

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 589

MENSUEL

Juin 2016

Le numéro 4 €

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

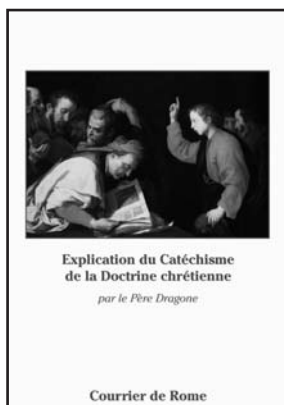


Image : Jésus et les docteurs
de la Foi
École de Josè de Ribera
519 p. - prix 27 € + 5€ port

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 (et plutôt au Seigneur que nous y ayons réussi) d'offrir 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, aux dirigeants d'Action catholique...

6. À tous ceux qui auront ce volume entre les mains, nous demandons une indulgente compassion et la charité d'une prière pour l'auteur mais aussi afin que ce livre profite directement ou indirectement à tous ceux auxquels le divin Maître voudra le faire parvenir. (*Avertissement de la Société Saint Paul*)

Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés

CP, CEL, CE2, CMI et CM2

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

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

1^{er}, et 2^e degrés/CP et CEL, 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.

Le livre du Père Dragone ainsi que le Catéchisme de la Doctrine chrétienne et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés peuvent être commandés au Courrier de Rome :

B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex
www.courrierderome.org

Articles du numéro de juin pages suivantes

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, 12 € - 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, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

POUR « UN CLIMAT DE CONFIANCE ET DE RESPECT MUTUEL »

1. Lors de la première session du concile Vatican II, qui se tint d'octobre à décembre 1962, les pères conciliaires donnèrent leur avis sur la première version d'un schéma *De Ecclesiae unitate*, qui devait finalement aboutir lors de la dernière session avec le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme. Au n° 3 de ce décret, il est dit en effet : « Des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Église catholique, parfois par la faute des personnes de l'une ou de l'autre partie. » Le n° 31 du tout premier schéma disait déjà la même chose, il est vrai plus explicitement : « Dans les documents qui nous font connaître l'histoire de la division de l'Église, l'on peut, hélas ! découvrir bien des faits qui semblent contraires à l'esprit de la charité fraternelle et de la compréhension mutuelle. [...] Des erreurs furent commises de part et d'autre durant le passé et les frères issus d'un même peuple chrétien se sont séparés en factions différentes. Que l'esprit de pénitence et d'expiation finisse par toucher tous les chrétiens, afin qu'ils soient tous à nouveau unis dans la même demeure paternelle, qui est l'Église. ¹ »

2. Parmi les pères conciliaires, Mgr Luigi Maria Carli (1914-1986), évêque de Segni, présenta quelques remarques écrites sur ce schéma ², pour en souligner les insuffisances, voire les dangers. Mgr Carli devait se joindre par la suite au *Cœtus Internationalis Patrum*, lors de la deuxième session du Concile. Il est frappant de constater comment, dès le début, ce prélat dénonce déjà avec une grande perspicacité les tendances délétères, qui devaient ouvrir la voie aux grands égarements dont nous subissons encore aujourd'hui les conséquences.

3. « Les affirmations contenues sous le numéro 31 », écrit-il, « nous plaisent moins, car il semble bien qu'elles aient la saveur d'un complexe de culpabilité. La justice, l'humilité, et la charité sincère que l'on doit nourrir envers les frères séparés n'exigent point, du moins à notre avis – et il se pourrait d'ailleurs que, même si cette exigence était satisfaite, le résultat souhaité ne serait pas obtenu – que l'Église catholique se prononce, par un acte du Concile et donc le plus solennel qui soit, pour déclarer quelles furent les responsabilités encourues à propos d'un fait historique, sans doute fort douloureux, mais n'ayant rien à voir avec la foi, comme le schisme, ni qu'elle aille faire publiquement pénitence pour les erreurs qui, pour avoir été commises dans le passé par des hommes constitués en autorité, ne le furent pourtant nullement par la communauté ou l'institution ecclésiastique en tant que telle. Laissons, s'il vous plaît, aux historiens le soin d'évaluer ces responsabilités, et n'oublions pas pour autant que, bien souvent, ces jugements, que l'on voudrait présenter comme historiques,

1. Cf. *Acta synodalia concilii vaticani secundi*, vol. I, pars III, p. 538.

2. MGR CARLI, « Remarques écrites sur le schéma *De Ecclesiae unitate* », présentées à la suite de la 30^e assemblée générale du 29 novembre 1962, dans *Acta synodalia concilii vaticani secundi*, vol. I, pars III, n° 4-5, p. 763-765.

Sommaire

Abbé Gleize :

- Pour « un climat de confiance et de respect mutuel » - p. 2
- Mgr Pozzo, hier et aujourd'hui - p. 4
- Le vicaire du Christ - p. 5
- Une papauté démissionnaire ? - p. 7
- Le premier pape émérite - p. 9

sont sujets à des révisions successives, du fait que l'on découvre de nouveaux documents. Il suffirait donc, dans un texte du Concile, de rappeler, à des fins psychologiques, que, sous prétexte d'aimer et de défendre l'Église, un catholique ne doit pas se permettre de nier les erreurs commises par les personnes, s'il arrive que leur certitude historique soit établie. Quant à nous, qui vivons aujourd'hui, que nous soyons catholiques ou non, nous ne sommes pas responsables des erreurs commises par nos pères. Nous devons sans doute les prendre en considération, pour éviter de les répéter, et pour tâcher autant que possible de remédier à leurs conséquences. Mais pour nous, qui vivons aujourd'hui, catholiques ou non, il nous faut répondre des doctrines qui nous séparent, car ce sont elles que nous embrassons, professons et défendons, chacun de notre côté. Avec les frères séparés, c'est donc de doctrine que nous devons traiter, sans doute avec sincérité et dans une charité sincère, puisque ce sont des doctrines différentes qui nous séparent, non des faits actuels. Certains intervenants, il est vrai, sans doute, ont dit dans cette assemblée, d'une manière qui m'a paru, sauf erreur, trop générique, que certains faits sont actuellement survenus, de la part de l'Église catholique, de nature à offenser nos frères séparés et à mettre obstacle à la recherche de l'union. Je pense qu'on ne saurait mieux faire que d'indiquer aux pères conciliaires en quoi consistent concrètement ces faits, afin que les responsables puissent y porter remède. Cependant, au risque de passer pour moins prudent, j'affirme qu'en insistant trop sur ce complexe de culpabilité, à l'occasion du fait historique d'un schisme, nous courons ainsi le danger de minimiser la vraie nature de la séparation présente, qui est doctrinale. Qui plus est, nous ferions une certaine injure aux frères séparés, si nous les faisons passer pour des gens qui se sont séparés de l'Église catholique pour des raisons purement humaines, alors qu'il ne manque pas parmi eux de personnes grandement douées de vertu et de science et qui sont parfaitement renseignées sur les fondements doctrinaux de la séparation. »

4. Voilà qui suffirait déjà à remettre à sa juste place l'initiative de la repentance, inaugurée par Jean-Paul II à l'occasion du grand Jubilé de l'an 2000. Lorsque le Pape Wojtyła voulut en effet implorer la miséricorde de Dieu « pour l'Église entière, qui a voulu se rappeler les infidélités par lesquelles beaucoup de ses fils ont, au cours de l'histoire, jeté une ombre sur son visage d'Épouse du Christ » ³, il ne faisait que réintroduire ce faux complexe de culpabilité déjà dénoncé par Mgr Carli.

3. Cf. la Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* du 6 janvier 2001, n° 6.

5. Mais il y a davantage. Quel que soit le souci apostolique et pastoral des hommes d'Église, il ne doit pas non plus conduire ceux-ci à mettre de côté les vrais motifs de divergence, qui sont d'ordre doctrinal. « L'examen du schéma soumis aux pères », continue Mgr Carli, « a manifesté que ce prétendu souci unioniste ou œcuméniste n'est pas compris et entendu de la même manière par tous. S'il m'était permis d'exprimer un avis sur ce point, je dirais sincèrement que certains intervenants me semblent avoir quelque peu exagéré en cette circonstance. À force de tout considérer à la lumière et à la mesure de l'union tant désirée, ils n'ont pas suffisamment observé la hiérarchie des fins du Concile, telle que le Souverain Pontife les a établies et déclarées. En effet, le Concile doit avant tout s'adresser aux fidèles catholiques, puisque, selon l'intention du Pape et conformément à ce que nous ont dit eux-mêmes les frères séparés, il représente une initiative interne à l'Église catholique, et dont les effets se font sentir en faveur du bien de l'union. »

6. « Ce souci œcuméniste et unioniste », ajoute encore l'évêque de Segni, « ne doit pas influencer outre mesure nos travaux. Car sinon, il pourrait non seulement mettre à mal l'ordre établi pour traiter les matières choisies, mais même imposer une sélection parmi les arguments à développer lors du Concile, ce qui serait absolument inadmissible. Par exemple, il s'en trouve qui voudraient qu'on ne traite d'aucun sujet dogmatique – pas même des sujets fondamentaux et dont l'urgence est importante, comme l'inerrance de la sainte Écriture, la vérité historique des Évangiles, etc. – afin de ne pas paraître retirer sa légitime liberté à l'audace des exégètes catholiques qui ont l'intention d'établir un dialogue avec les frères séparés et de rétablir les ponts avec eux. D'autres voudraient que le Concile garde le silence sur certains points de doctrine, pour ne pas, disent-ils, menacer de mort l'œcuménisme : ne parlons pas de la Tradition ni de la bienheureuse Vierge Marie, pour éviter de déplaire aux protestants ; ne parlons pas du primat du souverain pontife, pour éviter de déplaire aux schismatiques orientaux ; qu'il ne soit pas question du communisme athée et du matérialisme, afin que l'Église ne donne pas l'impression de s'ingérer dans la politique ; que l'on ne cite pas dans le Concile le Magistère ordinaire de l'Église, Dieu sait pourquoi. Cette dernière requête, qui a été exprimée publiquement dans cette assemblée, est extrêmement grave, puisque c'est surtout grâce à ce Magistère ordinaire que l'Église est infailliblement dirigée *tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* et qu'elle est aussi instruite du vrai sens de l'Écriture ! Sait-on jamais, lorsqu'il sera question de l'ordre moral, on niera qu'il soit nécessaire de traiter *de la justice et de la chasteté et du jugement futur* (Actes, XXIV, 25) étant donné que les hommes modernes, suivant sur ce point Félix et Drusille, ne veulent pas en entendre parler ! À mon sens, nos frères séparés, avec l'amour de la vérité qui les anime et la droiture de cœur qui les caractérise, ne désirent pas du tout que nous imposions ces limites, mais réclament plutôt au contraire de nous l'exposition intégrale de la doctrine catholique. Gardons donc entière la sainte liberté de développer durant le Concile les arguments qui nous semblent nécessaires ou utiles, sans aucun complexe de crainte, ou tabou, pour parler le langage commun. Si elle reste unie à

la charité, la vérité intégrale ne pourra inspirer de crainte à personne. Bien sûr, nous devons présenter la vérité dans un sens positif et avec un esprit pastoral, d'une manière appropriée aux oreilles de notre temps. Mais même avec cela, nous devons aussi user de discernement, en évitant l'excès. Il serait dangereux et dommageable d'accorder trop d'importance au point de vue psychologique et de vouloir appliquer telle quelle, pour mettre au point les textes du Concile, la méthode correspondante. Sans doute est-elle utile et même nécessaire, lorsqu'il s'agit d'attirer chaque individu à la vérité, mais, de sa nature même, elle doit varier en fonction des conditions humaines, sans être tenue de suivre l'ordre logique. »

7. De telles considérations restent très actuelles. Elles nous remettent en tête un principe absolument fondamental. Ce principe est que l'unité de l'Église est une unité de foi, c'est-à-dire l'unité de tous ceux qui professent les mêmes vérités révélées par Dieu et nécessaires au salut. L'unité de communion dans le même gouvernement est secondaire par rapport à cette unité de foi, car elle lui est subordonnée, comme le moyen l'est à la fin. L'action apostolique de l'Église, son activité missionnaire, avec tout l'aspect prudentiel et éventuellement diplomatique qu'elle comporte, doit rester elle aussi au service de l'unité de foi. L'Église n'a jamais recherché l'union pour elle-même. Elle recherche la gloire de Dieu et le salut des âmes, et la foi est justement le commencement indispensable du salut.

8. Malheureusement, dans la logique de cet œcuménisme et de cet unionisme, dénoncés par Mgr Carli, le Concile Vatican II, et, depuis, le Magistère post-conciliaire, ont mis en avant une conception fautive de l'unité de l'Église. L'Église est devenue une « communion ». Et cette communion se réalise diversement, pleinement ou non pleinement, selon que les vérités de foi sont retenues en plénitude ou non⁴, comme si l'intégralité de la foi catholique n'était pas l'élément constitutif et indispensable de l'unité de l'Église. Faute de reposer d'abord et avant tout sur l'intégralité de la profession de foi catholique, l'unité de la nouvelle communion inaugurée par Vatican II repose désormais, et de plus en plus, sur la confiance psychologique et le respect mutuel des consciences. L'idéal serait alors un régime de liberté théologique, et de tolérance intellectuelle, par-delà la référence commune à un Credo fondamental, réduit au strict minimum d'un certain nombre d'articles fondamentaux⁵. L'unité dans la vérité en devient un idéal jamais atteint, qui sert de moteur et de stimulant à l'œcuménisme.

9. Et que serait alors le Pape, sinon le garant de cette unité des consciences, le ministre de l'unité œcuménique toujours en devenir ?

Abbé Jean-Michel Gleize

4. Constitution *Lumen gentium*, n° 8 ; Décret *Unitatis redintegratio*, n° 3 ; JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n° 56 ; documents de la CDF : *Communio notio* (n° 17) ; *Dominus Jesus* (n° 17) ; réponse au 4^e dubium des *Responsa* de 2007.

5. Cf. *Unitatis redintegratio*, n° 11 et *Ut unum sint*, n° 19 et 37.

Mgr POZZO, HIER ET AUJOURD'HUI

1. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner ¹, le Secrétaire de la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, Mgr Pozzo, considère que deux obstacles restent encore à surmonter, si l'on veut faire progresser et aboutir la discussion entre le Saint-Siège et la Fraternité Saint Pie X. Un premier obstacle se situerait à un niveau doctrinal, « qui concerne quelques différences sur des sujets individuels proposés par le Concile Vatican II et le magistère post-conciliaire, relativement à l'œcuménisme, à la relation entre le christianisme et les religions du monde, à la liberté religieuse, en particulier dans la relation entre l'Église et de l'État, et à certains aspects de la réforme liturgique ». Un deuxième obstacle se situerait au niveau « de l'attitude mentale et psychologique », et sa solution exigerait de « passer d'une position de confrontation polémique et antagoniste, à une position d'écoute et de respect mutuel, d'estime et de confiance, comme il se doit entre les membres du même Corps du Christ, qui est l'Église » ².

2. À la lumière des remarques formulées par Mgr Carli, au moment du Concile ³, nous pouvons facilement comprendre que le deuxième obstacle n'en est pas un, à supposer qu'il existe vraiment. L'obstacle qui pourrait encore empêcher la discussion d'aboutir n'est pas là. C'est la doctrine, et seulement elle, qui nous sépare essentiellement des représentants actuels de l'autorité dans l'Église, c'est le concile Vatican II qui pose problème entre eux et nous.

3. Loin d'ignorer ce problème, Mgr Pozzo s'efforce de le poser, dans une approche dont on sent bien qu'elle se voudrait plus adaptée aux évolutions récentes. Car, avec le temps, le Saint-Siège s'est vu obligé de prendre un peu plus sérieusement en compte les arguments avancés par les continuateurs de Mgr Lefebvre ⁴. À l'issue de la rencontre récente du 1^{er} avril, au cours de laquelle il reçut le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X, le Secrétaire d'*Ecclesia Dei* a encore précisé que « les difficultés soulevées par la FSSPX au sujet des questions de la relation Église-État et de la liberté religieuse, de la pratique de l'œcuménisme et du dialogue avec les religions non chrétiennes, de certains aspects de la réforme liturgique et de son application concrète, demeurent objet de discussion et de clarification mais ne constituent pas un obstacle pour la reconnaissance canonique et juridique de la FSSPX » ⁵. Faudrait-il en déduire que l'unité de communion ne dépendrait pas des nouveautés introduites lors du Concile ou après, sur tous les points indiqués ? Plus exactement, à en croire Mgr Pozzo, il semblerait que désormais la « pleine communion » souhaitée par le Saint-Siège dans la logique de la nouvelle ecclésiologie pourrait aller de pair avec un état de « discussion et de clarification » sur les points signalés. Ce qui voudrait dire que, sur tous ces

points, le Saint-Siège et la Fraternité Saint Pie X reconnaîtraient comme légitime une divergence d'opinions, et s'autoriseraient la reprise d'un débat théologique, cette fois-ci *intra muros Ecclesiae*. Mgr Pozzo a d'ailleurs confirmé cette optique nouvelle, en s'adressant à Mgr Fellay en ces termes : « Vous avez le droit de défendre votre opinion sur la liberté religieuse, sur l'œcuménisme, sur les relations avec les autres religions, exposées dans *Nostra aetate* ⁶. » Voilà qui aura de quoi surprendre, lorsque l'on sait la valeur officiellement reconnue par Jean-Paul II – un Pape que ses deux successeurs ont voulu proposer à toute l'Église comme modèle de sainteté – à la dite Déclaration sur les religions non-chrétiennes. Il est désormais nécessaire, disait-il, d'accepter ce texte « non seulement comme une chose convenable, mais beaucoup plus comme une expression de la foi, comme une inspiration de l'Esprit-Saint, comme une parole de la Sagesse divine » ⁷.

4. L'optique proposée par Mgr Pozzo est donc nouvelle, assurément. Changement que le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X a tâché d'évaluer en évoquant un certain désarroi probable au sein même des hommes de la Curie, « une conséquence du chaos qui est en train de s'établir dans l'Église » ⁸. Face à la résolution de la Fraternité, les hommes qui décident à Rome finiraient-ils par douter du caractère de leurs textes fondateurs, même au prix d'une certaine herméneutique de rupture à l'égard du Magistère Pontifical d'un Pape que François a voulu canoniser ?... Seul l'avenir le dira.

5. Ce qui est sûr, pour l'heure, c'est que les propos de Mgr Pozzo ne sont plus représentatifs de l'intention du Saint-Siège, après les déclarations plus récentes du Pape et du Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui tiennent un langage différent du sien, ou qui, du moins, ne semblent pas du tout confirmer la relativisation doctrinale opérée par le Secrétaire d'*Ecclesia Dei*. Lors d'un entretien exclusif au journal *La Croix* ⁹, le Pape François répond à Guillaume Goubert et Sébastien Maillard qui lui demandent s'il est prêt à accorder à la Fraternité Saint Pie X le statut d'une prélature personnelle, et il leur dit : « Ce serait une solution possible, mais auparavant, il faut établir un accord fondamental avec eux. Le concile Vatican II a sa valeur. » Nous ne pouvons pas non plus ne pas tenir compte des propos tenus par le cardinal Müller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lors d'une interview parue dans le numéro de juin de la revue allemande *Herder Korrespondenz*. Si l'on veut « être pleinement catholique », a-t-il déclaré, « il faut reconnaître le Pape et le Concile Vatican II ». Selon lui, il ne serait pas acceptable de prendre certaines déclarations du Concile, qu'il qualifie de déclarations clés, et d'en reje-

1. Cf. dans le numéro d'avril 2016 du *Courrier de Rome*, l'article « Rien de bien nouveau », p. 9-12.

2. Entretien du 25 février 2016, publié par l'Agence de presse Zénit.

3. Voir l'article précédent, « Pour un climat de confiance et de respect mutuel ».

4. Cf. dans le numéro de décembre 2014 du *Courrier de Rome*, l'article « 40 ans passés autour du Concile ».

5. Propos publiés sur le site du journal *La Croix*, le 7 avril 2016.

6. Propos rapportés par MGR BERNARD FELLAY dans le *Sermon prononcé le 10 avril 2016* au Puy dans DICI n° 334 (22 avril 2016), p. 5.

7. JEAN-PAUL II, « Allocution du 15 février 1985 aux dirigeants de l'American Jewish Committee » dans *DC* n° 1893 (7 avril 1985), p. 373.

8. *DICI* n° 334 (22 avril 2016), p. 5.

9. Édition du mardi 17 mai 2016, p. 5.

ter d'autres. « La liberté religieuse comme droit humain fondamental, et la liberté d'une religion véridique quant à la révélation surnaturelle en Jésus-Christ, doivent être reconnues sans réserve par tous les catholiques », a-t-il dit en référence aux déclarations du Concile sur ces sujets. L'acceptation de Vatican II s'impose comme « le remède adéquat pour entrer en pleine communion avec le Pape et les évêques en communion avec lui ». Qui croire alors ?... Normalement, et en toute objectivité, les déclarations du Pape ou d'un Cardinal Préfet de Congrégation devraient prendre plus de valeur que celles d'un Secrétaire de Commission. Mais malgré ces divergences ou ces incohérences romaines, l'optique suivie par la Fraternité demeure toujours la même. Mgr Fellay entend garder « la fidélité à tout ce que l'Église a toujours enseigné ». Cette fidélité passe par le refus des nouveautés introduites par le Concile, qu'elles soient d'ordre doctrinal ou pastoral, puisqu'ici la pastorale sert de relais à la doctrine.

6. Et quand bien même Rome adopterait le profil bas suggéré par Mgr Pozzo, ayons garde d'oublier que cette fidélité passe aussi par le refus d'un processus de discussion qui ravalerait les vérités que nous défendons au rang de simples opinions théologiques. Nous ne refusons pas la discussion, mais nous ne pouvons l'accepter que dans la mesure où elle a pour unique but de faire en sorte que « la Tradition retrouve ses droits à Rome »¹⁰. Nous ne pouvons nous contenter d'un simple droit à la liberté d'expression, le droit souhaité par Mgr Pozzo de « défendre nos opinions ». Un tel droit aurait pour résultat de mettre sur pied d'égalité la vérité et l'erreur, la Tradition de l'Église et les nouveautés contraires introduites par Vatican II.

7. C'est bien ici le cas de citer les fortes paroles d'un auteur reconnu pour la sûreté de sa doctrine et dont Mgr Lefebvre recommandait la lecture aux futurs prêtres.

LE VICAIRE DU CHRIST

1. La constitution dogmatique *Pastor aeternus* du concile Vatican I a solennellement réaffirmé le dogme de l'institution divine de la Papauté en des termes dont la clarté ne laisse rien à désirer : « Nous enseignons et Nous déclarons que, suivant les témoignages de l'Évangile, la primauté de juridiction sur toute l'Église de Dieu a été promise et donnée immédiatement et directement par le Christ notre Seigneur à l'apôtre saint Pierre » (DS 3 053). Et, comme toujours, cette affirmation de la vérité est immédiatement suivie de la condamnation de l'erreur contraire : « C'est à cette doctrine si évidente des Saintes Écritures, telle qu'elle a toujours été comprise par l'Église, que s'opposent ouvertement les sentences dévoyées de ceux qui, pervertissant la forme de gouvernement instituée par le Christ dans Son Église, [...] affirment que le Primat n'a pas été transmis immédiatement et directement au bienheureux Pierre en personne, mais à l'Église et par elle à Pierre, comme à son ministre » (DS 3 054).

Les données révélées dans l'Évangile

2. Bien évidemment, pour autant, le Christ ne s'est pas dessaisi de son propre pouvoir. Loin de renoncer au Primat,

« La différence essentielle qui existe entre notre manière de voir et celle des libéraux consiste en ce qu'ils considèrent les apôtres de l'erreur comme de simples citoyens libres, usant de leur plein droit lorsqu'ils opinent en matière de religion autrement que nous. Par suite, ils se croient tenus de respecter l'opinion de chacun et de n'y contredire que dans les termes d'une discussion libre. Nous autres, au contraire, nous voyons en eux des ennemis déclarés de la foi que nous sommes obligés de défendre. Nous ne voyons pas dans leurs erreurs des opinions libres, mais des hérésies formelles et coupables, ainsi que nous l'enseigne la loi de Dieu. ¹¹ »

8. Nous ne voyons pas dans les textes de Vatican II la matière d'un simple débat théologique, l'objet d'une question disputée. Nous y voyons des erreurs graves, inacceptables, et qui réclament une condamnation ferme et définitive, parce qu'elles sont contraires à la Tradition de l'Église et à la vérité de la foi catholique. Et le meilleur moyen d'instaurer un climat de confiance entre Rome et nous serait justement que Rome entreprenne enfin cette condamnation. C'est pourquoi, n'en déplaise à la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, nous revendiquons l'unique droit de l'unique vérité catholique, à l'exclusion de toutes les erreurs du Concile, qui n'ont absolument aucun droit et qui doivent disparaître à tout jamais du sein de la sainte Église, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. C'est pourquoi, Vatican II restera toujours le véritable poison, l'obstacle entre Rome et nous.

Abbé Jean-Michel Gleize

10. MGR LEFEBVRE, *Homélie de la consécration épiscopale* du 30 juin 1988 à Écône.

11. DON FÉLIX SARDA Y SALVANY, *Le Libéralisme est un péché*, Téqui, 1955, chapitre XXII, p. 112-113.

il n'a fait qu'en donner une certaine participation à celui qui devait être désormais son représentant ici bas. La preuve en est qu'au moment où il donne à saint Pierre la primauté de juridiction sur toute l'Église, le Christ s'adresse à lui en ces termes : « Pais mes brebis, pais mes agneaux » (Jn, XXI, 15-17). Le sens de l'expression est clair : saint Pierre y est désigné comme le pasteur d'un troupeau dont le Christ reste lui aussi le Pasteur. Saint Léon le Grand le dit dans un texte célèbre : « Omnes proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. ¹ » Saint Pierre gouverne comme leur propre chef tous ceux que le Christ gouverne lui aussi comme leur chef.

L'explication du Magistère

3. Comment caractériser une telle situation ? La réponse nous est donnée par la Bulle *Unam sanctam* du Pape Boniface VIII (18 novembre 1302), qui nous donne la juste explication du passage de l'Évangile de saint Jean, relatif à l'institution du Primat. « Cette Église une et unique n'a qu'un seul corps, une seule tête, non pas deux têtes comme

1. SAINT LÉON LE GRAND, *IV^e Sermon pour sa consécration*, chapitre II, PL, LIV, 150.

pour un monstre, à savoir le Christ et le vicaire du Christ, Pierre, et le successeur de Pierre, car le Seigneur dit à Pierre lui-même : "Pais mes brebis" (Jn, XXI, 17). Il dit "mes" en général, et non telle ou telle en particulier, d'où l'on comprend que toutes lui ont été confiées » (DS 872). Le Christ et saint Pierre font donc non pas deux chefs, mais un seul et unique chef pour une seule et même Église. Et pour le comprendre, il suffit de bien entendre ce que dit le Magistère en examinant d'un peu plus près la signification de l'analogie métaphorique, qui justifie le recours à l'expression de la « tête » pour désigner le rôle tenu par le Christ, à l'égard de l'Église qui est son corps.

4. Bien sûr, un même corps physique ne saurait avoir deux têtes, au sens précis où le même organisme ne saurait dépendre de deux principes moteurs prochains ; en revanche, ce même organisme peut posséder plusieurs principes moteurs, ordonnés entre eux, de sorte que l'un dépende de l'autre². Ainsi, bien que le corps physique ne possède pas deux têtes, il possède cependant une tête et un cœur, qui sont l'un et l'autre principe moteur, mais de manière hiérarchisée. L'Église est un corps social, et ce corps admet comme tel plusieurs principes moteurs, volontaires et libres, hiérarchisés, dont l'un dépend de l'autre. Mais à la différence de ce qui se passe dans le corps physique, on y parle de « tête » ou de chef dans un sens métaphorique. Et c'est pourquoi le même mot peut désigner à la fois le principe moteur premier et tous les autres principes moteurs seconds, qui sont dans la dépendance de ce premier. On peut donc dire que l'Église possède deux chefs humains suprêmes, d'une part le Christ et d'autre part le Pape, mais à condition de préciser tout de suite que cette situation n'aboutit pas à faire du corps de l'Église un monstre, puisque les deux chefs humains suprêmes se tiennent l'un vis-à-vis de l'autre comme le chef invisible et temporairement absent se tient vis-à-vis du chef visible et présent qui le représente pour la durée de son absence. Ces deux chefs humains composent un seul et même gouvernement humain, selon un rapport de subordination.

5. Le concept théologique le plus adéquat à cette situation a trouvé son expression avec le terme de « pouvoir vicairal ». C'est d'ailleurs ce terme que le Pape Boniface VIII emploie déjà dans la Bulle citée. Et l'idée traduite par ce terme a fini par faire l'objet d'une définition solennelle, lors du concile œcuménique de Florence, dans la Bulle *Lætentur cœli* (6 juillet 1439) : « Nous définissons que [...] le Pontife romain est [...] le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Église entière » (DS 1307). Précisément, le Pape est la tête et le chef de toute l'Église dans la mesure où il est le vicaire du Christ : cette vérité doit être reconnue par tous les fidèles catholiques comme un dogme de foi définie.

L'explication de la théologie

6. Le Pape, successeur de saint Pierre, reste donc comme ce dernier le vicaire du Christ. Le vicaire : c'est-à-dire le représentant. Et le vicaire du Christ : c'est-à-dire le représentant visible non de l'Église mais de son chef invisible. Il en va ainsi, car la révélation nous enseigne, avec tout le poids de l'autorité même de Dieu, que le chef perpétuel et permanent de l'Église est unique et que c'est le

Christ. L'Évangile dit en effet que son Église sera comparable à un unique troupeau et formera un seul bercail, dans la mesure où il y aura à la tête de ce troupeau et de ce bercail un seul pasteur³. Ce pasteur unique est le Christ, et c'est lui qui est au principe de l'unité de l'Église par son pouvoir de juridiction. Ce pouvoir se trouve en lui comme dans sa source ou son fondateur et aussi comme dans son titulaire permanent. Le Christ, explique Franzelin⁴, est de ce point de vue l'unique pasteur du troupeau de ses fidèles, l'unique tête de son corps mystique et l'unique chef humain de son Église⁵. Et bien avant Franzelin, Cajetan le soulignait déjà avec raison, en ces termes : « L'Église à l'origine a pris son point de départ et a reçu sa perfection et son pouvoir non pas par l'initiative de quelque particulier ni par celle de la société, mais par ce qu'a voulu son chef Jésus-Christ qui était présent en elle. Et c'est pourquoi le Christ a dit à son Église : "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis"⁶. Donc, dès son origine la nature du gouvernement ecclésiastique est telle que ce gouvernement n'appartient pas à la société, qu'il n'en procède pas non plus, qu'il n'est pas non plus confié par la société à un seul ou à plusieurs comme cela se produit dans le cadre du gouvernement de la cité humaine ; mais il est tel qu'il appartient par sa nature même à un seul chef déterminé.⁷ » Ce chef est le Verbe Incarné, vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ.

7. Cependant, dans sa sagesse, le Christ a décidé d'exercer son propre pouvoir par l'intermédiaire d'autres hommes, qui le représenteraient en son absence, depuis l'Ascension. Le pouvoir de juridiction du Christ peut donc se trouver en d'autres que le Christ, mais non pas exactement de la même manière que dans le Christ. Selon ce qu'a disposé l'institution divine, ce pouvoir se trouve tout d'abord chez ceux qui devront représenter le Christ pour un temps seulement, et donc comme pouvoir délégué : ce pouvoir est l'apostolat et il a existé au tout début de l'Église, chez les douze disciples que Notre Seigneur a voulu s'adjoindre pour achever la fondation de la nouvelle économie du salut. Le pouvoir du Christ se trouve aussi tel qu'un pouvoir non pas délégué mais ordinaire, chez ceux qui devront représenter le Christ jusqu'à la fin du monde : ce pouvoir est l'épiscopat. Chez ces derniers, le pouvoir de juridiction se réalise de manières encore diverses, puisqu'il se trouve chez l'évêque de Rome en tant que suprême et universel, ou en tant que Primat, et chez les autres évêques en tant que subordonné et restreint, ou en tant que simple épiscopat. Le pouvoir de juridiction tel que dans l'Église se distingue donc du pouvoir de

2. Cf. *Somme théologique*, 1a 2æ, question 19, article 4, ad 1.

3. *Jn*, X, 16.

4. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia*, thesis VIII, § II, 3°, Rome, 2^e édition de 1907, p. 97.

5. *Éph*, I, 22-23 ; *Col*, I, 18.

6. *Jn*, XV, 16.

7. THOMAS DE VIO CAJETAN, *Apologie du Traité où l'on compare l'autorité du pape et celle du concile*, 1512, chapitre I, n° 451 de l'édition Pollet [« Thomas de Vio cardinalis Cajetanus, Scripta theologica, vol. I. De Comparatione auctoritatis papæ et concilii cum apologia ejusdem tractatus. Vincentius M. Jacobus Pollet editionem curavit, Romae apud institutum Angelicum, 1936], *Courrier de Rome*, 2014, p. 300.

juridiction tel que dans le Christ, comme le pouvoir ministériel se distingue du pouvoir proprement dit. Et ce pouvoir ministériel se divise entre l'apostolat, le Primat et l'épiscopat.

8. De la sorte, ainsi que le remarque encore Cajetan, « le Christ a institué saint Pierre non comme son successeur, mais comme son vicaire »⁸. C'est d'ailleurs pourquoi l'institution de la papauté eut lieu au lendemain de la Résurrection, et fut accomplie par le Christ désormais immortel et toujours vivant. Un chef suprême toujours vivant n'a pas de successeur. Il a tout au plus un représentant, qui tient sa place en son absence, et c'est justement ce que signifie l'étymologie même du mot « vicaire », tiré du latin *vicarius*. La circonstance du moment où fut instituée la papauté manifeste donc la nature essentiellement vicairie de celle-ci. Certes, l'évêque de Rome est davantage le représentant du Christ que les autres évêques, car il le représente précisément en tant qu'il est le chef suprême de son Église. Mais comme les autres évêques, il n'en est que le représentant. Et de ce point de vue, observe toujours Cajetan, « de même que le chef de l'Église ne tient pas naturellement son pouvoir de la société ecclésiastique, ainsi, son vicaire ne tient pas non plus son pouvoir de la société ecclésiastique, mais il le tient naturellement de Jésus Christ »⁹.

9. Cette situation, voulue par Dieu, au niveau même de la nature du pouvoir entraîne bien sûr des conséquences au niveau de sa possession. Car, s'il est vrai que tout pouvoir vient de Dieu, le pouvoir du Pape ne vient pas seulement de Dieu, comme tous les autres pouvoirs humains d'ici-bas. L'Église est certes une société, mais elle l'est d'une manière qui n'a rien de comparable avec les autres sociétés humaines de cette terre, puisque le Christ, qui est son chef humain, est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Selon sa nature divine, le Christ exerce sur l'Église le gouvernement divin providentiel tel qu'il doit s'exercer sur toute société. Mais selon sa nature humaine, le Christ exerce en outre sur l'Église le gouvernement humain d'un chef suprême, en recourant au pouvoir ministériel des évêques de Rome, qui sont ses vicaires. Si donc le pouvoir suprême et universel de juridiction se trouve à la fois dans le Christ et dans le Pape, ce n'est pas exactement pour la même raison pour laquelle dans les autres sociétés d'ici-bas le pouvoir

suprême se trouve à la fois en Dieu et dans un homme. La même personne divine du Christ possède et exerce en effet sur l'Église à la fois le gouvernement divin d'une cause première et le gouvernement humain d'une cause seconde, subordonnée comme telle à la cause première, mais suprême dans son ordre même de cause seconde. Le gouvernement humain des hommes d'Église est quant à lui exercé par les vicaires du Christ, comme celui d'une cause subordonnée au gouvernement humain Christ¹⁰. Dans les sociétés autres que l'Église, les autres hommes que le Pape, lorsqu'ils possèdent un pouvoir, représentent seulement Dieu, et non pas un autre homme. En revanche, le pouvoir du Pape est celui du représentant d'un autre homme que le Pape, dont le Pape n'est vicaire que pour une durée limitée. Car le Christ s'est donné un représentant, précisément en tant qu'il était un homme, et pas seulement en tant qu'il était Dieu, puisque c'est précisément en tant qu'homme, ou selon sa nature humaine, que le Christ demeure à tout jamais le chef de son Église.

10. Autant dire que, si le Pape est le vicaire du Christ, la papauté est un pouvoir essentiellement vicairie, un pouvoir dont le titulaire ne saurait user que dans certaines limites. Dans le « Manifeste épiscopal » adressé au Pape Jean-Paul II, le 21 novembre 1983, Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer dénoncent, parmi les principales erreurs de l'ecclésiologie conciliaire, une « conception erronée du pouvoir du Pape »¹¹. Conception erronée dont les différents aspects se dévoilent hélas toujours davantage et dont l'un moindre ne serait sans doute pas le statut de « Pape émérite » qu'a voulu se donner le prédécesseur démissionnaire de François. Les questions soulevées par cette situation inédite appellent à présent notre examen.

Abbé Jean-Michel Gleize

8. CAJETAN, *Traité où l'on compare l'autorité du Pape et celle du concile*, 1512, chapitre XI, n° 191 de l'édition Pollet, Courrier de Rome, 2014, p. 164.

9. ID., *Apologie du Traité où l'on compare l'autorité du Pape et celle du concile*, 1512, chapitre I, n° 452, Courrier de Rome, 2014, p. 301.

10. Cf. *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6 : « Être chef de l'Église est-il le propre du Christ ? ».

11. *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983, p. 10-11.

UNE PAPAUTÉ DÉMISSIONNAIRE ?

1. La situation très particulière de la Papauté, voulue par Dieu, au niveau même de la nature de ce pouvoir, entraîne bien sûr des conséquences au niveau de sa transmission. Succéder à saint Pierre dans le Primat revient à être investi du même pouvoir suprême et universel de juridiction que lui pour l'exercer non pas à sa place, mais à la place du Christ. Le Pape est donc le « successeur de saint Pierre », dans un sens absolument unique, puisque celui auquel il succède est lui-même un vicaire, c'est-à-dire le représentant d'un autre, qui conserve à tout jamais son pouvoir, sans que personne ne puisse lui succéder. Cet autre est le Christ. Le Pape est donc, comme saint Pierre, le vicaire et non le successeur du Christ. Et le Pape succède à saint Pierre pour exercer un pouvoir qui n'est pas le pouvoir de saint Pierre, mais qui est le pouvoir du Christ.

2. Comme toute succession, celle de saint Pierre implique toujours deux éléments : d'une part la désignation ou le choix de la personne qui recevra ensuite le pouvoir ; d'autre part, l'attribution même du pouvoir à la personne préalablement désignée. La désignation de la personne qui doit recevoir ensuite le pouvoir est l'élection. L'attribution du pouvoir est l'investiture. Et précisément, l'une n'est pas l'autre, même si celle-ci présuppose toujours celle-là.

3. L'investiture peut se définir soit en tant que telle, soit en tant que lui correspondent des conditions et des dispositions¹ requises chez celui qui va être investi du pouvoir.

1. Il y a une ressemblance et aussi une différence entre la **condition** et la **disposition**. La ressemblance est que l'une et l'autre

Car justement, l'investiture réclame chez le futur Pape une double disposition qui est le double fait d'avoir été désigné (par l'élection des cardinaux) comme celui qui doit devenir évêque de Rome et d'avoir accepté cette désignation. La disposition éloignée est la désignation. La disposition prochaine est l'acceptation de cette désignation par l'intéressé. Il y a donc une grande différence entre : l'investiture du Pape dans le Primat, son élection au siège de Rome, l'acceptation de cette élection par l'intéressé. L'investiture est la cause, nécessaire et suffisante, de l'attribution du Primat. L'élection et l'acceptation sont seulement des dispositions requises à l'investiture, c'est-à-dire qu'elles n'en sont pas la cause suffisante. Enfin, il existe une autre différence entre le fait d'être élu évêque de Rome, c'est-à-dire désigné comme celui qui doit normalement ensuite devenir évêque de Rome, et le fait d'être évêque de Rome. L'élection ne fait pas, à elle seule, de manière nécessaire et suffisante, que l'élu soit évêque de Rome. Elle ne fait que désigner celui qui doit ensuite le devenir, mais qui ne l'est pas encore.

4. Comme l'expliquent les théologiens², les cardinaux qui élisent le Pape ne font que désigner le sujet à investir dans le pouvoir subordonné et particulier de juridiction sur le siège de Rome. Lorsque l'élu a accepté cette élection, il est prochainement disposé (ou suffisamment préparé) à l'investiture dans le pouvoir suprême et universel de juridiction sur toute l'Église. Puis il est investi par le Christ de ce pouvoir suprême et universel et donc pourvu en acte du Primat de juridiction, il est Pape, tout en demeurant encore en puissance à l'épiscopat romain. Enfin, il est pourvu en acte de la juridiction particulière sur Rome, en tant que celle-ci est non seulement impliquée dans la juridiction universelle (comme toute autre juridiction particulière) mais aussi conjointe au Primat³. Les trois opérations sont dans le même instant, elles coïncident, mais elles se distinguent selon une priorité logique. Le Pape est d'abord choisi par les cardinaux, puis investi par le Christ de son pouvoir de Pape et enfin investi de son pouvoir d'évêque de Rome.

5. L'élection des cardinaux n'est donc ni plus ni moins que la disposition requise à l'investiture dans le Primat. Elle précède l'investiture du point de vue de la cause matérielle, non du point de vue d'une cause efficiente. Elle cause ainsi à son niveau, d'une certaine manière, et c'est le fait de cette causalité dispositive que l'on entend désigner lorsqu'on affirme que « l'évêque de Rome est le successeur de saint Pierre dans le Primat ». L'intéressé est en effet préparé de façon prochaine à l'investiture, et donc à la succession dans le Primat, dans la mesure où il est désigné comme sujet à investir dans le pouvoir d'évêque de Rome. On remarquera d'ailleurs comment les expressions communément utilisées par le Magistère rendent compte de cette situation : elles évitent en effet d'énoncer une identité formelle entre l'évêque de Rome et le titulaire du souverain pontificat, pour affirmer seulement une coïncidence dans le devenir⁴. L'identité entre évêque de Rome et Pape n'est pas formelle mais temporelle : le même sujet **devient** évêque de Rome et Pape en même temps, mais il **n'est pas** sous le même rapport évêque de Rome et Pape (car la juridiction particulière et la juridiction suprême sont réellement distinctes). En revanche, en tant qu'il a été

désigné comme tel, et qu'il a accepté cette désignation, l'évêque de Rome est suffisamment disposé pour être investi du Primat : il devient Pape à l'instant même où cette disposition est réalisée en lui et il le devient « avant » (selon une priorité non pas temporelle mais logique) de devenir ensuite évêque de Rome.

6. Quant à l'investiture distincte comme telle de l'élection, le fait qu'elle soit accomplie de manière nécessaire et suffisante par le Christ et par lui seul est une thèse théologique commune, mais elle découle d'un présupposé de foi. Ce présupposé est que la papauté est un pouvoir essentiellement vicairie. La conclusion que nous défendons est en effet la suivante : dans l'Église, c'est le Christ, en tant qu'homme, qui investit le Pape de son pouvoir sur toute l'Église. Et il l'investit en faisant de lui son vicairie. Et en voici la preuve. Le titulaire unique d'un pouvoir suprême est le seul qui puisse conférer l'investiture à son propre vicairie ; or, le Christ est le titulaire unique du pouvoir suprême dans l'Église ; donc le Christ est le seul qui puisse conférer à son propre vicairie, le Pape, l'investiture du Primat. La raison pour laquelle seul le Christ donne au Pape le pouvoir sur l'Église est donc que ce pouvoir n'appartient en propre qu'au Christ, le Pape étant le vicairie (c'est-à-dire le représentant temporaire) du Christ. Saint Thomas l'affirme : « Le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent ; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs Églises ; ou par rapport à un temps déterminé, comme le Pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat ; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de voyageur sur terre.⁵ »

7. Il résulte de tout cela que nul autre que le Christ n'a ici bas pouvoir sur le Pape, ni pour lui donner son pouvoir ni pour le lui retirer. Le fait isolé (et en principe rare) d'un

sont nécessaires mais non suffisantes. La différence est que la disposition est prérequise en tant que cause matérielle, tandis que la condition est prérequise en tant que cause efficiente. Bien qu'on puisse parler de « condition » dans un sens large, pour désigner toute cause éloignée ou prérequise.

2. Cf. surtout : JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, t. VII, Disputatio II de auctoritate summi pontificis, art. 1, § IX-X.

3. « L'épiscopat romain du Pape est soumis à son Souverain Pontificat, non pas au sens où le Pape se donnerait à lui-même l'investiture dans l'épiscopat romain, mais dans la mesure où il détient cet épiscopat du fait même que celui-ci est soumis au pouvoir du Souverain Pontificat » (JEAN DE SAINT-THOMAS).

4. Quiconque **succède** à Pierre dans cette chaire [romaine], celui-là **obtient**, selon ce que le Christ a lui-même établi, le Primat de Pierre sur l'Église universelle (DS 3 057) ; si donc quelqu'un dit que le Pontife romain **n'est pas le successeur** du bienheureux Pierre dans ce même Primat, qu'il soit anathème (DS 3 058) ; tous les fidèles doivent croire que le Saint-Siège Apostolique et le Pontife romain **possèdent** le Primat sur l'univers entier et que le Pontife romain lui-même **est le successeur** du bienheureux Pierre, prince des Apôtres et vrai vicairie du Christ (DS 3 059).

5. *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6, corpus. Voir aussi SAINT ROBERT BELLARMIN, *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitre XIII.

Pape démissionnaire ne s'oppose pas à cela ⁶. Cette renonciation est en effet possible et valide aux yeux du droit de l'Église ⁷. Car le lien qui rattache la papauté à la personne élue du Pape dépend toujours en dernière analyse du libre consentement que l'élu a donné à son élection.

8. Faudrait-il ou non considérer comme contraire à l'institution divine de la papauté le droit (et non plus seulement le fait) selon lequel les Papes seraient élus pour une période déterminée ? À première vue, une pareille situation resterait compatible avec la constitution de l'Église, pourvu que ce soit une démission librement consentie par l'intéressé qui mette à chaque fois un terme à l'investiture. Mais la question se pose alors (et avec acuité) de savoir s'il n'y aurait pas là quelque contradiction. Si en effet il appartient à chaque Pape de décider si oui ou non il finira par renoncer à la papauté, et si oui, au bout de combien de temps, alors le principe demeure, au niveau du droit, que le Pape est normalement élu à vie. Sa démission demeure extraordinaire, et ne peut représenter qu'un simple fait d'exception. Seules des circonstances particulières pourraient à chaque fois la justifier. En revanche, si un principe nouveau était introduit, au niveau du droit, selon lequel le Pape serait élu non plus à vie mais seulement pour une période déterminée, on voit mal comment il pourrait encore appartenir au Pape de renoncer librement à la papauté. Ou plutôt, si nous faisons la distinction classique entre la liberté d'exercice (ou liberté d'agir ou de ne pas agir) et la liberté de spécification (ou liberté de choisir l'objet de son agir), il est clair que, tout en renonçant librement, selon l'exercice, à la papauté, le Pape ne sera plus libre de cesser d'être Pape autrement que par une renonciation, ni de ne pas renoncer à la papauté après une période déterminée.

9. On objectera sans doute qu'il en va déjà ainsi lorsqu'il s'agit d'accéder à la papauté : le Pape n'est déjà plus libre de recevoir l'investiture du Christ autrement qu'en

passant par la condition, nécessaire quoique non suffisante, de l'élection des cardinaux. Mais l'objection tombe d'elle-même, si l'on remarque qu'il n'y a pas parité de situation entre l'accession et la renonciation à la papauté. Car, par définition, le droit ecclésiastique qui règle l'accession à la papauté ne saurait obliger le Pape en tant que tel, puisque celui qui se soumet à ce droit pour pouvoir devenir Pape ne l'est pas encore au moment où il s'y soumet. Le seul droit auquel le Pape se soumet, précisément au moment même où il accède à la papauté, est le droit divin, puisque c'est le Christ et lui seul qui investit l'élu en lui conférant la papauté. En revanche, le droit ecclésiastique qui réglerait la cessation de la papauté obligerait bel et bien le Pape en tant que tel, en lui imposant de ne pouvoir faire cesser en lui la fonction papale autrement que par une renonciation.

10. La question demeure alors de savoir à quel titre un tel droit purement ecclésiastique pourrait obliger le Pape. Car il est clair que, personne n'ayant pouvoir sur le Pape ici bas, le seul droit qui puisse obliger le Pape est le droit divin. Soumettre le Pape au droit ecclésiastique reviendrait à reconnaître ici-bas un pouvoir supérieur au sien. À moins de supposer que le Pape soit non seulement élu mais même investi de son pouvoir par l'Église, on ne saurait donc envisager que la papauté fût détenue par le Pape pour une période limitée, prévue par le droit ecclésiastique, droit dont le Pape ne pourrait être le juge et auquel il devrait se soumettre.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 939-940.

7. Code de 1917, canon 221. Cf. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 1, p. 625 ; WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, 2, § 451, p. 436-437.

LE PREMIER PAPE ÉMÉRITE

1. « Dans l'histoire de l'Église », a pu remarquer avec raison Mgr Georg Ganswein ¹, secrétaire particulier de Benoît XVI, « il restera que, dans l'année 2013, le célèbre théologien sur le Trône de Pierre est devenu le premier "Papus emeritus" de l'histoire ». Ce fait nouveau et pour l'instant isolé d'un Pape émérite appelle la réflexion des théologiens. Et ce, avec une urgence d'autant plus grande que le même Mgr Ganswein en donne déjà une explication assurément très contestable. Car il est clair que nous ne pouvons plus donner lui raison, lorsqu'il affirme que, tout en ayant quitté le Trône pontifical, Joseph Ratzinger n'aurait pas abandonné le ministère pétrinien. Ou plus exactement, si cela était vrai, nous devrions en conclure que le fameux « ministère pétrinien » est tout autre chose que la papauté.

2. Le terme même « émérite » n'apparaît nulle part dans le Code de Droit Canonique de 1917. Il a été introduit dans le Nouveau Code de 1983. Le canon 185 affirme un principe général (« Le titre d'évêque peut être conféré à la personne qui perd son office en raison de la limite d'âge ou par renonciation acceptée ») et le § 1 du canon 402 en fait l'application particulière aux évêques (« L'évêque dont la renonciation à l'office a été acceptée garde le titre

d'évêque émérite de son diocèse et, s'il le désire, conserve sa résidence dans le diocèse, à moins que, dans certains cas et en raison de circonstances particulières, le Siège Apostolique n'y pourvoie autrement »). Il y a là une nouveauté. Si elle apparaît dans le Nouveau Code, cela s'explique du fait qu'elle se trouvait déjà dans le Concile. En effet, d'après les dires de Jean-Paul II, le Nouveau Code de 1983 est censé traduire dans un langage législatif l'ecclésiologie conciliaire ².

3. Il n'est donc pas inutile de s'en souvenir ici : la nouvelle théologie introduite par le concile Vatican II, dans le chapitre III de la constitution *Lumen gentium*, ouvre (et combien largement) la porte à une redéfinition complète

1. Conférence donnée à la Grégorienne le 24 mai 2016 et disponible sur le site internet « Benoît et moi ».

2. JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Sacræ disciplinae leges* du 25 janvier 1983 » dans *La Documentation Catholique*, n° 1847, p. 245-246. Cf. MGR LEFEBVRE, Conférence du 18 janvier 1983 à Écône : « Je lisais le nouveau Droit Canon, ces temps-ci. C'est explicite dans la présentation du Droit Canon : le nouveau code est fait dans le but de faire passer dans un langage canonique l'ecclésiologie conciliaire. »

de la papauté, dans un sens absolument contraire à la Tradition. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter d'abord au premier schéma *De Ecclesia* proposé par le cardinal Ottaviani en 1962, en vue du Concile. Ce texte traitait de la sacramentalité de l'épiscopat et de la constitution hiérarchique de l'Église en deux chapitres différents et indépendants. Cette différence était celle qui existe entre deux pouvoirs. Car l'évêque peut s'entendre en deux sens : soit comme le sujet d'un pouvoir d'ordre soit comme le sujet d'un pouvoir de juridiction. L'Église se compose en effet d'une seule et même hiérarchie, mais dont les membres sont investis de deux pouvoirs distincts. Le Code de 1917 le dit clairement au § 3 du canon 108 : « D'institution divine, la sacrée hiérarchie en tant que fondée sur le pouvoir d'ordre, se compose des évêques, des prêtres et des ministres ; en tant que fondée sur le pouvoir de juridiction, elle comprend le pontificat suprême et l'épiscopat subordonné. » Et le canon 109 explicite encore cette distinction, en indiquant qu'il existe une différence dans la manière dont les pouvoirs sont acquis. « Ceux qui sont admis dans la hiérarchie ecclésiastique sont constitués dans les degrés du pouvoir d'ordre par la sainte ordination ; [le pape est établi] dans le souverain pontificat, directement par droit divin, moyennant élection légitime et acceptation de l'élection ; [les évêques sont établis] dans les autres degrés de juridiction, par la mission canonique. »

4. Cette distinction se vérifie à plus forte raison si on admet que l'épiscopat est une partie du sacrement de l'ordre : dans ce cas, il ne saurait produire que ce qui est signifié par la forme du sacre. Or la forme nécessaire et suffisante pour produire *ex opere operato* l'épiscopat, telle que Pie XII l'a définie dans *Sacramentum ordinis* en 1947, implique sans doute possible que l'épiscopat produit par le sacre correspond à l'épiscopat pouvoir d'ordre, c'est à dire au *munus sanctificandi*, à l'exclusion de l'épiscopat pouvoir de juridiction, qui ne saurait quant à lui être produit par le sacre sinon comme une pure puissance, en appel de son acte entitatif³. Nous savons d'autre part que la juridiction est conférée aux évêques par un acte de la volonté du Pape : ainsi l'enseigne Pie XII dans *Ad sinarum gentem* (1954) et *Ad apostolorum principis* (1958), reprenant l'enseignement de *Mystici corporis* (1943). Les termes même employés dans ce dernier document sont très clairs et

3. « Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam et ornamentis totius glorificationis instructum caelestis unguenti rore sanctifica » (DS 3 860). Remarquons simplement au passage (indépendamment de la question précise de la validité) que, dans la nouvelle forme de la consécration épiscopale introduite par Paul VI en 1968, l'expression : « effunde super hunc electum eam virtutem, quæ a te est, Spiritum **principalem**, quem dedisti dilecto Filio Tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis apostolis, **qui constituerunt Ecclesiam per singula loca** » donnerait à penser que le sacrement de l'épiscopat confère en acte le pouvoir de juridiction (il est fait allusion au pouvoir du chef — le substantif *princeps* a donné l'adjectif *principalis* — en vertu duquel les apôtres ont fondé des églises locales). La réforme du nouveau rite de la consécration épiscopale (que ce rite soit valide ou pas, et même si nous opinons qu'il est valide, là n'est pas la question) est donc étroitement solidaire de l'enseignement de *Lumen gentium* sur la collégialité.

visent une véritable collation du pouvoir en soi, et non pas une simple détermination du pouvoir dans son exercice⁴. Il résulte de cet enseignement que, si les évêques reçoivent tous, y compris le Pape, leur pouvoir d'ordre directement de Dieu, moyennant le rite d'une consécration, en revanche, le seul sujet du pouvoir de juridiction qui le reçoive directement de Dieu est le Pape. Les autres évêques reçoivent leur juridiction directement du pape, non de Dieu. Et le Pape, puisqu'il ne reçoit pas sa juridiction par le rite d'une consécration, peut la posséder sans être encore revêtu du pouvoir d'ordre épiscopal. On voit bien que tel est le cas lors de l'élection à la Papauté d'un clerc qui n'aurait pas été encore consacré évêque : le Code de 1917 prévoit qu'en ce cas l'élu est investi de la papauté dès l'acceptation de son élection, et avant même d'avoir reçu le pouvoir d'ordre épiscopal⁵. Cette distinction très nette entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction signifie premièrement que les évêques et le Pape partagent également le même pouvoir de sanctifier et elle signifie deuxièmement que les évêques et le Pape ne partagent pas également le pouvoir de gouverner et d'enseigner, les évêques recevant un pouvoir subordonné et restreint à une partie du troupeau, le Pape recevant quant à lui un pouvoir suprême et universel, le pouvoir de paître les agneaux et les brebis, c'est à dire le troupeau tout entier de l'Église. Le concile Vatican I résume cette situation, qui est celle de la constitution divine de l'Église en utilisant une formule très expressive : les évêques paissent et gouvernent chacun individuellement le troupeau particulier qui leur a été assigné (*singuli singulos sibi assignatos greges pascunt et regunt*) dans la dépendance d'un seul pasteur suprême (*sub uno summo pastore*).

5. C'est justement cette distinction formelle entre l'ordre et la juridiction qui a été évacuée dans le texte de *Lumen gentium*. Le texte finalement adopté en 1964 traite les deux questions de la sacramentalité de l'épiscopat et de la nature collégiale de l'Église au même endroit, c'est-à-dire au chapitre III, n° 19-22 : après avoir posé en principe que la fonction apostolique est de nature collégiale, au n° 19 et que cette fonction doit se perpétuer, au n° 20, on traite au n° 21 de la sacramentalité de l'épiscopat, juste avant d'en venir à la question de la collégialité de l'épiscopat, au n° 22. Il y a donc ici une pensée unique et qui procède de façon rigoureusement logique. En effet, le n° 22 énonce une conséquence ; on est constitué membre du collège épiscopal, sujet juridique du pouvoir suprême, en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique qui existe entre la tête et les membres du Collège. Le n° 21 énonce le principe dont découle cette conséquen-

4. « Les évêques [...] en ce qui concerne leur propre diocèse, chacun en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné. Pourtant dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife romain, et **s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife [immediate sibi ab eodem Pontifice impertita]** » (DS 3 804)

5. Tel est bien le cas puisque selon le droit fixé par saint Pie X en 1904, les honneurs sont rendus au pape dès l'élection et avant le sacre éventuel.

ce ; la consécration épiscopale confère non seulement le pouvoir d'ordre, mais aussi le pouvoir de juridiction, avec la charge d'enseigner et de gouverner⁶, lesquelles, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique, avec la tête et les membres du Collège. Il y a donc une confusion entre l'ordre et la juridiction. Dans le commentaire authentique contemporain du texte de *Lumen gentium*, Joseph Ratzinger reconnaît que c'est une nouveauté étrangère à la théologie catholique traditionnelle⁷. Ce double pouvoir d'ordre et de juridiction appartient en propre à tout évêque sacré, quelle que soit la détermination ultérieure donnée par l'autorité hiérarchique ; car ce pouvoir est reçu immédiatement du Christ par la consécration, et en vertu du sacrement qui agit *ex opere operato*. En toute logique, l'intervention de l'autorité hiérarchique aura seulement pour effet d'en préciser le domaine d'application ; elle n'aura pas pour effet de le causer essentiellement, dans son être même de pouvoir et se bornera à déterminer seulement les conditions de son exercice, c'est-à-dire son extension.

6. Si l'on suit cette nouvelle conception, la papauté s'en trouve vidée de son contenu. Le Primat de juridiction du pape est nié pour être remplacé par un primat d'honneur. En effet, le Primat ne découle pas d'un sacrement, mais d'une élection. Or, si l'on pose en principe que le pouvoir de juridiction est conféré de manière nécessaire et suffisante par le sacre, tous les évêques partagent le même pouvoir de juridiction, suprême et universel, en vertu de leur sacre, qui les constitue comme parties du Collège, sujet juridique de ce pouvoir de suprême et universel juri-

6. « Cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi quæ tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exerceri possunt ». Dans son commentaire de ce texte de la constitution, le père Lécuyer considère comme une « évidence » que cette consécration confère les charges d'enseigner et de gouverner en même temps que la charge de sanctifier. « L'affirmation du deuxième concile du Vatican porte donc directement sur les fonctions d'enseignement et de gouvernement qui elles aussi sont conférées par cette consécration. Ceci apparaît d'ailleurs avec évidence à quiconque a étudié les textes liturgiques concernant la consécration épiscopale » (JOSEPH LÉCUYER, « L'épiscopat comme sacrement » dans *L'Église de Vatican II*, tome III, Cerf, collection *Unam sanctam*, 51c, p. 751).

7. « Une évolution d'une portée difficile à prévoir s'exprime dans ces deux affirmations. En effet, la rigide ligne de démarcation qui s'était interposée depuis des siècles dans l'esprit de la plupart des théologiens occidentaux entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction devient franchissable et le lien étroit entre les deux réalités qui n'en sont qu'une au fond apparaît à la vue. La séparation des deux était la raison pour laquelle la théologie du Moyen Âge croyait devoir refuser de reconnaître un caractère sacramentel à la consécration épiscopale. Elle fut aussi le point de départ de la position différente que prit le droit, à propos de la structure de l'Église latine au deuxième millénaire par comparaison avec le premier. Enfin, elle a été un facteur déterminant dans le développement des rapports entre le pape et les évêques, car à la longue elle menaçait d'étouffer le sentiment collégial de l'époque patristique » (JOSEPH RATZINGER, « La collégialité : développement théologique » dans *L'Église de Vatican II*, tome III, Cerf, collection *Unam sanctam*, 51c, p. 751).

diction. Et l'évêque de Rome, désigné comme chef de ce Collège moyennant une élection, ne saurait se voir attribuer en l'occurrence qu'une simple primauté d'honneur, qui n'ajoute rien, dans la ligne de la juridiction, à ce qu'il possède déjà en vertu de son sacre. Cette conséquence est d'ailleurs parfaitement assumée dans le nouveau droit canonique réformé par Paul VI, selon lequel l'élu, non encore sacré évêque, ne serait effectivement Pape et chef du Collège qu'après sa consécration⁸. En ce sens, le Pape ne serait plus l'unique vicaire du Christ. Il serait seulement le chef du Collège, c'est-à-dire de l'assemblée où tous les évêques consacrés seraient à égalité les vicaires du Christ. Cette idée est déjà formulée au n° 27 de *Lumen gentium* : « Chargés des Églises particulières qui leur sont confiées, les évêques les dirigent comme vicaires et légats du Christ. » Elle est reprise et amplifiée par Jean-Paul II dans l'Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), avec référence explicite au passage du Concile : « Lorsque l'Église catholique affirme que la fonction de l'évêque de Rome répond à la volonté du Christ, elle ne sépare pas cette fonction de la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi "vicaires et légats du Christ" (*Lumen gentium*, n° 27). L'évêque de Rome appartient à leur collège et ils sont ses frères dans le ministère » (n° 95).

7. Voilà qui est absolument contraire à ce qu'affirmait l'ancien Code de Droit Canonique de 1917⁹, ainsi qu'à l'enseignement de Pie XII. Une fois le consentement donné à son élection, disait-ce dernier, « l'élu est immédiatement vrai Pape et il acquiert par le fait même et peut exercer une pleine et absolue juridiction sur l'univers entier. Dès lors, si quelqu'un ose attaquer des lettres ou décisions concernant n'importe quelle affaire émanant du pontife romain avant son couronnement, Nous le frappons de la peine d'excommunication à encourir *ipso facto* »¹⁰. Au moment même du concile Vatican II, les Pères membres du *Cætus Internationalis Patrum* ont d'ailleurs élevé leurs objections contre le schéma qui allait devenir le texte officiel du chapitre III de *Lumen gentium*¹¹. 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 résiden-

8. Cf. la Constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo* du 1^{er} octobre 1975, n° 89, repris dans le canon 332 § 1 du nouveau Code de 1983. Les n° 90-91 précisent même que le Conclave ne se terminerait qu'avec le sacre éventuel d'un élu non consacré.

9.. Le canon 219 disait : « Celui qui a été légitimement élu évêque de Rome, dès qu'il a accepté son élection, obtient de droit divin le plein pouvoir de juridiction. »

10. PIE XII, Constitution apostolique *Vacantis apostolicae sedis* du 8 décembre 1945, n° 101.

11. 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).

tiels et même à l'absence de toute juridiction des évêques titulaires. Ce dernier prélat observe justement¹² que les expressions utilisées dans le texte de *Lumen gentium* sont par plus d'un endroit fautives, car elles présentent trop souvent et trop exclusivement saint Pierre et l'évêque de Rome comme le « chef du collège » et accréditent ainsi l'idée selon laquelle toute l'autorité et toute la dignité de saint Pierre résideraient dans le simple fait qu'il soit le chef du collège des apôtres, idée qui n'est pas juste, et qui correspond à l'opinion fautive de certains collégialistes. Ces protestations ont trouvé comme leur dernier écho dans la fameuse Note rédigée au nom de tous les membres du *Cœtus*, par le cardinal Larraona, et adressée au Pape Paul VI, le 18 octobre 1964¹³. Face à leur protestation, le pape Paul VI se vit obligé de rajouter une Note explicative, la fameuse *Nota prævia*. Mais pour escamoter les conséquences les plus extrêmes de la nouvelle doctrine de la collégialité, ce texte rajouté à la dernière minute ne remet nullement en cause le principe fondamental qui inspire toute la nouvelle définition de l'Église. Ce principe réside essentiellement dans la confusion initiale mise entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, au niveau du sacre, avec pour conséquence immédiate l'idée selon laquelle le collège des évêques, défini comme un « ordo sacratus », c'est à dire comme l'ensemble de tous ceux qui ont reçu la même consécration épiscopale, serait de droit immédiatement divin le sujet du pouvoir suprême et universel sur toute l'Église. Et l'idée s'en trouve logiquement maintenue, selon laquelle le Pape serait non plus l'unique vicaire du Christ mais seulement le chef du Collège, c'est à dire de l'assemblée où tous les évêques consacrés seraient à égalité les vicaires du Christ.

8. En tout état de cause, les faits ont correspondu à cette logique, d'autant plus que le Nouveau Code de 1983 ne reprend pas la *Nota prævia*. Puisqu'il est censé traduire dans un langage législatif l'ecclésiologie conciliaire, c'est donc lui qui donne la juste interprétation du chapitre III de *Lumen gentium*. Or, dans le texte qui promulgue cette nouvelle législation, Jean-Paul II affirme plus précisément ce qui suit : « Parmi les éléments qui caractérisent l'image réelle et authentique de l'Église, il nous faut mettre en relief surtout [...] la doctrine qui montre l'Église comme une communion et qui, **par conséquent**, indique quelles sortes de relations réciproques doivent exister entre [...] la collégialité et la primauté.¹⁴ » Selon le promulgateur du Nouveau Code, la doctrine de *Lumen gentium* sur la collégialité est une conséquence ; la nouvelle définition de l'Église communion en est le principe. Il convient donc d'interpréter Vatican II dans un sens collégialiste parce que l'Église a été redéfinie comme une communion.

9. Et justement, l'idée nouvelle d'un « ministère pétrinien », entendue au sens où elle autoriserait la situation d'un « Pape émérite », s'accommoderait très bien de cette nouvelle ecclésiologie. Car, si l'évêque de Rome est seule-

ment le chef du collège épiscopal, au sens d'un président d'assemblée, s'il est un vicaire du Christ parmi les autres, tandis que le collège serait comme tel le véritable « chef » de l'Église, alors la démission d'un Pape prend un sens nouveau, qui est parfaitement dans la ligne du n° 27 de *Lumen gentium*, et du n° 95 de *Ut unum sint*, cités plus haut. Le Pape qui renonce au « ministère pétrinien » devient par le fait-même l'évêque émérite de Rome, en conformité avec les canons 185 et 402 du Nouveau Code, puisque « le titre d'évêque émérite peut être conféré à la personne qui perd son office par renonciation acceptée » et que par conséquent, « l'évêque dont la renonciation à l'office a été acceptée garde le titre d'évêque émérite de son diocèse et, s'il le désire, conserve sa résidence dans le diocèse ». Si le Pape n'est plus que l'évêque du diocèse de Rome, l'on peut bien parler d'un « Pape émérite », pour désigner adéquatement celui qui a renoncé à la papauté. Ou plutôt, au nouveau « ministère pétrinien ». Celui-ci n'est en effet qu'une variante de « la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi « vicaires et légats du Christ » (*Lumen gentium*, n° 27) ». Et il revient en propre à celui qui est précisément « l'évêque de Rome », un évêque comme les autres, au seul au titre de sa consécration épiscopale, de donner corps à cette variante.

10. Le propos de Mgr Ganswein nous en donne d'ailleurs une preuve supplémentaire. Selon lui, Benoît XVI aurait « intégré l'office personnel [de la papauté] avec une dimension collégiale et synodale, presque un ministère en commun, comme si, en faisant cela, il voulait répéter encore une fois l'invitation contenue dans la devise que le Joseph Ratzinger d'alors se donna comme archevêque de Munich et Freising et qu'ensuite il a naturellement maintenue comme évêque de Rome : *cooperatores veritatis*, qui signifie justement *coopérateurs de la vérité*. En effet, ce n'est pas un singulier, mais un pluriel, tiré de la troisième lettre de Jean, dans lequel il est écrit au verset 8 : *Nous devons accueillir ces personnes pour devenir coopérateurs de la vérité* ». Ce pluriel possède ici une signification véritablement théologique et lourde de conséquences, car il définit le ministère du successeur de Pierre dans un nouveau sens, qui n'est plus celui de la papauté, telle qu'on la comprenait jusqu'à Vatican II. Ce pluriel fait de l'évêque de Rome le premier parmi les vicaires du Christ et pour autant le chef de leur collège. Mais non le chef de l'Église.

11. Une pareille conception de la papauté tend à renverser la constitution divine de l'Église. Et pour la réfuter, il suffit à tout catholique de s'appuyer sur les enseignements du concile Vatican I. En revanche, nous ne voyons pas comment il serait possible de contredire les propos de Mgr Ganswein en s'appuyant sur les enseignements du concile Vatican II. Il est clair en effet que la constitution *Lumen gentium* est bien la source dont procède logiquement cette nouvelle idée d'un « ministère pétrinien ».

Abbé Jean-Michel Gleize

12. *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, vol. III, pars I, p. 660 et 668.

13. MGR LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, Éditions Saint-Gabriel, 1976, p. 60-63.

14. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacræ disciplina leges* du 25 janvier 1983.