

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 Chalarud 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

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 cité⁴. 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 légaliste, 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 légaliste 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 prélatrice 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 præviva* 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 Concile¹. 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 d'*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 « nouveau 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 nouveau 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 hæresim* ? », 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 hæresim* 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

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.

4. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacræ disciplinae leges* du 25 janvier 1983 : « *Fundamentalis 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.

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 combat⁷. »

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'autorité⁸. »

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 canonique⁹. 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 « *fssp.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 réprovoque 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 représentant 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 Salva y Sardany ; *Catholicisme et libéralisme* du chanoine Roussel. Et les ouvrages de Mgr Lefebvre. Et le Courrier de Rome !
