Pape saint Pie X ne dénonce pas seulement les erreurs du modernisme ; il dénonce surtout les fauteurs (*fautores*), les artisans de ces erreurs, ceux qui les favorisent. « Ce qui exige surtout que Nous parlions sans délai », dit-il, « c'est que, les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent et c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Église. » Et nous voyons pareillement que, dans la Déclaration du 21 novembre, Mgr Lefebvre ne dit pas seulement qu'il refuse les erreurs de Vatican II. Il dit très précisément qu'il refuse de suivre les artisans de ces erreurs, ceux qui les favorisent, ceux qu'il désigne en recourant à cette expression d'une nouvelle Rome : « Nous refusons et nous avons toujours refusé, de suivre la Rome de tendance néo-moderniste, néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II, et après le Concile dans toutes les réformes qui en sont issues. »

8. Selon le plan de Dieu, et pour s'en tenir aux voies ordinaires de la Providence, c'est Rome qui constitue la sauvegarde du catholique perplexe. En cas de perplexité, le catholique doit pouvoir en effet trouver le moyen de dirimer les questions en litige, par un simple recours à

une autorité légitime et reconnue de tous, celle que le Christ a établie une fois pour toutes en remettant à saint Pierre et à tous ses successeurs les clefs du royaume des cieux. La *Correctio filialis*, remarque justement Roberto de Mattei, « a eu un impact extraordinaire dans le monde entier », avec des répercussions « dans tous les médias des cinq continents, et même jusqu'en Russie et en Chine »⁹. Que signifie cela, sinon que la Rome de toujours, telle qu'elle s'exprime par la voix de ces soixante-deux signataires, à travers leur « sensus catholicus », conserve encore tous ses droits ? Car ce « sens catholique » de la Tradition est à la fois l'effet et le signe d'une intervention antérieure du Magistère infaillible de l'Église. Le silence du Pape actuel est peut-être, humainement parlant, la seule réponse cohérente, de la part d'une Rome néo-moderniste, à tous ces nouveaux « catholiques perplexes », qui ont pour eux tout le poids de l'autorité divine. Et finalement, pour un regard dénué du préjugé moderniste, que représente ce déni du Pape François, sinon une forme à peine renouvelée du « religieux silence » des jansénistes ?

Abbé Jean-Michel Gleize

9. *Corrispondenza romana* n° 340 du 30 septembre 2017.

UN ACCUEIL « MITIGÉ » ?

1. Dans l'allocution précitée¹, le cardinal Ouellet justifie en ces termes le redéploiement pastoral inauguré par *Amoris lætitia* : « Un tel exercice m'apparaît nécessaire et urgent au Canada où l'on constate un écart béant entre l'enseignement officiel de l'Église et le vécu des couples et des familles. » En effet, les catholiques n'ont pas bien reçu l'enseignement de la morale traditionnelle, encore rappelé, au moins dans quelques-unes de ses principales conclusions², par Paul VI et Jean-Paul II. Le premier, avec *Humanae vitæ*, en 1968 et le second avec *Familiaris consortio*, en 1981, ont en effet reçu « un accueil mitigé ».

2. Aux yeux du cardinal, pareille situation réclamerait chez les pasteurs un discernement renouvelé, qui supposerait lui-même « une conversion du regard et à une attitude d'accueil ». En d'autres termes : les pasteurs sont appelés à « valoriser le bien déjà existant dans la vie des personnes » pour pouvoir les « accompagner progressivement vers une réponse plus complète au dessein de Dieu sur leur vie ». Ou encore, à « voir les valeurs concrètement vécues dans la diversité des situations et accompagner les personnes dans leur recherche de vérité et leurs choix moraux correspondants ». On le voit. L'évaluation du cardinal est en parfaite continuité avec la

démarche d'*Amoris lætitia* : « un Pasteur ne peut se sentir satisfait en appliquant seulement les lois morales à ceux qui vivent des situations “irrégulières”, comme si elles étaient des pierres qui sont lancées à la vie des personnes. Dans cette même ligne, s'est exprimée la Commission Théologique Internationale : *La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s'imposent a priori au sujet moral, mais elle est une source d'inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision* » (n° 305).

3. On peut bien parler ici d'empirisme moral ou de morale de situation. En effet, avec la nouvelle pastorale d'*Amoris lætitia*, la loi naturelle n'est plus donnée comme une loi, énonçant un commandement obligatoire, établissant une différence claire et nette entre des actions moralement bonnes et d'autres moralement mauvaises. Le nouveau discours du Pape François corroboré par celui du cardinal Ouellet n'envisage plus les choses en termes d'action bonne ou mauvaise moralement. Ou plutôt, la bonté morale est redéfinie comme un ensemble de valeurs concrètement vécues, comme une recherche de la vérité, avec les choix qu'elle entraîne. Bref, le bien est conçu uniquement dans la dépendance du sujet, et sur le plan moral il équivaut à la réponse, plus ou moins complète, que chacun donne en conscience à l'appel de Dieu. Le verre n'est jamais qu'à moitié plein, et l'incomplétude ne représente en aucun cas une privation, l'absence de ce qui devrait être. Dès lors, le mal moral, qui se définit justement comme cette privation et cette absence, ne saurait exister. Il n'y a que du plus ou du moins bon, il n'y a plus de mal. Il n'y a plus de péché.

4. C'est exactement le principe énoncé par *Amoris læti-*

1. Voir le n° 6 de l'article « Les sept propositions » (dans l'article ci-dessus)

2. Il convient en effet d'émettre ici une petite réserve, puisque, depuis le concile Vatican II, une nouvelle théologie personnaliste infecte plus ou moins tous les discours tenus par les Papes en matière de morale médicale, de sorte que si les bonnes conclusions se retrouvent dans leurs enseignements, elles ne découlent plus des mêmes principes.

tia, au tout début de son chapitre VIII : « Le mariage chrétien, reflet de l'union entre le Christ et son Église, se réalise pleinement dans l'union entre un homme et une femme, qui se donnent l'un à l'autre dans un amour exclusif et dans une fidélité libre, s'appartiennent jusqu'à la mort et s'ouvrent à la transmission de la vie, consacrés par le sacrement qui leur confère la grâce pour constituer une Église domestique et le ferment d'une vie nouvelle pour la société. D'autres formes d'union contredisent radicalement cet idéal, mais certaines le réalisent au moins en partie et par analogie. Les Pères synodaux ont affirmé que l'Église ne cesse de valoriser les éléments constructifs dans ces situations qui ne correspondent pas encore ou qui ne correspondent plus à son enseignement sur le mariage » (n° 292). Tout est dit. Et le numéro précédent résume déjà en une phrase lapidaire les données essentielles de cette révolution copernicienne, qui est bien dans la ligne du concile : « L'Église se tourne avec amour vers ceux qui participent à sa vie de manière incomplète » (n° 291). Le mariage, est-il dit, se réalise « pleinement » dans le sacrement de l'Église catholique. Dès que l'on parle de réalisation pleine, on parle aussi par le fait même de réalisations non-pleines : réalisations incomplètes, mais néanmoins réelles, valides et respectables, dans le concubinage et l'adultère, voire dans les unions contre-nature. Qu'on le veuille ou non, nous sommes ici dans une logique de gradualité.

5. Le concile Vatican II l'avait déjà posée en principe dans le domaine de l'ecclésiologie, en remplaçant l'expression du « est » par celle du « subsistit », pour qualifier le rapport de l'unique Église du Christ à l'Église catholique. La constitution *Lumen gentium* redéfinit ainsi l'Église catholique en prenant comme critère la loi de la gradualité. L'Église catholique n'est plus conçue comme adéquatement identique à l'Église du Christ, c'est-à-dire comme étant la seule et unique réalisation possible ici-bas de celle-ci. Désormais la nouvelle formule du « subsistit » signifie que l'Église du Christ se réalise « pleinement » dans l'Église catholique. Et par le fait même, il va de soi que l'Église du Christ se réalise aussi « non-pleinement » et d'une manière bien réelle et valide, quoique non pleine, dans les communautés chrétiennes non-catholiques, autant dire dans le schisme et l'hérésie et le texte de la constitution le dit d'ailleurs explicitement : l'Église du Christ est « présente et agissante » en dehors de la structure visible de l'Église catholique. Ce principe de gradualité est à présent transposé dans la pastorale du mariage. Pour reprendre les formules d'*Amoris laetitia*, en les combinant à celles de *Lumen gentium*, nous pourrions dire que le mariage se réalise pleinement, et donc subsiste, dans l'union conjugale consacrée par le sacrement de l'Église catholique, mais qu'il se réalise aussi non-pleinement, et donc qu'il est présent et agissant, dans les autres formes d'union qui « contredisent radicalement » cet idéal du sacrement de mariage, mais

le réalisent « au moins en partie, par analogie ».

6. Dans l'Encyclique *Ut unum sint* (n° 13), le Pape Jean-Paul II affirme qu'« en dehors des limites de la communauté catholique, il n'y pas un vide ecclésial », car l'Église du Christ se réalise, même non-pleinement, en dehors de l'Église catholique. Et dans l'Exhortation *Amoris laetitia* (n° 301), le Pape François dit qu'« il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière" vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante ». Traduisons : en dehors de l'union conjugale sacramentelle, il n'y a pas un vide matrimonial, car le mariage se réalise, même non-pleinement, en dehors de l'union conjugale sacramentelle. Dans les deux cas de l'Église et du mariage, l'absence de vide signifie qu'il ne saurait y avoir de péché en dehors de la norme : ceux qui vivent dans le schisme ou l'hérésie ne pèchent pas contre la loi de l'appartenance à l'unique Église et semblablement, ceux qui vivent dans le concubinage ou l'adultère ne pèchent pas contre la loi du mariage. Alors, qui sommes-nous pour juger ?... L'expression emblématique de François trouve sa justification dans ce principe de la gradualité, qui est la négation radicale de toute norme et de toute moralité.

7. De l'aveu même du cardinal Ouellet, ce principe de la gradualité trouverait sa justification dans ce fait déjà avéré au lendemain du concile Vatican II que le vécu des couples ne correspondait plus dans les faits à l'enseignement donné officiellement par l'Église, la preuve en étant l'accueil mitigé que reçut l'Encyclique *Humanae vitae* de Paul VI, réprouvant comme contraires à la double loi naturelle et évangélique tant la contraception que l'avortement. Si les faits ne coïncident plus avec le droit, la tentation est grande de faire coïncider le droit avec les faits. Tentation à laquelle succombe toute morale de situation, quelle qu'elle soit, *Amoris laetitia* étant un avatar de plus.

9. N'en déplaise au cardinal Ouellet, entre la démarche suivie jusqu'ici par le Magistère de l'Église et celle de François, il y a bel et bien rupture et la nouvelle pastorale du Pape actuel est sans aucun doute responsable d'un « bris de continuité ». La preuve n'en est-elle pas justement l'accueil lui aussi mitigé, mais pour d'autres raisons, que reçoit *Amoris laetitia*, avec les *Dubia* des quatre cardinaux et à présent la *Correctio filialis* des soixante-deux signataires ? L'explication profonde de cette contestation, qui met obstacle à une réception unanime de la part de toute l'Église, n'est-elle pas dans ce fait qu'*Amoris laetitia* contredit ce que l'Église a jusqu'ici cru et fait, toujours et partout ? L'opposition qu'elle rencontre est celle du « sensus catholicus », certes non pas cause, mais tout de même signe et critère infaillible de la Tradition de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

UN « NÉO » MODERNISME

1. Pour indiquer l'intention avec laquelle il a voulu apposer sa signature à la *Correctio filialis*, le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X fait référence à la Déclaration du 21 novembre 1974, signée par

Mgr Lefebvre. Car il n'y a ici rien de nouveau : depuis le début, le refus de la Rome de tendance néo-moderniste s'explique à cause de l'adhésion à la Rome catholique, exactement comme la dénonciation et le rejet de l'erreur

découlent de la profession de la vérité. « De toutes les fibres de notre être », explique Mgr Fellay, « nous sommes attachés à Rome, *Mater et Magistra*. Nous ne serions plus romains si nous renoncions à sa doctrine bimillénaire ; au contraire, nous deviendrions les artisans de sa démolition, avec une morale de circonstance dangereusement appuyée sur une doctrine molle »¹. En effet, la « Romanité » n'est rien d'autre que l'attachement au Saint-Siège et cet attachement n'est pas primordialement l'attachement à un lieu de l'espace, à une époque de l'histoire ou à des personnes. Cet attachement est d'ordre intellectuel et moral et il se concrétise d'abord par une rectitude intellectuelle, laquelle correspond à une rectitude doctrinale, ayant pour corollaire l'allergie foncière à l'attitude intellectuelle opposée, celle de la philosophie moderne, qui inspire tout le libéralisme anticatholique - expression éminemment pléonastique, puisque le libéralisme n'est pas autre chose que la négation même du catholicisme.

2. Les raisons pour lesquelles la Fraternité Saint Pie X, réunie comme un seul homme derrière son Supérieur Général, adresse aujourd'hui au Pape, une respectueuse mais solennelle mise en garde sont exactement celles qui ont déterminé en 1983, Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer à adresser une « Lettre ouverte » au Pape Jean-Paul II². Car ce sont les mêmes causes qui produisent des effets toujours plus néfastes. « Ce sont précisément », dit Mgr Fellay, « ce néo-modernisme et ce néo-protestantisme que les auteurs de la *Correctio filialis* dénoncent à juste titre comme les causes des changements opérés par *Amoris laetitia* dans la doctrine et la morale du mariage ». Autant dire que les raisons pour lesquelles nous refusons à présent *Amoris laetitia* sont celles pour lesquelles nous avons toujours refusé Vatican II. On ne saurait donc rejeter celle-là et accepter celui-ci³.

3. Le principe fondamental introduit par ce concile est celui de l'autonomie de la conscience, principe équivalent à un droit, le droit à la liberté religieuse. Il se trouve énoncé au n° 2 de la Déclaration *Dignitatis humanae* (DH) sur la liberté religieuse : « Tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » Avec cela, DH n'enseigne pas l'autonomie de la conscience par rapport au pouvoir divin, puisqu'il est rappelé que « tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles » (n° 1). Cette autonomie doit donc s'entendre par rapport au pouvoir humain, quel qu'il soit, celui de l'État

comme celui de l'Église. Nous pouvons la désigner comme une autonomie sociale, ou socio-politique.

4. Ce principe de Vatican II est en contradiction directe avec le principe premier de la doctrine sociale de l'Église⁴, encore rappelé par le Pape Pie XII dans l'Allocution *Ciriesce* adressée aux juristes italiens, le 6 décembre 1953 : « Ce qui ne correspond pas à la vérité ou à la norme de la moralité n'a objectivement aucun droit ni à l'existence, ni à l'expression publique, ni à l'action. » Dans le cadre de la vie en société, la manifestation extérieure et publique de l'erreur et du mal doit donc être normalement empêchée par l'autorité humaine civile, même s'il peut arriver par exception qu'il soit prudent de la tolérer. La déclaration *Dignitatis humanae* affirme à l'inverse que l'homme a le droit ne pas être empêché de professer publiquement ce qui semble vrai ou bien à sa conscience, même si en réalité et objectivement il y a là erreur ou mal⁵. Et en disant qu'aucune autorité ne doit plus empêcher l'expression publique et sociale de la conscience, Vatican II dit équivalentement que la vérité et la bonté morale sont socialement telles parce qu'elles sont conformes à la conscience. Autant dire que ce qui doit être socialement admis, ce n'est pas ce qui est vrai ou bien en réalité ; c'est ce que la conscience estime être vrai ou bien. Qu'on le veuille ou non et quoi qu'en ait dit le prédécesseur de François⁶, nous sommes déjà, avec Vatican II en plein relativisme, un relativisme de principe.

5. L'expression la plus immédiatement tangible de ce principe faux du relativisme social est le refus de toute discrimination, énoncé de manière récurrente dans les textes du Concile⁷. Le Pape François l'a encore solennellement réaffirmé lors de la proclamation de la précédente année jubilaire : « Que cette Année Jubilaire, vécue dans la miséricorde, favorise la rencontre avec ces religions et les autres nobles traditions religieuses. Qu'elle nous rende plus ouverts au dialogue pour mieux nous connaître et nous comprendre. Qu'elle chasse toute forme de fermeture et de mépris. Qu'elle repousse toute forme de violence et de discrimination⁸. » À présent, *Amoris laetitia* reconsidère la doctrine du mariage en fonction de cette même problématique, conformément au principe introduit par Vatican II.

6. L'un des passages les plus représentatifs de cette nouvelle théologie figure au n° 303 de l'Exhortation. Pour bien en comprendre la portée, il est nécessaire de le

1. MGR FELLAY, « Pourquoi j'ai signé la *Correctio filialis* », site *FSSPX Actualités*, page du 26 septembre 2017.

2. Cf. le numéro 36 de la revue *Fideliter* (novembre-décembre 1983), p. 3-12.

3. Voir à ce sujet l'article « Nul ne peut servir deux maîtres » dans le numéro de juillet-août 2016 du *Courrier de Rome*.

4. Voir à ce sujet les numéros de juin 2011, décembre 2012, mars et octobre 2014 du *Courrier de Rome*.

5. Le n° 2 le dit explicitement : « Le droit à cette exemption de toute contrainte persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer. »

6. Dans son « Discours à la Curie » du 22 décembre 2005 (DC n° 2350, p. 61-62), Benoît XVI réproche le relativisme entendu comme l'autonomie de la conscience à l'égard de la vérité et du bien ; mais il « canonise » le relativisme de *Dignitatis humanae*, entendu comme l'autonomie de la conscience à l'égard des pouvoirs humains publics.

7. *Gaudium et spes*, n° 29, n° 2 ; *Nostra aetate*, n° 5 ; *Dignitatis humanae*, n° 6.

8. Bulle d'indiction du Jubilé, *Misericordiae vultus* du 11 avril 2015, n° 23.

lire en son entier. « La conscience des personnes doit être mieux prise en compte par la praxis de l'Église dans certaines situations qui ne réalisent pas objectivement notre conception du mariage. Évidemment, il faut encourager la maturation d'une conscience éclairée, formée et accompagnée par le discernement responsable et sérieux du Pasteur, et proposer une confiance toujours plus grande dans la grâce. Mais si cette conscience peut reconnaître qu'une situation ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile, elle peut aussi reconnaître sincèrement et honnêtement que c'est, pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif. De toute manière, souvenons-nous que ce discernement est dynamique et doit demeurer toujours ouvert à de nouvelles étapes de croissance et à de nouvelles décisions qui permettront de réaliser l'idéal plus pleinement. »

7. La nouvelle « praxis » (c'est le mot qu'emploie le Pape) de l'Église consiste à « mieux prendre en compte » la conscience des personnes. Voilà qui est logique et conséquent au relativisme introduit par le Concile. Mais voilà qui introduit de grandes confusions.

8. Jusqu'ici, l'Église se donnait pour tâche de guider les âmes pour qu'elles puissent faire le bien et éviter le mal. Dans cette optique, la valeur moralement bonne des actes vient de ce que leur objet est voulu en conformité à la loi divine, et nous parlons à l'inverse du péché comme d'une action moralement mauvaise, en définissant celle-ci comme étant voulue à l'encontre de cette loi divine⁹. La moralité ainsi comprise n'admet pas de milieu : un acte est moralement bon ou mauvais selon qu'il est voulu conformément ou non à la loi divine.

9. Il en va ainsi parce que cette valeur morale se définit fondamentalement en fonction de l'objet de l'acte, lequel est mesuré à l'étalon immuable d'une loi éternelle. Par exemple, le vol est un acte moralement mauvais, car son objet, qui est de s'approprier indûment le bien d'autrui contre le gré raisonnable de celui-ci¹⁰, est contraire à la loi de Dieu, qui prescrit de rendre à chacun ce qui lui est raisonnablement dû. La valeur morale des actes fait aussi intervenir le jugement de la conscience, qui doit saisir correctement ce rapport de conformité à la loi divine. Pour reprendre notre exemple, il est requis, pour qu'il y ait un péché de vol, que l'auteur de cet acte ait conscience de désobéir à la loi divine en le commettant. La conformité de l'objet de l'acte à la loi divine et la

conscience de cette conformité sont l'une et l'autre absolument nécessaires. L'une ne suffit pas sans l'autre, pour que l'acte possède sa valeur morale entière. Celle-ci est bonne, lorsque l'auteur de l'action agit conformément et à sa conscience et à la loi divine, celle-là donnant l'expression correcte de celle-ci. La valeur morale sera en revanche mauvaise, lorsque l'auteur de l'acte agit à l'encontre et de sa conscience et de la loi divine, celle-là donnant toujours l'expression correcte de celle-ci. Ceci dit, il y a une différence capitale entre les deux éléments requis à la moralité. La conformité ou la non-conformité de l'objet à la loi divine est en effet ce qui constitue formellement la valeur morale de l'acte, tandis que le jugement de la conscience n'en est que la condition, nécessaire, mais non suffisante.

10. Le problème surgit en cas d'ignorance ou d'erreur insurmontables, lorsque, sans faute de sa part, la conscience ignore la loi divine, ou, la connaissant, se trompe dans son évaluation, en estimant que son action est conforme à la loi de Dieu alors qu'elle ne l'est pas. Si l'objet de l'acte est moralement mauvais, parce qu'il n'est pas conforme à la loi divine, il ne suffit pas de suivre sa conscience erronée pour que l'action soit bonne. Saint Thomas¹¹ remarque que la volonté de ceux qui tuaient les Apôtres était mauvaise. Néanmoins, elle s'accordait avec leur raison erronée, selon ce que dit Notre Seigneur, dans l'Évangile (Jn, 16, 2) : « L'heure vient où quiconque vous mettra à mort, croira obéir à Dieu. » C'est donc bien la preuve qu'une volonté conforme à une conscience erronée peut être mauvaise. Et même si l'erreur de la conscience n'est pas coupable (lorsqu'il y a une ignorance invincible), l'auteur de l'acte n'encourt ni mérite, ni démerite, mais l'acte lui-même constitue tout de même un désordre moral objectif. Car autre chose est le mérite ou le démerite d'une personne, autre chose est la valeur morale de l'acte accompli par cette personne. Saint Thomas d'Aquin fait clairement la distinction, dans les quatre questions de la *Somme théologique* où il traite de la moralité des actes humains¹². Les trois premières questions (18, 19 et 20) concernent la moralité proprement dite tandis que la dernière (21) traite du mérite et du démerite, qui en sont la conséquence. La moralité, bonne ou mauvaise, concerne les actes, tandis que le mérite et le démerite concernent l'auteur des actes. Celui qui accomplit un acte moralement bon se situe dans l'ordre voulu par Dieu et il a droit à une récompense. Celui qui, à l'inverse, accomplit un acte moralement mauvais se situe dans le désordre et mérite un châtement. Quant à celui qui commet le péché sans le savoir, il n'encourt pas de démerite mais son acte reste objectivement mauvais. Et comme tel, cet acte représente un mauvais exemple, une occasion de ruine spirituelle, autrement dit un scandale. Indépendamment de toute bonne ou mauvaise volonté de la part des personnes, il y a des situations objectives de péché. Sans préjuger de l'état des consciences, l'autorité civile et ecclésiastique a le devoir de le neutraliser, pour préserver le bien commun.

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a 2æ, question 71, article 6.

10. Et donc, s'approprier non pas indûment le bien d'autrui, et contre le gré déraisonnable de celui-ci, ne constitue pas un vol ; le cas échéant, il y aura là un acte moralement bon, ayant pour effet de mettre un malfaiteur hors d'état de nuire, par exemple lorsque l'on confisque l'arme d'un forcené ou retire de la vente les revues scandaleuses d'un libraire. En temps normal, il appartient à l'autorité de le faire, mais en cas de nécessité, cela pourrait incomber à un simple particulier.

11. *Somme théologique*, 1a 2æ, question 19, article 6, Sed contra.

12. 1a 2æ, questions 18-21.

11. Autre distinction, commune en théologie morale. Il peut arriver que la prudence commande au pasteur de ne pas éclairer tout de suite la conscience erronée de son pénitent, en raison des conséquences plus graves qui pourraient s'ensuivre. En particulier, il peut ne pas être opportun d'obliger une personne à mettre immédiatement un terme à une situation qui est pour elle une source objective de péché. Mais en aucun cas il n'est licite d'encourager la personne à persévérer dans cette situation. Il y a une grande différence entre ne pas interdire tout de suite et légitimer le mal.

12. En agissant ainsi, à la lumière de toutes ces distinctions, la doctrine traditionnelle de l'Église tenait jusqu'ici un compte suffisant de la conscience des personnes. Suffisant, car la conscience n'est pas un absolu. Ce qui prime, c'est l'ordre objectif établi par Dieu. Et c'est aussi le bien commun de tous, qui ne doit pas être inconsidérément mis en cause par une sollicitude excessive pour la brebis perdue. « Malheur à celui qui est pour les autres une occasion de scandale », dit l'Évangile¹³. Le pouvoir de la société civile comme le pouvoir ecclésiastique ont l'un et l'autre le devoir d'imposer des discriminations à l'encontre de ceux dont les péchés menacent l'ordre public, parce qu'ils représentent par eux-mêmes une sollicitation au mal, en raison de la condition sociale ou religieuse des auteurs de trouble. Condition religieuse s'il s'agit d'un culte public contraire à la vraie religion. Condition sociale s'il s'agit d'un comportement social contraire à la loi divine naturelle (union matrimoniale illégitime ; unions homosexuelles).

13. Conséquent avec le concile Vatican II, *Amoris lætitia* prend un compte inconsidéré de la conscience des personnes, au point de réprouver toute forme de discrimination. La « loi de la gradualité » n'implique pas seulement qu'il n'y ait plus de mal et qu'il y ait seulement du plus ou du moins bon, à l'échelle de la conscience individuelle. Elle implique aussi qu'il n'y ait plus d'occasion de mal, à l'échelle de toute la société. Il est probable que

ceci a entraîné cela : en matière de morale, le relativisme social entraîne très vite le relativisme individuel. *Amoris lætitia* est donc bel et bien la conséquence logique de *Dignitatis humane* à tous égards.

14. Sans doute, beaucoup aujourd'hui souffrent-ils de la situation dans laquelle se trouve la sainte Église. Encore leur faudrait-il mesurer la gravité des erreurs qui sont à l'origine de ce marasme. L'histoire est, de ce point de vue, un perpétuel recommencement. Lorsque Chateaubriand rentra en France, sous le Consulat, il y retrouva quelques illustres débris du dix-huitième siècle, parmi lesquels le publiciste converti au catholicisme, Jean-François de La Harpe. Enfant chéri de Voltaire, La Harpe se lança avec une ardeur toute philosophique dans la Révolution de 1789. Il en approuva les excès, mais s'arrêta net devant les débordements de la Terreur. Emprisonné, il échappa de justesse à la guillotine. Profitant de l'accalmie bonapartiste, il se consolait en rimant un long poème contre les persécuteurs de jadis. On y remarque quelques vers énergiques, lancés à l'adresse des honnêtes gens, qui avaient ouvert la boîte de Pandore, avant d'en souffrir et d'en déplorer les pires conséquences : « Mais s'ils ont tout osé, vous leur avez tout permis. » La Harpe n'avait donc plus guère d'illusions sur lui-même. C'est malheureusement une illusion de ce genre qui recommence et dure encore, chez tous les inconditionnels de Vatican II, chez tous ceux qui, aujourd'hui, voudraient mettre en doute la nouvelle morale d'*Amoris lætitia*, sans revenir sur les acquis du Concile. A tous ceux-là, redisons-le, avec Mgr Fellay : les véritables causes des changements opérés par *Amoris lætitia* dans la doctrine et la morale du mariage, ne sont pas à chercher ailleurs que dans le néo-modernisme et le néo-protestantisme de Vatican II.

Abbé Jean-Michel Gleize

13. Mt, XVIII, 7.

« PROPOS DE TABLE » ?

UN NOUVEAU STYLE

1. Notre temps a vu la naissance d'une espèce inconnue jusqu'alors, celle d'un supposé Magistère « extra cathedram », un Magistère en dehors du Magistère, un Magistère parallèle. Il y a là une nouveauté absolue, si l'on songe que, de tout temps, les Souverains Pontifes ont pris la parole pour enseigner avec autorité et qu'ils le faisaient en s'exprimant dans des cadres reconnus et sous des formes assez clairement déterminées. Même si celles-ci ne présentent pas toujours l'allure d'une déclaration solennelle infaillible, il reste que le fidèle peut aisément s'apercevoir qu'il a affaire à ce que les théologiens désignent comme un « Acte du Magistère ». Par exemple, depuis le début de son pontificat, le Pape François a publié deux Exhortations apostoliques (*Evangelii gaudium* du 24 novembre 2013 et *Amoris lætitia* du 19 mars 2016), deux Lettres encycliques (*Lumen fidei* du 29 juin 2013 et *Laudato si* du 24 mai 2015), une Bulle (*Misericordiae vultus* du 11 avril 2015, pour l'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde). Les Exhorta-

tions apostoliques, les Lettres encycliques, les Bulles comptent parmi les principales formes sous lesquelles les Papes ont pris l'habitude de dispenser leur enseignement de la façon la plus officielle et la plus clairement accessible pour tous¹.

2. Jean-Paul II inaugura un nouveau genre, en publiant à deux reprises un recueil d'entretiens avec des journalistes². Benoît XVI continua sur la même lancée, avec sa trilogie sur *Jésus de Nazareth*³ et ses entretiens avec le

1. Voir « Annexe à l'article du PÈRE BASILE » dans *L'Église, servante de la vérité. Regards sur le magistère. Essais réunis sous la direction de Bruno Le Pivain*, Ad solem, 2007, p. 220-224, qui recopie et résume l'*Epitome juris canonici* de Vermeersch et Creusen de 1937.

2. *N'ayez pas peur*, recueil d'entretiens avec André Frossard, paru en 1982 puis *Entrez dans l'espérance*, autre recueil d'entretiens avec Vittorio Messori, paru en 1994.

3. *Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, paru en 2007 ; *De l'Entrée à Jérusalem à la Résurrection*, paru en 2011 ;

journaliste allemand Peter Seewald⁴. Le Saint-Père s'exprimait ainsi, en empruntant un canal non officiel, par voie médiatique ou scientifique, et non plus par voie d'autorité magistériel. Mais, aussi surprenante que soit la nouveauté de ce procédé, somme toute, ce genre d'interventions qui restaient encore plutôt rares et exceptionnelles pouvait toujours se ranger dans la catégorie classique des écrits simplement théologiques, où le Pape n'engage pas sa fonction de Docteur suprême et s'exprime comme un théologien parmi d'autres. Force est de reconnaître qu'il n'en va plus exactement de même avec François. En effet, dès la première année de son pontificat, celui-ci prit assez vite l'habitude de s'exprimer publiquement en s'adressant à des journalistes, ou même à des personnalités marquantes du monde la culture, dans le cadre d'entretiens, de dialogues ou de conférences de presse improvisées⁵. La dernière en date de ces initiatives a donné lieu à la publication d'un livre faisant état des « rencontres » du Pape avec Dominique Wolton⁶.

3. Alors, pourrait-on parler des « Propos de table » de François⁷? L'expression est bien connue. Elle désigne, dans l'œuvre de Martin Luther, tout ce que le réformateur a pu dire en dehors de sa prédication proprement dite, en dehors de ses sermons et de ses homélies, mais aussi en dehors de ses commentaires sur l'Écriture, de ses traités théologiques ou de ses écrits de controverse. Ce sont des conversations apparemment sans conséquences, où Luther se contente de remuer des idées, en effleurant un peu tous les sujets. Mais c'est aussi dans un pareil contexte que Luther pouvait se donner la liberté d'une certaine hardiesse de pensée, qui pouvait ensuite faire tout son chemin dans les esprits. De manière semblable, ce que l'on pourrait appeler les « propos d'avion »⁸ du Pape actuel sont devenus le moyen privilégié d'une réflexion avant-gardiste. Nous voudrions indiquer ici quelques exemples des sérieux problèmes que ce nou-

veau genre de « Magistère » pose, chez François, aux catholiques.

LA TRADITION :

« MOUVEMENT », « CONSCIENCE », ET « DIALOGUE » ?

4. Lors de la rencontre du mois d'août 2016 avec Dominique Wolton⁹, le Pape définit la Tradition comme un « mouvement ». La Tradition dit-il, c'est « la doctrine qui est en chemin, qui avance »¹⁰. Et d'illustrer aussitôt son propos : « Par exemple, à propos de la peine de mort. Nos évêques ont décrété la peine de mort au Moyen Âge. Aujourd'hui, l'Église dit plus ou moins - et on travaille pour changer le catéchisme sur ce point - que la peine de mort est immorale¹¹. La tradition a-t-elle donc changé ? Non, mais la conscience évolue, la conscience morale évolue. C'est la même chose concernant l'esclavage. Il y a des esclaves, mais c'est immoral. [...] Dans la tradition dynamique, l'essentiel demeure : ne change pas, mais grandit. Grandit dans l'explicitation et la compréhension. Ces trois phases de Vincent de Lérins sont très importantes. Comment grandit la tradition ? Elle grandit comme grandit une personne : par le dialogue, qui est comme l'allaitement pour l'enfant. Le dialogue avec le monde qui nous entoure. Le dialogue fait croître. Si on ne dialogue pas, on ne peut pas grandir, on demeure fermé, petit, un nain. Je ne peux pas me contenter de marcher avec des œillères, je dois regarder et dialoguer. Le dialogue fait grandir et fait grandir la tradition. En dialoguant et en écoutant une autre opinion, je peux, comme dans le cas de la peine de mort, de l'esclavage, changer mon point de vue. Sans changer la doctrine. La doctrine a grandi avec la compréhension. Ça, c'est la base de la tradition¹². »

5. La référence que le Pape donne au *Commonitorium* est très vague. Saint Vincent de Lérins ne se contente pas de dire que le dépôt de la foi « grandit » ou « croît ». Il dit surtout que cette « croissance » de l'intelligence du dogme doit se faire : « exclusivement dans la même croyance, dans le même sens et dans la même pensée¹³. » Cette dernière précision a été littéralement reprise par le concile Vatican I : « La doctrine de foi que Dieu a révélée

L'Enfance de Jésus, paru en 2012.

4. *Lumière du monde. Le Pape, l'Église et les signes des temps*, paru en 2010 ; *Dernières conversations*, paru en 2016.

5. FRANÇOIS, « Interview avec le fondateur du quotidien italien *La Repubblica* » dans *L'Osservatore romano*, édition hebdomadaire française (ORF) du 4 octobre 2013 ; PAPE FRANÇOIS, *Paroles en liberté*, Éditions France Loisirs, 2016. Préface de Caroline Pigozzi. Introduction de Giovanni Maria Vian : l'interview avec Scalfari y est repris, p. 115-130.

6. PAPE FRANÇOIS, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2017.

7. Que toutes les âmes craintives de l'Internet et d'ailleurs se rassurent : restant sauf le respect dû à la Chaire de Pierre et au Vicaire du Christ, nous recourons ici au procédé de l'analogie, et, loin de vouloir suggérer une identité univoque entre le Pape et Luther, nous voulons seulement manifester une ressemblance qui les relie l'un à l'autre sur un point très particulier et isolé. Nous ne voulons pas dire que François est le nouveau Luther du XXI^e siècle. Nous voulons seulement dire que François recourt à un procédé d'expression qui n'est pas sans rappeler celui auquel recourait le père de la Réforme. Et bien entendu : *omnis comparatio claudicat*.

8. C'est en effet lors d'un vol en avion (le plus souvent au retour d'un voyage) que François a pris l'habitude de répondre aux questions des journalistes.

9. Elle est reproduite au chapitre VII du livre déjà cité, p. 315-350.

10. *Ibidem*, p. 316.

11. Plus loin, à la p. 337, il dit que « la torture, c'est un péché ». La doctrine de l'Église fait pourtant ici une distinction importante : ce qui est immoral, c'est de torturer un innocent. Cf. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. II, n° 119, p. 112-113. La peine sensible de l'Enfer n'est-elle pas une torture ? Et pourtant, Dieu l'inflige aux damnés : c'est de foi. Pour justifier l'appréciation de François, il faudrait dire : soit que Dieu pèche en infligeant la peine du feu de l'Enfer, soit que cette peine n'existe pas et n'est pas de foi. La première affirmation est un blasphème et la deuxième est une hérésie. « Ô bon Jésus, pardonnez-nous nos péchés et préservez-nous du feu de l'Enfer ! ».

12. *Ibidem*, p. 317-318.

13. SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, livre I, n° 23, Migne latin, t. L, col. 668.

a été proposée [...] comme un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ pour qu'elle le garde fidèlement et le présente infailliblement. En conséquence, le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée. "Que croissent et progressent largement et intensément, pour chacun comme pour tous, pour un seul homme comme pour toute l'Église, selon le degré propre à chaque âge et à chaque temps, l'intelligence, la science, la sagesse, mais exclusivement dans leur ordre, dans la même croyance, dans le même sens et dans la même pensée" »¹⁴. Il n'est pas question ici de « dialoguer » mais de « garder fidèlement » et de « proposer infailliblement ». Autrement dit, la véritable (et la seule¹⁵) cause appropriée de l'explicitation et de la meilleure compréhension des vérités révélées n'est autre que la proposition autorisée et infaillible du Magistère de l'Église. Et non un quelconque « dialogue »¹⁶ avec le monde. Encore moins une « évolution » de la conscience morale¹⁷.

6. D'autre part, saint Vincent de Lérins indique clairement le critère grâce auquel il est possible de reconnaître l'état plus explicite de la véritable doctrine catholique. « Dans l'Église catholique elle-même », dit-il encore, « il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours, et par tous. Car est véritablement et proprement catholique, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, l'universalité des choses. Et il en sera ainsi si nous suivons l'Universalité, l'Antiquité, le Consentement général. Nous suivrons l'Universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Église entière répandue dans l'univers ; l'Antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères ; le Consentement enfin si, dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous, ou du moins de presque tous les évêques et les docteurs¹⁸. » Les théologiens s'en sont tous tenus à ce

critère, et parmi eux, Franzelin et Billot en ont donné une explication précise et approfondie, qui était encore classique à la veille du concile Vatican II¹⁹. En témoigne l'intervention des pères membres du *Cætus*, qui insistent sur l'importance de ce critère à l'occasion des remarques qu'ils font pour souligner les faiblesses du schéma de la future constitution *Dei Verbum*²⁰.

7. Le propos du Pape introduit donc une grande confusion. La comparaison entre la peine de mort et l'esclavage est absolument induite, si l'on se rappelle que l'Église a toujours et partout condamné dans son principe l'exploitation tyrannique de l'homme par l'homme, tandis qu'elle a toujours et partout légitimé, là aussi dans son principe, la peine de mort²¹. On ne saurait donc réviser le Catéchisme sur ces deux points pris ensemble : si François se refuse à revenir sur la condamnation de l'esclavage, au nom de quoi prétend-il revenir sur la légitimation de la peine de mort ? Sinon, en définissant la « Tradition », dans un sens nouveau et évolutionniste, comme l'expression de l'état actuel de la conscience morale de l'humanité ? Mais alors, quelle est cette « tradition » (avec un petit « t » minuscule) que nous voyons si vantée par le Saint-Père ? Est-ce vraiment là la sainte Tradition (avec un « T » majuscule) assistée par l'Esprit de Notre Seigneur, celle de l'Écriture sainte et de la Tradition immuable de la sainte Église, ou est-ce une « Tradition » selon les concepts et les convictions du néo-modernisme, un moment arrêté dans l'histoire de l'après-Vatican II ?

MARIAGE ET « UNIONS CIVILES »

8. Dans la suite de son dialogue avec Dominique Wolton, le Pape, pour donner un exemple de discontinuité au sein de la Tradition, fait allusion au mariage homosexuel. « Il ne faut pas confondre l'évolution de la tradition, la compréhension pastorale, avec la confusion sur la nature des choses. Que penser du mariage ces personnes de même sexe ? Le *mariage* est un mot historique. Depuis toujours, dans l'humanité, et non pas seulement dans l'Église, c'est un homme et une femme. On ne peut pas changer cela comme ça. [...] On ne peut pas changer ça. C'est la nature des choses. Elles sont comme ça. Appelons donc cela les *unions civiles*. Ne plaisantons pas avec les vérités. Il est vrai que derrière cela il y a l'idéologie du genre. [...] Disons les choses comme elles sont : le

14. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, chapitre I, DS 3020.

15. L'Église enseignée, avec son *sensus catholicus*, tel qu'il peut s'exprimer dans la profession extérieure de la foi et de la dévotion, joue certainement un rôle à son niveau, mais c'est seulement le rôle d'une occasion, non d'une cause.

16. L'idée du dialogue est l'idée maîtresse de l'Encyclique *Ecclesiam suam* de PAUL VI (6 août 1964), notamment au n° 86, où il est dit qu'il s'agit de « découvrir des éléments de vérité également dans les opinions des autres ».

17. Au moment du concile Vatican II, lors de la 93^e assemblée générale du 2 octobre 1964, Son Excellence Mgr Angelo Temiño Saiz avait demandé que l'on révisât le n° 8 du schéma de la future constitution *Dei Verbum* (sur la Révélation divine et la Tradition). L'expression utilisée (« *Crescit enim tam rerum quam verborum intelligentia, tum ex contemplatione credentium, qui eam conferunt in corde suo, tum ex intima rerum spiritualium experientia* ») pouvait selon lui donner à croire que le progrès dogmatique découlerait exclusivement de l'évolution de la conscience (*Acta*, vol. III, pars III, p. 236).

18. SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, livre I, n° 2, Migne latin, t. L, col. 640.

19. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition divine*, Courrier de Rome, 2008, 4^e section, thèses 22-26, tout particulièrement la thèse 24, p. 353-358 ; LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, Courrier de Rome, 2007, chapitres I et II, p. 1-90, surtout la 4^e thèse du chapitre I, n° 52-72, p. 39-52.

20. Interventions : du cardinal Ruffini, lors de la 91^e assemblée générale du 30 septembre 1964, *Acta*, vol. III, pars III, p. 144 ; du cardinal Browne, et de Mgr Ferro, lors de la 92^e assemblée générale du 2 octobre 1964, *Acta*, vol. III, pars III, p. 188 et p. 207. « *Veri nominis progressus traditionis intelligatur oportet attentis præclaris verbis S. Vincentii Lirinensis : In ipsa catholica Ecclesia, magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » (Mgr Ferro).

21. Cf. PRÜMMER, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, n° 118, p. 111-112.

mariage, c'est un homme avec une femme. Ça, c'est le terme précis. Appelons l'union du même sexe *union civile* ²². »

9. N'y aurait-il là, dans l'intention du Pape, qu'une simple question de mots ? La réponse se trouve un peu plus loin ²³, lorsque François précise à son interlocuteur : « Je ne voudrais pas que l'on confonde ma position sur l'attitude envers les personnes homosexuelles avec le sujet de la théorie du genre. » En effet, aux yeux du pape, on ne peut pas changer la nature des choses et le mariage est un mot employé pour désigner la réalité naturelle, telle que l'humanité l'a toujours reconnue : réalité qui est celle de l'union d'un homme avec une femme. On ne saurait donc utiliser ce mot pour désigner l'union de personnes de même sexe, car nous sommes ici, avec les mots, sur le plan de la définition des choses. Voilà pourquoi, sur ce plan même, la théorie (car il s'agit bien d'une « théorie ») du genre correspond à une idéologie. Il en va autrement si nous nous plaçons sur le plan de la compréhension pastorale, où il s'agit de qualifier l'attitude de l'Église à l'égard des personnes, dans le contexte de la vie en société. François en revient alors aux données essentielles énoncées par *Amoris lætitia*, en son n° 291 : « L'Église se tourne avec amour vers ceux qui participent à sa vie de manière incomplète », ainsi qu'au numéro suivant : « L'Église ne cesse de valoriser les éléments constructifs dans ces situations qui ne correspondent pas encore ou qui ne correspondent plus à son enseignement sur le mariage. » Autant dire que le plan de la réalité naturelle, avec les définitions qu'il réclame, et celui de la compréhension pastorale, sont absolument hétérogènes.

10. C'est d'ailleurs bien là le vice fondamental de cette « autonomie de la conscience », qui est la colonne vertébrale de tout le Concile, et avec lui, de tout le post-concile, principe et fondement de ce nouveau Magistère qui s'est voulu « pastoral ». La conscience est affranchie de toute contrainte de la part des pouvoirs publics, sur le plan de la vie en société. Le mariage et l'union civile peuvent y coexister pacifiquement, dans de justes limites, qui ne sont plus celles de la foi et de la morale. En somme, la politique n'est plus en continuité avec la nature. Quoiqu'il en soit des réalités naturelles, et des définitions nécessaires qu'elles impliquent, la nouvelle doctrine sociale de l'Église est résolument personnaliste : l'attitude envers les personnes ne découle plus des principes de la nature. On peut bien refuser la théorie du genre, précisément en tant que théorie, comme contraire aux réalités naturelles ; mais la pratique se charge d'accepter ce que la théorie réprouve.

11. Dans le traité sur les péchés opposés à la vertu de foi, lorsqu'il traite de l'hérésie, saint Thomas se demande s'il faut tolérer les hérétiques ²⁴. La réponse tient dans une distinction. Autre est la personne au sens métaphysique d'un individu doué d'une nature rationnelle et autre

est la personne au sens politique d'un principe d'opérations. Du premier point de vue, la personne humaine mérite le respect, car elle est bonne ontologiquement parlant. Mais du deuxième point de vue, l'hérétique est principe d'hérésie, c'est-à-dire d'opérations moralement mauvaises, qui vont porter un préjudice grave au bien commun de l'Église, et ce, que l'hérétique soit de bonne ou de mauvaise foi. On doit donc l'empêcher de vivre socialement, en tant qu'hérétique, c'est-à-dire d'exprimer son hérésie, même si la prudence peut commander de le tolérer. Il doit donc y avoir une certaine continuité (ou une cohérence) entre ce que les choses sont et la manière dont on les traite pastorale, ou politiquement. L'illusion de François et de sa nouvelle « compréhension pastorale » consiste à établir un hiatus entre les deux.

DU DOUTE AUX DUBIA

12. Depuis le Concile, ceux qui sont chargés de proclamer la vérité ont pris le parti de ne plus empêcher l'expression publique de l'erreur opposée à cette vérité, et de la laisser s'exprimer dans de justes limites, qui ne sont pas celles de la vérité. Depuis Jean XXIII, « l'Épouse du Christ estime que plutôt que de condamner elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine ²⁵. » Socialement parlant, les hommes d'Église ravalent donc leur message au rang d'une simple hypothèse de recherche, offerte à la liberté des consciences. Au dogme a ainsi succédé, sur le plan de la pratique pastorale, le doute, c'est-à-dire l'équivalence sociale des contraires.

13. Ainsi s'explique le nouveau Magistère de Vatican II, où l'on a déjà coulé dans les cadres habituels des documents pontificaux et des formes traditionnelles d'expression une pensée contraire à la Tradition. Ainsi s'explique à présent ce nouveau style de Magistère, en dehors du Magistère, où le Souverain Pontife entre en dialogue avec ses interlocuteurs, pour exprimer un point de vue parmi d'autres, en ébranlant par le fait même les certitudes dogmatiques et disciplinaires de la Tradition de l'Église. Et voici un Pape qui est sur le point de faire admettre socialement par les catholiques la pratique de l'union libre, de l'adultère, voire des unions contre nature. Semant le doute dans les esprits, il s'est attiré d'abord une mise en doute, avec les cinq *Dubia* et à présent une mise en demeure, avec la *Correctio filialis*. Car la Tradition de l'Église demeure, malgré cette subversion néomagistérielle, à travers l'écho que fait entendre le sens catholique de l'Église enseignée. Echo de la voix de tous les Papes d'avant le Concile, et dont le Magistère condamnera toujours sans espoir ce rejeton du modernisme.

Abbé Jean-Michel Gleize

22. *Ibidem*, p. 321-322.

23. *Ibidem*, p. 323.

24. *Somme théologique*, 2a2æ, question 11, article 3.

25. JEAN XXIII, « Discours d'ouverture du concile Vatican II ».

LE POUVOIR DE JURIDICTION ECCLESIASTIQUE A-T-IL POUR OBJET D'INFLIGER LA PEINE DE MORT ?

Arguments pour ou contre

Il semble que non

1. Premièrement, il est historiquement certain que ce genre de peines n'a jamais été ni prévu ni infligé, ni par la loi ni par le jugement de l'Église¹. L'Église n'a donc pas le pouvoir de recourir à la peine du sang.

2. Deuxièmement, il est historiquement certain que les hommes d'Église ont approuvé ce genre de peines, mais cela représente un abus explicable en raison de la mentalité des temps passés. C'est du moins le jugement apparemment fiable que donnent deux auteurs réputés catholiques, le père Vacandard dans le *Dictionnaire de théologie catholique*² et le cardinal Poupard dans le *Dictionnaire des religions*³.

3. Troisièmement, saint Thomas enseigne que les clercs ne doivent pas verser le sang⁴, car ils sont choisis pour exercer les fonctions de l'autel, où est représentée la passion du Christ. En effet, le Christ fut mis à mort sans mettre lui-même personne à mort. L'Église qui doit imiter le Christ ne doit donc pas recourir à la peine du sang.

1. Cf. JEAN GUIRAUD, article « Inquisition » dans le *Dictionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique*, col. 825. Le pape Alexandre II (1061-1073) écrit à l'archevêque de Narbonne : « Leges tam ecclesiasticæ quam sæculares effusionem humani sanguinis prohibent » (Mansi, t. 19, col. 980).

2. Le PÈRE VACANDARD écrit : « Ni la raison, ni la tradition chrétienne ni l'Évangile n'exigent l'application de la peine de mort aux hérétiques considérés uniquement comme tels. [...] La sévérité de ce code ne saurait pourtant trop nous étonner. Les doctrines et les pratiques qu'elles représentent étaient conformes à l'idée que les hommes du Moyen Âge se faisaient de la justice. [...] L'Inquisition ne s'explique et ne se justifie que par la mentalité de ceux qui représentaient le pouvoir civil et le pouvoir religieux au Moyen Âge et par l'horreur que leur inspirait à tous le crime d'hérésie. Pour comprendre une pareille institution, il faut se faire une âme d'ancêtre » (*Dictionnaire de théologie catholique*, t. 14, col 2066-2067).

3. Le CARDINAL PAUL POUPARD écrit : « Dans le système politico-religieux de la chrétienté, dont l'unité de foi est la base, les deux glaives se conjoignent au temporel et au spirituel face à l'infidèle. La corruption de la foi n'est-elle pas trahison ? De l'institution par Grégoire IX en 1231 à la suppression en 1820, le même mot recouvre des réalités sans commune mesure entre les temps et les lieux. Tortures et bûchers continuent dans l'imaginaire occidental de tenir une place sans proportion avec la réalité des faits qu'il ne s'agit du reste ni de minimiser ni d'excuser mais d'expliquer et de déplorer. Ce discrédit fondé entâcha durant toute son existence l'institution créée par le Pape Paul III en 1542 sur les conseils du cardinal Caraffa de la Sacrée Congrégation de la suprême et universelle Inquisition ou Saint-Office, composée de six cardinaux et ayant juridiction sur le monde entier. Répondant aux vœux du concile Vatican II, le Pape Paul VI le 7 décembre 1965 par le motu proprio *Integræ servandæ* supprimait ce qui avait été longtemps le premier des organismes de la Curie romaine pour le remplacer par la Congrégation **pour** la doctrine de la foi et non plus **contre** les hérétiques, selon le mot même du pape : « Parce que la charité exclut la crainte (1 Jn, 4/18) on pourvoit mieux actuellement à la défense de la foi en promouvant la doctrine » (article « Inquisition » dans le *Dictionnaire des religions*, 1984, t. 1, p. 961).

4. *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 64, article 4, ad 1.

Il semble que oui

4. Quatrièmement, on doit tenir pour certain qu'il est de soi honnête et juste de punir de mort ceux qui troublent gravement le bon ordre de la société religieuse, ou de l'Église. On peut le prouver en s'appuyant sur la 14^e proposition de Jean Huss condamnée lors du concile de Constance⁵ et sur la 33^e proposition de Luther, condamnée dans la Bulle *Exsurge Domine* du pape Léon X⁶.

Principe de réponse

5. Il est louable et salutaire de recourir à la peine du sang, afin de préserver le bien commun de toute société, et l'ordination à la fin dernière. Ce principe trouve sa confirmation dans le droit des gens⁷. Il doit s'appliquer à la société ecclésiastique. En effet, s'il est juste de mettre à mort ceux qui, pour avoir commis des homicides ou d'autres méfaits semblables, portent un grave préjudice à la société civile⁸, il sera à plus forte raison légitime d'infliger la peine de mort à ceux qui

5. MARTIN V (1417-1431), bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, confirmant le décret de la 15^e session (6 février 1415) du concile de Constance, condamnant les erreurs de Jean Huss dans *DS* 1214. « Les docteurs qui soutiennent que celui qui doit être corrigé par une censure ecclésiastique doit être livré au jugement séculier, s'il ne veut pas se corriger, suivent assurément ces grands prêtres, scribes et pharisiens, qui livrèrent au jugement séculier le Christ qui ne voulait pas leur obéir en tout, en disant : "Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort" (Jn 18/31) ; en raison de quoi ceux-ci sont des homicides plus coupables que Pilate. »

6. Léon X, bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520 dans *DS* 1483. « Brûler les hérétiques est agir en contradiction avec la volonté du Saint Esprit ».

7. *Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 64, article 3. C'est-à-dire que c'est la persuasion de tous les hommes politiques et de tous les penseurs de l'antiquité païenne, et on peut y voir l'expression de la loi naturelle. Mettre à mort un citoyen séditieux est un acte de vertu. Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *Oratio prima in Catilinam*, 1/3, Ed. Budé, p. 6-7 : « Fuit, fuit ista quondam in hac republica virtus ut viri fortes acrioribus suppliciis civem perniciosum quam acerbissimum hostem coacerent - Tel était, oui tel était jadis le patriotisme dans notre république qu'il se trouvait des hommes de courage pour châtier plus implacablement les citoyens dangereux que le plus redoutable des ennemis ». Dans le *Pro Cluentio*, Cicéron rapporte le souvenir d'un procès auquel il assista à Milet lors de son voyage de 79-77 en Grèce : une femme coupable de s'être fait avorter pour assurer l'héritage de ses collatéraux fut condamnée à mort (épisode cité par PIERRE GRIMAL, *Cicéron*, Fayard, 1986, p. 77).

8. *Somme théologique*, 1a 2æ pars, question 100, article 8, ad 3 ; 1a 2æ pars, q 94, art 5, ad 2. Du point de vue de Dieu, retirer la vie à celui qui la possède est un acte indifférent en soi, parce que dans l'absolu, la vie n'est pas due à la créature en justice mais est un pur don de Dieu et Dieu reste toujours libre de retirer ses dons. De fait, Dieu s'est obligé à ne pas retirer la vie à la créature douée de raison, après la lui avoir donnée, sinon pour infliger une peine dans deux circonstances : la peine du péché originel, qui viendra tôt ou tard pour tous les hommes qui sont mortels ; la peine de certains péchés personnels dont la gravité constitue un préjudice considérable au bien commun de l'ordre naturel ou même surnaturel et que Dieu inflige par l'intermédiaire de l'autorité.

troublent de fond en comble le bon ordre de la cité ecclésiastique, en corrompant la foi par le poison de leur impiété et en tuant les âmes, Car plus le bien d'une société est d'un ordre élevé, plus efficacement doit-on veiller à le conserver, en inspirant de la crainte à ceux qui le troublent et en retranchant du reste du corps les membres susceptibles de le corrompre. Or, rien ne saurait plus gravement troubler le bon ordre de la société ecclésiastique que l'hérésie, puisque la foi est le fondement et la racine de tout le salut. C'est pourquoi, en corrompant la foi chez les autres, on leur enlève le premier principe de la vie spirituelle, et c'est là un homicide qui dépasse en gravité celui où on ôte la vie corporelle⁹.

6. Cependant, si la peine de sang peut être appliquée **pour** l'Église, cela ne veut pas dire qu'elle doit l'être **par** l'Église. De fait, il n'appartient pas à l'Église d'exercer l'autorité pour infliger la peine du sang, du moins à titre ordinaire, non pas parce que la juridiction de l'Église serait amoindrie, mais parce que cet exercice ne lui convient pas. Il y a en effet des convenances dont il faut tenir compte lorsqu'on exerce la justice humaine. Elles sont nécessaires à la sauvegarde du bien commun et à la bonne estime dont l'autorité publique doit jouir auprès de ses sujets. Ces convenances varient en fonction des responsabilités¹⁰. En particulier, les actes qui sont convenables de la part d'un soldat ne le sont pas de la part d'un prêtre ; autres aussi sont les convenances auxquelles est tenu celui qui exerce la magistrature publique, autres sont celles qui s'imposent quand on exerce un jugement ecclésiastique. Donc, de même qu'il ne convient pas au juge civil de se charger d'exécuter les peines au nom de la société, de même il ne convient pas non plus à l'Église de se charger en quelque façon des peines capitales, soit pour décider de les infliger, en vertu de sa propre loi, soit pour les exécuter avec le concours de ses propres représentants. Cela s'explique parce qu'il faut sauvegarder la réputation de miséricorde dont bénéficient l'Église et ses représentants, réputation qui serait compromise si l'Église se chargeait de ces peines. C'est pour cette même raison que les lois ecclésiastiques interdisent si sévèrement aux clercs de publier ou d'exécuter d'une manière ou d'une autre la peine du sang et exige que, là où la peine existe, ce soin soit confié non aux clercs mais à des laïcs¹¹.

Réponses aux arguments

7. Au 1^{er} : il est historiquement prouvé que les hommes d'Église n'ont jamais infligé par eux-mêmes la peine de sang. Mais il est également prouvé que l'Église a eu recours au pouvoir séculier pour que celui-ci inflige et exécute la peine de sang. Lorsque les papes déclarent que la loi aussi bien ecclésiastique que civile réprouve l'effusion du sang, ils parlent précisément du fait de verser le sang, qui constitue de soi une injustice. La peine du sang consiste matériellement à répandre le sang, mais n'équivaut pas formellement à une injustice, dans la mesure où elle est exercée au nom de Dieu par l'autorité compétente¹². L'Inquisition telle que l'établit le concile de Vérone en 1184 consiste à rechercher les hérétiques et à recou-

rir au bras séculier pour leur infliger des peines salutaires. La bulle *Inter cunctas* de 1418 exige que l'on souscrive la proposition n° 32 où il est dit que « si la désobéissance ou la révolte de l'excommunié s'accroît, les prélats ou leurs vicaires ont le pouvoir de faire appel au bras séculier ».

8. Au 2^e : le jugement des deux auteurs allégués n'est pas fiable, car il est infecté par des principes erronés, et condamnés comme tels par l'Église. Le père Vacandard écrit souvent comme le ferait un catholique libéral, et le cardinal Poupard, disciple de Vatican II, est victime du préjugé néomoderniste qui anime tout ce Concile. L'article « Inquisition » de l'historien Jean Guiraud, dans le *Dictionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique* représente une référence sûre car conforme à la doctrine catholique de l'Église. On peut se reporter aussi à ce qu'enseigne le cardinal Billot, dans son *Traité sur l'Église*¹³.

9. Au 3^e : dans le passage cité par l'objectant, saint Thomas ne dit pas exactement que l'Église ne doit pas recourir à la peine du sang. Il dit seulement que les clercs ne doivent pas verser le sang. Il dit aussi ailleurs ce qui suit. « En ce qui concerne les hérétiques, il y a deux choses à considérer, une de leur côté, une autre du côté de l'Église. De leur côté il y a péché. Celui par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. En effet, il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux-monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort. Du côté de l'Église, au contraire, il y a une miséricorde en vue de la conversion des égarés. C'est pourquoi elle ne condamne pas tout de suite, mais « après un premier et un second avertissement », comme l'enseigne l'Apôtre. Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication ; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort »¹⁴.

10. On accorde le 4^e compte tenu des explications données plus haut.

Abbé Jean-Michel Gleize

Robert I qui condamne les disciples de Leutard au bûcher ; c'est le duc d'Aquitaine Guillaume qui fait brûler les Cathares à Toulouse ; c'est l'empereur germanique Henri III qui condamne les hérétiques manichéens de Goslar à la pendaison. C'est aussi l'initiative de la population qui souvent précède et suscite l'intervention du pouvoir politique : par exemple à Soissons en 1114 (où le clergé réussit avec peine à arracher les hérétiques aux mains de la populace qui voulait les traîner au bûcher) ou encore à Liège en 1145. La passion étant ce qu'elle est, ces mesures répressives passaient souvent les limites de la bonne justice. Les propos du pape Alexandre II cités par l'objectant doivent se comprendre à la lumière de ce contexte.

13. LOUIS BILLOT, sj, « De potestate jurisdictionis », thèse 24, dans *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. 1, 1921, p. 471-479. Traduction française parue aux Éditions du Courrier de Rome, n° 711-728, p. 276-287.

14. *Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 11, article 3.

9. *Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 11, article 3 et saint Robert Bellarmin (1542-1621), *Des laïcs*, chapitre 21, vers la fin. La destruction de la foi équivaut à un crime social.

10. *Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 64, article 4, ad 1.

11. Voir à ce sujet le livre III des *Décrétales*, titre 50, chapitres 5-9.

12. Initialement, les peines temporelles ont été décidées et appliquées par le pouvoir temporel. Par exemple, c'est le roi de France

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 603

MENSUEL

Octobre 2017

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

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

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

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

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

Sommaire

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

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

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

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar de Taveau

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

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

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

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

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

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

c'est **seulement** par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes ². » Au n° 17, dans le même paragraphe, on ajoute, toujours en commun, que : « il [le message de la justification] nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle **qu'**à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde qui nous est offerte et est reçue dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit. » Et enfin, au n° 19 du § 4.1, nous trouvons l'affirmation commune, présentée comme si c'était une chose évidente, du principe selon lequel « La justification est opérée par la grâce **seule** ³. »

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

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

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

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

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

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

« Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint [Rm 5, 5] et habite en eux, ou encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est *seulement* la faveur de Dieu : qu'il soit anathème ⁶. »

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

« Si quelqu'un dit que la justice reçue ne se conserve pas et même ne s'accroît pas devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que ces œuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification obtenue et non pas aussi la cause de son accroissement : qu'il soit anathème ⁷. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« Papes d'Avignon ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pr Paolo Pasqualucci

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

LE LUTHÉRIEN SOLA SCRIPTURA À L'ÉPREUVE DE LA RAISON

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

Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Cf. 2 Th 2,2.

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

5. Ap 22,18.

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

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

Au vu de ces considérations, on ne peut qu'en conclure que le *sola Scriptura*, à savoir la plus importante des vérités de foi dans le système luthérien, est elle-même dépourvue de tout ancrage dans l'Écriture ⁶.

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

Premier exemple : Notre-Seigneur affirme la nécessité du baptême pour se sauver ⁷, vérité à laquelle les protestants tiennent et parfois non moins que les catholiques. Aucun passage du Nouveau Testament ne précise, en revanche, **qui** peut baptiser ou, plus particulièrement (pour donner un exemple très actuel en cette époque où l'« émancipation féminine » est un sujet à la mode), si

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

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

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

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

7. Cf. Mt 28,19.

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

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

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

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

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

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

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

Les apôtres – et eux seuls – furent directement man-

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

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

L'Écriture qualifie Pierre comme le fondement sur

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

9. Rm 10,17.

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

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

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

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

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

découlent logiquement.

4) Considérations pratiques finales

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

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

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

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

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

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

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

QUELLE CONDUITE TENIR AVEC LES PÉCHEURS PUBLICS ?

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

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

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

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

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

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

Don Angelo Citati

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

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

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

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

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

La conduite de l'Église

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Canon 2357 § 2.

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

La coopération au mal

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

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

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

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

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

Le bien commun

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

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

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

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

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

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

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

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

Des lignes de conduite

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

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

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

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

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

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

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

Tenir compte du contexte

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

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

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

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

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

Abbé Hervé Gresland

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

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 604

MENSUEL

Novembre 2017

LE DÉPÔT DE LA FOI

1. L'origine du mot « dépôt » (*depositum* en latin ; *parathèkè* en grec) est scripturaire ¹. Ce mot a été repris par le concile Vatican I : ce dépôt de la foi n'est autre que la révélation transmise par les apôtres.

2. On peut désigner de ce terme : premièrement les réalités divines dont la connaissance nous est transmise, c'est-à-dire les mystères surnaturels ; deuxièmement, les énonciations conceptuelles et verbales, dont la signification nous est garantie par Dieu, et qui sont pour nous le moyen d'avoir connaissance de ces mystères. Notre acte de foi porte précisément sur les réalités divines, mais telles qu'atteintes par le moyen des énoncés révélés. Le dépôt révélé est donc l'ensemble des mystères, mais tels que donnés à travers un ensemble d'énonciations intelligibles.

3. Deux éléments apparaissent alors nécessaires pour qu'un mystère fasse l'objet de notre adhésion : un élément ontologique et un élément cognitif. Premièrement, il est nécessaire que l'énonciation de ce mystère soit incluse réellement dans le dépôt révélé, et qu'elle y soit formulée soit d'une manière explicite, c'est-à-dire en termes propres et distincts, soit d'une manière implicite, c'est-à-dire en termes seulement équivalents et confus. Deuxièmement, il est nécessaire que l'inclusion de cette énonciation du mystère dans le dépôt

Sommaire

Textes de M. l'abbé Jean-Michel Gleize :

- *Le dépôt de la Foi*, p. 1
- *La transmission du dépôt de la Foi*, p. 2
- *La loi du progrès doctrinal* : « *exponere et declarare* », p. 3
- *Textes de base*, p. 4
- *Le discours du 11 octobre 2017 ou la Tradition selon François*, p. 5
- *La peine de mort selon François*, p. 7

Extrait de *Stat Veritas* de Romano Amerio sur la peine de mort, p. 11

révélé nous soit manifestée par une autorité divine véridique et infaillible, qui est celle du Magistère ecclésiastique. Pour être l'objet de l'acte de foi divine, un mystère révélé suppose d'abord le sens d'une énonciation intelligible et ensuite la lecture ou la déclaration autorisée de ce sens. Voilà pourquoi il est commun, en théologie, de distinguer des lieux contenant (*loci continentes*) et des lieux déclarants (*loci declarantes*). Les premiers sont les **sources** de la révélation, tandis que les seconds en sont les **critères** ².

4. Il peut arriver que dans les faits le premier élément ait le pas sur le second. L'inclusion d'une vérité dans le dépôt révélé peut être perçue et faire l'objet de notre adhésion, avant qu'elle soit manifestée par le Magistère. Cela se produit lorsque l'énonciation du mystère est suffisamment explicite, par exemple lorsqu'il s'agit de la divinité du Christ, de la virginité de Marie, de sa maternité divine, de la nécessité de la grâce. Il peut arriver aussi, toujours dans les faits, que ce soit l'inverse et que le second élément ait le pas sur le premier.

1. *I Tm*, VI, 20 ; *II Tm*, I, 13-14.

2. Les « sources » de la Révélation sont autres que les « monuments » de la Tradition et les « critères » de la révélation sont autres que les « organes » de la Tradition. Les monuments sont à la Tradition ce que les sources sont à la Révélation et les organes sont à la Tradition ce que les critères sont à la Révélation. Le critère de la Révélation est la Tradition et l'organe de la Tradition est le Magistère.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d Taveau

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

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

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

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

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

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

L'inclusion d'une vérité dans le dépôt révélé est d'abord manifestée par le Magistère, avant d'être perçue et faire l'objet de notre adhésion. Cela se produit lorsque l'énonciation du mystère est implicite, par

3. Pour les thomistes, il s'agit de l'objet formel terminant ou de l'objet formel quod. L'objet formel motivant ou l'objet formel quo est l'autorité de Dieu révélant, non celle du Magistère proposant.

LA TRANSMISSION DU DÉPÔT DE LA FOI RÉVÉLATION ET TRADITION

5. Le dépôt de la foi fait l'objet d'une double transmission, non pas simplement humaine mais divine. Il fait d'abord l'objet d'une première transmission allant du Christ aux apôtres, par voie de révélation (*apocalypsis*). Il fait ensuite l'objet d'une deuxième transmission allant des apôtres à l'Église, par voie de tradition (*paradosis*). Remarquons tout de suite que cette double transmission, du fait même qu'elle est divine et non humaine, n'est pas une transmission procédant des hommes du passé vers les hommes du présent. On doit l'entendre formellement comme une transmission procédant du Christ aux apôtres et des apôtres à l'Église (ou de l'Église enseignante à l'Église enseignée), abstraction faite du temps. Ce qui a été transmis l'est donc une fois pour toutes et c'est pourquoi « le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte l'Église a présenté une fois pour toutes ».

6. La révélation aboutit au dépôt révélé tel qu'il se trouve dans l'intelligence collective des apôtres¹. Cette connaissance est celle de la signification profonde et totale de l'intégralité du mystère révélé, moyennant une lumière prophétique. Les apôtres ont eu l'intelligence définitivement accomplie² de tous les mystères, c'est-à-dire qu'ils ont connu aussi parfaitement que possible la signification de toutes les vérités révélées. Cela ne veut pas dire que leur connaissance fut d'avance explicitée en formules transmissibles. Cela veut dire qu'ils avaient une connaissance immédiatement explicitable par eux, et qu'ils ne l'ont pas totalement explicitée, en laissant le soin de le faire à leurs successeurs, assistés pour cela du Saint-Esprit. Éclairés par une lumière prophétique intransmissible, les apôtres ont eu des mystères une connaissance totale et exceptionnelle, qui dépassait en élévation tout ce que le Magistère de l'Église, assisté du Saint-Esprit, pourrait découvrir au cours du temps, en explicitant le sens des formules immédiatement révélées. Cette perfection inégalable de la connaissance apostolique est enseignée par le Magistère, lorsqu'il condamne la proposition vingt et unième, dans le décret *Lamentabili* : « La révélation

exemple lorsqu'il s'agit de l'Immaculée Conception ou de l'Assomption. Mais indépendamment de ce qui peut arriver dans les faits, de droit et par principe, le second élément doit avoir le pas sur le premier, et l'acte de foi a pour objet³ l'énonciation du mystère (ou la vérité révélée) telle qu'elle est proposée par le Magistère de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

constituant l'objet de la foi catholique ne s'est point terminée avec les apôtres³. » Il faut entendre par là que les apôtres ont eu l'intelligence complète de tout le sens des formules révélées, et qu'après eux l'Église ne pourra que le découvrir, sans inventer un autre sens que les apôtres n'auraient pas perçu. La connaissance apostolique représente une perfection vers laquelle tend l'Église sans pouvoir l'atteindre, comme le polygone tend vers le cercle. Par conséquent, elle ne saurait être le point de départ d'un développement au sens strict de ce terme.

7. La tradition aboutit au dépôt révélé tel qu'il se trouve dans l'intelligence de l'Église. Le terme qui désigne, en ce premier sens, l'action de transmettre le dépôt à l'Église (et non plus aux apôtres) en est venu à désigner, dans un deuxième sens, le dépôt lui-même, tel que transmis à l'Église. La transmission peut se faire soit par une parole orale soit par une parole écrite. Les apôtres ont usé des deux procédés. Le terme de tradition a donc fini par désigner aussi, dans un troisième sens, le dépôt révélé tel qu'il a été transmis par voie orale. Le concile de Trente utilise ce troisième sens restreint du mot, lorsqu'il distingue l'Écriture des Traditions⁴. Comme l'ont bien montré saint Robert Bellarmin⁵ et Franzelin⁶, la Tradition entendue en ce troisième sens est antérieure à l'Écriture du triple point de vue de la chronologie, de l'extension et de la régulation⁷. La transmission orale du dépôt s'est faite avant la rédaction des Écritures, elle transmet tout le dépôt tandis que l'Écriture n'en transmet qu'une partie, elle doit servir de règle pour comprendre le sens des vérités transmises dans l'Écriture.

4. Concile de Trente, session IV, *Décret sur les saintes Écritures et les Traditions*, DS 1501 (Dz 783).

5. SAINT ROBERT BELLARMIN, *Première Controverse*, livre III, « De verbi Dei interpretatione », chapitre I et II ; livre IV, « De verbo Dei non scripto », chapitres 1-4, *Opera omnia*, éd. Pedaune Lauriel, 1872, p. 96-101 et 115-122.

6. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 21, n° 439-455, *Courrier de Rome*, 2008, p. 315-321.

7. CHARLES JOURNET (*Le Message révélé. Sa transmission, son développement, ses dépendances*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 32-47 et *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, 1954, p. 31-40) conteste cette vérité qu'il désigne comme la « thèse de la juxtaposition » (*Le Message révélé*, p. 43) et dans laquelle il voit « les thèses classiques d'une certaine apologétique antiprotestante » (*Esquisse*, p. 33).

1. On doit les entendre ici en tant que tels et donc en tant qu'égaux ; non en tant que membres de la hiérarchie ecclésiastique (en tant que pape et évêques) où ils ne sont pas égaux.

2. *Éph*, III, 4 et III, 8.

3. DS 2021.

8. Les apôtres ont connu le mystère du Christ d'une manière exceptionnelle, dans la lumière prophétique incommunicable d'une révélation. C'est dans cette lumière qu'ils formaient et lisaient eux-mêmes les énoncés transmis par eux aux fidèles de leur temps. Ils en pénétraient toute la richesse ; ils auraient pu, devant une mise en demeure des événements, expliciter, formuler, exprimer ce qui s'y trouvait renfermé d'une manière encore implicite, informulée, inexprimée. Mais il n'en va pas ainsi de l'Église après eux. Les énoncés apostoliques sont pour elle des principes, non des conclusions. Ils ont déjà pour elle un sens explicite, déterminé et clair. Mais ils sont en outre riches d'un sens implicite, encore indéterminé, obscur. Plus un principe est profond, élevé et divin, plus il renferme d'implicité, de virtualité, d'indétermination ; dans la mesure où il s'explique et se précise, ses déterminations lui demeurent inférieures en virtualité et en fécondité⁸. Voilà pourquoi les énoncés dogmatiques des conciles, des papes et des théologiens sont plus clairs et plus précis que ceux du dépôt divin, mais en même temps moins suggestifs, moins féconds, moins remplis de vérité. Il y a en effet, sauf en Dieu, une incompatibilité radicale entre la connaissance distincte et la connaissance universelle. Il sera donc nécessaire à l'Église de passer d'une connaissance universelle (ou à l'état implicite) et confuse à une connaissance particulière (ou à l'état explicite) et distincte. Il y aura donc

un « progrès » dans l'intelligence du sens des vérités révélées, mais ce ne sera plus un progrès accompli par de nouvelles révélations ; ce sera un progrès dû à de nouvelles explicitations de la révélation désormais accomplie. On parlera donc de progrès non de la révélation mais du dogme.

Abbé Jean-Michel Gleize

8. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1a pars, question 54, article 3, corpus : « S'il y a des êtres qui sont supérieurs aux autres, c'est parce qu'ils sont plus proches du premier Être, qui est Dieu, et qu'ils lui sont plus semblables. Or, en Dieu, la plénitude totale de la connaissance intellectuelle est contenue en un seul principe ; dans l'essence divine elle-même par laquelle Dieu connaît tout. Cette plénitude intellectuelle ne se trouve dans les créatures intellectuelles que sous un mode inférieur et moins simple. Par conséquent, ce que Dieu connaît par un seul principe, les intelligences inférieures le connaissent par plusieurs, et moins l'intelligence est élevée, plus ces médiums de connaissance sont nombreux. Plus un ange sera élevé, moins nombreuses sont les espèces par lesquelles il peut saisir l'universalité des intelligibles. Ces formes doivent donc être plus universelles, puisque chacune d'elles s'étend à un plus grand nombre d'objets. Nous pouvons d'ailleurs trouver en nous-mêmes une analogie : certains hommes ne saisissent la vérité intelligible que si elle leur est expliquée en détail, point par point. Cela tient à la faiblesse de leur intelligence, alors que d'autres, dont l'intelligence est plus puissante, peuvent saisir un grand nombre de choses à l'aide de quelques principes. »

LA LOI DU PROGRÈS DOCTRINAL : « EXPONERE ET DECLARARE »

9. La transmission du dépôt de la foi (la Tradition) comporte donc son explicitation. Le concile Vatican I l'enseigne en ces termes, dans la constitution *Dei Filius* : « Fidei doctrina, quam Deus revelavit [...] tamquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita est, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda »¹. La doctrine de la foi que Dieu a révélée a été transmise à l'Épouse du Christ comme un dépôt divin, pour qu'elle le conserve fidèlement et en explicite le sens d'une manière infaillible. Ainsi convient-il de traduire le terme latin « declarare », qui signifie précisément « rendre plus clair ». De même, la constitution *Pastor æternus* dit que les souverains pontifes « eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent »². Les papes doivent, avec l'assistance du Saint Esprit conserver saintement et expliquer fidèlement la révélation transmise par les apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi.

10. Le Magistère doit conserver fidèlement et saintement le dépôt, au sens où il rappelle sans cesse ce qui est déjà contenu explicitement dans le dépôt primitif ou ce qui a déjà été explicité par une proposition antérieure du Magistère. Il doit encore expliciter infailliblement le sens de ce dépôt ou l'expliquer fidèlement, au sens où il propose d'une manière conceptuelle distincte

ce qui était jusqu'ici contenu dans ce dépôt de manière implicite et confuse.

11. Ce deuxième travail d'explicitation a été décrit par saint Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium*, en des termes repris par le concile Vatican I³. Mais saint Vincent de Lérins utilise ensuite des comparaisons biologiques qui restent inadéquates : « Qu'il en soit de la religion des âmes comme du développement des corps ; ceux-ci déploient et étendent leurs proportions avec les années, et pourtant ils restent constamment les mêmes »⁴. En effet, le vivant grandit par voie d'assimilation, au sens où il s'agit d'un progrès d'ordre quantitatif, rendu possible par l'introduction d'un élément étranger, l'aliment, qui est changé en la substance du vivant. Le « progrès » du dogme est tout différent, car il consiste, dans l'intelligence de l'Église, en une perception plus distincte de ce qui se trouve déjà en acte dans le dépôt de la foi. « Ce type de progrès se fait par pur désenveloppement de la donnée primitive, sans rien ingérer du dehors »⁵. Il convient donc de renoncer aux images d'ordre biologique, et de chercher des

3. DS 3020.

4. *Commonitorium*, livre I, chapitre XXIII, Migne latin, t. L, col. 668 : « Imitetur animarum religio rationem corporum, quæ licet annorum processu numeros suos evolvant et explicant, eadem tamen quæ erant permanent ».

5. JOURNET, *Le Message révélé*, p. 73.

1. DS 3020

2. DS 3070

exemples à un niveau plus élevé : celui de la science mathématique, où les définitions du cercle et du triangle étant posées, leurs propriétés en résultent par une pure nécessité interne ; niveau aussi de la métaphysique, où l'infinité de Dieu étant posée, sa présence intime au cœur de toutes choses en résulte elle aussi nécessairement.

12. Plus précisément, la différence entre le développement du dogme et celui d'un germe est soulignée par Journet, qui recourt aux études du Père Allo ⁶. « Le rapport de la doctrine initiale à notre synthèse dogmatique », remarque ce dernier, « n'est nullement celui d'un germe à un arbre touffu. Car ici, avec le dogme, le germe était aussi grand, plus grand que l'arbre ». Autant dire que le rapport du germe à l'arbre, qui se situe dans l'ordre de la croissance proprement dite, est celui d'une relation de premier mode, fondée sur la quantité, en raison de laquelle l'arbre est mesuré par le germe et le germe par l'arbre ⁷. Le rapport du dépôt de la foi au dogme, qui se situe dans l'ordre de la connaissance, est celui d'une relation de troisième mode, fondée sur le fait que l'un est mesuré par l'autre, non pas selon sa quantité, mais selon son être et sa vérité ⁸. Ce type de relation n'est pas réciproque, car un seul est mesuré par l'autre. Ainsi, le dogme est mesuré par le dépôt révélé, car il en dépend dans son être de signe, comme l'expression plus distincte d'un sens

intelligible donné dépend de ce sens intelligible, qu'elle doit signifier d'une manière plus explicite. Ainsi faut-il entendre la comparaison développée par saint Vincent de Lérins : « Que croissent et progressent [...] l'intelligence, la science, la sagesse, mais exclusivement [...] dans le même sens ». La croissance (au sens impropre et métaphorique de ce terme) a lieu non pas au niveau du sens et de la pensée, mais au niveau de l'intelligence de ce sens. Le texte de la constitution Dei Filius dit d'ailleurs que « le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée ». La compréhension plus poussée doit s'en référer au même sens, car c'est ce sens qui la mesure.

13. Il est donc clair que le dépôt de la foi se transmet en s'explicitant. Mais en s'explicitant, il demeure ce qu'il est, il ne change pas, car il conserve toujours le même sens. Commentant le passage du livre de l'Apocalypse ⁹, où Dieu dit : « À quiconque écoute les paroles de la prophétie de ce livre, je déclare : Si quelqu'un y ajoute quelque chose, Dieu le frappera des fléaux décrits dans ce livre », saint Thomas écrit qu'on ne peut ajouter au dépôt : premièrement des vérités contraires, voilà l'erreur ou des choses étrangères, voilà la présomption ; deuxièmement, ce qu'il contient implicitement en ne faisant que l'exposer, voilà qui est digne de louange ¹⁰. Telle est la mission divine du Magistère de l'Église. Elle est exprimée par le *Serment antimoderniste* de saint Pie X, où il est question de « la doctrine de la foi transmise des apôtres jusqu'à nous toujours dans le même sens et dans la même interprétation par les pères orthodoxes ».

Abbé Jean-Michel Gleize

6. JOURNET, *ibidem*, p. 75, citant ERNEST ALLO, « Germe et ferment » dans *Foi et système*, 1907.

7. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, livre V, leçon 17, n° 1001.

8. *Id.*, *ibidem*, n° 1003.

9. *Apoc.*, XXII, 18.

10. *Commentaire sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, livre I, division du texte du Prologue.

TEXTES DE BASE

I - Concile Vatican I, constitution dogmatique Dei Filius sur la foi catholique, chapitre IV, DS 3020 (Dz 1800)

D'autre part, la doctrine de foi que Dieu a révélé n'a pas été proposée comme une découverte philosophique à faire progresser par la réflexion de l'homme, mais comme un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ pour qu'elle le garde fidèlement et en explicite le sens infailliblement. En conséquence, le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée. « Que croissent et progressent largement et intensément, pour chacun comme pour tous, pour un seul homme comme pour toute l'Église, selon le degré propre à chaque âge et à chaque temps, l'intelligence, la science, la sagesse, mais exclusivement dans leur ordre, dans la même croyance, dans le même sens et dans la même pensée. »

II - Concile Vatican I, constitution dogmatique Pastor æternus sur l'Église, chapitre IV, DS 3070 ; Dz 1850)

En effet, le Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre, afin qu'ils publient une nouvelle doctrine que le Saint-Esprit leur révélerait, mais afin qu'ils gardent saintement et expliquent fidèlement le dépôt de la foi, c'est-à-dire la révélation transmise par les Apôtres, avec l'assistance du Saint-Esprit.

III - Saint Pie X, Motu proprio Sacrorum Antistitum (Serment antimoderniste) - DS 3541 (Dz 2145)

Quatrièmement, je reçois sincèrement la doctrine de la foi transmise des apôtres jusqu'à nous toujours dans le même sens et dans la même interprétation par les pères orthodoxes ; pour cette raison, je rejette absolument l'invention hérétique de l'évolution des dogmes, qui passeraient d'un sens à l'autre, différent de celui que l'Église a d'abord professé. Je condamne égale-

ment toute erreur qui substitue au dépôt divin révélé, confié à l'Épouse du Christ, pour qu'elle garde fidèlement, une invention philosophique ou une création de

la conscience humaine, formée peu à peu par l'effort humain et qu'un progrès indéfini perfectionnerait à l'avenir.

LE DISCOURS DU 11 OCTOBRE 2017 OU LA TRADITION SELON FRANÇOIS

14. Dans ce Discours, le Pape François utilise une expression qui semblerait aller dans le bon sens de la doctrine catholique rappelée jusqu'ici. « Face aux nouveaux défis et perspectives ouvertes devant l'humanité, il est nécessaire et urgent que l'Église expose la nouveauté de l'Évangile du Christ, contenue dans la Parole de Dieu, mais pas encore mise en lumière. C'est ce trésor, fait de neuf et de l'ancien dont parlait Jésus quand il apprenait à ses disciples à enseigner la nouveauté qui émanait de lui, sans abandonner l'ancien (cf. Mt XIII, 52). »

15. Mais il s'agit d'un passage bien isolé. Tout le contexte suggère à l'évidence une conception non catholique de la Tradition et du progrès du dogme.

16. Au lieu de dire « custodire et exponere » ou « custodire et declarare », le Pape dit : « Garder et poursuivre, c'est l'objectif de l'Église de par sa nature même, de telle sorte que la vérité de l'annonce de l'Évangile par Jésus atteigne sa plénitude jusqu'à la fin des siècles. » Il y a là une idée reprise du concile Vatican II et empruntée à la constitution *Dei Verbum*, comme le confirme cet autre passage qui donne la référence explicite : « *L'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit*¹. Les Pères du Concile ne pouvaient pas trouver une expression synthétique plus heureuse pour exprimer la nature et la mission de l'Église. Ce n'est pas seulement dans la doctrine, mais également dans la vie et le culte que les croyants peuvent devenir Peuple de Dieu. À partir de cela, la Constitution dogmatique sur le Révélation divine exprime la dynamique interne au processus : *Cette Tradition progresse [...] s'accroît [...] tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu.*² »

17. Si l'on dit que « l'Église tend sans cesse au cours des siècles vers la plénitude de la vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu », cela serait vrai dans la mesure où la connaissance de la révélation devient plus parfaite, plus explicite du côté des croyants ; la cause de ce progrès est l'autorité de l'Église enseignante, qui au nom de Dieu, avec l'assistance du Saint Esprit et de façon infaillible explique les vérités révélées et les propose de façon plus précise à la croyance des fidèles. Mais, comme l'enseigne le concile Vatican I dans la constitution *Dei Filius*, ce progrès doit se faire « dans le même sens ». On ne saurait concevoir ce progrès au sens où, comme l'explique

Franzelin³ « la révélation reçoit de jour en jour de nouveaux accroissements, exactement comme dans l'Ancien Testament, depuis les origines jusqu'au Christ et aux apôtres, de nouvelles révélations venaient sans cesse s'ajouter aux précédentes ». La tendance de l'Église vers la « plénitude de la vérité » et l'accomplissement « des paroles de Dieu » dont parle *Dei Verbum* au n° 8 pourrait s'entendre au sens d'une élaboration encore progressive du dépôt de la foi par nouvelles révélations. Le texte ne distingue pas entre la vérité révélée, au sens ontologique et la vérité de l'intelligence qui pénètre ces mêmes expressions, au sens psychologique.

18. Mais le contexte de la citation lève l'ambiguïté dans le mauvais sens et François le confirme, en disant que « ce n'est pas seulement dans la doctrine, mais également dans la vie et le culte que les croyants peuvent devenir Peuple de Dieu ». Il ne s'agit donc pas de la vérité, mais de la vie et du devenir du peuple de Dieu. La Tradition ne doit pas s'entendre au sens de la transmission d'une vérité intelligible, pas même au sens où cette vérité évoluerait dans sa signification. Elle doit d'abord s'entendre au sens de la transmission d'un vécu et d'une expérience. La vérité n'en est ensuite que la traduction intelligible, et elle change et évolue, jusque dans sa signification même, car elle tend vers sa plénitude, en fonction du vécu. La Tradition est l'expression de la conscience du Peuple de Dieu, qui progresse sans cesse. Ce n'est plus l'expression progressive de la même signification de la même vérité. C'est l'expression d'une progression, où la vérité prend sans cesse des significations diverses.

19. Tel est le principe hérité du concile. Les formules fortement imagées de François ne font qu'en tirer les conséquences, dans ce style provocateur auquel nous sommes désormais mal habitués : « La Tradition est une réalité vivante et seule une vision partielle peut penser le dépôt de la foi comme quelque chose de statique ! Non. La Parole de Dieu est une réalité dynamique, toujours vivante, qui progresse et croît vers un accomplissement que les hommes ne peuvent entraver. [...] La Parole de Dieu ne peut être conservée dans la naphtaline comme s'il s'agissait d'une vieille couverture dont il faudrait éloigner les parasites ! [...] On ne peut garder la doctrine sans la faire avancer. On ne peut davantage l'enfermer dans une lecture rigide et immuable, si ce n'est en méprisant l'action de l'Esprit Saint. C'est cette parole qu'il nous faut faire nôtre dans une attitude de religieuse écoute, pour que notre Église avance avec l'enthousiasme des origines, vers les hori-

1. *Dei Verbum*, n° 8.

2. *Ibidem*.

3. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse XXII, n° 457, Courrier de Rome, 2008, p. 325-326.

zons nouveaux où le Seigneur nous appelle. »

20. Et tout le reste d'allure encore traditionnelle, repris de saint Vincent de Lérins ou de saint Paul s'inscrit dans une logique totalement étrangère à leur pensée, dans ce que l'on aurait bien envie de qualifier comme une entreprise d'honteuse récupération. « Le développement harmonieux de la doctrine demande cependant d'abandonner des prises de position liées à des arguments qui apparaissent désormais réellement contraires à une nouvelle compréhension de la vérité chrétienne. C'est d'ailleurs ce que rappelait déjà saint Vincent de Lérins : *Mais peut-être dira-t-on : N'y aura-t-il alors, dans l'Église du Christ, aucun progrès de la religion ? - Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu, pour essayer de s'y opposer ?* »

21. Et bien sûr « cette loi du progrès, selon l'heureuse formule de saint Vincent de Lérins appartient à la condition particulière de la vérité révélée telle qu'elle est transmise par l'Église, et ne signifie absolument pas un changement de doctrine ». Contradiction inconsciente ? Hypocrisie machiavélique ? Stratégie rhétorique ? La vérité est beaucoup plus simple.

22. La Tradition selon François, n'est que la reprise de la Tradition selon Jean-Paul II et Benoît XVI. Il suffit pour s'en rendre compte de relire tant le Motu proprio *Ecclesia Dei afflicta* du 2 juillet 1988 que le Discours à la Curie du 22 décembre 2005. L'un et l'autre prennent pour principe le postulat moderniste de la Tradition vivante. Benoît XVI surtout en a été le chantre et le théologien. Dans son discours, le Magistère vivant est présenté est comme l'organe du « renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même »⁴. Renouveau évolutionniste, où l'unité du dogme et de l'Église n'est plus l'unité intemporelle de la vérité objective, mais l'unité chronologique, définie par référence au sujet présent de l'autorité, lui-même garant de l'unité d'un autre sujet plus fondamental qui est l'unique Peuple de Dieu en marche à travers le temps et qui s'exprime par son vécu. Le Magistère présent doit rester à l'écoute des inspirations présentes de ce vécu. Le rôle du Magistère est d'assurer la continuité d'une expérience, il est l'instrument de l'Esprit, qui parle aux églises et 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 Église »⁵. Et l'Esprit inspire d'abord directement le Peuple tout entier. Y aurait-il là autre chose que la conception moderniste décrite par l'Ency-

clique *Pascendi*, où l'acte de foi est l'expression consciente d'un sentiment religieux immanent et où le Magistère se fait le porte-parole de l'immanence collective, l'organe de la communauté ecclésiale du Peuple de Dieu, en établissant les formules requises à l'expression **actuelle** de l'expérience commune ?

23. Il est alors facile de parler d'un « renouveau dans la continuité » et de dire que la loi du progrès « ne signifie absolument pas un changement de doctrine ». Mais personne n'a réussi à démontrer jusqu'ici que le renouveau de Vatican II n'a pas brisé la continuité objective de la Tradition de l'Église, ni que la doctrine n'a pas changé. Car, si le Peuple de Dieu en marche finit par sentir que la miséricorde réclame un changement d'attitude à l'égard de la peine de mort, au nom de quoi pourrait-on refuser de donner corps à une telle intuition ? « Le développement harmonieux de la doctrine demande cependant d'abandonner des prises de position liées à des arguments qui apparaissent désormais réellement contraires à une nouvelle compréhension de la vérité chrétienne. » L'Église doit exposer la nouveauté de l'Évangile, mais qu'en résulte-t-il si l'Évangile est non plus la vérité révélée par Dieu à laquelle doivent adhérer nos intelligences, mais une expérience commune, « l'expérience actuelle du Christ dans son Église », comme le rappelait Benoît XVI ? Qu'en résulte-t-il si la Tradition est l'expression d'un vécu, que le Magistère réinterprète sans cesse ?

24. François nous le dit dans son livre d'entretiens avec Dominique Wolton : « La Tradition, c'est la doctrine qui est en chemin, qui avance, parce que la conscience évolue. »⁶ Conscience du Peuple de Dieu, de l'unique sujet-Église, qui, nous dit Benoît XVI, « grandit dans le temps et se développe, restant cependant toujours le même ». Comment ne pas voir là l'erreur déjà condamnée par le Serment antimoderniste, erreur qui « substitue au dépôt divin révélé, confié à l'Épouse du Christ, pour qu'elle garde fidèlement, une création de la conscience humaine, formée peu à peu par l'effort humain et qu'un progrès indéfini perfectionnerait à l'avenir » ? Erreur mortelle de cette Église de Vatican II qui, comme le dit *Dei Verbum*, « tend sans cesse vers la plénitude de la divine vérité ». Car depuis le Concile, le devenir a pris le pas sur l'être. Et François se fait l'oracle de cet évolutionnisme, conséquent au néomodernisme.

25. Saint Jean nous rapporte que Pilate demanda à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn, XVIII, 38). N'y a-t-il pas là l'origine profonde du modernisme ? S'y ramènent tous les systèmes de pensée pour lesquels la vérité n'est pas, puisqu'elle devient sans cesse. Elle n'est jamais atteinte. Telle fut la religion de Ponce Pilate, qui livra Jésus aux Juifs, pour qu'il soit crucifié.

Abbé Jean-Michel Gleize

4. BENOÎT XVI, « Discours à la curie du 22 décembre 2005 » dans DC n° 2350, p. 59.

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

6. PAPE FRANÇOIS, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Editions de l'Observatoire/Humensis, 2017, p. 316.

LA PEINE DE MORT SELON FRANÇOIS

La peine de mort selon François

1. « On doit affirmer avec force que la condamnation à la peine de mort est une mesure inhumaine, qui blesse la dignité personnelle, quel que soit son mode opératoire. En décidant volontairement de supprimer une vie humaine, toujours sacrée aux yeux du Créateur, et dont Dieu est en dernière analyse le véritable juge et le garant, elle est par elle-même contraire à l'Évangile ¹. » Ainsi s'est exprimé, tout dernièrement, le Pape François, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la publication du Nouveau Catéchisme. Cette réflexion n'est pas nouvelle. Le discours de ce mois d'octobre 2017 ne fait que reprendre, en les résumant, des idées déjà largement développées par le Souverain Pontife dans une Lettre de 2015 ², laquelle renvoie à deux autres documents de 2014 ³.

2. François estime que son prédécesseur Jean-Paul II a déjà condamné la peine de mort dans la Lettre Encyclique *Evangelium vitae* (au n° 56) ainsi que dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (au n° 2267) ⁴. Lui-même englobe dans cette condamnation de la peine de mort celle de la peine de la réclusion à perpétuité, qui est selon lui « une peine de mort déguisée » ⁵. Voilà pourquoi le récent discours d'octobre 2017 n'entend pas promouvoir une révision du Nouveau Catéchisme de 1992. Il souligne seulement que cette réprobation de la peine de mort trouve dans le Catéchisme de Jean-Paul II « un espace plus approprié et plus en adéquation » avec la finalité de la doctrine, qui doit être placée dans « l'amour qui ne finit pas ». Si révision il y a, elle doit consister à faire avancer la doctrine pour pouvoir la conserver, et à « abandonner des prises de position liées à des arguments qui paraissent désormais réellement contraires à une nouvelle compréhension de la vérité ». Cette position et ces arguments connurent leur heure de gloire durant la période antérieure au concile Vatican II, mais ils sont désormais contraires à « l'évolution de la conscience du peuple chrétien, qui s'éloigne d'une attitude consentante à l'égard d'une peine qui lèse lourdement la dignité humaine ».

3. On peut ramener à quatre les arguments fondamentaux que le Pape utilise pour justifier cette évolution de la conscience ⁶. Premièrement, « la vie humaine

est sacrée car dès son commencement, du premier instant de sa conception, elle est le fruit de l'action créatrice de Dieu et, à compter de ce moment, l'homme, l'unique créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, est l'objet d'un amour personnel de la part de Dieu. [...] La vie, et surtout la vie humaine, n'appartient qu'à Dieu. Même celui qui tue ne perd pas sa dignité personnelle et Dieu lui-même s'en fait le garant. » La preuve qui en est donnée est que Dieu n'a pas voulu punir Caïn de son meurtre en lui retirant la vie. De ce point de vue, la peine de mort apparaîtrait logiquement comme contraire au cinquième commandement.

4. Deuxièmement, l'infliction de la mort à un coupable ne saurait équivaloir à une juste peine, et pour deux raisons. Tout d'abord, la peine de mort ne peut pas se justifier comme une « légitime défense » de la part de la société, par analogie avec la légitime défense personnelle ; en effet, « lorsque s'applique la peine de mort, l'on tue des personnes non pas pour des agressions actuelles, mais pour des dommages commis dans le passé » et c'est pourquoi la légitime défense serait ici sans objet, puisqu'elle s'appliquerait « à des personnes dont la capacité d'infliger un préjudice n'est pas actuelle, mais qui ont déjà été neutralisées, et qui se trouvent privées de leur liberté ». Ensuite, la peine de mort ne peut pas se justifier non plus comme un acte qui rétablirait l'ordre lésé par l'injustice, car « on ne rendra jamais justice en tuant un être humain. [...] La peine de mort ne rend pas justice aux victimes, mais ne fait que susciter un désir de vengeance ».

5. Troisièmement, la peine de mort est contraire à la miséricorde divine. « Par l'application de la peine capitale, on nie au condamné la possibilité de la réparation ou de la correction du préjudice causé ; la possibilité de la confession, par laquelle l'homme exprime sa conversion intérieure ; et de la contrition, passage vers la repentance et l'expiation, pour atteindre la rencontre avec l'amour miséricordieux de Dieu qui guérit. » Dans cet ordre d'idée, la peine de mort implique aussi « un traitement cruel, inhumain et dégradant, tout comme l'angoisse qui précède le moment de l'exécution et la terrible attente entre le moment de la sentence et l'application de la peine ».

6. Quatrièmement, « il est impossible d'imaginer qu'aujourd'hui les États ne puissent pas disposer d'un autre moyen que la peine capitale pour défendre la vie d'autres personnes contre un agresseur injuste » ⁷ car « il existe des moyens de réprimer le crime de manière efficace sans priver définitivement la personne qui l'a commis de la possibilité de se racheter » ⁸.

7. Ajoutons enfin le motif pour lequel laquelle la réclusion à perpétuité est une peine de mort « cachée »

1. FRANÇOIS, Discours aux participants à la rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la promotion de la Nouvelle Évangélisation, le mercredi 11 octobre 2017.

2. ID, Lettre au président de la Commission internationale contre la peine de mort, le 20 mars 2015 (DC n° 2519, p. 94-96).

3. ID, Lettre aux participants au XIX^e Congrès de l'Association internationale de droit pénal et du III^e Congrès de l'Association latino-américaine de droit pénal et de criminologie, le 30 mai 2014 et Discours à une délégation de l'Association Internationale de Droit Pénal, le jeudi 23 octobre 2014.

4. Lettre du 23 octobre 2014.

5. Lettres du 23 octobre 2014 et du 20 mars 2015.

6. Ils sont détaillés dans la Lettre 20 mars 2015.

7. Lettre du 23 octobre 2014.

8. Lettre du 20 mars 2015.

ou « déguisée ». Le Pape voit là une atteinte à l'espérance : « La réclusion à perpétuité, de même que les peines qui, de par leur durée, comportent l'impossibilité pour le condamné de projeter un avenir en liberté, peuvent être considérées comme des peines de mort occultées puisque par celles-ci, l'on ne prive pas le coupable de sa liberté, mais l'on cherche à le priver d'espérance. » C'est pourquoi « depuis peu, dans le Code pénal du Vatican, la détention à perpétuité a disparu »⁹.

8. Pour nous résumer, la peine de mort est réputée « inadmissible », aux yeux du Pape François, à cause d'un double argument d'autorité (elle est condamnée par le Nouveau Catéchisme et par l'Encyclique *Evangelium vitae*) et à cause d'un quadruple argument de raison : parce qu'elle porte atteinte à au caractère sacré de la vie créée, parce qu'elle est injuste et inefficace pour rétablir la justice, parce qu'elle constitue un obstacle à la miséricorde et parce que d'autres moyens de répression sont déjà suffisants.

La peine de mort selon la doctrine catholique traditionnelle¹⁰.

9. C'est pourtant un fait évident qu'il a toujours été tenu pour juste, même dans les sociétés les plus chrétiennes, sauf par un certain nombre de théoriciens en général modernes, que l'autorité politique punisse de mort certains crimes. Et les données de la révélation confirment sur ce point les données naturelles du sens commun. Lorsque le Décalogue défend de tuer¹¹, il sous-entend : injustement. Car nous voyons bien que l'Ancien Testament prescrit à plusieurs reprises la peine de mort¹². Sur ce point, le Nouveau Testament n'a pas aboli l'Ancien. Saint Paul, parlant de l'autorité politique, évoque le glaive, instrument de la peine de mort : « L'autorité est pour toi le ministre du Dieu en vue du bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'elle porte l'épée, étant ministre de Dieu, chargée de châtier celui qui fait le mal¹³. » Et dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin a commenté ainsi ces passages de l'Écriture : « La même autorité divine qui a dit : *Tu ne tueras pas* a établi certaines exceptions à la défense de tuer l'homme. Dieu ordonne alors, soit par loi générale, soit par précepte privé et temporaire, qu'on applique la peine de mort. Or, celui-là n'est pas vraiment homicide qui doit son ministère à l'autorité ; il n'est qu'un instrument, comme le glaive dont il frappe. Aussi n'ont-ils aucunement violé le *Tu ne tueras pas* ceux qui, sur l'ordre de Dieu, ont fait la guerre, ou qui, dans l'exercice de la puissance publique, ont,

conformément aux lois divines, c'est-à-dire conformément à la décision de la plus juste des raisons, puni des criminels¹⁴. »

10. Aussi le Pape Innocent III ne fait que défendre une vérité biblique et traditionnelle, lorsqu'il propose aux hérétiques qui veulent entrer dans l'Église une profession de foi portant, entre autres vérités, que « le pouvoir séculier peut, sans péché mortel, exercer le jugement du sang, pourvu qu'il châtie par justice et non par haine, avec sagesse et non avec précipitation »¹⁵. Léon X condamne pareillement la proposition de Luther, selon laquelle « brûler les hérétiques est contraire à la volonté du Saint Esprit »¹⁶. Léon XIII, lorsqu'il condamne le duel, reconnaît le droit de l'autorité publique à infliger la peine de mort¹⁷. Enfin, Pie XII déclare avec une précision extrêmement remarquable : « Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'État ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie, en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie¹⁸. »

11. Saint Thomas¹⁹ a pensé que l'on peut parfaitement légitimer la peine de mort, même en droit naturel, sans faire appel aux données de la révélation surnaturelle. Cette légitimation résulte de deux principes, absolument nécessaires l'un et l'autre. Le premier²⁰ est la nécessité du bien commun. De même que l'on peut, pour sauver le corps, amputer un membre putride qui menace l'ensemble, de même pourra-t-on, pour le bien de tous, amputer du corps social un de ses membres particuliers, lorsque celui-ci est un danger pour tous, ne serait-ce qu'en raison du genre de crimes que son exemple autorise, s'ils ne sont pas suffisamment châtiés. Il est vrai que, dans le corps social, ceux que l'on désigne analogiquement comme les « membres » de la société sont des personnes et que, partant, elles ne font pas partie de la société, qui est un tout d'ordre, de la même manière que les membres font partie du corps, qui est un tout physique²¹. En effet, ce bien qui est leur

14. SAINT AUGUSTIN, *De la cité de Dieu*, livre I, chapitre XXI, Migne latin, t. XLI, col. 35.

15. INNOCENT III (1198-1215), Lettre *Ejus exemplo* adressée à l'archevêque de Tarragone, du 18 décembre 1208, DS 795.

16. LÉON X (1510-1522), Bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520, DS 1483.

17. LÉON XIII (1878-1903), Lettre *Pastoralis officii* aux évêques d'Allemagne et d'Autriche, du 12 septembre 1891, DS 3272. Le Pape dit en effet que « les deux lois divines, aussi bien celle qui a été proclamée par la lumière de la raison naturelle que celle qui l'a été par les Écritures composées sous l'inspiration divine, défendent formellement que personne, **en dehors d'une cause publique**, blesse ou tue un homme ».

18. PIE XII (1939-1958), Allocution au Congrès d'histopathologie, du 13 septembre 1952, *Les Enseignements Pontificaux* par les moines de Solesmes, « Le corps humain », n° 375.

19. *Somme théologique*, 1a2æ, question 94, article 5, ad 2 ; question 100, article 8, ad 3 ; 2a2æ, question 64, article 2.

20. 2a2æ, question 64, article 2, corpus.

21. Cf. PIE XII (1939-1958), Allocution à l'Union médico-bio

9. Lettre du 23 octobre 2014.

10. MICHEL-MARIE LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, « La justice », p. 100-105 (sur 2a2æ question 64, article 2), Toulouse, 1960-1961 ; CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I « La Hiérarchie apostolique », Desclée, 1955 (2^e édition revue et augmentée), p. 356-358.

11. *Exode*, XX, 13.

12. *Lévitique*, XX, 2 ; XX, 9-10 ; XX, 27 ; XXIV, 16-17.

13. *Rm*, XIII, 4.

vie appartient d'abord à Dieu, et non à l'État, sinon dans la mesure où l'autorité qui préside à l'État est le ministre de Dieu. Il en résulte que le droit de l'État ne peut prévaloir sur celui de Dieu, qui est fondement de tout droit, et qui a donné sa vie à chaque individu. Si l'on veut justifier la peine de mort, il faut donc faire intervenir un autre principe²², selon lequel, par le crime, l'homme déchoit de sa dignité d'être doué de raison et de liberté : « Par le péché l'homme s'écarte de l'ordre prescrit par la raison ; c'est pourquoi il déchoit de la dignité humaine qui consiste à naître libre et à exister pour soi ; il tombe ainsi dans la servitude qui est celle des bêtes, de telle sorte que l'on peut disposer de lui selon qu'il est utile aux autres. » En faisant usage de sa liberté contre la nature et contre Dieu, l'homme sort en effet du cadre où sa vie s'exerce authentiquement. Il mérite donc un châtement dans l'ordre même des biens dont il use mal. Il appartient dès lors non seulement à Dieu, mais à l'autorité humaine, qui est le ministre de Dieu, de le priver du bien de la vie corporelle, dont il a perdu l'usage. C'est en effet un principe souligné par saint Thomas que « tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe »²³. Par conséquent, celui qui met gravement en danger la vie des autres mérite de se voir privé de la vie.

12. Nous l'avons montré plus haut, Pie XII parle différemment, en évoquant un « droit à la vie », dont le criminel serait dépossédé, antérieurement à l'intervention de l'autorité qui le priverait ensuite seulement de la vie : « Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie, en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie. » En 1952, nous sommes au lendemain des guerres mondiales et de la naissance des totalitarismes. En ces temps de guerre froide, le Souverain Pontife entend défendre les individus contre la mainmise de l'État. Il recourt donc à un langage approprié aux circonstances. Il reste vrai, avec cela, qu'en toutes rigueurs de termes, nul individu ne possède un « droit » au sens strict sur sa vie. Car la vie est un don de Dieu et l'homme n'en possède que l'usufruit. Huit ans plus tôt, le même Pie XII, déclarait en effet : « L'homme n'est pas le propriétaire, le maître absolu de son corps, il en est seulement l'usufruitier »²⁴ [...] « Tant qu'un homme n'est pas coupable, sa vie est intangible ; est donc illicite tout acte tendant directement à la détruire, que cette destruction soit comprise comme fin ou comme moyen en vue de cette, fin qu'il s'agisse d'une vie embryonnaire ou dans son plein développement, ou bien déjà arrivée à son terme. Dieu

seul est maître de la vie d'un homme qui n'est pas coupable d'une faute entraînant la peine de mort²⁵. » L'autorité, ministre de Dieu, ne devient, à son tour, maître de la vie d'un homme que lorsque celui-ci s'est rendu coupable de ce genre de fautes. Mais cette restriction ne s'explique pas parce que l'individu posséderait un droit strict et absolument fondamental sur sa propre vie. Elle s'explique parce que c'est d'abord Dieu qui donne sa vie à l'homme, non l'État. « Sans doute, l'homme est par sa nature destiné à vivre en société, mais, ainsi que l'enseigne la seule raison, en principe, la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société. Non d'elle, mais du Créateur, il détient le droit sur son propre corps et sur sa vie, et c'est au Créateur qu'il répond de l'usage qu'il en fait. Il s'en suit que la société ne peut directement le priver de ce droit, aussi longtemps qu'il n'aura pas encouru une telle punition, comme sanction d'un crime grave et proportionné à cette peine²⁶. » Cet usufruit (et non ce droit, au sens strict) que l'homme possède, il le tient directement de Dieu, non de l'État. Et c'est donc Dieu et non l'État, qui peut décider dans quelle mesure il convient de le lui retirer. Ceci dit, les circonstances ont pu conduire le Pape à parler d'un « droit » dans un sens élargi, pour défendre l'individu face à l'émergence des totalitarismes de la première moitié du XX^e siècle.

13. La doctrine de l'Église, confirmée par les lumières de la raison théologique, établit ni plus ni moins que, en raison de la loi naturelle, l'autorité publique a le droit d'infliger la peine de mort. Cela ne signifie pas que la même loi naturelle exige que l'autorité exerce ce droit, encore moins qu'elle détermine des cas où cet exercice s'imposerait. Concrètement, la peine de mort sera toujours, dans le cadre d'une législation, une détermination du droit positif humain, de la loi civile, sujette par conséquent à modification, évolution, limitation. Il est donc possible et il ne serait pas illégitime de soutenir que ce genre de peine n'est pas opportun dans un contexte donné, voire d'en réclamer, sur le plan de la loi humaine civile, l'abolition. Tout cela relève de la prudence. Mais il reste que l'autorité publique a toujours le devoir de maintenir la peine de mort ou d'y revenir, si le besoin s'en fait sentir. Et si l'opportunité demande de ne pas l'exercer, il appartient à la même autorité d'apprécier cette opportunité. Cependant, ceux qui font valoir leurs arguments en faveur de la suppression de la peine de mort ont habituellement le tort de vouloir prouver que celle-ci est contraire au droit naturel, ou du moins, quand ils n'ont pas une idée très nette de ce droit (ce qui est fréquent) à ce qu'ils appellent la dignité de la personne humaine ou la valeur inconditionnelle de la vie, à un « droit » entendue cette fois-ci dans un sens personnaliste, bien éloigné de la pensée de Pie XII. Ces arguments ne sont pas les bons. La peine de mort est conforme au droit naturel. Autre est la détermination positive de ce droit qui a lieu avec la loi civile. S'il n'est pas illégitime de

logique Saint Luc, du 12 novembre 1944, *Les Enseignements Pontificaux* par les moines de Solesmes, « Le corps humain », n° 52.

22. 2a2æ, question 64, article 2, ad 3.

23. 1a2æ pars, question 87, article 1, corpus.

24. PIE XII (1939-1958), Allocution à l'Union médico-biologique Saint Luc, du 12 novembre 1944, *Les Enseignements Pontificaux* par les moines de Solesmes, « Le corps humain », n° 48.

25. PIE XII, *ibidem*, n° 58.

26. PIE XII, *ibidem*, n° 51.

réclamer l'abolition de la peine de mort, il serait faux et condamnable de le faire au non du droit naturel lui-même. Ou au nom de l'Évangile et de la charité, qui ne peuvent renier ce droit naturel.

Que penser de la vision de François ?

14. Elle ne peut pas s'autoriser des enseignements de Jean-Paul II. Celui-ci en effet distingue entre la légitimité de principe de la peine de mort et l'opportunité de son exercice, dans le contexte des sociétés modernes. Le n° 56 de *Evangelium vitae* dit précisément : « Il est clair que la mesure et la qualité de la peine doivent être attentivement évaluées et déterminées ; elles ne doivent pas conduire à la mesure extrême de la suppression du coupable, si ce n'est en cas de nécessité absolue, lorsque la défense de la société ne peut être possible autrement. Aujourd'hui, cependant, à la suite d'une organisation toujours plus efficiente de l'institution pénale, ces cas sont désormais assez rares, si non même pratiquement inexistantes. » Quant au n° 2267 du Nouveau Catéchisme (d'ailleurs cité par *Evangelium vitae*) il dit ni plus ni moins que « si les moyens non sanglants suffisent à défendre les vies humaines contre l'agresseur et à protéger l'ordre public et la sécurité des personnes, l'autorité s'en tiendra à ces moyens, parce que ceux-ci correspondent mieux aux conditions concrètes du bien commun et sont plus conformes à la dignité de la personne humaine ». Certes, nous n'irions pas jusqu'à dire que cet enseignement de Jean-Paul II se fait l'écho, d'une manière totalement satisfaisante, de la Tradition de l'Église. D'une part en effet, l'écho est quand même affaibli, car la distinction entre la légitimité de principe et l'opportunité de l'exercice, si elle est présente, demeure seulement implicite et Jean-Paul II ne rappelle plus que la peine de mort tire sa légitimité du droit naturel, en raison du double principe indiqué par saint Thomas d'Aquin. D'autre part, il semble quand même naïf ou irénique – en tout cas peu crédible – de vouloir justifier l'abolition de la peine de mort en une époque où avortement, infanticide, terrorisme, traite humaine font la une de la presse, presque quotidiennement. Quant à l'argument des peines de substitution, il n'est pas universellement admis. Au surplus, on peut douter qu'il appartienne à l'Église de se prononcer d'une manière aussi explicite et catégorique, pour décider de l'opportunité de la peine de mort, sur le plan du droit positif et de la loi civile. On ne peut pas ne pas être frappé de la grande sobriété avec laquelle les Papes d'avant Vatican II ont abordé cette question, même à partir de l'époque moderne : ils se bornent le plus souvent à rappeler le principe de la légitimité de la peine de mort sur le plan du droit naturel, et pour le reste laissent le champ libre à la prudence des gouvernements civils. Voilà qui montre bien les limites et les faiblesses de la prédication de Jean-Paul II. Cependant, il faut bien reconnaître qu'il y a seulement là une insuffisance, qui, même s'il elle s'avère grave, et même si elle penche nettement (et indiscretement) en faveur de l'abolition, ne va pas jusqu'à autoriser la remise en cause radicale entreprise par le Pape François.

15. Quant aux quatre arguments de raison, à la lumière

de des principes rappelés par saint Thomas, et repris par Pie XII, ils s'avèrent inefficaces et sophistiques. Le premier repose sur la dignité inamissible de la personne ainsi que sur le caractère sacré et inviolable de la vie humaine. C'est oublier que, pour s'être rendu coupables de certains péchés, qui mettent en péril le bien commun, l'homme mérite de se voir retirer la vie. C'est omettre la distinction essentielle qui existe entre la dignité ontologique, inamissible, et la dignité morale, qui est perdue lorsque l'homme fait un mauvais usage de sa liberté. « S'il est mauvais en soi », dit saint Thomas, « de tuer un homme qui garde sa dignité, ce peut être un bien que de mettre à mort un pécheur, absolument comme on abat une bête ; on peut même dire avec Aristote qu'un homme mauvais est pire qu'une bête et plus nuisible ²⁷. »

16. Le second argument part du fait que la peine de mort ne saurait être une légitime défense et qu'elle ne peut rétablir l'ordre lésé par l'injustice. C'est confondre la peine de mort et la légitime défense. Toute légitime défense implique une peine de mort, mais la peine de mort ne se réduit pas à une légitime défense, au sens strict de la réaction d'un agresseur à l'égard de son agresseur, dans le cadre d'une agression actuelle. D'autre part, la peine de mort peut s'avérer non seulement défensive, mais aussi préventive et dissuasive. Quand à la justice, elle consiste précisément à rendre à chacun ce qui lui est dû, et pas seulement à réparer un dommage matériel. La mort d'un criminel ne répare pas matériellement son crime (elle ne ressuscite pas ses victimes), mais elle fait justice, car, lorsque celui qui pèche en portant préjudice à l'ordre social accorde à sa volonté un bien auquel elle n'a pas droit, il compense pour cela, en se voyant ôté ce vers quoi sa volonté se porterait de son mouvement propre : « Celui qui par le péché a suivi indûment sa volonté, souffre quelque chose de contraire à celle-ci ²⁸. » Le retrait de la vie constitue de la sorte une réparation juste et elle est exigée par le bien commun de l'ordre social.

17. Le troisième argument oublie que la miséricorde consiste à remettre la faute commise, mais non forcément la peine. Le pardon sacramentel est d'ailleurs assorti d'une pénitence, c'est-à-dire d'une peine volontairement acceptée. La peine de mort peut en être une et donner au condamné l'occasion de se racheter. Les exemples de ce genre de situation sont suffisamment connus, à commencer par celui du bon larron. La vie éternelle est incomparablement plus précieuse que la vie temporelle.

18. Le quatrième argument pourrait éventuellement conclure que la peine de mort n'est plus opportune, mais non qu'elle n'est pas légitime.

Que dire de plus ?

19. Premièrement, la vision du Pape actuel représente une impiété à l'égard de toute la Tradition de l'Égli-

27. 2a2ae, question 64, article 2, ad 3.

28. 2a2ae, question 108, article 4, corpus.

se, accusée d'avoir odieusement trahi l'Évangile. Deuxièmement, elle méconnaît la gravité du péché, qui fait déchoir la personne de sa dignité humaine morale et mérite le châtement proportionné. Troisièmement, elle néglige la primauté du bien commun de la société et de l'Église, bien pourtant meilleur que tous les biens particuliers. Quatrièmement, elle confond la légitimité de principe et l'opportunité de fait, et fait ainsi dépendre la valeur des choses de l'évolution de la

conscience du peuple chrétien. Cinquièmement enfin, elle se démarque même de la ligne suivie jusqu'ici par ses prédécesseurs, depuis le concile Vatican II.

20. Pour les catholiques d'aujourd'hui, c'est malheureusement un scandale de plus, après la remise en cause de la morale du mariage et la réhabilitation de Luther.

Abbé Jean-Michel Gleize

LA PEINE DE MORT

Nous publions un extrait de *Stat Veritas* (Édit. Courrier de Rome, 1997, pp.190) qui regarde la discussion sur le problème actuel de la peine de mort. *Stat Veritas* est le commentaire de Romano Amerio à La Lettre Apostolique Tertio Millennio Adveniente de Jean-Paul II (11 novembre 1994). Il s'agit des considérations qui regardent le passage suivant :

« Il y a un autre chapitre douloureux sur lequel les fils de l'Église ne peuvent pas ne pas revenir en esprit de repentir : le consentement donné, surtout en certains siècles à des méthodes d'intolérance et même de violence dans le service de la vérité ». (§35 Tertio Millennio)

[...] Pour revenir à la question, peut-on dire que celui qui allume le bûcher, qui mutile et qui étire les membres n'est même plus fils de l'Église ? Saint Pie V, quand il était Grand Inquisiteur, recherchait l'opportunité de faire allumer les bûchers quand il pouvait y assister, et comme il était un homme pieux, on peut croire qu'il pensait faire un acte de religion et de dévotion en assistant au supplice du bûcher de l'hérétique. Pie V, qui est le Pape qui arrêta les Turcs à Lépante, a été ensuite proclamé saint par l'Église.

Or nous sommes invités à « revenir en esprit de repentir » face aux « méthodes d'intolérance et même de violence » utilisées par ce Pape « dans le service de la vérité », actes qui n'ont pas contrarié la reconnaissance de sa sainteté. Par contre aujourd'hui, à considérer les actes de ce Pape, on reste un peu surpris parce que nos idées de religion se sont développées de manière à ce que toute forme de violence et de complaisance à la violence soit condamnée : la tendance générale est aujourd'hui de supprimer toutes les formes de répression, celles qui sont injustifiées mais aussi celles qui sont justifiées.

Il faut considérer, en fait, qu'il y a des occasions dans lesquelles l'intolérance, justement en étant « au service de la vérité » qui lui est supérieure, est nécessaire et non accidentelle ; et il y a des occasions dans lesquelles « au service de la vérité » l'intolérance est accidentelle, non nécessaire, et donc coupable, non charitable. En fait, quand on en a besoin, l'intolérance fait partie de l'œuvre générale de la miséricorde, et c'est justement et seulement la miséricorde qui en a besoin.

Si Saint Pie V était l'Église alors l'intolérance et la

persécution sont de l'Église, parce que ses œuvres sont des œuvres bonnes justifiées par la doctrine pérenne de l'Église. Il faut avoir le courage de dire que l'Église a brûlé Giordano Bruno et que ce bûcher était légitime, était bon et était saint, parce qu'accompli contre un méchant dont saint Thomas définirait la méchanceté comme la plus grande pour trois raisons : parce que dirigée contre la foi, qui est le plus grand de tous les biens, étant le bien dont tous les autres biens découlent, parce que destinée à troubler la paix qui repose sur la vérité crue par les peuples chrétiens ; parce qu'enfin cette méchanceté, demeurant dans l'obstination, est destinée à offenser l'Esprit Saint lui-même (cf. *saint Thomas, II-II, q. 11*).

C'est, certes, un pas audacieux qu'il faut faire ici : l'homme moderne n'accepte pas cette audace qui le met contre l'esprit du monde, contre le sens commun, contre la pensée libérale dominante, cette audace de tenir héroïquement pour la vérité, au prix de sacrifier l'expression de la liberté.

Naturellement, nous ne disons pas qu'autour des bûchers et des supplices il n'y avait pas aussi des hommes qui y assistaient agissaient avec un esprit de méchanceté, avec un esprit de cruauté, pour savourer le sang. Mais ces hommes sont, comme nous l'avons dit, des hommes hors de l'Église, ils sont damnés. Le Docteur Angélique distingue ici : *Bien que l'Église soit soutenue par des dons et par l'autorité de Dieu, toutefois comme société humaine elle expérimente dans ces actes la déficience humaine, qui n'est pas de Dieu (Saint Thomas, suppl. Q.55, a.9, ad. 1)*.

Au contraire les inquisiteurs devaient agir en s'assurant que leur action est juste et légitime, orientée et légitimée par la doctrine de la foi : *Des hérétiques provient un péché par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église avec l'excommunication, mais d'être retirés du monde avec la mort. En fait il est de la plus grande gravité de corrompre la foi dans laquelle – comme le rappelle Saint Augustin – réside la vie des âmes (saint Thomas II-II, q. 11, a. 3)*.

Le Souverain Pontife Pie V, qui peut représenter pour le peuple le type d'inquisiteur et du bourreau, a été au contraire un homme de profonde religiosité, si bien que saint Charles Borromée fut son grand électeur au Conclave, argumentant son choix par ces paroles : *Quand la piété, la vie innocente, et les sentiments de piété du Cardinal Michel Ghislieri, me furent connus,*

je pensai que l'Église ne pouvait pas être gouvernée par personne mieux que lui. À sa mort l'Église estima opportun et beau de le reconnaître parmi ses saints les plus forts et les plus pieux, et pour cela de le vénérer dans son calendrier universel. Il était un homme d'action qui mettait son action au service de la piété et de la crainte de Dieu. Donc le Pape Pie V n'est pas un homme d'Église sanguinaire et cruel, mais un homme plein de religion et de dévotion.

[...]

La cruauté que les libéraux attribuent à ces actes de justice que furent les actes de l'Inquisition romaine est semblable à celle qu'il faudrait attribuer à saint Pie V, en méconnaissant en lui le sentiment de piété et de religion dans la joie que, pour la gloire de Dieu, les hommes saints ont pour que la méchanceté soit extirpée du méchant jusqu'à la racine. [...]

Au contraire le seul fait d'entendre que saint Pie V assistait aux bûchers et cherchait l'occasion d'y assister est une chose incompréhensible pour l'homme moderne parce que l'homme moderne, corrompu, ne reconnaît pas essentiellement à la vérité qui lui est extérieure le principe de sa nature, le principe de l'existence des choses au Verbe qui les a créées ; il ne reconnaît pas la dépendance de sa propre existence subjective de la vérité objective de laquelle, y adhérant, il reçoit la vie et n'y adhérant pas il ne reçoit rien et meurt.

Donc ceci est un point très délicat, que l'on ne devrait pas toucher mais qui, s'il est touché, doit l'être avec les distinguos opportuns.

Il ne faut pas oublier que les bûchers étaient très populaires.

Les bûchers étaient allumés toujours dans des cérémonies publiques avec une grande participation des fidèles qui croyaient, oui, assister à la punition d'un méchant, mais qui pensaient aussi que ce méchant, devant le fait pressant de la mort, était capable de repentir et même acquerrait un mérite que les populations chrétiennes cherchaient à s'appliquer, en recommandant au condamné leur âme, leur propre salut : les condamnés au bûcher n'étaient pas abhorrés, au contraire : ils étaient presque vénérés.

Et ici revient le jugement – sous certains aspects curieux – de saint Thomas (*Summa theol.* mors en index, éd. Turin 1971) qui dit : *La mort infligée comme peine pour les crimes enlève toute la peine due pour ces crimes dans l'autre vie, ou pour au moins une partie de la peine en proportion à la faute, de la souffrance et de la contrition.* La mort naturelle, par contre, ne l'enlève pas : celui qui meurt condamné à mort ne va pas en enfer mais va immédiatement au paradis, parce que dans la mort qui lui a été infligée il a trouvé l'acte suprême d'expiation.

C'était là le sentiment qui obscurément mais de façon déterminée dominait les foules chrétiennes quand elles accouraient aux bûchers : elles y accouraient pour recommander leur âme à une âme certainement au paradis.

La tendance générale, aujourd'hui, est de supprimer toutes les formes de répression. Mais l'intolérance à laquelle la Lettre apostolique fait référence était et est au contraire justifiée par ces motifs que nous avons déjà évoqués : motifs de justice et de charité. De *justice* parce qu'on condamne seulement l'hérétique obstiné, et cette obstination, qui est d'un grave préjudice pour la foi ainsi pervertie, mérite d'être punie ; de *charité* parce qu'on condamne et qu'on détruit l'hérétique afin que l'exemple de cette punition détourne tous les autres chrétiens de la même faute.

Faute, nous devons ici le souligner en passant, qui n'est pas sans importance, l'hérésie consistant en un péché non seulement intellectuel, comme le pensent spécialement les incroyants, mais dans une mesure égale charnel, sa cause prochaine étant un attachement obstiné à ses propres fausses idées et non à celles de Dieu, et sa cause éloignée l'orgueil ou la convoitise. Toutes choses qui barrent au chrétien son salut dont l'Église a la charge le nourrir (cf. saint Thomas II-II, q. 10, a. 1 et q. 11, a. 2).

Le point est que, à la constitution d'une société – et ici jadis les livres des prêtres ajoutaient parfaite – appartient la faculté de punir. Une société qui n'aurait pas la faculté de punition serait une société fondée, si l'on y regarde bien, sur l'indifférence morale : dans cette société on ne punit pas, parce que les actions des hommes sont indifférentes.

Sans dire que dans la pensée moderne il y a aussi l'idée de liberté ; on ne punit pas parce que l'homme serait *libre* ; et le fait que l'homme soit libre veut dire que l'homme n'aurait aucune limite aux opérations de son intelligence. Toutes les opérations de l'intelligence humaine seraient dignes, mériteraient le respect : justement parce que l'homme est pensé libre. La liberté est le principe de la société moderne, c'est le principe qui inspire l'esprit du temps dont sont envahis même les hommes d'Église.

Comme on le voit, ce passage est très épineux, ses épines touchent les principes mêmes d'où descend l'esprit moderne : l'indépendance de l'autorité et la fraternisation irénique au-dessus de tout autre principe.

À ces principes s'opposent dans l'histoire de l'Église des exemples célèbres comme celui de saint Pie V, qui religieusement, spirituellement se réjouissait devant les bûchers : par un esprit religieux, non par un esprit de sang, non par un esprit de cruauté : je peux être heureux du bûcher parce que le bûcher est un acte de justice et de charité exercé « *service de la vérité* », donc en dépendance de la vérité dont je me fais serviteur, pour châtier la violence accomplie obstinément par l'hérétique, contre, oui, contre la vérité elle-même.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 605

MENSUEL

Décembre 2017

LA PEINE DE MORT

La peine de mort

Il y a des institutions, des sociétés qui dérivent des principes du droit naturel et qui, comme tels, jouissent de la perpétuité sous diverses formes. Tels sont la famille, l'État, le sacerdoce. Et il y en a d'autres qui, engendrés par un certain degré de réflexion sur ces principes et par des circonstances historiques, doivent tomber quand la réflexion passe à un échelon supérieur ou quand cessent les circonstances. Ce fut, par exemple, l'esclavage. Jusqu'en des temps récents, la peine de mort a été à la fois justifiée théoriquement et pratiquée dans toutes les nations comme la sanction suprême dont la société frappe le mauvais, *dans le triple but* de réparer l'ordre de la justice, de se défendre et de détourner du mal les autres hommes.

La légitimité de la peine capitale est fondée sur deux propositions :

1° la société a le droit de se défendre ;

2° la défense comporte tous les moyens qui y sont *nécessaires*. La peine capitale est donc incluse dans la seconde proposition à condition que supprimer la vie d'un membre de l'organisme social soit devenu nécessaire à la conservation du tout.

La disposition croissante de nos contemporains à mitiger les peines est pour une part l'effet de l'esprit de clémence et de mansuétude propre à l'Évangile, contredit pendant des siècles par des coutumes judiciaires barbares. Il est pourtant vrai que l'horreur du sang a persisté dans l'Église, par une inconséquence qu'il n'y a pas lieu d'étudier ici. En effet, il faut rappeler que le droit canon frappait d'« irrégularité » non seulement le bourreau, mais aussi le juge qui condamne à mort selon les règles du droit (*juxta ordinem juris*), et même les plaideurs et les témoins d'une cause

Sommaire

- La peine de mort, *Romano Amerio*, p. 1
- La résistance filiale de saint Bruno de Segni au pape Pascal II, *Roberto de Mattei*, p. 2
- Les croisades, *Cardinal Pie*, p. 4
- Saint Pierre, fondement de l'Église, *Dom Colomba Marmion*, p. 6
- Publications du Courrier de Rome, p. 8

capitale si mort d'homme s'en ait suivi (CIC, 98, 4°).

La controverse ne se porte pas sur le droit de la société à se défendre, ce qui est l'inattaquable prémisses majeure du syllogisme pénal. Elle ne porte que sur la nécessité de supprimer l'offenseur pour s'en défendre, ce qui est la mineure. La doctrine traditionnelle, de saint Augustin à saint Thomas et à Taparelli d'Azeglio est que l'appréciation de la nécessité, qui conditionne la légitimité de la peine, est un jugement historique qui varie selon de degrés d'union morale de la communauté politique et selon le plus ou moins de force que doit déployer le bien commun qui l'unifie contre l'individualisme qui le désagrège. Même les systèmes proposant l'abolition de la peine de mort, à commencer par celui de Beccaria, une fois établie la majeure du syllogisme, donnent à la mineure un caractère purement historique, car ils admettent dans les cas exceptionnels, la guerre par exemple, la suppression de l'auteur de l'infraction. Durant la dernière guerre mondiale (1940-1945) même la Suisse a condamné à être fusillées dix-sept personnes coupables de haute trahison.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d de Taveau

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

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

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

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

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

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

L'opposition à la peine capitale

L'opposition à la peine capitale peut naître de deux motifs hétérogènes et incompatibles : il faut la juger selon les aphorismes moraux d'où elle procède. Elle peut provenir, en effet, de ce qu'à l'exécution du délit on joint la commisération pour la faiblesse humaine et le sentiment de la liberté de l'homme qui reste capable, tant que dure sa vie mortelle, de se relever de toute chute. Mais elle peut découler aussi de l'idée de l'inviolabilité de la personne en tant que sujet protagoniste de la vie terrestre, en prenant l'existence mortelle comme une fin en soi, que n'on peut supprimer sans violer la destinée de l'homme. Ce second motif de rejeter la peine de mort est considéré par beaucoup comme un motif religieux : il est irrégulier en réalité. Il oublie, en effet, qu'aux yeux de la religion la vie n'a pas de statut de fin mais de moyen menant à la finalité morale de la vie, qui dépasse tout l'ordre des valeurs terrestres subordonnées. Prendre la vie d'un homme n'équivaut donc pas du tout à lui enlever définitivement la fin surnaturelle pour laquelle il est né et en laquelle consiste sa dignité. L'homme est « capable, en voulant vivre, ses bons motifs de vivre : *propter vitam, vivendi perdere causas* », se rendre indigne de vivre, en prenant la vie comme la valeur même au service de laquelle elle est. C'est qu'il y a en ce motif un sophisme explicite, supposant que l'homme, pratiquement l'État, est capable, en ôtant la vie à un délinquant, de

lui retrancher sa destinée, de le priver de sa fin dernière, de lui enlever la possibilité d'accomplir son rôle d'homme. C'est le contraire qui est vrai. On peut ôter la vie à un condamné à mort, on ne peut lui retirer sa fin dernière. Les sociétés qui nient la vie future et qui érigent en maxime le droit de vivre heureux sur la terre doivent de regarder de la peine de mort comme d'une injustice qui éteint dans l'homme la faculté de se rendre heureux. C'est un paradoxe véritable, parfaitement vrai, que les adversaires de la peine capitale prennent parti pour l'État totalitaire, puisqu'ils lui attribuent un pouvoir beaucoup plus grand qu'il n'en a, un pouvoir absolument suprême, celui de priver un homme de sa destinée. La mort infligée par des hommes à d'autres hommes ne pouvant porter préjudice ni de la destinée morale, ni à leur dignité humaine, elle peut bien moins encore empêcher la justice divine, ni lui porter préjudice : c'est celle-ci qui jugera en dernier ressort tous les jugements. Le sens de la devise gravée sur l'épée du bourreau de Fribourg (en Suisse) : « Seigneur Dieu tu es le juge » n'est pas l'identification de la justice humaine avec la justice divine, mais le contraire l'aveu de cette justice suprême qui juge toutes les nôtres.

Romano Amerio

(*Iota unum*, pp. 360-362, Nouvelles Editions Latines, 1987)

LA RÉSISTANCE FILIALE DE SAINT BRUNO DE SEGNI AU PAPE PASCAL II

Parmi les plus illustres protagonistes de la réforme de l'Église des XI^e et XII^e siècles, se détache la figure de saint Bruno, évêque de Segni et abbé du Mont-Cassin. Bruno naquit vers 1045 à Solero, près d'Asti, dans le Piémont. Après avoir suivi ses études à Bologne, il fut ordonné prêtre dans le clergé romain et adhéra avec enthousiasme à la réforme grégorienne.

Le pape Grégoire VII (1073-1085) le nomma évêque de Segni et le tint parmi ses plus fidèles collaborateurs. Ses successeurs également, Victor III (1086-1087) et Urbain II (1088-1089), eurent recours à l'aide de l'évêque de Segni, qui unissait l'étude à un apostolat intrépide pour la défense de la Primauté romaine.

Bruno participa aux conciles de Plaisance et de Clermont, lors desquels Urbain II lança la première croisade, puis fut par la suite légat du Saint-Siège en France et en Sicile. En 1107, sous le nouveau Pontife Pascal II (1099-1118), il devint abbé du Mont-Cassin, une charge qui faisait de lui une des personnalités ecclésiastiques les plus importantes de son temps. Grand théologien et exégète, brillant par sa doctrine, comme l'écrit dans ses *Annales* le cardinal Baronius (tome XI, année 1079), il est considéré comme l'un des meilleurs commentateurs de la Sainte Écriture au Moyen Âge (Reginald Grégoire, *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965).

Nous sommes à une époque de conflits politiques et de profonde crise spirituelle et morale. Dans son œuvre *De Simoniaco*, Bruno nous offre un tableau dramatique de l'Église défigurée de son temps. Déjà depuis l'époque du pape Léon IX (1049-1054) « *Mundus totus in maligno positus erat : il n'y avait plus de sainteté ; il y avait moins de justice et la vérité était ensevelie. L'iniquité régnait, l'avarice dominait ; Simon le Magicien possédait l'Église, les évêques et les prêtres s'adonnaient à la volupté et à la fornication. Les prêtres n'avaient pas honte de prendre femme, de célébrer ouvertement leurs noces et de contracter des mariages infâmes. (...) Telle était l'Église, tels étaient les évêques et les prêtres, tels furent certains des Pontifes Romains* » (*S. Leonis papæ Vita in Patrologia Latina* (PL), vol. 165, col. 110).

Au cœur de la crise, outre le problème de la simonie et du concubinage des prêtres, il y avait la question des investitures des évêques. Le *Dictatus Papæ* par lequel, en 1075, saint Grégoire VII avait réaffirmé les droits de l'Église face aux prétentions impériales, constitua la *magna charta* dont se réclamèrent Victor III et Urbain II, mais Pascal II abandonna la position intransigeante de ses prédécesseurs et chercha par tous les moyens un accord avec le futur empereur Henri V. Début février 1111, à Sutri, il demanda au souverain allemand de renoncer au droit à l'investiture, lui offrant en

échange la renonciation de l'Église à tout droit et bien temporel.

Les négociations s'envolèrent en fumée, et, cédant aux intimidations du roi, Pascal II accepta un humiliant compromis, signé à Ponte Mammolo le 12 avril 1111. Le pape concédait à Henri V le privilège de l'investiture des évêques, avant la consécration pontificale, avec l'anneau et la crosse qui symbolisaient le pouvoir aussi bien temporel que spirituel, promettant au souverain de ne jamais l'excommunier. Pascal couronna donc Henri V empereur à Saint-Pierre.

Cette concession suscita une levée de protestations dans la chrétienté parce qu'elle renversait la position de Grégoire VII. L'abbé du Mont-Cassin, selon le *Chronicon Cassinense* (PL, vol. 173, col. 868 C-D), protesta avec force contre ce qu'il définît comme étant non un *privilegium*, mais un *pravilegium*, et il impulsa un mouvement de résistance à la défaillance papale. Dans une lettre adressée à Pietro, évêque de Porto, il définît le traité de Ponte Mammolo comme une « hérésie », rappelant les décisions de nombreux conciles : « *Qui défend l'hérésie – écrit-il – est hérétique. Personne ne peut dire qu'il ne s'agit pas là d'une hérésie* » (Lettre *Audivimus quod*, in PL, vol. 165, col. 1139 B).

S'adressant ensuite directement au pape, Bruno affirmait : « *Mes ennemis te disent que je ne t'aime pas et que je parle contre toi, mais ils mentent. Je t'aime en effet, comme je dois aimer un Père et un Seigneur. Toi vivant, je ne veux avoir d'autre pontife, comme je te l'ai promis ainsi que beaucoup d'autres. J'écoute cependant notre Sauveur qui me dit : "Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi"* ». « (...) *Je dois donc t'aimer, mais je dois aimer plus encore Celui qui nous a faits, toi et moi* » (Mt. 10-37). Sur le même ton de filiale franchise, Bruno invitait le pape à condamner l'hérésie, parce que « *quiconque défend l'hérésie est hérétique* » (Lettre *Inimici mei*, in PL, vol. 163, col. 463 A-D).

Pascal II n'accepta pas cette voix de désaccord et le destitua de ses fonctions d'abbé du Mont-Cassin. L'exemple de saint Bruno poussa cependant de nombreux autres prélats à demander au pape de révoquer le *pravilegium*. Quelques années plus tard, dans un Concile réuni au Latran en mars 1116, Pascal II leva l'accord de *Ponte Mammolo*. Le même Synode du Latran condamna la concession paupériste de l'Église de l'accord de Sutri. Le concordat de Worms de 1122, passé entre Henri V et le pape Calixte II (1119-1124), clôtura – au moins momentanément – la lutte pour les investitures. Bruno mourut le 18 juillet 1123. Il fut enseveli dans la cathédrale de Segni et, par son intercession s'opérèrent immédiatement de nombreux miracles. En 1181, ou, plus probablement, en 1183, le pape Lucio III l'accueillit au nombre des saints.

Certains objecteront que Pascal II (comme plus tard Jean XXII sur le thème de la vision béatifique) ne tomba jamais dans une hérésie formelle. Ce n'est cependant pas là le nœud du problème. Au Moyen Âge

le terme d'hérésie était employé au sens large, tandis que surtout à partir du Concile de Trente, le langage théologique s'est affiné, et se sont introduites des distinctions théologiques précises entre propositions hérétiques, proches de l'hérésie, erronées, scandaleuses, etc... Il n'est pas ici dans notre propos de définir la nature des censures théologiques à appliquer aux erreurs de Pascal II et de Jean XXII, mais bien de déterminer s'il était licite de résister à ces erreurs.

Certes de telles erreurs ne furent pas prononcées ex cathedra, mais la théologie et l'histoire nous enseignent que si une déclaration du Souverain Pontife contient des éléments censurables sur le plan doctrinal, il est licite et peut être nécessaire de la critiquer, même s'il ne s'agit pas d'une erreur formelle, solennellement exprimée. C'est ce que firent saint Bruno de Segni contre Pascal II et les dominicains du XIV^e siècle contre Jean XXII. Ce ne sont pas eux qui se trompèrent, mais les papes de ces époques, qui de fait ont revu leurs positions avant de mourir.

Il convient en outre de souligner que ceux qui résistèrent avec le plus de fermeté au pape qui déviait de la foi furent précisément les plus ardents défenseurs de la suprématie de la papauté. Les prélats opportunistes et serviles de l'époque s'adaptèrent aux fluctuations des hommes et des événements, faisant passer la personne du pape devant le magistère de l'Église. Bruno de Segni, au contraire, comme d'autres champions de l'orthodoxie catholique, fit passer la foi de Pierre avant la personne de Pierre et reprit Pascal II avec la même respectueuse fermeté que Paul s'adressant à Pierre (*Gal. 2, 11-14*).

Dans son commentaire exégétique de Matthieu 16, 18, Bruno explique que le fondement de l'Église n'est pas Pierre, mais la foi chrétienne confessée par Pierre. Le Christ affirme en effet qu'il édifiera son Église non sur la personne de Pierre, mais sur la foi que Pierre a manifestée en disant : « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu* ». À cette profession de foi, Jésus répond : « *c'est sur cette pierre et sur cette foi que j'édifierai mon Église* » (*Comment. in Matth.*, Pars III, cap. XVI, in PL, vol. 165, col. 213). L'Église, en élevant Bruno de Segni aux honneurs des autels, marqua d'un sceau sa doctrine et son comportement.

Roberto de Mattei

<http://www.correspondanceeuropeenne.eu>

(01/04/2015)

LES CROISADES

« Les croisades n'ont pas réussi ! »

Mes frères, ces guerres célèbres qui occupent une si grande place dans l'histoire de saint Louis, ces guerres que la croix de Jésus Christ a immortalisées en leur donnant son nom, se présentent à vous sous leur véritable point de vue, c'est-à-dire comme l'énergique résistance d'un peuple qui vit de la vie de l'esprit contre les envahissements d'un peuple qui menace de tout asservir à la loi de la chair. Le sensualisme ottoman se faisant agresseur sous la bannière du croissant, le spiritualisme chrétien se défendant sous la bannière de la croix ; l'islamisme se répandant comme une lave impure sur tout le sol de la chrétienté, la chrétienté allant frapper au cœur son implacable ennemi, le poursuivant dans son propre empire, jusqu'à ce qu'elle l'ait assez affaibli pour n'en plus rien craindre : voilà, sous son jour le plus naturel et le plus philosophique, toute l'histoire des croisades : combat à outrance dans lequel l'esprit est demeuré vainqueur de la chair : *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Les croisades, mes frères, on nous demande de les désavouer ! Eh ! Quoi donc ? Le détracteur des croisades est-il encore chrétien ? Est-il encore français lui qui jette un outrage à dix siècles de l'histoire de l'Église, à dix siècles de l'histoire de France. Les croisades ? Mais, sans avoir toujours porté ce nom, elles n'ont jamais été interrompues depuis Charles Martel jusqu'à Sobieski ; et entre ces deux grands noms sont venus se ranger les noms de Charlemagne, de Godefroy de Bouillon, de Tancrede, de Philippe-Auguste, de saint Louis, et mille autres noms couronnés par ceux du grand-maitre La Valette, et don Juan vainqueur sur le golfe de Lépante. Les croisades ? Mais c'est l'œuvre de la papauté et des conciles, depuis Urbain II et son incomparable discours dans le concile de Clermont, jusqu'à saint Pie V et son ardente prière suivie d'une céleste révélation ; c'est l'œuvre qu'ont applaudie, encouragée tous les saints, depuis saint Bernard enflammant l'ardeur de Louis le Jeune et de tous les évêques et barons assemblés dans la cathédrale de Chartres, jusqu'à saint François de Sales prêchant dans Notre-Dame de Paris l'éloge funèbre d'Emmanuel de Mercœur, le dernier des croisés français, et cherchant à rallumer dans l'amen d'Henri IV une dernière étincelle de ce feu sacré qui allait s'éteindre. Les croisades ? Je dis plus, c'est l'œuvre de Dieu, de Dieu lui-même, tranchant la question par les miracles, les prodiges les plus authentiques. *Dieu le veult, Dieu le veult !* s'écriant les peuples à la voix du pontife suprême. Comment le savaient-ils, sinon parce que Dieu avait parlé ? Mes frères, c'est une grande témérité à des chrétiens de revenir sur la chose jugée, jugée dans le conseil sublime des cieux, notifiant la sentence par d'incontestables merveilles enregistrées dans l'histoire en caractères indélébiles. Au reste, dans ce siècle où tous les faits sont devenus des droits et obtiennent les honneurs de l'apothéose, dans ce siècle qui affecte de sanctionner l'entraînement même le plus aveugle et le plus irréf-

chi des multitudes, quelle inconséquence de renier la plus longue, la plus importante et populaire de toutes les révolutions survenues en Europe, et de déchirer à plaisir les plus magnifiques pages de l'histoire de notre pays !

Mais notre siècle n'est le courtisan que du succès. Or, les croisades, dit-on, n'ont pas réussi. Les croisades n'ont pas réussi ! Il est à cet égard une réponse célèbre : « aucune n'a réussi, mais toutes ont réussi. » Or, l'Esprit Saint nous a avertis de ne juger des grands ouvrages de la providence comme de la nature que par le résultat général et définitif, *et in novissimis intelligas* (Jér. 23,20). Les détails des choses, mes frères, sont toujours plein de mystère et d'obscurité ; la clarté brille dans l'ensemble. On ne regarde pas les longues chaînes des Alpes ou des Cordillères au microscope. Laissons aux fourmis leur horizon visuel. Les croisades ont été souvent malheureuses, mais quelles expéditions guerrières n'ont vu parfois fléchir la fortune, et la défaite se mêler aux triomphes ?

[...]

Les croisades n'ont pas réussi ! Mais est-ce que l'Europe a été asservie par l'islamisme ? Est-ce que nos autels et nos foyers sont encore en danger ? Est-ce que notre foi et notre indépendance, notre dignité religieuse et nationale sont encore menacées ? Est-ce que l'Orient, d'où venait autrefois la lumière, nous a ensevelis dans sa profonde nuit ? Est-ce que notre civilisation est devenue la proie de ces hordes de barbares ? Est-ce que vous fils sont courbés sous la loi du sabre ? Est-ce que vos épouses et vos filles sont tributaires du sérail et languissent dans les prisons infectes du harem ? Est-ce qu'au contraire la puissance ottomane n'a pas été tellement amoindrie et si mortellement blessée, qu'elle ne subsiste plus que par l'indulgence de la chrétienté ?

Les croisades n'ont pas réussi ! Mais est-ce que les vieilles races chrétiennes ne se sont pas rajeunies sur le berceau du christianisme, et retrempees dans leur propre sang sur le sol arrosé par le sang du rédempteur ? Est-ce que la sève surabondante et la débordante énergie de ces natures remuantes et belliqueuses, tournée par une heureuse diversion contre les mortels ennemis du genre humain, contre la foudre qui va se décharger sur le front aride de la montagne, n'a pas épuisé ainsi ses fureurs et oublié ses excès si funestes à la patrie ? Est-ce que les serfs et les vassaux n'ont pas été affranchis par milliers à la veille de ces expéditions non moins utiles à l'affermissement des trônes qu'à la liberté des peuples ? Est-ce que les sciences, la littérature, les arts, le commerce, l'agriculture n'ont rien rapporté de l'Orient ?

Les croisades n'ont pas réussi ! Mais est-ce que le sang et l'or d'une nation sont dépensés inutilement quand ils lui assurent une gloire légitime ici-bas, qu'ils ouvrent à ses enfants les portes du ciel ? Les hommes positifs ont fait de savants calculs, et ils établissent par

un chiffre exact les sommes d'argent sorties du pays pendant ces guerres. Mais l'argent n'est-il pas destiné à la circulation qui se fait par le commerce et l'échange ? Et le commerce n'est-il pas avantageux toutes les fois qu'on obtient des valeurs supérieures à celles qu'on abandonne ? Or, avec l'argent des croisades, la France a acheté une influence qui dure encore après six cents ans. Malgré nos fautes et nos écarts, le nom français couvre encore tout l'Orient de son prestige et de sa puissance. Ah ! Que nos hommes d'Etat et nos financiers soient plus indulgents pour les siècles qui ont consacré l'argent de la France à lui conquérir de la gloire, et qu'ils réservent leurs pour les siècles inexcusables, si jamais il s'en trouvait de tels, qui ruineraient le pays en le déshonorant. [...]

Mes frères, cette apologie a été longue, mais elle appartient essentiellement à mon sujet. Car, s'il est vrai que les croisades ont eu pour objet et pour résultat de maintenir et étendre le règne de Dieu, et qu'elles aient procuré au pays par surcroît mille autres bienfaits de tout genre, dès lors ma seconde proposition est prouvée, puisque saint Louis a été le plus illustre instrument et le principal moteur de ces grandes entreprises.

« Nous ne sommes plus au temps des croisades »

Et nous, mes Frères, nous n'avons pas perdu notre saint roi. Il règne sur nous du haut des cieux par sa prière pleine d'amour ; mais il règne aussi sur la terre par le souvenir de ses vertus. Exemple toujours pratique, modèle toujours sûr, Louis est le roi de tous les pays et de tous les siècles, parce qu'il n'a pas été roi selon les principes variables d'une contrée, d'une époque et d'une circonstance, mais selon les principes éternels et toujours vivant de l'Évangile. « Si vous êtes les enfants d'Abraham, disait Jésus-Christ aux hommes de son temps, faites les œuvres d'Abraham (Jean 8, 39) ». Et moi, n'ai-je pas le droit de vous dire, en empruntant la voix d'un grand évêque : Si vous êtes les enfants de saint Louis, si vous êtes la nation de saint Louis, la France de saint Louis, faites les œuvres de saint Louis.

« Nous ne sommes plus au temps des croisades », me dites-vous ? Certes, je le sais trop. Non, nous ne sommes pas au temps des luttes de l'esprit contre la matière ; non, nous ne sommes plus armés de la croix pour combattre les sens. L'âme a consenti à une trêve déshonorante ; elle a capitulé ignominieusement et s'est abandonnée à la merci de son adversaire. Plongés que nous sommes dans la boue de l'égoïsme et de la cupidité, asservis à des intérêts et comme ensevelis dans la chair, non, vous avez raison de le dire, nous ne sommes plus au temps des croisades. Mais en cela vous enregistrez officiellement l'acte de condamnation de notre siècle. Et, fussiez-vous sourire de dédain, je ne crains pas de l'affirmer, ce qu'il nous faut, sous peine de mourir, c'est de revenir aux croisades : non pas contre les Turcs, nos pères les ont vaincus sans retour : *Terminum posuisti quem non transgrietur, neque convertentur operire terram* (Ps. 103, 9) ; mais contre leur religion sensuelle, ou plutôt contre un sen-

sualisme irrégulier qui a envahi nos mœurs et qui semble menacer notre société d'une dissolution prochaine. « Les barbares ne sont plus à nos portes » : c'est vrai encore car ils ont forcé l'entrée de la cité, ils sont au milieu de nous.

Nous ne sommes plus au temps des croisades, me dites-vous ? Je l'avoue ; car l'iniquité se répand partout ; le scandale de la mauvaise foi et de la déloyauté est à son comble. Chaque matin apporte une nouvelle révélation aux révélations de la veille ; et la société ne se guérira de cette lèpre que par une croisade que je prêche à toutes les âmes honnêtes, la croisade de la justice selon l'Évangile. Nous ne sommes plus au temps des croisades, c'est vrai, en ce siècle d'argent, un grand nombre de cœurs sont devenus d'airain et de fer. La louable bienfaisance d'une partie de la nation ne peut suffire à combler l'abîme de la misère publique, creusé d'un côté par les emportements de luxe, de l'autre par les exactions barbares de la spéculation ; la société ne sortira de ce cruel malaise que par une croisade que je prêche à toutes les âmes généreuses, la croisade de l'abnégation et de la charité selon l'Évangile. Nous ne sommes plus au temps des croisades, rien de plus certain ; car l'esclavage renaît tous les jours parmi nous, il n'y manque que le nom. Toujours la même cause ramènera le même effet. L'égalité est dans les lois, la servitude dans les mœurs. Sans parler du plus odieux des monopoles, celui de l'enseignement, le despotisme de la matière et la féodalité de l'industrie font peser sur le travail un joug plus accablant qu'il ne l'avait jamais porté dans notre ancienne France ; et ce servage nouveau, ce servage des corps et des âmes ne cessera que par la croisade que je prêche à toutes les âmes vraiment et saintement amies de l'humanité, la croisade de l'affranchissement et de la liberté de l'Évangile. Enfin, nous ne sommes plus au temps des croisades, je le proclame aussi haut que vous, car le nom de Dieu est méconnu, Jésus-Christ est un étranger parmi nous, nous regardons la vérité comme si peu de chose que nous ne voudrions pas dépenser pour elle une obole, ni verser une goutte de sang. Qu'une mine, je ne dis pas d'or ou d'argent, mais de la plus vile matière, soit découverte en Asie, l'océan ne suffira pas aux flottes de croisés qui s'élanceront vers ces lointains climats : âmes abaissées qui ne s'enthousiasment que pour les expéditions de lucre, et qui ne s'enrôlent que sous l'oriflamme de la fortune. Or, cependant, la société ne vit pas seulement de pain, mais de doctrine ; et sans l'aliment de la doctrine, elle meurt d'inanition et de défaillance. Telle est notre situation présente ; et nous n'en sortirons que par une croisade que je prêche à tous les concitoyens sans distinction, la croisade du courage chrétien, croisade de retour à la foi de nos pères, à la religion de saint Louis. Le salut et l'honneur de notre société le commandent. Au milieu de nos divisions, nous n'avons qu'un signe de ralliement, l'étendard de nos ancêtres, c'est-à-dire la croix de Jésus-Christ. Que tous les fils de la France marchent comme autrefois à la suite de ce signe vénéré, que la croix de Jésus-Christ soit vivante dans leurs cœurs et dans leurs œuvres comme elle brille encore sur la poitrine de

leurs braves, bientôt nous aurons retrouvé ici-bas la paix, la liberté, l'honneur ; et ce sentier de la gloire sera aussi le chemin du ciel, que je souhaite à tous, avec la bénédiction de Monseigneur.

(Extrait du panégyrique de saint Louis prononcé à

Blois, le 27 août 1846 par l'abbé **Louis-Edouard Pie**, futur évêque et cardinal de Poitiers.

Œuvres du cardinal Pie, tome I, pp.81-83, édit. Oudin, 1887).

SAINT PIERRE FONDEMENT DE L'ÉGLISE

Cette fête des saints Apôtres est une fête magnifique et que nous devons beaucoup aimer ; elle est célébrée depuis les premiers temps de l'Église avec pompe et enthousiasme, non seulement à Rome. Mais encore dans toute la chrétienté. On pourrait l'appeler la fête du fondement de la sainte Église.

Dans un édifice, vous savez, le fondement est ce qu'il y a de plus important, la stabilité de l'édifice en dépend. La plus admirable construction, malgré son apparence solide et ses proportions harmonieuses, croulera, si elle ne repose sur un fondement bien sûr ; au contraire un édifice bâti sur le roc demeurera inébranlable, le déchaînement des tempêtes ne pourra ni le secouer, ni le renverser.

Dieu est un architecte sage et entendu, il est la Sagesse incréée, infinie ; ses œuvres sont établies de façon à ne pouvoir périr ; quand il a fondé son Église, nous pouvons être certain qu'il lui a donné un fondement solide et inébranlable.

Quel est le fondement sur lequel repose la sainte Église ? Si nous cherchons la réponse dans les écrits des Pères qui ont mieux parlé de ce sujet, nous trouverons que le vrai fondement de l'Église c'est la sainte Humanité du Christ. La sainte Église étant une institution, un édifice visible, elle doit avoir un fondement visible : le Christ par son humanité s'est rendu visible à nos yeux, son fondement doit être inébranlable, et la sainte Humanité de Jésus, par son union hypostatique avec le Verbe, possède la stabilité, pérennités divines.

Mais Notre-Seigneur, depuis son ascension au ciel, a disparu à nos regards ; avant de nous quitter, il a donc dû assurer à son Église un fondement qui demeurerait visible parmi nous et qui participerait à la solidité du fondement divin qu'il est lui-même.

Et qui a-t-il voulu choisir comme base de son édifice ? L'apôtre Pierre.

Le Christ Jésus est *Dei Sapientia* (1 Cor. 1,24). Il prévoit tout jusqu'au moindre détail. Il connaît tous les hommes avec toutes les nuances de leur caractère, il ne peut se tromper dans ses choix. Nous pourrions nous demander pourquoi il n'a pas voulu se faire remplacer comme fondement de son Église par saint Jean, le disciple qu'il aimait et qui était vierge ; ou par saint Jean-Baptiste au caractère austère, ferme et stable, et pourquoi il a choisi entre tous les apôtres un homme qui était de nature faible et changeante. Quand on étudie saint Pierre d'après le récit évangélique, on doit bien avouer que tel était son tempérament. Certes, il avait un cœur ardent, généreux, il aimait énormément son Maître, mais d'un autre côté, il était impulsif, peu stable et faible ; s'il était capable de grandes choses, il

était également sujet à de grandes défaillances. Nous voyons cela surtout la nuit de la passion de Notre-Seigneur. Quand le Christ après la cène, s'était entretenu avec tant d'intimité et de tendresse avec ses apôtres, ils étaient dans une grande ferveur, et quand Jésus leur avait prédit qu'ils allaient l'abandonner, Pierre, toujours spontané mais un peu trop confiant en soi-même, avait juré que lui ne l'abandonnerait jamais, dût-il lui en coûter la vie. Il était sincère en parlant ainsi, mais inconscient de sa faiblesse.

Et peu de temps après, à la voix d'une servante, il a peur, il tremble et, par trois fois, en cette nuit même où il avait fait sa première communion, et reçu la grâce de l'ordination, il renie lâchement le Maître, jurant qu'il ne le connaît pas.

Avec notre petite sagesse humaine nous aurions dit sans hésiter : Pierre n'a pas les qualités requises pour un fondement, ni la stabilité, ni la fermeté. Mais le Christ s'y connaît mieux que nous. Pourquoi donc a-t-il voulu choisir Pierre ?

Pour le comprendre, rappelons-nous une autre scène de l'Évangile. Jésus est à Césarée de Philippe et il demande à ses disciples qui l'entourent : Que pensez-vous de moi, qui dit-on que je suis ? Ils répondent : Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste, d'autres : Élie ou Jérémie. Et vous, continue le Seigneur, que pensez-vous ? Alors Pierre de s'écrier : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant » : *Tu es Christus, Filius Dei vivi* (Matt. 16, 13 sq.). Et aussitôt, Jésus lui dit : « Tu es heureux, Simon, car c'est par une révélation de mon Père que tu croies en ma divinité. Et moi je te dis : tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église » : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* (Matt. 16, 17-18). Parce que tu crois que je suis le Fils de Dieu, je te choisis pour le fondement de mon Église ; toi, tu me donnes le témoignage de ta foi, j'y réponds par un autre témoignage : l'édifice qui sera construit sur toi sera inébranlable.

Mais, il importe de le remarquer, Pierre n'est le fondement que par participation au fondement divin. Vous connaissez la parole de saint Paul : *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*. « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été établi, c'est-à-dire le Christ Jésus » (1 Cor. 3,2). Le Christ Jésus est l'unique fondement et il l'est en tant que Verbe Incarné, Homme Dieu. Ce qu'il y a donc de primordial dans l'Église, c'est la foi en la divinité de Jésus-Christ ; tout l'édifice spirituel repose sur cette foi. Impossible de faire partie de la sainte Église si on ne l'a pas ; tous ses membres doivent vivre de cette foi.

Nous comprenons maintenant pourquoi le Christ en choisissant Pierre n'a pas considéré ses qualités ou ses défauts personnels, mais bien la vivacité de sa foi. À plusieurs reprises cet apôtre, éclairé d'en haut, avait proclamé que Jésus était le Fils de Dieu ; c'est lui qui au nom des douze avait dit à son Maître : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle, vous êtes le Fils de Dieu » : Et credidimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei : « Et nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu » (Jean. 6, 70).

Voyez comme nous trouvons ici une pensée consolante. Nous aussi, nous avons des défaillances ; chacun de nous a ses misères, ses faiblesses. Est-ce une raison pour se décourager ? Pas du tout. Si nous avons la foi en Jésus-Christ, rien ne saura un obstacle à notre union avec lui, rien ne pourra nous empêcher d'arriver à la sainteté. Mais pour cela, nous ne pouvons pas nous contenter d'une foi un peu vague ou seulement théorique ; il nous faut une foi profonde, vive, et qui anime toute notre vie et toute notre activité. Dans un édifice, l'influence du fondement, si on peut ainsi parler, se fait sentir jusqu'au faite du bâtiment ; si une partie se trouvait en dehors du fondement, elle croulerait. Cela se vérifie dans l'Église ; si quelqu'un ne s'appuie pas, par la foi dans le Christ, sur le fondement divin, il cesse de vivre de la vie de l'Église.

C'est vrai également pour la stabilité de notre vie spirituelle : nous sommes stables pour autant que, par la profondeur de notre foi, nous participons à la foi de saint Pierre, nous sommes saints dans la mesure où toute notre vie découle de notre foi en la divinité du Christ Jésus ; n'oubliez jamais cela.

Mais cette foi doit être conséquente. D'où vient que souvent nous sommes peu stables dans la vertu et que nous manquons en beaucoup de choses ? De ce que nous n'agissons pas toujours en accord avec notre foi, de ce que certains de nos actes sont comme soustraits à son influence.

Si nous voulons que notre foi en la divinité de Jésus soit conséquente, il faut trois choses :

D'abord l'*adoration*. Si nous pouvions voir le Christ dans sa splendeur de sa divinité, nous serions terrassés, nous tomberions à genoux, nous nous prosternerions dans une adoration muette, dans un anéantissement complet. Pensons-y, quand nous faisons la génuflexion, quand nous prions devant le tabernacle. Disons à Notre Seigneur : Vous êtes ici présent, vous de qui le Père disait : *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui*. « Celui-ci est mon Fils bien-aimé eu qui j'ai mis toutes mes complaisances (Matt. 17,15). Vous êtes ici caché, par amour pour moi. À la sainte messe, au moment où le Christ se rend présent dans l'hostie et le calice, si notre foi est vivace, nous demeurons dans une adoration profonde. Et quand nous avons le bonheur de communier, nous sommes certains, d'une certitude de foi, que nous avons en nous le Verbe, la seconde Personne de la sainte Trinité, *Deum de Deo, Lumen de Lumine*, « Dieu né du vrai Dieu, lumière jaillissant de la lumière » (Credo) ; Nous, qui ne sommes que

néant, nous sommes en face de lui, nous ne faisons pour ainsi dire qu'un avec lui. Dans quelle adoration nous passerons notre action de grâces, si notre foi est conséquente ! Les tendresses de Dieu pour nous sont infinies, mais n'oublions pas, même dans les moments où il veut nous introduire dans sa familiarité, aux heures de prière intime, qu'il est Dieu, et que nous ne sommes que de pauvres petites créatures. Même s'il se penche sur nous pour nous embrasser de son amour, demeurons dans l'adoration.

Cette adoration appelle un autre acte : l'*oblation compète de soi*. Croire que Jésus est Dieu, c'est reconnaître qu'il a tous les droits sur nous, c'est se livrer à lui sans réserve, lui permettre d'agir en nous en maître absolu. Quand on vit cette foi, on dit à Notre Seigneur : Je vous aime, je vous adore, je me donne à vous par la soumission à toutes vos volontés, par l'abandon à tout ce que vous désirez de moi, je veux vivre dans une complète dépendance de vous. Alors le Christ nous prend en mains et nous mène à une grande union avec lui.

Enfin la foi en la divinité de Jésus produit en nos âmes une grande *confiance*. Ses mérites sont ceux d'un Dieu, donc ils sont infinis, et ils sont à nous, nous pouvons en disposer. Son sang rédempteur peut effacer tous nos péchés et toutes nos infidélités, nous pouvons espérer toutes les grâces dont nous avons besoin car sans cesse il intercède pour nous. *Salvare in perpetuum potest accendnetes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro vobis*, « Il peut sauver éternellement ceux qui s'approchent de Dieu, par lui-même ; il est toujours vivant afin d'intercéder en leur faveur » (Heb. 7,25). Unis à son intercession et revêtus de ses mérites, ne craignons pas de nous présenter au Père et de lui parler, au nom de son Fils, avec une confiance inébranlable et illimitée.

Si votre foi est vivace, elle produira en vous ces trois choses : l'adoration, l'oblation et la confiance ; et votre vie donnera beaucoup de gloire à Dieu, car elle sera l'expression pratique de la parole de saint Pierre : *Tu es Christus Filius Dei vivi*.

Dom Colomba Marmion

(Conférence de, donnée aux dames bénédictines de Maredet (1920), Mélanges Marmion, Desclée de Brouwer, 1938, pp.54-61).

PUBLICATIONS DU COURRIER DE ROME

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr -

Site : www.courrierderome.org

Païement à réception de la commande.

Frais d'envoi pour la France métropolitaine :

- jusqu'à 16 € ajouter 3 €.
- au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €,
- de 40,01 à 100 € ajouter 6 €,
- au-dessus de 100 € franco de port.

Pour les envois hors France métropolitaine doubler les frais de port.

RÉIMPRESSIONS

Le Courrier de Rome a réimprimé «Maçonnerie et sectes secrètes, le côté caché de l'Histoire» -

Epiphanius.

Prix : 46 €



Honoré de Balzac, qui était lui aussi martiniste, écrivait dans son roman Les Illusions perdues : " Il y a deux histoires : l'histoire officielle, mensongère, qui nous est enseignée, l'histoire " ad usum delphini ", et l'histoire secrète, où se trouvent les causes véritables des événements, une histoire honteuse. " Cette " histoire honteuse ", souvent ruisselante de sang, est l'objet de ce livre qui décrit de façon détaillée, à partir de documents sûrs, comment depuis plusieurs siècles de puissants cénacles anti-chrétiens (la maçonnerie, le B'nai B'rith, le Bilderberg Group, la Trilatérale, etc.), d'inspiration hermético-cabaliste, s'acharnent de façon efficace à saper et à détruire les fondements mêmes de la civilisation européenne. Inspirée par la puissance des ténèbres, cette véritable Contre-Église s'est peu à peu emparée de tous les centres de pouvoir religieux, politique, économique et culturel. Ses caractères sont ceux de la Haute Loge et de la Haute Finance : Haute Loge

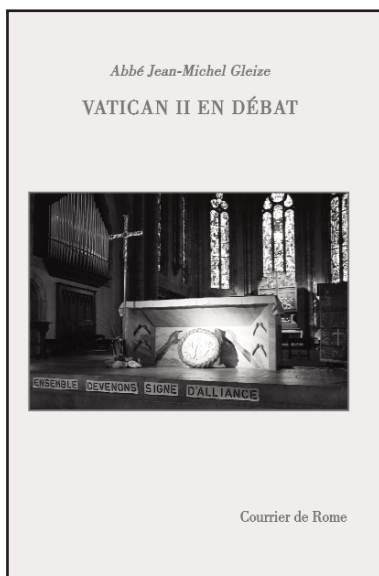
où domine le mage à travers l'ésotérisme et la magie, qui planifie, dirige, impose des corrections de route, et Haute Finance qui, concentrant dans ses mains, chaque jour un peu plus, toutes les richesses mondiales, les oriente dans le but de la domination mondiale que poursuit la Haute Loge. En s'appuyant sur des dizaines et des dizaines d'œuvres et de documents rares, le présent ouvrage dénonce le complot mondial, en indiquant finalement le moyens pour lutter et ne pas céder au découragement. Une œuvre de longue haleine, indispensable à tout véritable chercheur de la vérité des faits.

Extrait de la Table des Matières :

Lettre-préface de Henry Coston à l'édition française - Existe-t-il des sommets subversifs occultes ? - La Gnose - Sa grande rentrée à la fin du Moyen-Âge. La Cabale - Les Rose-Croix - L'assaut au trône : les Illuminés de Bavière - Action des Illuminés et leur survie - Les révolutions de 1848 - Le " Risorgimento " italien - Les sociétés secrètes européennes - Saint-Yves d'Alveydre - Le Socialisme - La voie chrétienne vers la Synarchie - La révolution de 1917. La longue route du communisme - Crise, guerre, révolution : la seconde guerre mondiale - Les Nations Unies et le Gouvernement mondial - Pornographie, drogue et écologie - Église post-conciliaire et Nations Unies - Le racisme dans la stratégie des hauts initiés - Le Lucis Trust et la Nouvelle Ère du Verseau - L'initiative des Religions Unies - Structure des sociétés secrètes - Les principales associations mondialistes.

Le Courrier de Rome a réimprimé « Vatican II en débat » - Abbé Jean-Michel Gleize

Prix : 15 €



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'infailibilité 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)

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 prudemment .

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 prêtrise.

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.

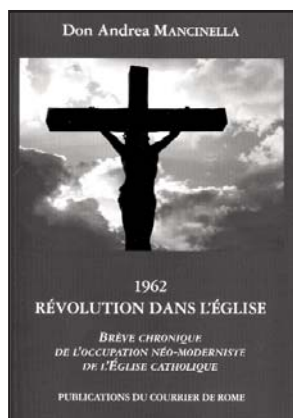
XI - L'enseignement de Vatican II s'impose-t-il à la conscience des catholiques ? : - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections .

TROISIÈME PARTIE - APERÇU SYNTHÉTIQUE

Synthèse

Le Courrier de Rome a réimprimé « 1962 Révolution dans l'Église » - Don Andrea Mancinella

Prix : 14 €



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*. 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.

TABLE DES MATIÈRES

I.	Préambule	p. 5
II.	Les nouveaux modernistes de la nouvelle théologie	p. 19
III.	La condamnation officielle de la « nouvelle théologie »	p. 31
IV.	Le concile du pape Jean	p. 45
V.	Vatican II, première session, le début de la révolution	p. 55
VI.	Les nouveautés « conciliaires », quintessence de la nouvelle théologie	p. 69
VII.	L'aveu de Paul VI : le discours de clôture de Vatican II	p. 85
VIII.	La preuve par neuf	p. 87
IX.	La dénonciation de Mgr Marcel Lefebvre	p. 91
X.	L'après concile. Les « coups de pioche » de Paul VI	p. 95
XI.	La révolution envahit la liturgie : la nouvelle « messe » de Paul VI	p.105
XII.	Jean-Paul II, Fauteur de la « Nouvelle Théologie »	p.121
XIII.	La crise générale dans l'Église	p.181
XIV.	Vers la « solution finale » du Catholicisme	p.191

Les trois livres du « Traité de l'Église du Christ » du cardinal Louis Billot ont été réimprimés

Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'élèvera au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire

le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église. La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

Le traité se compose de trois parties.

La première partie a pour objet l'aspect proprement apologétique de l'Église, avec la question de son institution divine et de ses notes, (L'institution de l'Église visible, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité) - Couverture « La tempête apaisée » - Enluminure de l'Évangélaire de Hilda (12^e siècle) - **329 pages, 21 €.**

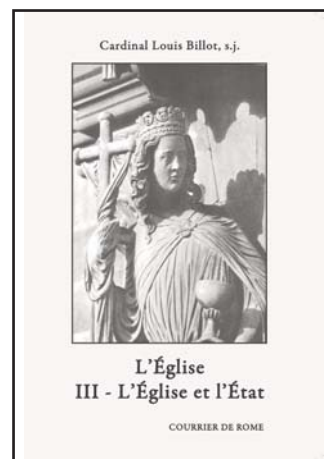




La seconde partie a pour objet l'aspect proprement théologique de l'Église, avec la question de sa constitution intime (Les membres de l'Église, les pouvoirs de l'Église, la forme du gouvernement de l'Église, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles) - Couverture « La remise des clés » Philippe de Champaigne, Soissons cathédrale Saint Gervais - **575 pages, 30 €.**

La dernière des trois parties dont se compose ce traité, 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. Couverture « L'Église », cathédrale de Strasbourg - **167 pages, 16 €.**



AUTRES PUBLICATIONS

- **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 comprend :

- 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 € 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 réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents.

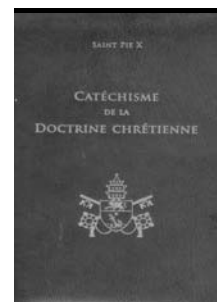
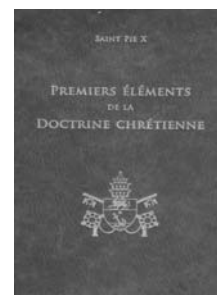
- **Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne** (27 €) - Par le Père Dragone.



Ce petit livre explique et développe chaque question du Catéchisme de la Doctrine Chrétienne par des réflexions théologiques simples, des exemples sagement choisis dans la Sainte Écriture, l'histoire de l'Église et la vie des Saints. Il met en valeur toute la richesse des réponses de saint Pie X.

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

Pour les parents et les catéchistes, à la fin du livre du Père Dragone (pages 511 ss) il y a une table de concordance entre les articles du livre et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.



- **Le message du Padre Pio** (11 €) - Katharina Tangari, 1 volume, 168 p.
- **Katharina Tangari** (20 €) - Yves Chiron, 1 volume, 416 pages.
Yves Chiron retrace la vie exceptionnelle de Katharina Tangari, fille spirituelle de saint Padre Pio.
- **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 italien revu 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. Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Ouvrage de référence sur la question. Le très grand théologien met 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
- **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'œcuménisme 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, 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 et comment il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert.
- **Schémas préparatoires du Concile Vatican II : Chasteté, Virginité, Mariage, Famille** (8 €). Réalisé avec la collaboration des dominicaines enseignantes de Brignolles et de M. l'Abbé Gleize pour la traduction du texte latin.

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.
11. **Vatican II, 50 ans après, quel bilan pour l'Église ?** (22 €) - 4, 5, 6 janvier 2013, 325 pages
12. **1914-2014, La réforme de l'Église selon saint Pie X et selon Vatican II** (24 €) - 9, 10, 11 janvier 2015, 308 pages.