

SACRES ÉPISCOPAUX DE 1988

Les consécration épiscopales faites par Mgr Lefebvre étaient-elles justes ?

Étude de la revue Si Si No No sur la légitimité des sacres épiscopaux fait par Mgr Lefebvre le 30 juin 1988.

Publié le 28 juillet 2021 · 76 min de lecture



Étude parue dans la Revue Si Si No No en 1999

Dix années se sont écoulées (1988–1998) depuis les consécration épiscopales faites par Son Exc. Mgr Marcel Lefebvre. Dans ces dix années « l'état de nécessité » de l'Église et des âmes, auquel il fit appel pour motiver son geste, s'est encore aggravé. Nous considérons donc comme extrêmement utile de publier sur la question deux études – l'une théologique et l'autre canonique. Etudes nécessairement condensées mais – pensons-nous – exhaustives, afin que les âmes ne se privent pas, par manque d'information adéquate, du secours que la Providence a voulu nous offrir dans l'œuvre de Mgr Lefebvre en ces temps de crise extraordinaire dans l'Église.

Ces notes n'intéressent pas ceux qui nient l'existence d'une crise ecclésiale d'une exceptionnelle gravité, soit parce qu'ils n'ont pas d'yeux pour la voir, soit parce qu'ils ont intérêt à la nier ; ces

notes sont pour ceux qui, tout en admettant l'existence dans l'Église d'une crise *hors de l'ordinaire*, ne savent toutefois pas justifier, à la lumière de la doctrine catholique, le geste *hors de l'ordinaire* accompli par Son Exc. Mgr Lefebvre le 30 juin 1988, quand, nonobstant le « non » du Pape, il transmet le pouvoir d'ordre épiscopal à quatre membres de la Fraternité qu'il avait fondée.

Comme on sait, Mgr Lefebvre justifia son acte en faisant appel à l'état de nécessité... La force de cette « cause excusante » ne fut pas sous-estimée par les autorités vaticanes, qui ne la contesterent pas au plan doctrinal, mais répondirent avec un argument de fait, à savoir qu'il n'y avait pas eu d'état de nécessité^[1], sachant bien que s'il y avait eu cet état, l'acte de Mgr Lefebvre aurait été pleinement justifié, même en ce qui concerne le « non » du Pape, par la doctrine catholique sur l'état de nécessité.

La force de la justification adoptée par Mgr Lefebvre échappe, par contre, au plus grand nombre par le simple fait que la doctrine catholique sur l'état de nécessité, concernant les cas *extraordinaires*, auxquels s'appliquent des principes extraordinaires, est généralement peu connue. Nous nous proposons, donc, de l'illustrer – ne serait-ce que brièvement – afin que dans une matière aussi grave on procède avec une conscience bien informée et donc tranquille.

Les principes que nous rappellerons ici se trouvent dans n'importe quel traité :

De caritate erga proximum, *De poenitentia (iurisdictio in specialibus adiunctis* = juridiction dans des circonstances extraordinaires), *De Legibus* (particulièrement *de cessatione legis ab intrinseco* et *de epikeia sine recurso ad principem* = *epi cheia* – au sens propre – *sans recours au chef*), ainsi que dans les divers dictionnaires de théologie et de droit canon aux mots *charité*, *équité*, *epicheia*, *causes excusantes de l'obligation légale*, *impossibilité*, *nécessité*, *obéissance*, *résistance au pouvoir injuste*, *cessation de l'obligation de la loi*, etc...

Avant de rappeler les principes fondamentaux sur l'état de nécessité et de les rapporter au cas en question, il importe de souligner que c'est un contresens que d'admettre une crise extraordinaire dans l'Église et, en même temps, de prétendre mesurer ce qui a été fait en de telles circonstances *extraordinaires* avec le mètre des normes valides dans les circonstances *ordinaires*. C'est contraire à la logique et à la doctrine même de l'Église.

La loi, en fait, « doit se fonder sur les conditions les plus ordinaires de la vie sociale et en conséquence fait nécessairement abstraction de celles qui se présentent seulement rarement »^[2]. Et saint Thomas : « Les lois universelles... sont établies pour le bien de la masse. Donc, en les instituant, le législateur tient compte de ce qui arrive ordinairement et dans la plus grande partie des cas » (S. Th. II II q. 147 a. 4). Donc – enseigne encore saint Thomas – dans les cas « qui arrivent rarement » et dans lesquels « il arrive... de devoir agir en dehors des lois ordinaires », « il faut juger sur la base de principes plus élevés que les lois ordinaires » (S. Th. II II q. 51 a.4). Ces « principes plus élevés » sont les « principes généraux du droit divin et aussi humain » (Suarez *De Legibus* I. VI. c. VI. n. 5) qui suppléent au silence de la loi positive.

L'Église nous autorise à appliquer ces principes lorsque, pour les cas non prévus par la loi, elle renvoie aux principes généraux du droit et au jugement commun et constant des docteurs, lequel jugement, justement parce qu'il est commun et constant, doit être considéré comme canonisé par l'Église^[3]. Ceci étant, nous proposons, pour la commodité des lecteurs, un résumé

des arguments que nous allons traiter.

1. Devoirs et pouvoirs d'un évêque en état de nécessité

• État de nécessité et ses divers degrés

L'état de nécessité consiste en « *une menace aux biens spirituels, à la vie, à la liberté ou autres biens terrestres* »^[4].

Si la menace concerne les biens terrestres, on a la nécessité matérielle ; si elle concerne les biens spirituels, on a la *nécessité spirituelle*, nécessité beaucoup « *plus pressante que la nécessité matérielle* », les biens spirituels étant plus importants que les biens matériels^[5].

Dans la réalité, on peut avoir divers degrés de nécessité spirituelle, mais communément les théologiens en distinguent cinq :

- 1) *nécessité spirituelle ordinaire (ou commune)* : c'est celle dans laquelle tombe n'importe quel pécheur dans des circonstances ordinaires ;
- 2) *nécessité spirituelle grave* : c'est celle dans laquelle tombe une âme menacée dans des biens spirituels de grande importance, comme la foi et les bonnes mœurs ;
- 3) *nécessité spirituelle quasi extrême* : c'est celle dans laquelle tombe une âme qui, sans le secours d'autrui, pourrait très difficilement se sauver ;
- 4) *nécessité spirituelle extrême* : c'est celle dans laquelle tombe une âme qui, sans le secours d'autrui, ne pourrait pas se sauver ou bien le pourrait si difficilement que son salut peut être considéré comme moralement impossible ;
- 5) *nécessité spirituelle grave générale ou publique* : c'est celle dans laquelle tombent beaucoup d'âmes menacées dans des biens spirituels de grande importance, comme la foi et les bonnes mœurs.

Les canonistes et les théologiens donnent couramment comme exemple de grave nécessité spirituelle générale ou publique les épidémies et *la diffusion publique d'une hérésie* ^[6].

• État actuel de grave nécessité spirituelle générale ou publique ou encore grave nécessité de nombreuses âmes

Aujourd'hui il existe un état de grave nécessité spirituelle générale (ou publique), parce que beaucoup de catholiques sont menacés dans leur foi et dans les bonnes mœurs par la diffusion *publique* et incontestée du néo-modernisme ou encore de la prétendue « nouvelle théologie », déjà condamnée par Pie XII comme un amas d'erreurs qui « *menacent de subvertir les fondements de la foi catholique* »^[7], réviviscence de ce modernisme déjà condamné par saint Pie X comme « *synthèse de toutes les hérésies* »^[8].

Cette diffusion publique d'erreurs et d'hérésies fut dramatiquement dénoncée par Paul VI lui-même, qui en vint à parler d'« *autodémolition* » de l'Église^[9] et de « *fumées de Satan dans le temple de « Dieu* »^[10] et elle fut ainsi admise aussi par Jean-Paul II au début de son pontificat à l'occasion d'un Congrès pour les missions au peuple : « *Il faut admettre avec réalisme et avec une*

sensibilité pro fonde et déchirante que les chrétiens, aujourd'hui, se sentent en grande partie perdus, embarrassés, perplexes et même déçus ; on a répandu à pleines mains des idées qui s'opposent à la Vérité révélée et enseignée depuis toujours ; de véritables hérésies se sont propagées, dans les domaines dogmatique et moral, créant des doutes, des confusions, des rébellions ; la liturgie a été altérée ; immergés dans le « relativisme » intellectuel et moral, et donc dans le « permissivisme », les chrétiens sont tentés par l'athéisme, l'agnosticisme, l'illuminisme vaguement moraliste, par un christianisme sociologique, sans dogmes définis et sans morale objective »^[11].

État, donc, de grave nécessité publique ou générale : *grave*, parce que ce sont la foi et la morale qui sont menacées ; *publique ou générale*, parce que ces biens spirituels, indispensables au salut, sont menacés dans une « grande partie » du peuple chrétien. Aujourd'hui, après vingt ans de pontificat, la situation non seulement n'est pas changée mais on peut dire qu'elle s'est notablement aggravée. « On croyait – reconnu Paul VI – qu'après le Concile viendrait une journée de soleil pour l'histoire de l'Église. Est venue au contraire, une journée de nuages, de tempête, de doute »^[12]. Sous ces « nuages », dans cette « tempête », au milieu de ces « doutes », les âmes doivent néanmoins tendre vers le port du salut éternel dans le temps bref d'épreuve qui leur est accordé. Qui peut nier que, *généralement*, aujourd'hui beaucoup d'âmes se trouvent dans un état de « grave nécessité spirituelle » ?

• 1^{er} principe : la grave nécessité de beaucoup est assimilée à la nécessité extrême de chacun

C'est une doctrine commune des théologiens et des canonistes que la nécessité grave de beaucoup (ou générale ou publique) est assimilée à la nécessité extrême de chacun : « *Gravis necessitas communis extremae equiparatur* »^[13].

C'est là un principe fondamental, parce que cela revient à dire que dans la nécessité grave de beaucoup est permis ce qui est permis en cas de nécessité extrême d'un individu. Et ceci – expliquent les théologiens – pour plusieurs raisons :

- 1) parce que parmi de nombreuses personnes en état de grave nécessité ne manqueront pas des âmes en état de nécessité extrême : dans une épidémie, par exemple, il y aura des âmes incapables d'un acte de contrition parfaite et qui donc, pour se sauver, ont besoin de l'absolution sacramentelle ; de même, si une hérésie se répand, il y aura des âmes incapables de se défendre des sophismes des hérétiques et donc en danger de perdre la foi^[14].
- 2) parce que la grave nécessité spirituelle de beaucoup est aussi une menace pour le *bien commun* de la société chrétienne : non seulement il n'y a pas de nécessité spirituelle de beaucoup – écrit Suarez – (qui ne devienne extrême pour des personnes à titre individuel, mais « *dans un tel genre de nécessité la religion chrétienne elle-même et son honneur sont presque toujours en grave danger* »^[15].

Notez que le bien commun doit être considéré en danger non seulement quand beaucoup subissent effectivement un dommage (dans notre cas : perdent la foi), mais aussi quand *ils peuvent* le subir (dans notre cas : ils peuvent perdre la foi) par le seul fait que subsiste une cause objective qui rend possible ce dommage^[16]. Pour juger, aujourd'hui, le bien commun en danger,

est suffisante la diffusion d'erreurs et d'hérésies déjà condamnées par l'Église, qui exposent les générations âgées à la perte de la foi et privent les nouvelles générations de la transmission intégrale de la doctrine, dépouillant tout le monde – vieux et jeunes – des biens qui leur sont dûs par la hiérarchie aux termes du droit ecclésiastique (can. 682 du Code « piano-benedettino » [Code Pie X -Benoît XV] et can. 213 du nouveau Code) : doctrine et sacrements, dont les rites sont aujourd'hui laissés à la merci de la « créativité » ou encore de ce « *bon plaisir de personnes privées, seraient-elles même membres du clergé* » déjà condamné par Pie XII dans *Mediator Dei*. Ce qui suffit pour dire qu'aujourd'hui non seulement beaucoup d'âmes se trouvent en état de grave nécessité, mais qu'est aussi compromis le « *double but que l'Église pour suit : le bien de la communauté religieuse et le salut éternel [des âmes]* »^[17] et donc qu'est en jeu – c'est le commentaire de Pie XII au canon 682 mentionné ci-dessus – « *le sens et le but même de toute la vie de l'Église* »^[18] et donc le bien commun.

• 2^e principe : la grave nécessité générale ou publique sans espoir de secours de la part des pasteurs légitimes impose, par droit naturel et divin, un devoir de secours « sub gravi », qui pour un prêtre et spécialement pour un évêque est enraciné dans son état

A qui revient-il de secourir les âmes en état de nécessité ? A titre de justice (*ex officio*) cela revient aux pasteurs légitimes, mais si, *pour un motif quelconque*, leur secours vient à manquer, à titre de charité (*ex caritate*) ce devoir retombe sur toute personne, quelle qu'elle soit, qui ait la possibilité de leur prêter secours^[19]. Saint Alphonse et Suarez observent que le pouvoir d'ordre ajoute au devoir de charité un *devoir d'état* : le devoir de l'état sacerdotal, institué par Jésus Notre-Seigneur justement pour subvenir aux nécessités spirituelles des âmes^[20].

A noter que le devoir de charité imposé par la nécessité des âmes est un devoir *sub gravi*, c'est-à-dire sous peine de péché mortel ; en fait, le plus grand commandement, le commandement de la charité, oblige à secourir le prochain dans la nécessité, surtout spirituelle, et y oblige sous peine de péché mortel en cas de nécessité extrême ou quasi extrême de l'individu et dans la nécessité grave de beaucoup, qui s'assimile à la première^[21]. C'est pourquoi Génicot écrit que « *peut être grave [au point « de pécher mortellement en l'omettant »] l'obligation de secourir le peuple qui, sinon, par les efforts des hérétiques et des incrédules, perdrait la foi, surtout parce que parfois il est moralement impossible pour les plus simples de reconnaître leurs sophismes et que donc beaucoup tomberont probablement dans une extrême nécessité* »^[22].

Ce devoir de charité dans quelques cas peut obliger même au risque de sa vie, de sa réputation et de ses biens. Saint Alphonse dit que la grave nécessité spirituelle publique ou générale oblige ainsi et que donc « *on est tenu au risque de sa vie à administrer les sacrements au peuple qui serait sinon en danger de perdre la foi* »^[23]. Suarez est du même avis : « *si je savais qu'une hérésie est prêchée dans le peuple par des hérétiques, je serais tenu à m'opposer à eux même au risque de dangers – (pour moi)* »^[24]. A son tour, Billuart écrit : « *Si un hérétique pervertit avec une fausse doctrine une communauté tout entière, le privé [c'est-à-dire le simple fidèle et le prêtre qui n'est pas officiellement investi du soin de ces âmes] est tenu, s'il le peut, à l'empêcher au risque de sa vie. Si en fait quiconque est tenu à subvenir, au risque de sa vie, au bien commun temporel, à plus forte raison aussi au bien spirituel. D'autant plus que dans ce cas beaucoup d'individus se trouveraient dans une*

nécessité extrême »^[25].

• État actuel de grave nécessité générale sans espoir de secours de la part des pasteurs légitimes

La nécessité actuelle, grave et générale, des âmes est généralement sans espoir de la part des pasteurs légitimes, parce que ceux-ci sont généralement emportés ou paralysés par le cours ecclésial néomoderniste.

Il est indéniable, en fait, que les « *idées qui s'opposent à la Vérité révélée et depuis toujours enseignée* », les « *véritables hérésies dans les domaines dogmatique et moral* », par lesquelles « *Les chrétiens, aujourd'hui, se sentent perdus, troublés, perplexes* »^[26], ou bien sont directement propagées par des membres de la hiérarchie (évêques et autorités romaines) ou bien ces « *idées* » et « *hérésies* » les trouvent complices ou muets. « *L'Église – admit [il y a déjà plus de trente ans !] Paul VI – se trouve dans une heure d'inquiétude, d'autocritique, on dirait même d'autodémolition... C'est comme si l'Église en venait à se frapper elle-même* »^[27] -, ce qui, de façon théologiquement exacte, revient à dire qu'aujourd'hui l'Église et les âmes sont agressées par les ministres mêmes de l'Église comme à l'époque de l'arianisme, quand « *des prêtres du Christ combattaient contre le Christ* »^[28].

C'est un fait que, dans *Iota unum*, Romano Amerio a pu documenter les déviations doctrinales de l'après concile uniquement avec « *des textes conciliaires, des actes du Saint- Siège, des allocutions du Saint- Père, des déclarations de cardinaux et d'évêques, des décrets de Conférences épiscopales et des articles de « L'Osservatore Romano* », bref avec des « *manifestations officielles et officieuses de la pensée de l'Église hiérarchique* », ^[29] en arrivant à la conclusion que « *la corruption doctrinale a cessé d'être l'affaire de petits cercles ésotériques* » et « *c'est devenu une activité publique dans le corps ecclésial par les homélies, les livres, à l'école et au catéchisme* »^[30].

Toujours dans *Iota unum*, Romano Amerio illustre ce qu'il appelle le « *désistement* » de l'Autorité, c'est-à-dire le renoncement de la part de l'Autorité suprême à exercer le pouvoir reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour condamner l'erreur et en détourner les errants^[31]. « *Beaucoup attendaient du Pape – déclara Paul VI – des gestes retentissants, des interventions énergiques et décisives. Le Pape ne considère pas devoir suivre une autre ligne que celle de la confiance en Jésus-Christ, auquel s'appuie Son Église plus qu'à n'importe qui d'autre. C'est Lui qui apaisera la tempête* »^[32], ce qui est de foi effectivement, mais qui n'exonère pas Pierre du devoir de tenir la place du Christ dans le gouvernement de l'Église en tenant la barre et en la redressant.

Pour illustrer le pontificat de Jean-Paul II, la déclaration suivante du préfet de la Congrégation pour la foi, le cardinal Ratzinger, à la Conférence épiscopale chilienne nous suffira : « *Le mythe de la dureté du Vatican face aux déviations progressistes s'est révélé comme une élucubration vaine. Jusqu'à aujourd'hui ce sont seulement des avertissements qui ont été fondamentalement prononcés et en aucun cas des peines canoniques au sens propre* »^[33].

Le « *désistement* » de l'Autorité suprême devant l'erreur et les errants comporte le même désistement de toute autre autorité dans l'Église. C'est le cardinal Ratzinger lui-même qui le reconnaît dans ce même discours à l'épiscopat chilien : « *Le même évêque qui, avant le Concile, avait chas-*

sé un professeur irréprochable à cause de sa façon de parler un peu rustique, ne fut pas capable, après le Concile, d'éloigner un professeur qui niait ouvertement quelques vérités fondamentales de la foi ».

Or, partout où les âmes ne peuvent espérer de secours de leurs pasteurs légitimes, s'impose à quiconque en a la possibilité le devoir *sub gravi* de prêter secours aux catholiques « *en grande partie* » « *tentés par l'athéisme, par l'agnosticisme... par un christianisme sociologique, sans dogmes définis ni morale objective* », et ce devoir retombe avant tout sur les évêques et ensuite sur les prêtres, parce que ne pas secourir les âmes en état de nécessité spirituelle est une chose non seulement contraire au précepte de la charité, mais est aussi une chose « *directe pugnans cum statu episcopali et sacerdotali* » = « *en désaccord direct avec l'état épiscopal et sacerdotal* » (Suarez).

• Devoir de suppléance des évêques

Ce devoir de secours s'impose avant tout aux évêques, et à un titre tout à fait spécial. La papauté et l'épiscopat – écrit le cardinal Journet – « *sont deux formes, l'une indépendante... ; l'autre subordonnée d'un même pouvoir qui vient du Christ et qui est ordonné au salut éternel des âmes* »^[34].

Concrètement : le Pape et les évêques sont dans l'Église, par droit divin positif, comme le mari et la femme le sont dans la famille par droit divin naturel : l'évêque est subordonné au Pape, de même que la femme doit l'être au mari, mais tous les deux (évêque et Pape) sont ordonnés à la même fin : le bien de l'Église et le salut des âmes. Et, de même qu'un devoir de suppléance s'impose avant tout à la femme dans les limites de ses possibilités, au cas où le mari – que ce soit ou non de sa faute – vienne à manquer à son devoir, ainsi un devoir de suppléance s'impose avant tout aux évêques, dans les limites de leurs possibilités, au cas où le Pape, que ce soit ou non de sa faute, ne pourvoit pas à la nécessité des âmes.

• 3^e principe : en cas de grave nécessité publique le devoir de secours s'étend aussi au devoir d'ordre (et non de juridiction), et le pouvoir de juridiction découle de la demande des fidèles, et non de l'accord du supérieur hiérarchique (*Ecclesia supplet iurisdictionem*).

Dans la nécessité on est tenu à prêter secours, le cas échéant, dans les limites de ses *possibilités* ; ce qui, pour un prêtre et un évêque, revient à dire *dans les limites de son pouvoir d'ordre*. C'est pour cela que, en cas de nécessité extrême d'un individu ou de nécessité grave d'un grand nombre de personnes, n'importe quel prêtre est tenu *sub gravi* de donner l'absolution sacramentelle, même s'il est privé de juridiction^[35]. Saint Alphonse écrit que même « *l'excommunié vitandus* [= à éviter] *s'il peut valablement administrer les sacrements est tenu à les administrer à l'article de la mort* [nécessité extrême d'un seul = nécessité grave de beaucoup] *par précepte divin et naturel, auquel ne pourrait s'opposer le précepte humain de l'Église* »^[36].

En bref : si la nécessité extrême d'un seul ou la nécessité grave de beaucoup le demande, on peut *licitement*, ou plutôt on doit sous peine de péché mortel, tout ce que l'on peut *valablement* en vertu du pouvoir d'ordre. La juridiction nécessaire s'acquiert, au fur et à mesure, en réponse à la demande des âmes : voir le canon 2261 § 2 et 3 du Code piano-benedettino [code Pie X –

Benoît XV], où il est dit que les fidèles peuvent « *ex qualibet iusta causa* » demander les sacrements au prêtre excommunié [que l'Église a privé de juridiction] et « *alors l'excommunié, ainsi requis, peut les administrer* » : (« *et tunc excommunicatus requisitus potest eadem ministrare* ». « *Leur demande [des fidèles] donne au prêtre excommunié le pouvoir d'administrer les sacrements* », c'est là le commentaire du père Hugueny O.P.^[37]. Ce qui signifie que, dans la nécessité, l'exercice du pouvoir d'ordre dans toute l'amplitude nécessaire est appelé à l'acte non pas par la volonté du supérieur hiérarchique, mais directement par l'état de nécessité : « *l'action qui autrement serait interdite... est rendue licite et permise par l'état de nécessité* » (cf. l'*Enciclopedia cattolica* au mot *necessità (stato di)*, c'est-à-dire nécessité (état de)).

En de telles circonstances extraordinaires on dit que l'Église « supplée » au manque de juridiction. Le Concile de Trente (sess. 14, c.7) nous assure, en fait, que c'est contre la pensée de l'Église que les âmes se perdent à cause de réserves ou de limitations juridictionnelles : « *de façon très pieuse, afin que pour ce motif personne ne soit perdu, il a toujours été gardé dans l'Église de Dieu qu'aucune réserve [juridictionnelle] ne subsiste en danger de mort [nécessité extrême de l'individu, à laquelle est égalisée la nécessité grave de beaucoup]* »^[38]. Et Innocent XI, tranchant toute controverse sur la question, établit définitivement que, dans la nécessité, l'Église supplée à la juridiction manquante même avec des prêtres hérétiques, dégradés et excommuniés *vitandi*^[39].

La pensée et l'usage de l'Église sont basés sur le principe que, dans la nécessité, s'impose, par droit naturel et positif, un grave devoir de charité et que, contre le droit divin et naturel, l'Église n'a aucun pouvoir. Nous avons déjà cité saint Alphonse : au « *précepte divin et naturel... ne pourrait s'opposer le précepte humain de l'Église* ». Suarez à son tour écrit : « *La justice ou la charité commandent d'éviter... le dommage du prochain et à ce commandement [divin] ne peut s'opposer raisonnablement la loi humaine* »^[40]. Saint Thomas, enfin, rappelle que « *les dispositions du droit humain ne peuvent jamais contrevenir au droit naturel et à la loi de Dieu* » (S. Th. II II q. 66 a. 7). Ceci vaut avant tout pour le droit humain ecclésiastique, qui vise à faciliter, et non à empêcher, l'exercice de la charité. C'est pour cela que le père Cappello écrit qu'il est certain que l'Église supplée à la juridiction pour pourvoir ou bien à la nécessité extrême d'un individu ou bien « *à la nécessité publique ou générale des fidèles* »^[41]. « *La raison en est – explique saint Alphonse – qu'autrement beaucoup d'âmes se perdraient et donc raisonnablement on présume que l'Église supplée à la juridiction* »^[42].

En d'autres termes, comme dans la nécessité matérielle les choses reviennent à leur destination première, qui est l'utilité de tous les hommes en général, ainsi dans la nécessité spirituelle le pouvoir d'ordre revient à sa destination première, qui est de pourvoir à la nécessité de toutes les âmes en général, et tombe la limitation (ou privation totale) de la juridiction qui découle des lois ecclésiastiques^[43] : « *Tout prêtre – explique saint Thomas – en vertu de son pouvoir d'ordre, a pouvoir indifféremment sur tous [les hommes] et pour tous les péchés ; le fait qu'il ne puisse absoudre tous [les hommes] de tous les péchés dépend de la juridiction imposée par la loi ecclésiastique. Mais comme « la nécessité n'obéit pas à la loi » [cf. Consilium de observ. ieun., De Reg. iur. (V. Decretal.) c.4], en cas de nécessité, il [tout prêtre] n'est pas empêché par la disposition de l'Église de pouvoir absoudre même sacramentellement, étant donné qu'il a le pouvoir d'ordre* »^[44].

• La doctrine sur la « juridiction supplétive » s'applique aussi au cas d'un évêque qui, en nécessité extraordinaire, ordonne un autre évêque et le primat de juridiction du Pape n'est pas mis en discussion pour cela. Confirmation historique.

La doctrine sur la juridiction supplétive est traitée ordinairement à propos du sacrement de Pénitence, parce que le manque de juridiction rend la confession non seulement illicite, mais aussi invalide. Cette doctrine, cependant, peut être appliquée par analogie aussi dans d'autres domaines^[45]. Donc, de même qu'un prêtre, en cas de nécessité extrême d'un individu ou de grave nécessité publique sans espoir de secours des pasteurs légitimes peut, ou plutôt doit absoudre sacramentellement « *étant donné qu'il [en] a le pouvoir d'ordre* »^[46], ainsi, si une nécessité grave et générale des âmes – sans espoir de secours des Pasteurs légitimes – l'exige, un évêque peut transmettre l'épiscopat, ou plutôt il en a le devoir, *étant donné qu'il [en] a le pouvoir d'ordre*.

Le père Cappello S.J. dit qu'il est certain que l'Église supplée la juridiction pour pourvoir à la « *nécessité publique ou générale des fidèles* » dans tous ces cas « *dans lesquels elle a manifesté, ou bien expressément ou au moins tacitement, vouloir la suppléer* »^[47]. Or, l'histoire montre que l'Église a manifesté, au moins tacitement, la volonté de suppléer la juridiction pour la consécration d'autres évêques en cas de grave nécessité spirituelle générale ou publique : dans l'histoire plus proche de nous, au-delà du « rideau de fer », des évêques « clandestins » ont été consacrés sans autorisation pontificale pour pourvoir aux graves nécessités générales des âmes et dans l'histoire plus ancienne, durant la crise arienne, quelques évêques, parmi lesquels saint Eusèbe de Samosate, sans mandat pontifical, non seulement consacrèrent, mais même établirent sur des sièges épiscopaux d'autres évêques^[48], et l'Église n'a pas hésité à en proclamer la sainteté.

Le cardinal Billot écrit que Jésus Notre-Seigneur a institué le primat, mais qu'il a laissé en quelque sorte indéfinies les limites du pouvoir épiscopal, justement parce qu'« *il n'aurait pas été adéquat qu'à partir du droit divin soit immuablement déterminé ce qui aurait dû rester parfois sujet à changement en fonction de la variété des circonstances et des temps, de la facilité plus ou moins grande de recours au Siège Apostolique et autres choses semblables* »^[49].

En fait l'histoire confirme que l'état de nécessité a dilaté, avec les devoirs des évêques, également leur pouvoir de juridiction. Dom A. Grea, dont l'attachement au primat est au-dessus de tout soupçon, dans son livre *De l'Église et de sa divine constitution*, consacre un chapitre entier à « *L'action extraordinaire de l'épiscopat* » (vol. 1 p. 218). Non seulement au début du christianisme – dit-il – les « *nécessités de l'Église et de l'Évangile* » exigèrent que le pouvoir d'ordre épiscopal fut exercé dans toute son étendue, sans limitations juridictionnelles (p. 214), mais aussi, dans des époques suivantes, des circonstances extraordinaires requièrent « *des manifestations plus rares et plus extraordinaires encore* » du pouvoir épiscopal (p. 218), pour « *porter remède aux nécessités pressantes du peuple chrétien* » (ibid.), pour lesquelles il n'y avait pas d'espoir de secours de la part des pasteurs légitimes et du Pape. En de telles circonstances, dans lesquelles est aussi en jeu le bien commun de l'Église, les limitations juridictionnelles tombent et « *ce qu'il y a d'universel* » dans le pouvoir épiscopal – dit dom Grea – « *vient directement au secours des âmes* » (p.

218) : « Ainsi au IV^{ème} siècle on vit saint Eusèbe de Samosate parcourir les Églises orientales dévastées par les ariens et ordonner pour elles des évêques catholiques sans avoir sur elles [ces Églises] aucune juridiction spéciale » (op. cit. p. 218).

Palazzini rappelle qu'« aujourd'hui la juridiction [sur un diocèse] est conférée [aux évêques] directement et expressément par le Pape [...] ; dans l'antiquité cependant elle dépendait plus indirectement du Vicaire du Christ comme si de par elle-même [quasi ex sese] elle s'écoulait du Pape sur ces évêques, qui restaient en union et paix avec l'Église Romaine, mère et tête de toutes les Églises »^[50]. Et « comme si de par elle-même », la juridiction semble avoir coulé du Pape dans l'histoire de l'Église chaque fois que l'a demandé une grave nécessité de l'Église et des âmes. En de telles circonstances extraordinaires – dit Dom Grea – l'épiscopat agit « fort de l'accord tacite de son chef rendu certain par la nécessité »^[51]. A noter que dom Grea ne dit pas que l'accord du Pape rendit les évêques certains de la nécessité, mais que, au contraire, la nécessité les rendit certains de l'accord du Pape. Et pourquoi donc la nécessité rendit « certain » l'accord de leur chef, accord qu'en réalité ces évêques ignoraient ? Évidemment parce que dans la nécessité l'avis positif de Pierre est dû : si Pierre, en vertu du primat, a le pouvoir – par le Christ – d'élargir ou de restreindre l'exercice du pouvoir d'ordre épiscopal, il a aussi de par le Christ, le devoir de l'étendre ou de le restreindre selon la nécessité de l'Église et des âmes. Dans l'exercice du pouvoir des clés, en fait, le Christ reste toujours l'« agent principal » (« clé d'excellence ») et « aucun autre homme ne peut l'exercer [le pouvoir des clés] comme agent principal »^[52], mais seulement « comme instrument et ministre du Christ » (« clef » de ministère ») (S. Th. Suppl. q. 18 a. 4). Même les Clés de Pierre sont « des clés de ministère » et donc Pierre ne peut même pas user de façon arbitraire du pouvoir des Clés, mais il doit s'en tenir à l'ordre divin. Et l'ordre divin c'est que la juridiction découle vers les autres au moyen de Pierre, oui, mais de telle sorte que l'on pourvoie « suffisamment au salut des fidèles »^[53]. Donc, si Pierre empêchait qu'il ne soit prévu suffisamment à la nécessité des âmes, il agirait contre l'ordre divin et il encourrait une très grave faute^[54].

Le primat n'est autre que la plénitude de possession de ce « pouvoir public de gouverner les fidèles afin qu'ils parviennent à la vie éternelle »^[55] ; c'est la plénitude de ce pouvoir de juridiction qui est « accordé non pas à l'avantage du dépositaire, mais pour le bien du peuple et pour l'honneur de Dieu »^[56] et « aucune raison de droit et aucun sens d'équité ne supporte que ce qui a été salutairement institué pour l'avantage des hommes soit tourné à leur détriment »^[57]. C'est pourquoi dom Grea écrit que les manifestations extraordinaires du pouvoir épiscopal ne mettent pas en question la doctrine sur le primat, parce que la nécessité sans espoir de secours des pasteurs légitimes reconduit l'« action extraordinaire » de l'épiscopat « aux lois essentielles de la hiérarchie », qui ne se réduisent pas du tout aux lois juridictionnelles ordinaires.

Saint Thomas lui-même, illustrant la constitution hiérarchique de l'Église, écrit : « celui qui a un pouvoir universel [le Pape] peut exercer sur tous le pouvoir des clés : ceux – par contre – qui, sous lui, ont reçu un pouvoir distinct [les évêques] ne peuvent pas utiliser le pouvoir des clés sur quiconque, mais seulement sur ceux qui l'ont reçu en héritage ; sauf les cas de nécessité »^[58]. Ce qui veut dire que la constitution hiérarchique de l'Église, et donc le primat, n'est pas mise en question par l'« action autrement interdite et qui est rendue licite par l'état de nécessité »^[59].

• Réfutation de quelques objections erronées

Dans le cas de Mgr Lefebvre, par contre, certains, soucieux de sauver le primat pontifical (qui, s'agissant d'état de nécessité, n'est pas en question) ont prétendu renfermer le pouvoir de secours des évêques dans les limites du pouvoir de juridiction. Par exemple, selon les auteurs d'un opuscule^[60], le problème posé par les consécrations épiscopales de Mgr Lefebvre doit être affronté non seulement du côté du pouvoir d'ordre, mais aussi de celui du pouvoir de juridiction, et puisque c'est dans « *l'ordre des choses voulu par le Christ Lui-même* » qu'il revienne toujours et seulement au Souverain Pontife « *d'élever* » *l'inférieur au niveau du successeur des Apôtres, en lui conférant une juridiction déterminée* [ce que, cependant, Mgr Lefebvre n'a pas fait, précisant transmettre le seul pouvoir d'ordre] » (p. 15), « *en aucun cas* », pas même en cas de nécessité, un évêque ne peut ordonner un autre évêque sans mandat du Pape. Et l'exclusion est si rigoureuse que les auteurs de l'opuscule en arrivent à examiner l'exemple des Sacrements : « *Ainsi – écrivent-ils – qui n'a pas d'eau pour baptiser ne peut pas baptiser avec de l'orangeade son fils mourant* » et « *qui n'est pas prêtre ne peut pas donner l'absolution à un mourant qui en aurait pourtant besoin* » (p. 57).

Mauvaise théologie et très mauvaise logique. Laissons la réponse à saint Thomas : « *Le baptême doit son efficacité à la consécration de la matière sacramentelle* [et donc personne ne pourra jamais baptiser avec de l'orangeade] ... *Par contre l'efficacité du sacrement de pénitence* [ainsi que du sacrement de l'ordre] *découle de la consécration du ministre* »^[61].

Donc, qui n'est pas prêtre ne peut pas absoudre, pas même en cas de nécessité, parce qu'il n'a pas le pouvoir d'ordre ; s'il le faisait, il agirait invalidement et donc, n'ayant pas le pouvoir, il n'en a même pas le devoir. Au contraire qui a le pouvoir d'ordre peut agir *validement* et donc, en cas de nécessité éventuelle, il peut licitement, ou même il doit tout ce qu'il peut validement : un prêtre, absoudre ; un évêque, consacrer un autre évêque « *étant donné qu'il [en] a le pouvoir d'ordre* » (S. Th. cit.). Les lois qui limitent le pouvoir d'ordre épiscopal ne sont pas des lois irritantes ou inhabilitantes, c'est-à-dire qui rendent l'acte nul ou rendent le sujet incapable de l'accomplir valablement, telles que sont, au contraire, les lois divines sur la matière et sur le ministre des sacrements, mais ce sont des lois juridictionnelles et donc ecclésiastiques. Saint Alphonse écrit, en fait : « *en ce qui concerne la matière ou la forme des sacrements* » l'Église n'a pas le pouvoir (*nil potest Ecclesia*), « *mais en ce qui concerne la juridiction l'Église peut suppléer et on présume qu'elle supplée certainement pour le bien des âmes* »^[62].

Et en fait, alors que dans toute l'histoire de l'Église on ne trouve pas un seul chrétien baptisé avec du jus d'orange, on trouve, par contre, des évêques nommés, ordonnés et institués « *inconsulto Petro* » (= sans consulter le Pape) (Suarez) et même en période de Siège [de Pierre] vacant^[63]. Ce qui n'aurait jamais pu arriver s'il rentrait dans « *l'ordre des choses voulu par le Christ Lui-même* », qu'il revînt toujours et seulement à Pierre de nommer et d'instituer les évêques et « *en aucun cas* » à un autre évêque. S'il en eût été vraiment ainsi, l'« *ordre des choses voulu par le Christ Lui-même* » aurait été de façon répétée et pendant des siècles violé par l'Église, ce qui est insoutenable.

Les auteurs de l'opuscule, confrontés aussi à l'argument historique (pp. 63 sq.), écrivent que ceci démontre que « *l'Église sait être réaliste* » et que le Concile de Nicée (325), désignant les métro-

politains comme compétents dans la nomination et l'institution des évêques, parle « *explicitement de difficultés d'ordre géographique* » (p. 64 note a). Décidément, les auteurs de l'opuscule ne se rendent pas compte de leur contradiction : comme le démontre l'exemple des sacrements par eux adopté, quand il s'agit de l'« *ordre de choses voulu par le Christ Lui-même* », l'Eglise ne peut pas être « réaliste » et il n'y a pas de motifs d'ordre géographique qui tiennent. Ainsi, par exemple, il n'est pas permis à l'Eglise d'être « réaliste » pour le ministre ou pour la matière des sacrements, et donc elle n'a jamais pu permettre pour « des motifs géographiques » qu'un prêtre ordonnât un évêque^[64] ni que dans les pays dans lesquels on ne cultive pas la vigne on célébrât la Sainte Messe avec autre chose que du vin de vigne (que l'on pense aux difficultés du cardinal Massaia en Abyssinie). Si donc, l'Eglise, pour la nomination et l'institution des évêques, a pu être « réaliste » et tenir compte des « *difficultés géographiques* », c'est le signe que ce n'est pas dans l'« *ordre de choses voulu par le Christ Lui-même* » que la nomination et l'institution d'un évêque soit toujours et seulement du ressort du Pontife romain et que donc ce n'est pas du tout vrai qu'« *en aucun cas* », pas même en cas de nécessité, un évêque puisse en nommer et en instituer un autre. Et, en fait, dans le passé, par exemple quand l'hérésie arienne menaçait toute l'Eglise, de même que, de nos jours, au-delà du rideau de fer, se rappelant la grave nécessité des âmes sans secours, des évêques ont consacré non seulement validement, mais aussi licitement d'autres évêques, tout en n'ayant pas reçu pour cela mandat du Pape et, à leur tour, les évêques consacrés, et sans mandat du Pape, ont exercé, non seulement validement, mais aussi licitement leur pouvoir épiscopal, parce que la nécessité de l'Eglise et des âmes le demandait. Au point que certains théologiens, les précisions dues étant faites, font l'hypothèse que l'Eglise accorde aussi tacitement la juridiction aux évêques orthodoxes schismatiques afin que, avec la consécration d'autres évêques, ainsi qu'avec l'ordination d'autres prêtres, il soit pourvu à la nécessité de nombreuses âmes.^[65] Donc, le problème des consécrations épiscopales de Mgr Lefebvre doit certainement être affronté non seulement du point de vue du pouvoir d'ordre, mais aussi de celui du pouvoir de juridiction, mais sans exclure la doctrine catholique sur la « *juridiction suppléante* » *in spectaculares adiunctis*, en des circonstances extraordinaires, parce que nous sommes dans le domaine de la juridiction et dans l'Eglise la juridiction est pour les âmes et non les âmes pour la juridiction.

Dans leur voie erronée les auteurs de l'opuscule en arrive soutenir que « *la question des consécrations est une affaire fondamentalement dogmatique et donc immuable dans sa solution, quelles que soient les circonstances* » et en conséquence : « *les désinvoltes "lex positive non obligat" [cum tanto incommodo] semblent trop expéditifs* » (p. 7). A part le fait que, dans le cas de Mgr Lefebvre il ne s'agit pas de « *tanto incommodo* », mais, comme nous le verrons, d'*impossibilité morale absolue* à obéir aussi bien à la loi qu'au Législateur, de trop expéditif ici, il y a seulement le « *donc* » de l'affirmation : « *est une affaire fondamentalement dogmatique et donc immuable dans sa solution* ».

Une loi disciplinaire, en fait (et telles sont les lois juridictionnelles qui disciplinent l'exercice du pouvoir d'ordre), même si elle est fondamentalement dogmatique, ne perd pas pour cela sa nature de loi disciplinaire et ne devient pas, pour cela, une question dogmatique et « *donc immuable dans ses solutions* ».

Dans le code de droit canonique il y a un droit « *proposé* » par l'Eglise (et il y a les normes de

droit divin naturel et positif, parmi lesquelles le canon sur le primate, et un droit « *constitué* » de l'Eglise (dont les normes restreignent l'exercice du pouvoir d'ordre épiscopal comme la réserve papale sur les consécrations épiscopales)^[66]. Le droit constitué par l'Eglise est « *fondamentalement dogmatique* » parce que « *la dogmatique... et la condition et le guide de la norme canonique* »^[67], mais la norme canonique reste bien distincte et distinguable par son fondement dogmatique. La distinction se fait « *ratione Legislatoris immediati* », c'est-à-dire en regardant au Législateur immédiat de la norme.^[68] Il apparaît alors évident que le primate est de droit divin, parce qu'institué immédiatement par Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais la réserve papale sur les ordinations épiscopales est de droit ecclésiastique, parce qu'instituée directement par le Pape, ce qui a rendu possible de varier en matière de discipline ecclésiastique à travers les siècles : « *à partir du XI^e siècle..., à cause des abus qui surgirent parfois de la part des Métropolitains, la consécration des évêques commença graduellement à être réservée en quelques lieux au Souverain Pontife et ensuite, à partir du XV^e siècle, la réserve devint universelle [et seulement dans l'Eglise latine]* »^[69]. Réserve, donc, datée, introduite tardivement dans l'Eglise et motivée par les abus qui avaient surgi et non de droit divin.

Certes, le Pape a institué cette réserve *vi primatus*, en vertu de son primate, et le primate est donc le fondement dogmatique de cette norme canonique, mais il n'est pas permis pour cela d'identifier la norme canonique avec son fondement dogmatique et affirmer ainsi que la norme est « *immuable* » tout comme son fondement dogmatique. Ceci signifie l'annulation de toute distinction entre droit divin et droit ecclésiastique humain, entre lois dogmatiques et lois juridictionnelles. Déclarer une norme canonique « *immuable quelles que soient les circonstances* » seulement parce qu'elle a un « *fondement dogmatique* » signifie rendre immuable tout ou presque le Code de Droit Canon et annuler *sic et simpliciter* la doctrine catholique sur les causes excusantes de l'obligation de la Loi. Ce qui est évidemment absurde.

Conclusion : puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué le primate, mais qu'il n'a pas déterminé *directement* les limites de la juridiction épiscopale (v. Billot cit.) et qu'il a laissé le Pontife Romain *vi primatus* déterminer ces limites, il reste arrêté que la réserve du pape sur les ordinations épiscopales n'est pas de droit divin, mais ecclésiastique, et donc n'est pas « *immuable quelles que soient les circonstances* », mais au contraire, comme tout le droit constitué de l'Eglise, que cette réserve sous-entend toujours la clause « *sauf le bien commun et le « *salus animarum* » dans un cas particulier et extraordinaire examiné prudemment* » ; clause qui, « *étant universelle et découlant raisonnablement de la nature des choses, est omise par le droit dans les lois particulières, sans que toutefois elle cesse de limiter vraiment la matière et l'obligation déterminée par toute loi humaine* »^[70].

2. Solution du problème posé par le « non » du Pape

• Le « non » du Pape

Nous avons vu qu'un évêque, qui – dans un état de grave nécessité générale des âmes – consacre un autre évêque « *étant donné qu'il [en] a le pouvoir d'ordre* » (S. Th. cit.), ne met pas en question le primate de juridiction du Pape, qu'il a tout droit de présumer favorable à un acte requis

par les circonstances extraordinaires « *afin qu'il soit pourvu adéquatement* » (S. Th. cit.) au salut des âmes et au bien commun : le salut des âmes est, en fait, la loi suprême de l'Église (« *salus animarum suprema lex* ») et il est certain que l'Église « supplée » la juridiction manquante lorsqu'il s'agit de pourvoir à la « *nécessité publique et générale des fidèles* » (père Cappello S.J. cit.).

Ce discours ne rencontre pas d'objections lorsque le recours au Pape est rendu matériellement impossible par des circonstances extérieures ; comme dans les cas historiques que nous avons rappelés. Mais, si le Pape lui-même favorise ou encourage un cours ecclésial corrompu par le néo-modernisme et qui donc menace, dans les âmes, les biens fondamentaux indispensables au salut (foi et bonnes mœurs) ; si le Pape lui-même est cause directe ou concomitante, et de toute façon, étant donné sa très haute autorité, cause ultime de la grave et générale nécessité spirituelle, sans espoir de secours de la part des Pasteurs légitimes, quelle issue pourra avoir en de telles circonstances le recours au Pape ? Celui-ci sera peut-être *matériellement accessible*, mais *moralement inaccessible* ; le recours à lui sera, certes, *matériellement possible*, mais *moralement impossible* et, s'il est réalisé, il débouchera facilement dans un « non » à l'acte que les circonstances extraordinaires exigent « *afin qu'il soit pourvu adéquatement* » (S. Th. cit.) aux graves nécessités générales des âmes. Un comportement différent de la part du Pape présuppose, en effet, la résipiscence et une reconnaissance humble de ses responsabilités, étant donné que cet acte (les consécrations épiscopales) ne serait pas demandé si le Pape lui-même n'était pas dans une certaine mesure coresponsable de l'état de grave et générale nécessité.

Il reste donc à nous demander si, en de telles circonstances, le fidèle est tenu à obéir au « non » du Pape, nonobstant le dommage pour de nombreuses âmes ; si, autrement dit, le « non » du Pape exonère de ce devoir *sub gravi* qui incombe – nous l'avons vu – de droit divin à quiconque a la possibilité de prêter secours aux âmes en état de grave nécessité générale, sans espoir de secours de la part de leurs pasteurs légitimes. C'est la question à laquelle nous allons répondre, question qui – encore une fois – trouve sa solution dans la doctrine catholique sur l'état de nécessité, dont nous allons illustrer les 4^e, 5^e, 6^e et 7^e principes :

- 1) c'est le propre de la nécessité d'obliger à secourir indépendamment de la cause de la nécessité ;
- 2) c'est le propre de la nécessité de faire s'évanouir chez le Supérieur le pouvoir d'obliger ;
- 3) c'est le propre de la nécessité de mettre le sujet dans l'impossibilité morale d'obéir ;
- 4) celui qui, contraint par la nécessité, n'obéit pas, ne nie pas pour autant l'Autorité dans son exercice légitime et donc ne peut pas être accusé de désobéissance et encore moins de schisme.

• 4^e principe : dans la nécessité le devoir de secours est indépendant de la cause de la nécessité, et donc oblige au cas où c'est le supérieur lui-même qui met les âmes en état de nécessité.

Dans la nécessité le devoir de prêter secours s'impose indépendamment de la cause de la nécessité, parce que « *ça ne regarde pas la charité de savoir d'où vient la nécessité, la seule chose qui l'intéresse est qu'il y ait nécessité* »^[71]. Ainsi, dans l'exemple que nous avons rapporté, sur le

plan du droit naturel la femme a le devoir de suppléer le mari, même au cas où ce serait le mari lui-même qui mette la famille en état de nécessité. Pareillement le devoir *sub gravi* de secourir les âmes en état de grave nécessité oblige aussi si, dans un diocèse, c'est l'évêque qui répand ou favorise le modernisme, ou si c'est le Pape qui le promeut ou le favorise dans l'Église universelle. Et même, comme nous l'avons déjà vu, c'est justement cette circonstance qui fait naître un grave devoir de charité, parce que la nécessité des âmes est sans aucun espoir de secours de la part de ceux qui *ex officio* devraient pourvoir à leurs nécessités ordinaires et extraordinaires.

Cette circonstance aura, donc, aussi l'effet de rendre difficile et peut-être même héroïque le devoir de secours, par suite des conséquences facilement prévisibles : l'état de nécessité sera nié et le recours à un acte de secours attirera sur le sauveteur de l'aversion et des accusations injustes et injustifiées. Et comme c'est ici la personne du Pape qui est en question, le sujet court encore « *un plus grave danger* » parce que « *on peut recourir au Pape en cas d'abus de prélats inférieurs* »^[72], mais, contre le Pape, il ne reste de recours qu'à Dieu (Sainte Catherine de Sienne).

• 5^e principe : c'est le propre de la nécessité de faire cesser chez le supérieur le devoir d'obliger et si, de fait, il oblige, son commandement n'est pas contraignant (« inefficax »).

Dans l'exemple que nous avons donné au plan du droit naturel, ce serait là le cas d'un mari qui non seulement mettrait dans la nécessité ses enfants ou ne pourvoirait pas à leurs besoins, mais qui, de plus, empêcherait sa femme d'y pourvoir pour autant que cela lui est possible. Il est évident que dans ce cas le pouvoir d'obliger disparaît chez le mari et que, si en fait il oblige, son commandement n'est pas contraignant pour sa femme.

Le fait que dans le cas de Mgr Lefebvre le supérieur est le Pape n'annule pas ce principe. Le vicaire du Christ a tout d'abord le devoir de pourvoir à la nécessité des âmes et, s'il n'y pourvoit pas ou, pire, s'il est lui-même la cause directe ou concomitante de la nécessité spirituelle grave et générale, ce n'est pas pour cela qu'il a le pouvoir d'empêcher qu'un autre pourvoie pour autant qu'il le peut au besoin des âmes, spécialement si ce devoir de suppléance est enraciné dans son état sacerdotal et, encore plus, épiscopal.

L'autorité du Pape est, oui, illimitée mais d'en bas, non d'en haut : d'en haut elle est limitée par le droit divin, naturel et positif : l'autorité du Pape est « *monarchique [...] et absolue dans les limites, cependant, du droit divin, naturel et positif* » et donc « *le Pontife Romain lui-même ne peut pas agir contre le droit divin ou ne pas en tenir compte* »^[73]. Or, en cas de nécessité, le droit divin naturel et positif impose un devoir de charité sous peine de péché mortel à quiconque ait la possibilité de prêter secours, et dans la nécessité spirituelle, il impose ce devoir avant tout aux évêques et aux prêtres (outre qu'au Pape) et donc le Pape, comme n'importe quel autre supérieur, n'a pas le devoir de s'opposer à ce devoir (Suarez « *deest potestas in legislatore ad obligandum* » *De Legibus* L. VI, chap. VII n° 11). On dit, donc, que « *la nécessité porte avec elle la dispense, parce que la nécessité ne dépend pas de la loi* » (« *ipsa necessitas habet annexam dispensationem quia necessitas non subditur legi* », S. Th. I-II q. 96 a. 6). Non pas dans le sens que, dans la nécessité, il soit permis de faire tout ce que l'on veut, mais dans le sens que « *l'action qui autrement serait interdite est rendue juste et permise par l'état de nécessité* »^[74] pour sauvegarder des intérêts plus

importants que l'obéissance à la loi ou au supérieur. Dans ce cas il n'est du pouvoir d'aucun supérieur d'exiger également l'observance de la loi, parce qu'il n'est permis à aucun supérieur, et encore moins au Pape, d'exercer l'autorité au préjudice, spécialement spirituel, d'autrui et de nombreuses âmes, et contre les devoirs de l'état de chacun, spécialement des prêtres ou des évêques.

Même pas Dieu, le Législateur suprême, n'oblige dans la nécessité. « *Donc – rappelle Noldin – le Christ Lui-même excusa David, qui en grave danger mangea les pains de proposition interdits aux laïcs par droit divin* »^[75]. Selon ce principe, dans la nécessité cessent d'obliger, au-delà des lois humaines, même la loi affirmative divine positive et naturelle (« *Honore ton père et ta mère* » ; « *Souviens-toi de sanctifier les fêtes* » ; seule reste contraignante la loi divino-naturelle négative (« *Tu ne tueras pas* » etc ...), parce qu'elle interdit des actions intrinsèquement mauvaises (et non pas mauvaises parce qu'interdites, comme le sont les consécérations épiscopales sans mandat pontifical).

• 6^e principe : c'est le propre de la nécessité de mettre le sujet dans l'impossibilité (physique ou morale) d'obéir.

Il est certain que, dans la nécessité, Dieu n'oblige pas, mais le législateur terrestre « *peut nier sans raison ou contre la loi naturelle et la loi éternelle* »^[76] et donc il peut, de fait, interdire l'action requise par l'état de nécessité. Mais, puisque le « non » du Pape n'a pas le pouvoir d'annuler la grave nécessité générale des âmes et donc le devoir connexe *sub gravi* de les secourir, le sujet, spécialement s'il est évêque ou prêtre, en vient à se trouver dans l'impossibilité *morale et absolue* d'obéir, parce qu'il ne pourrait pas obéir *sans péché personnel et dommage pour autrui*. C'est donc le propre de la nécessité « *de créer une sorte d'impuissance ou d'impossibilité à faire une chose commandée ou à ne pas faire une chose interdite* »^[77].

Ce n'est pas là, en fait, le cas de l'autorité qui n'est pas tenue à obliger parce que « *summum jus* » ou qui donne un commandement peu opportun, encore moins prudent et auquel, toutefois, on pourrait être tenu à obéir également en vue du bien commun. C'est là, par contre, le cas de l'autorité qui *ne peut pas* obliger, parce que son commandement s'oppose à un précepte de droit divin et naturel « *plus élevé et impérieux* » (« *præceptum gravius et magis obligans* »)^[78]. Dans ce cas obéir à la loi et au législateur serait « *malum et peccatum* » (Suarez *De Legibus* L. VI c. VII n° 8) ; « *malum* » (Saint Thomas S. Th. II II q. 120 a. 1), « *vitiosum* » (Cajetan in 1.2. q. 96 a. 6), et donc ne pas obéir devient un devoir (*inoboedientia debita*)^[79].

En réalité, dans ce cas le sujet ne désobéit pas, mais il obéit à un précepte plus élevé et impérieux, émanant de l'autorité divine, qui « *commande le respect d'intérêts plus importants* »^[80]. L'autorité terrestre, en fait, « *n'est pas la première ni l'unique norme de la moralité* »^[81]. Elle est « *norma normata* », c'est-à-dire règle réglée par la loi divine et donc quand l'autorité terrestre nie « *contre la loi naturelle et la loi éternelle* »^[82], « *désobéir aux hommes pour obéir à Dieu devient un devoir* »^[83].

• 7^e principe : celui qui, contraint par la nécessité, n'obéit pas ne met pas en

question l'autorité dans son exercice légitime.

Pour qu'il y ait désobéissance « *le commandement ou l'interdiction doivent être légitimes ; ce que l'on a quand le Pape ou l'Ordinaire ont le pouvoir de donner le commandement ou l'interdiction et qu'en même temps les sujets sont tenus à obéir au commandement ou à l'interdiction* »^[84].

Mais nous avons vu :

- 1) qu'est aussi valable pour le Pape le principe selon lequel, quand l'application d'une loi « *serait contraire au bien commun ou au droit naturel [et, dans le cas présent, aussi divin-positif] ... il n'est pas dans le pouvoir du législateur d'obliger* »^[85].
- 2) que la nécessité, spécialement la nécessité dont nous parlons selon le texte original (Dict. Naz), crée dans le sujet « *une sorte d'impuissance ou d'impossibilité [dans ce cas **morale et absolue**] de faire une chose permise ou de ne pas faire une chose défendue* »^[86]. Donc le commandement ou l'interdiction d'un supérieur qui, en raison des circonstances extraordinaires, se révèle néfaste aux âmes et au bien commun ainsi que contraire à l'état du sujet (v. Suarez *De religione* L.X. chap. IX n° 4), perd son caractère de légitimité et libère le sujet du devoir d'obéissance « *et ceux qui se comportent de cette façon, ne sont pas à accuser d'avoir manqué à l'obéissance puisque si la volonté des chefs répugne à la volonté et aux lois de Dieu, eux-mêmes dépassent la mesure de leur pouvoir* »^[87].

Nous avons déjà cité saint Alphonse : dans la nécessité s'impose « *un précepte divin et naturel auquel ne peut s'opposer le commandement humain de l'Église* » et donc pas même le commandement du Pape. Le primat de juridiction du Pape, donc, non seulement n'est pas mis le moins du monde en question par la violation d'une loi juridictionnelle (comme nous l'avons déjà vu), mais il ne l'est pas non plus par la désobéissance motivée par un état de nécessité. En fait le prêtre ou l'évêque qui, contraint par la nécessité, n'obéit pas au Pape, ne nie pas pour cela sa subordination au Pape en dehors du cas de nécessité et donc ne refuse pas l'autorité dans son exercice légitime. Exactement comme la femme ne nie pas l'autorité de son mari en dehors du cas de nécessité, dans lequel elle a le devoir de le suppléer contre sa volonté irraisonnablement contraire. Saint Thomas dit que celui qui agit en état de nécessité « *ne juge pas la loi* » ni le législateur, ni même son point de vue meilleur que celui de l'autorité, mais il « *juge le cas particulier dans lequel il voit que les paroles de la loi [et/ou le commandement du législateur] ne doivent pas être observés* », parce que leur observance dans ce cas particulier serait gravement dommageable, et donc la nécessité libère le sujet de l'accusation de s'arroger un pouvoir qui ne lui revient pas^[88].

Gerson, à son tour, dit que « *le mépris des clés doit être évalué à partir du pouvoir légitime et de l'usage légitime du pouvoir* »^[89].

Donc un prêtre qui n'obéit pas au Pape qui lui interdit d'absoudre dans la nécessité ou un évêque qui n'obéit pas au Pape qui lui interdit une consécration épiscopale nécessitée par la grave nécessité spirituelle de nombreuses âmes menacées dans la foi et dans la morale et sans secours des pasteurs légitimes ne peuvent pas être accusés de « *mépris des clés* » parce que le Pape, agissant contre le droit divin (naturel et positif), ne fait pas un « *usage légitime* » des clés.

Le primat comporte une soumission aveugle, « *sans examen de l'objet* » seulement « *in rebus fidei et morum* » (et alors que le Pape s'exprime à ce niveau auquel son autorité est infaillible) ; pour le reste, la soumission au Pape dépend des normes morales qui règlent l'obéissance. Donc, si le pape dépasse la « mesure » de son pouvoir, les sujets, qui obéissent « *à Dieu plutôt qu'aux hommes* », « ne sont pas à accuser d'avoir manqué à l'obéissance » (v. Léon XIII *Diuturnum illud*). Agir différemment – dit Gerson – « *serait un acquiescement de cancre et une peur vaine de lapins* »^[90].

Dans le cas en examen, Mgr Lefebvre n'a pas contesté au vicaire du Christ le droit de discipliner en vertu du primat le pouvoir d'ordre épiscopal ; il a seulement contesté que la réserve du Pape sur les consécrations épiscopales ne pouvait pas être respectée sans grave dommage pour beaucoup d'âmes et sans faute grave de sa part dans les circonstances extraordinaires actuelles, dans lesquelles, comme l'a reconnu Jean-Paul II lui-même, « *des idées s'opposant à la Vérité révélée et enseignée depuis toujours sont jetées à pleines mains* », « *de véritables hérésies dans les domaines dogmatique et moral* » sont divulguées et les chrétiens « *en grande partie... troublés, confus, perplexes... tentés par l'athéisme, par l'agnosticisme, par l'illuminisme vaguement moralisant, par un christianisme sociologique sans dogmes définis et sans morale objective* »^[91] sont généralement sans espoir de secours de la part des pasteurs légitimes.

Pareillement Mgr Lefebvre n'a pas contesté au Pape le pouvoir de commander aux évêques dans l'intérêt de l'Église et des âmes, mais il a simplement constaté que, dans les circonstances extraordinaires actuelles, il ne pouvait pas obéir au Pape sans grave danger pour l'Église et pour les âmes et sans sa grave faute personnelle, étant chargé d'un devoir de suppléance, imposé par la charité et enraciné dans son état épiscopal. Et, en violant matériellement la norme disciplinaire et le commandement reçu, il a eu soin de réaffirmer le fondement dogmatique (le primat) et de se tenir rigoureusement dans les limites de la doctrine catholique sur l'état de nécessité, de telle sorte que le cardinal Gagnon lui-même a dû reconnaître que « Mgr Lefebvre n'a pas élevé au niveau de vérité l'affirmation « j'ai le pouvoir d'agir en ce domaine » »^[92].

Pour soutenir que Mgr Lefebvre, en résistant au « non » du Pape, a nié le primat, il faudrait pouvoir soutenir que celui qui résiste à un commandement nuisible de l'autorité nie l'autorité même, ce qui est faux.

* * *

On peut maintenant juger la position de ces critiques de Mgr Lefebvre, qui ne reconnaîtraient jamais au Pape le pouvoir d'interdire une action nécessaire pour sauver un homme en danger de mort temporelle, mais qui lui reconnaissent le pouvoir d'interdire une action nécessaire pour secourir de nombreuses âmes exposées au danger de mort éternelle et qui lui reconnaissent ce pouvoir pour sauvegarder justement ce Primat qui est conféré au Pape pour sauver les âmes, non pour les perdre.

Gerson dit que ce sont « les petits, les humbles qui pensent « *que le Pape soit un Dieu qui a tout pouvoir au ciel et sur la terre* » »^[93], mais ceux qui critiquent Mgr Lefebvre font du Pape – nous semble-t-il – plus qu'un Dieu, parce que Dieu ne commande pas pour porter préjudice aux âmes, ni n'exige d'être obéi au détriment des âmes. En réalité ces critiques injustes font du primat la loi

suprême de l'Église, ce qui n'est pas le cas, le primat étant ordonné au salut des âmes ; ils humilient le primat en le qualifiant de despotisme, l'obéissance due au Pape en la traitant de servilisme et ils font de l'obéissance la plus haute des vertus, ce qui n'est pas. Au moins selon la doctrine catholique, pour laquelle l'obéissance, y compris au Pape, a pour finalité l'exercice des vertus théologales, et en premier lieu la charité^[94]. Saint Thomas, à l'objection que « *parfois, par obéissance, on doit négliger le bien* » répond qu'« *il y a un bien auquel l'homme est tenu nécessairement, comme aimer Dieu ou d'autres choses semblables. Et ce bien, on ne doit en aucune façon l'abandonner par obéissance* »^[95]. Parmi les « *autres choses semblables* » il y a en première place les devoirs de son état (spécialement pour les évêques) et l'amour du prochain, contenu comme objet secondaire dans l'amour de Dieu. Et en fait, tout dans l'Église, sa constitution hiérarchique elle-même avec le primat et les lois qui disciplinent le pouvoir d'ordre, ont comme objectif ultime la charité et, si « *la nécessité ne dépend pas de la loi* » (*necessitas non subditur legi*, S. Th. cit.), c'est parce qu'elle dépend de la loi suprême qui est la charité. Loi dont dépendent aussi les vicaires du Christ, qui ont, oui, le primat de juridiction et donc le droit de discipliner toute autre juridiction dans l'Église, « *par précepte divin, ou plutôt même naturel, ils sont tenus en cela de pourvoir adéquatement à la nécessité des fidèles* »^[96].

• Un mot sur l'*epicheia* « *sine recursu ad Principem* » (ou *epicheia* « *necessaria* »)

Sur les principes rappelés dans cette seconde partie de notre étude se fonde ce que l'on appelle l'*epicheia* « *nécessaire* » ou encore « *epicheia sans recours au supérieur* » (« *epikeia sine recursu ad principem* »)^[97], *epicheia* entendue ici non pas dans le sens vulgaire, mais dans un sens large et propre et qui s'identifie avec l'équité, qui est la forme la plus haute de la justice (« *l'epicheia que nous [latins] appelons « équité »* S. Th. II II q. 120 a. 1) et qui est vertu concernant justement « *les devoirs nécessaires dans des cas particuliers qui sortent de l'ordinaire* » (S. Th. II II q. 80) et qui donc s'identifie dans le droit canon avec les normes sur la « *cessation* » *ab intrinseco* « *de la loi dans un cas particulier* » et sur les « *causes excusantes* » de l'observance de la loi et de l'obéissance au législateur^[98].

Naz écrit que déjà pour saint Thomas, « *comme pour Aristote l'intervention de l'epicheia est subordonnée à l'existence d'un droit. En fait, dans certains cas, la loi perd son pouvoir d'obliger – ainsi dans le cas où une de ses applications serait contraire au bien commun et au droit naturel – et dans ce cas il n'est pas dans le pouvoir du législateur d'obliger* »^[99]. Et encore : « *Il y a lieu d'epicheia quand la volonté du Législateur ou bien ne peut pas ou bien n'est pas tenue d'imposer l'application de la loi au cas en question* »^[100].

La nécessité dont nous parlons dans le cas de Monseigneur Lefebvre est justement le cas dans lequel le législateur *ne peut pas* imposer l'application de la loi devenue, compte tenu des circonstances particulières, contraire au bien commun et au droit divin naturel et positif. De son côté, parce qu'il est pressé par un précepte de droit divin naturel et positif, « *le sujet non seulement peut, mais est tenu à ne pas observer la loi, soit qu'il en demande soit qu'il n'en demande pas la permission à son supérieur* »^[101].

En fait, explique Suarez (qui parle justement du Pape) « *ici il ne s'agit pas d'interpréter la volonté*

du supérieur, mais de son pouvoir ». Et pour connaître celui-ci il n'est pas nécessaire – on ne le doit pas – d'interroger le supérieur, mais il est permis de se servir des « règles doctrinales » ou encore des « principes de la théologie ou du droit »^[102], étant donné que « l'on connaît avec plus de certitude le pouvoir du supérieur, qui n'est pas libre, que sa volonté, qui est libre »^[103]. Donc le sujet, après avoir examiné prudemment les circonstances et s'étant assuré des « règles doctrinales » ou encore des « principes de la théologie ou du droit » qui dépasse le pouvoir du législateur (est « *ultra potestatem legislatoris* »^[104]) d'obliger au respect de la loi au grand dommage de nombreuses âmes et que obéir dans ce cas serait « *malum et peccatum* »^[105], le sujet, donc, peut, ou plutôt doit ne pas s'en tenir à la loi et au commandement « *propria auctoritate* »^[106], « *ex proprio arbitrio* »^[107], donc de sa propre initiative, « *sine recursu ad principem* »^[108], c'est-à-dire sans aucune dispense ni approbation de son supérieur. « Et la raison en est – écrit Suarez – que dans ce cas l'autorité du supérieur ne peut avoir aucun effet ; en effet, quand bien même il voudrait que le sujet, après le recours à lui, observât la loi, celui-ci ne pourrait pas lui obéir parce qu'il faut obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes et donc dans ce cas il est hors de question (impertinents) de demander la permission »^[109]. Pour en revenir à notre exemple, ce serait le cas de la femme qui, devant la grave nécessité de ses enfants, n'a pas besoin de l'accord de son mari pour remplir son devoir de suppléance, et quand bien même son mari le lui interdirait, elle ne lui devrait pas obéissance et donc il est hors de question, le sachant hostile, qu'elle lui en demande l'accord.

Suarez encore, se demandant si le danger de dommage (pour soi ou pour autrui) excuse d'obéir, répond que « dans le législateur on ne présume pas la volonté d'obliger dans ce cas et, même s'il l'avait, elle ne serait pas efficace (et *quamvis illam haberet esset inefficax* [...]) Et en cela concordent tous les docteurs qui traitent de l'obéissance et des lois »^[110].

Donc « quand il apparaît avec certitude que la loi, dans une circonstance particulière, est devenue injuste ou encore contraire à un autre précepte ou vertu davantage obligeant, alors la loi cesse d'obliger et de sa propre initiative on peut ne pas l'observer sans recours au supérieur »^[111], étant donné que la loi, dans ce cas, ne pourrait pas « être observée sans péché »^[112] de même que le supérieur ne pourrait pas, sans péché, obliger le sujet à la respecter.

Reste le devoir d'éviter le scandale du prochain et donc « on doit tenter tout moyen opportun et humble à l'égard du Souverain Pontife [...]. Mais si l'insistance humble ne sert à rien, il faut revendiquer une virile et courageuse liberté »^[113].

• Réfutation d'autres objections erronées

Il n'est, donc, pas vrai qu'« il est permis d'utiliser seulement [l'epicheia] si le législateur est inaccessible », comme on le lit à la p. 49 de l'opuscule mentionné à la note 43 de notre étude. Ceci s'entend pour l'epicheia au sens strict ou impropre^[114], non pour l'epicheia au sens large et propre. Dans le premier cas (epicheia au sens impropre ou vulgaire) on suppose que l'autorité, avec bienveillance, ne veuille pas obliger, bien que le pouvant, et donc, si le législateur est accessible, on a le devoir de l'interroger, étant donné qu'il s'agit de « sa volonté qui est libre » (Suarez cit.). L'epicheia au sens large et propre, au contraire, concerne ces cas dans lesquels l'autorité ne peut pas obliger, même si elle le veut et où le sujet se trouve dans l'impossibilité morale d'obéir.

L'epicheia est donc « nécessaire » (Suarez) et donc le recours au législateur n'est en soi pas obli-

gatoire. Au contraire on doit l'omettre au cas où l'on prévoit que le supérieur obligerait nonobstant le préjudice au requérant ou à autrui. Dans ce cas, en fait, il s'agit non pas de la volonté du supérieur, mais de son « *autorité qui n'est pas libre* » (Suarez cit.).

Est encore moins vrai ce que l'on dit dans une autre publication : qu'« *il y a « nécessité » parce qu'il est impossible de contacter le supérieur, ce qui suppose une certaine urgence dans la décision à prendre* »^[115]. Ceci est aussi vrai pour l'*epicheia* au sens impropre ou vulgaire, et c'est vrai seulement en partie, parce que la nécessité ne naît pas de l'impossibilité de contacter le supérieur (« *il y a nécessité parce qu'il est impossible de contacter le supérieur* »), mais elle existe indépendamment de cette impossibilité et elle persiste indépendamment du « non » éventuel du supérieur.

Pour éclaircir définitivement la question, nous rapportons ce qu'en écrit le père Tito Centi O.P. : « *Les moralistes ont cherché à préciser les critères à suivre pour l'application de l'epicheia. En substance, ils les réduisent aux trois cas suivants : a) Quand dans une situation particulière les prescriptions de la loi positive sont en contradiction avec une loi supérieure qui commande le respect d'intérêts plus importants [epicheia au sens propre] ; b) quand, à cause de circonstances exceptionnelles, la soumission à la loi positive serait trop difficile, sans qu'il en résulte un bien en proportion au sacrifice qu'elle exige ; c) quand, sans devenir mauvaise comme dans le premier cas, et sans imposer un héroïsme injustifié comme dans le second, l'observance de la loi positive s'expose à des difficultés spéciales et imprévisibles, qui la rendent accidentellement plus dure qu'elle ne devrait l'être selon l'intention du législateur* »^[116].

La grave nécessité spirituelle de beaucoup rentre dans le premier cas : le cas de la loi positive qui, en vertu de circonstances extraordinaires, devient « *mauvaise* » parce qu'elle est « *en opposition* » avec une loi supérieure qui commande le respect d'intérêts plus importants » (*epicheia* au sens propre). Les auteurs de l'opuscule, par contre, comme celui de la publication mentionnée ci-dessus semblent connaître seulement le second et le troisième cas (*epicheia* au sens impropre ou vulgaire), qui n'ont rien à voir avec le cas de Mgr Lefebvre. Dans son premier degré, qui est le cas de Mgr Lefebvre, l'*epicheia* vient coïncider avec l'équité et donc est liée avec l'impossibilité morale d'obéir et est, comme nous l'avons déjà vu, un droit (en plus d'un devoir) ; dans le deuxième et le troisième degré, par contre, l'*epicheia* s'identifie simplement avec la clémence ou la modération dans l'application des lois et dans l'exercice de l'autorité^[117].

C'est vrai, nous sommes dans des circonstances extraordinaires, dans lesquelles, donc, il faut remonter à des principes plus élevés que ceux qui s'appliquent ordinairement ; principes qui ne se prêchent pas tous les jours et qui donc sont ignorés par beaucoup, mais qui toutefois sont repérables dans une synthèse succincte dans n'importe quel traité sur les principes généraux du droit et de la morale.

Ainsi, par exemple, dans les *Institutiones morales Alphonsianae* du Père Clément Marc, au n° 174 on peut lire : « *On donne lieu à l'epicheia au cas où la loi se rendrait nuisible ou trop onéreuse. Dans le premier cas [si elle est nuisible], en fait, le supérieur ne pourrait pas obliger et donc l'epicheia est nécessaire [c'est le cas qui nous intéresse]* ». Et encore dans *De principiis theologiae moralis* de Noldin (III n° 199) on lit : « *On dit que la fin de la loi cesse « contraire » quand son observance est dommageable... si la fin de la loi dans un cas particulier cesse « contraire », la loi cesse [d'obliger]*.

La raison en est que, si la fin de la loi cesse « contraire », on a le droit d'user de l'*epicheia* ». Enfin n'importe quel manuel, illustrant les principes du droit canon, traite de la cessation « *ab intrinseco* » de la loi, c'est-à-dire de la loi qui cesse d'obliger *du seul fait* d'être dans ce cas domma-geable, et non parce que le Législateur en décrète la cessation ou en accorde la dispense (comme c'est le cas dans la cessation « *ab extrinseco* »). Tel est justement le cas de nécessité, qui donc parmi les causes excusantes de l'observance de la loi et de l'obéissance est le plus fort^[118]. Surtout quand cette nécessité naît du devoir, enraciné dans son état, de secourir de nom-breuses âmes en grave nécessité spirituelle, parce que « *le salut des âmes est pour la société spi-rituelle la fin ultime vers laquelle sont orientées toutes ses lois et ses institutions* »^[119]. A partir de la papauté, et sans oublier l'épiscopat.

Conclusion

La conclusion de notre étude est que :

- ou bien l'on nie l'état de nécessité (c'est la voie choisie par le Vatican) et donc la crise actuelle de l'Église,
- oui bien, si on l'admet (et ici nous renvoyons nos lecteurs à l'article « *Ni schismatiques ni excommuniés* » du « Courrier de Rome » de septembre 1988), on doit – si l'on veut être cohé-rent – approuver le geste de Mgr Lefebvre, geste qui, pour autant qu'il puisse apparaître *hors de l'ordinaire*, doit être jugé en rapport à la situation *hors de l'ordinaire* dans laquelle il s'est trouvé et dans laquelle, donc, « *il faut juger sur la base de principes plus élevés que les lois ordinaires* »^[120].

De ces principes, que nous avons ici illustrés avec la brièveté nécessaire, il s'ensuit :

- 1) que Mgr Lefebvre avait *sub gravi* le devoir au moins *ex caritate*, enraciné dans son épisco-pat, de secourir les âmes qui se tournaient vers lui pour recevoir de l'aide dans l'état actuel de grave nécessité générale, dans laquelle elles ne pouvaient pas et ne peuvent pas espérer de secours des pasteurs légitimes ;
- 2) que Mgr Lefebvre, compte tenu des circonstances extraordinaires actuelles, « *étant donné qu'il [en] avait le pouvoir d'ordre* » (S. Th. cit.), avait aussi le devoir de consacrer d'autres évêques pour assurer au moyen des autres ordinations sacerdotales, aux fidèles en état de grave et générale nécessité ce qu'ils ont le droit de demander à la hiérarchie (doctrine saine et sacrements) : il est en fait permis et juste d'aider le prochain en nécessité autant que le permettent ses propres possibilités : « *licet alium juvare quantum potest fieri* »^[121];
- 3) que Mgr Lefebvre était dans l'impossibilité *morale et absolue* d'obéir au « non » du Pape, parce qu'il aurait alors péché par omission contre le commandement de charité, enraciné dans son état épiscopal, commandement « *plus grave et obligeant* » que l'obéissance à la loi et au législateur (Suarez cit.). Le péché d'omission, en fait, consiste ici à ne pas donner un bien dû à quelque titre que ce soit (dans le cas présent : au titre de charité, enraciné dans son état épiscopal) quand il serait temps de le donner (saint Thomas S. Th. II q. 79 a. 3sq.) et une loi, quelle qu'elle soit, cesse d'obliger *per se* [= en elle-même], c'est-à-dire sans dis-pense ou accord du supérieur, si le dommage qui en découle est général et grand (« *lex per*

se cessare si nocu mentum... esset generale et nimium » Suarez *De Legibus* L. VI. chap. IX n° 10) ;

- 4) que Mgr Lefebvre, agissant en état de grave et générale nécessité des âmes, pressé par un précepte de droit divin naturel et positif, n'a ni nié le primat de juridiction du Pape, ni même désobéi au pape, lequel « *ne peut pas agir contre le droit divin ou ne pas en tenir compte* »^[122].

Le fait, ensuite, que le Vatican ait nié l'état de nécessité n'annihile pas la grave nécessité dans laquelle se trouvent aujourd'hui de nombreuses âmes, mais confirme que cet état de nécessité est, au moins pour le moment, sans aucun espoir de secours de la part du Saint Siège. Donc, aux auteurs de l'opuscule^[123], qui objectent que « *Saint Eusèbe [de Samosate] agit sans l'accord du Pape mais non pas contre l'accord du Pape* », nous répondons qu'il s'agit seulement d'une question de fait, non de principe : saint Eusèbe ne se trouva pas face au « non » d'un Pape qui promouvait ou favorisait l'arianisme et qui, en niant la crise arienne, exigeait le respect de lois qui, dans ces circonstances extraordinaires, auraient privé du secours qui leur était dû les âmes mises en état de grave nécessité spirituelle par les ariens. S'il avait eu à faire face à cette situation, saint Eusèbe aurait aussi dû s'en tenir aux principes moraux rappelés ci-dessus et accomplir, non pas « *contre* » le « non » du Pape, mais *nonobstant* le « non » du Pape, le très grave devoir de charité imposé à son épiscopat par la grave et générale nécessité des âmes.

Les auteurs de l'opuscule affectent le mépris pour les argumentations de type « *illuministe* » ou « *charismatique* », entendant par là blâmer ceux qui ont fait avec simplicité un acte de confiance dans la rectitude et dans la sainteté personnelle de Mgr Lefebvre. Là aussi ils ont tort, théologiquement tort. Saint Thomas, en fait, écrit que dans les « *choses qui arrivent rarement et dans lesquelles il faut s'écarter des lois communes... on exige une vertu de jugement imposée sur ces principes les plus hauts, vertu que l'on appelle gnomè et qui implique une perspicacité particulière de jugement* »^[124]. Et cette singulière « *perspicacité de jugement* » – dit saint Thomas – on peut aussi la posséder seulement en vertu de la sainteté : « *L'homme spirituel reçoit de l'habitude de la charité l'inclination à juger droitement de toute chose selon les lois divines, prononçant son jugement moyennant le don de la sagesse, précisément comme le juste le prononce selon les règles du droit moyennant la vertu de la prudence* »^[125].

Nous nous sommes, dans cette étude, servis de cette argumentation et nous nous en sommes tenus uniquement aux principes généraux de la théologie et du droit canon afin qu'il soit clair pour tous ceux qui sont conscients de la crise dans l'Église, et non seulement à ceux qui reconnaissent la sainteté de Mgr Lefebvre, que dans les circonstances extraordinaires actuelles, au-delà de l'« obéissance quoi qu'il en coûte » (même la foi ; même le salut de son âme et d'autrui ? Mais ne serait-ce pas là cet « *acquiescement de cancrs et cette peur vaine de lapins* » dont parle Gerson ?) et au delà de la thèse indémontrable des « *sédévacantistes* », il y a une [véritable] troisième voie : s'en tenir à ce que l'Église elle-même enseigne sur l'« état de nécessité ». Exactement comme l'a fait Mgr Lefebvre.

Hirpinus *Courrier de Rome* – *Si si no no*, Mai 1999 – Juin 1999

Notes de bas de page

1. *Motu Proprio* du 2 juillet 1988.
2. Brisbois A *propos des lois purement pénales* in *Nouvelle revue théologique* 65 (1983, p. 1072).
3. V. can. 20 du Code piano-benedettino et F.M. Cappello S.J. *Ius suppletorium* in *Summa iuris canonici* vol. I, Rome 1961, p. 79.
4. V. E. Eichmann-Kl. Morsdorf *Trattato di diritto canonico* (Traité de droit canonique) et G. May *Legittima difesa, resistenza, necessità* (Légitime défense, résistance, nécessité).
5. Saint Thomas *Summa Theologiae* Suppl. q. 8 a. 6 ; v. aussi P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *caritas (erga proximum)*.
6. Voir, par ex. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *caritas* ; Billuart *De caritate* diss. IV art. 3 ; Genicot S.J. *Institutiones Theologiae moralis* vol. I 217 A et B etc.
7. *Humani generis* 1950.
8. *Motu proprio* 18 novembre 1907.
9. Discours au Séminaire lombard à Rome, 7. 12. 1968.
10. Discours du 30. 6. 1972.
11. *L'Osservatore Romano* 7. 2. 1981.
12. Discours du 30. 6. 1972.
13. P. Palazzini *Diction. morale et canonicum* vol. I. p. 571
14. V. E. Genicot S.J. *Institutiones theologiae moralis* vol. I 217 B ; Billuart *De caritate* Diss. IV art. 3 ; Saint Alphonse *Theologia moralis* livre 3 n° 27.
15. F. Suarez *De caritate* disput. IX sect. II n° 4.
16. V. Roberti-Palazzini *Dizionario di teologia morale*, ed. Studium, mot *jurisdiction supplétive*.
17. Naz. *Dictionnaire de droit canonique*, mot *droit canonique* col. 1446.
18. Discours (en français) au 2^e Congrès mondial de l'apostolat des laïcs – octobre 1957.
19. Voir, par ex. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *caritas* ; Billuart *De caritate* diss. IV art. 3 ; Genicot S.J. *Institutiones Theologiae moralis* vol. I 217 A et B etc.
20. Saint Alphonse *Theologia moralis* livre 6 traité 4 n. 625 et *Opere Morali* ed. Marietti, Turin 1848, traité XVI, chap. VI n°s 126–127.
21. 1 *Jn.* 3, 17 ; S. *Th.* II II q. 32 a. 1 et 5 ad 2 ; q. 71, a. 1 ; Billuart *De caritate* dissert. IV art. 3.
22. E. Génicot S.J. *op. cit.* vol. I n° 217 B et C.
23. *Theologia moralis* 1. 3, traité n° 3, n. 27.
24. F. Suarez *De caritate* disput. 9 sect. II n. 4.
25. *De caritate* dissert. IV art. 3.
26. *L'Osservatore Romano* 7. 2. 1981.
27. Discours au Séminaire lombard à Rome, 7. 12. 1968.
28. Saint Jérôme *Adversus Luciferianos*.
29. R. Amerio *Iota unum*, N.E.L., 1^{re} éd., p. 10.
30. *Ibid.* p. 581.
31. *Ibid.* p. 126.

32. Discours au Séminaire lombard à Rome, 7. 12. 1968.
33. *Il Sabato* 30 juillet/5 août 1988.
34. Ch. Journet *L'Eglise du Verbe Incarné* vol. I
35. Voir, par ex. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *caritas* ; Billuart *De caritate* diss. IV art. 3 ; Genicot S.J. *Institutiones Theologiae moralis* vol. I 217 A et B etc.
36. Saint Alphonse *Theologia Moralis* 1. VI, Traité 4, n° 560.
37. *Somme Théologique* t. XIII *La pénitence* p. 420.
38. Suarez (*De poenitentia* disp. XXVI, sect. IV n° 6) se demande si cette habitude perpétuelle et commune gardée par l'Eglise n'est pas d'institution divine. En tout cas – conclut-il – l'Eglise ne pourrait pas l'abolir, parce que cela serait user du pouvoir "non pour édifier, mais pour démolir" (*ibid.*).
39. Saint Alphonse *De poenitentiae sacramento* traité XVI chap. V n° 92.
40. F. Suarez *De Legibus* livre VI, chap. VII, n° 13.
41. F.M. Cappello *Summa Juris Canonici* vol. I p. 258 n° 258 par. 2 ; v. aussi P. Palazzini *Dictionarium* cit., mot *iurisdictio suppleta*.
42. Saint Alphonse *De poenitentiae sacramento* traité XVI chap. V, n° 90.
43. Saint Thomas S. Th. II II q. 66 a. 7 ; cf. II II q. 32 a. 7 ad 3.
44. *S. Th. Suppl.* q. 8 a. 6
45. V. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *iurisdictio suppleta*.
46. S. Th. cit.
47. F.M. Cappello S.J. *Summa iuris canonici* vol. I Rome 1961 p. 252.
48. V. Manlio Simonetti *La crisi ariana nel IV secolo* Institutum Patristicum Augustinianum – Via S. Uffizio 25, Rome 1975.
49. *De Ecclesia Christi* q. XV § 2 p. 713
50. *Dictionarium morale et canonicum*, mot *episcopi*.
51. op. cit. vol. 1 p. 220
52. *S. Th. Suppl.* q. 19, a. 4
53. Saint Thomas IV *Contra Gentiles* c. 72
54. v. *S. Th. Suppl.* q. 8, art. 4–5–6–8–9 sq.
55. *Ibid.*, mot *iurisdictio*.
56. *S. Th. Suppl.* q. 8 a. 5 ad 1
57. *Digesto* cit. in *S. Th* I II q. 96 a. 6 et II II q. 60 a. 5 ad 2
58. *S. Th. Suppl.* q. 20 a. 1
59. *Enciclopedia cattolica*, mot *nécessité (état de)*.
60. *Du sacre épiscopal contre la volonté du Pape*, essai collectif de la "Fraternité Saint Pierre".
61. *S. Th. suppl.* q. 8 a. 6 ad 3
62. *De poenitentiae sacramento* traité XVI chap. V n° 91.
63. Ch. Journet *L'Eglise du Verbe Incarné* vol. I p. 528 note 2.

64. V. Salaverri *De Ecclesia in Summa Theologiae* BAC, Madrid.
65. Ch. Journet *op. cit.* vol. II pp. 656–657. Le Père Tito Centi O.P., dans la note 1 à la *Somme théologique* de saint Thomas, ed. Salani II s. 39 a. 4 écrit : "Nous en avons un indice dans le fait que l'Eglise n'exige pas une confession générale des schismatiques qui retournent à l'unité, ni la validation pour leurs éventuels empêchements matrimoniaux".
66. V.P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *Fontes juris canonici* ; Naz *Dictionnaire de droit canonique*, mot *Droit canonique*.
67. Naz *loc. cit.*
68. E. Genicot S.J. *Institutiones theologiae moralis*, vol. I n° 85.
69. P. Palazzini *Dictionarium cit.* mot *mandatum apostolicum*.
70. L. Rodrigo *Praelectiones theologico- morales comillenses II*, traité *De Legibus*, Sal Terrae, Santander 1944, n° 393, 2°, p. 294 (cit. in *Aequitas canonica*, de F.J. Urutia S.J. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* vol. 73, p. 46, note 21 Université Pontificale Grégorienne).
71. Suarez *De caritate* disp. IX sectio II n° 3.
72. G. Gerson *De contemptu clavium et materia excommunicationum et irregularitatum*, considerations VII- XII, *Opera*, Bâle 1489, 1^{ère} partie, f. 33, cit. in *La scomunia di Girolamo Savonarola* = [L'excommunication de Jérôme Savonarole], du père Tito Centi O.P. ed. Ares, Milan.
73. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *episcopi*.
74. *Enciclopedia catolica*, mot *necessita (stato di)* [= nécessité (état de)].
75. H. Noldin S.J. *Summa Theologiae moralis* Vol. I *De Principiis* L. III q. 8, p. 203.
76. Roberti Palazzini *Dizionario di teologia morale*, mot *résistance au pouvoir injuste*.
77. *Dict. Droit canonique* , mot *nécessité* col. 991.
78. Suarez *De Legibus* L. VI c. VII n° 12.
79. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *oboedientia*.
80. Tito Centi O.P. *La Somma Teologia* ed. salani vol. XIX, note 1, p. 274.
81. Roberti Palazzini *Dizionario di teologia morale*, mot *résistance au pouvoir injuste*.
82. Roberti Palazzini *Dizionario di teologia morale*, mot *résistance au pouvoir injuste*.
83. Roberti -Palazzini *Dizionario cit.* resistenza al potere ingiusto [= résistance au pouvoir injuste] ; v. Léon XIII *Libertas*.
84. P. Palazzini *Dictionarium cit.*, mot *inoboedientia*.
85. Naz *Dictionnaire Droit canonique* , mot *epikie*.
86. *Dict. Droit canonique* , mot *nécessité* col. 991.
87. Léon XIII *Diuturnum illud*.
88. S. Th. I. II. q. 96 a. 6 ad 1 et 2
89. G. Gerson, *loc. cit.*
90. G. Gerson, *loc. cit.*
91. *L'Osservatore Romano* 7. 2. 1981.
92. Interview à 30 Giorni mars 1991.

93. G. Gerson, loc. cit.
94. P. Palazzini *Dictionarium* cit., mot *oboedientia*.
95. *S. Th.* II II q. 104 a. 3 ad 3
96. Suarez *De poenitentiae sacramento* disput. XXV1, sect. IV, n.7
97. F. Suarez *De Legibus* 1. VI, chap. VIII, n° 1.
98. V. Roberti Palazzini *Dizionario di Teologia morale*, ed. Studium, mot *equità* (ou *epicheia*) ; v. aussi *Aequitas canonica* cit. et Naz *Dictionnaire de Droit canonique*, mot *équité*.
99. Naz *Dict.* cit *epikie* col. 366.
100. Ibid.
101. Suarez *De Legibus* L. VI c. VIII n° 2.
102. Ibid. n° 4.
103. Ibid. n° 5.
104. Suarez *De Legibus* L. VI c. VII n. 11.
105. Ibid. L. VI c. VIII n° 8.
106. Ibid. L. VI c. VIII n° 1.
107. *S. Th.* IIa IIae q. 80. art. unique.
108. Suarez *De Legibus* L. VI c. VIII n° 1.
109. Ibid.
110. Suarez *De statu perfectionis/ De voto oboedientiae* L. X c. IV n. 15.
111. Suarez *De Legibus* L. VI c. VIII n. 1.
112. Ibid. n. 2.
113. G. Gerson, loc. cit.
114. Naz *Dictionnaire Droit canonique* , mot *epikie* col. 369 sq.
115. *De Rome et d'ailleurs*, sept./oct. 1991, p. 17.
116. *La Somma Teologica* ed. Salani vol. XIX note 1 p. 274.
117. V. Roberti Palazzini *Dizionario di Teologia morale*, ed. Studium, mot *equità* (ou *epicheia*) ; v. aussi *Aequitas canonica* cit. et Naz *Dictionnaire de Droit canonique*, mot *équité*.
118. Naz *Dict. Droit canonique* , mot *excuse* col. 633.
119. Discours (en français) au 2^e Congrès mondial de l'apostolat des laïcs – octobre 1957.
120. *S. Th.* II II q. 51 a.4
121. P. Palazzini *Dictionarium* cit., mot *iurisdictio suppleta*.
122. P. Palazzini *Dictionarium morale et canonicum*, mot *episcopi*.
123. *Du sacre épiscopal contre la volonté du Pape*, essai collectif de la "Fraternité Saint Pierre".
124. *S. Th* II II q. 51 a. 4
125. *S. Th* II II q. 60 a. 1 ad 2

Source : laportelatine.org/formation/crise-eglise/sacres-1988/les-consecrations-episcopales-faites-par-mgr-lefebvre-etaient-elles-justes

© La Porte Latine — Fraternité Saint-Pie X, District de France