

Le Concile Vatican II en question

Publié le 1 octobre 2005 · 48 min de lecture

Symposium Théologique de Paris – Octobre 2005

Chapitre I – Le status quaestionis

Le débat autour du Concile : Mgr Marchetto et le prof. Alberigo

Au cours de ces derniers mois, en Italie, on a vu resurgir le débat au sujet du Concile Vatican II et de son interprétation grâce à deux publications importantes, deux livres qui adoptent des positions opposées. Il s'agit de *Le Concile Œcuménique Vatican II. Contrepoint pour son histoire*^[1], ouvrage qui rassemble les interventions de Mgr Agostino Marchetto, actuellement Secrétaire du Conseil Pontifical de la Pastorale pour les Migrants et les Itinérants, au sujet de l'interprétation des textes conciliaires, et de la *Brève histoire du Concile Vatican II*^[2], un abrégé de la célèbre *Histoire du Concile Vatican II* en cinq volumes, par le prof. Giuseppe Alberigo, chef de l'Institut pour les Sciences religieuses de Bologne.

Pourquoi s'intéresser à la publication des énièmes ouvrages sur le Concile Vatican II ? Nous l'avons dit : ces deux textes constituent une sorte de manifeste des deux positions opposées sur le Concile, opposition ouvertement reconnue par les auteurs eux-mêmes, qui n'ont pas hésité à se lancer des critiques réciproques.

On connaît bien la ligne de « l'école » dossettienne de Bologne, qui s'est imposée un peu partout dans le monde catholique et non catholique ; celle-ci voit dans le Concile une nouvelle Pentecôte pour l'Église, un nouveau passage du Saint-Esprit, qui aurait fait retrouver à l'Église l'authenticité du message chrétien, qu'elle avait égaré au cours des siècles^[3]. Dans cette perspective, le Concile aurait amorcé un processus de renouvellement, de modernisation (aggiornamento), d'ouverture au monde jamais vu auparavant, en mesure d'effacer des années d'opposition obscurantiste de l'Église au monde moderne. Un événement, donc, en discontinuité avec le passé, chargé de nouveautés radicales, mais aussi un événement qui a marqué le commencement d'un processus de renouveau qui ne doit pas se limiter à la seule application des décrets conciliaires, mais qui doit inciter à continuer le processus de modernisation commencé lors du Concile. C'est la célèbre fidélité à « l'esprit du Concile », c'est-à-dire la fidélité à l'idéal d'aggiornamento continu.

L'affirmation du prof. Alberigo, à cet égard, est très claire : « La priorité du fait « Concile », en tant qu'événement qui a réuni une assemblée de plus de deux mille évêques, apparaît plus forte, même par rapport à ses décisions, qui ne peuvent pas être lues comme des règles froides et abs-traites, mais comme une expression et un prolongement de l'événement lui-même »^[4].

Cette théorie d'un nouveau commencement dans l'Église est à juste titre attaquée par Mgr Marchetto : « Si, dans l'Église, l' »événement « n'est pas tant un fait important qu'une rupture, une nouveauté absolue, la naissance pour ainsi dire d'une nouvelle Église, une révolution copernicienne, le passage, en somme, à un autre Catholicisme... cette perspective ne pourra et ne devra pas être acceptée, précisément en raison de la spécificité catholique »^[5].

Nous ne pouvons qu'approuver le principe selon lequel, dans l'enseignement de l'Église, il ne peut rien y avoir de réellement nouveau parce que l'Église, comme l'enseigne magistralement saint Vincent de Lérins, « dans sa sage fidélité aux doctrines anciennes, ne cherche, avec un zèle suprême, à faire que ceci : perfectionner et affiner ce qu'elle a reçu des anciens sous forme d'esquisse ; consolider et renforcer ce qui a déjà été exprimé avec précision ; garder ce qui a déjà été confirmé et défini ». Toutefois, il nous faut émettre au moins une critique précise à rencontre de la position de Marchetto, saluée avec enthousiasme par le cardinal Ruini, et partagée à la fois par Jean-Paul II et par le Pontife actuel, tous deux partisans d'une lecture du Concile « à la lumière de la Tradition ».

Mgr Marchetto accuse à plusieurs reprises la ligne d'interprétation de l'école de Bologne d'être « idéologique », c'est-à-dire de lire le Concile selon le critère préconçu de l'événement en rupture et en discontinuité avec le passé. Alberigo et ses collaborateurs s'arrêteraient ainsi arbitrairement sur les textes du Concile qui soulignent le plus le moment de la nouveauté, oubliant en revanche ceux qui manifestent la continuité avec la Tradition^[6]. A cette perspective, Mgr Marchetto oppose celle – à son avis plus fidèle aux intentions des pères conciliaires eux-mêmes – qui considère le Concile comme un tout^[7]. Dans cette optique, on comprendrait que, dans les textes conciliaires « il y a eu en somme un *aggiornamento*... la coexistence de *nova* et *vetera*, de fidélité et d'ouverture, comme le démontrent, du reste, les textes approuvés en Concile, tous les textes »^[8].

Une telle affirmation est en soi problématique, car c'est justement sur les *nova* que se pose la question. Il ne sert à rien de démontrer qu'il y a des textes en continuité avec l'enseignement de toujours (ce que personne n'a jamais discuté); le problème est au contraire la présence d'éléments nouveaux et illégitimes, qui proviennent de la pensée moderne, condamnée à plusieurs reprises, et non d'un approfondissement du *depositum fidei*. Mais ce problème, à lui seul, mériterait d'être traité à part, et il a déjà fait l'objet d'un nombre considérable d'études.

Nous disions que Mgr Marchetto accuse l'école de Bologne d'idéologisme. Mais en un certain sens, c'est ce même Mgr Marchetto qui tombe à son tour dans une sorte d'idéologisme, lorsqu'il affirme : « L'événement, donc, est un synode œcuménique..., il n'y a donc pas à considérer comme un préjugé le fait de l'analyser comme tel, à partir de ce qu'il est pour la foi catholique, même avec son caractère propre, qui ne peut contredire ce que d'autres Conciles œcuméniques ont défini »^[9].

Par cette affirmation, Mgr Marchetto présuppose ce qu'il devrait au contraire démontrer, à savoir que le Concile Vatican II jouit de l'infaillibilité qui a caractérisé les Conciles œcuméniques précédents et, par conséquent, qu'il ne peut rien contenir qui soit en contradiction non seulement avec les définitions des autres Conciles, mais aussi avec tout le Magistère ordinaire précédent.

Voilà le point déterminant, la clé de voûte qui soutient toute l'argumentation.

Cette question est d'une grande importance et ne souffre pas d'être éludée ; elle afflige la conscience de nombreux catholiques, qui font de la fidélité au Concile Vatican II un problème de conscience, et considèrent que la présence d'éléments discutables dans les textes du Concile pourrait en quelque sorte saper le dogme de l'infaillibilité du Pape, ou mettre en discussion la continuité de l'enseignement de l'Église. L'acuité avec laquelle ce problème est ressenti se manifeste également dans le fait que le livre de Mgr Marchetto a déjà fait l'objet d'une réédition, quelques mois après sa première publication.

Il est clair que la question centrale est celle de la valeur des documents du Concile. L'intention de notre intervention est de répondre aux interrogations les plus répandues : les enseignements d'un Concile œcuménique (ici Vatican II) jouissent-ils ipso facto de l'infaillibilité ? Quelles sont les conditions pour qu'un enseignement soit infaillible ? Est-il possible de mettre en discussion un enseignement officiel de la hiérarchie catholique ?

La conclusion à laquelle nous sommes arrivés, et que nous tenterons de présenter, s'articule de la manière suivante :

Le Concile Vatican II :

- 1) quant à la valeur des documents : peut être mis en discussion ;
- 2) quant au contenu des documents : doit être mis en discussion ;
- 3) quant aux conditions actuelles : doit être mis entre parenthèses.

Source : Si Si No No/Symposium Théologique de Paris – Octobre 2005

Chapitre II – De l'infaillibilité

S'interroger sur la valeur des documents du Concile implique une réflexion plus générale de potestate Magisterii.

Aujourd'hui, dans le monde catholique et non catholique, sont répandues deux positions extrêmes, toutes deux erronées et dangereuses ; positions que nous pouvons considérer comme les deux principales objections à notre thèse^[10].

2.1 Videtur quod

Ob. 1 : Les infaillibilistes

Il y a ceux que nous pourrions appeler les « infaillibilistes », qui considèrent qu'aucune déclaration officielle, à plus forte raison si elle est exprimée sous la forme extraordinaire d'un Concile, ne

peut être mise en discussion, de quelque façon que ce soit. Ils se réfèrent souvent à l'obéissance aveugle ignacienne, selon la célèbre expression *perinde ac cadaver*, ou citent la treizième règle du sentire cum Ecclesia tirée des Exercices de St Ignace : « Pour ne nous écarter en rien de la vérité, nous devons toujours être disposés à croire que ce qui nous paraît blanc est noir, si l'Église hiérarchique le décide ainsi. Car il faut croire qu'entre Jésus-Christ, notre Seigneur, qui est l'Époux, et l'Église, qui est son Épouse, il n'y a qu'un même Esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le salut de nos âmes, et que c'est par le même Esprit et le même Seigneur qui donna les dix commandements qu'est dirigée et gouvernée notre Mère la sainte Église »^[11].

C'est sur la même ligne que semble se placer cette affirmation catégorique de Pie XII : « Que si dans leurs Actes, les Souverains Pontifes portent à dessein un jugement sur une question jusqu'alors disputée, il apparaît donc à tous que, conformément à l'esprit et à la volonté de ces mêmes Pontifes, cette question ne peut plus être tenue pour une question libre entre théologiens »^[12].

À ce point, n'apparaissent que deux solutions : ou bien s'aligner sur les déclarations des Pontifes, en les considérant en continuité avec l'enseignement des prédécesseurs, même si le contraire est évident^[13] ou bien considérer que le siège est vacant.

Ob. 2 : L'infailibilité limitée aux décisions ex cathedra

Il y a ensuite ceux qui limitent l'infailibilité aux décisions ex cathedra, laissant sur les autres déclarations une liberté de jugement. Pour ceux-là, en général, l'infailibilité concerne uniquement le pape dans l'acte de définir une doctrine en matière de foi et de morale, c'est-à-dire quand l'objet a trait aux vérités révélées par Dieu, clairement liées à la Révélation (de fide) et/ou quand il parle solennellement. Le texte clé de référence est celui du Concile Vatican I : « Le Pontife Romain, quand il parle ex cathedra, c'est-à-dire quand, accomplissant son office de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être admise par toute l'Église, jouit... de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût dotée, quand elle définit une doctrine concernant la foi ou la morale »^[14]. En conséquence, les autres déclarations, c'est-à-dire aussi bien celles qui n'ont pas de lien direct avec la dogmatique et la morale que celles qui émanent d'encycliques, condamnations, etc., n'auraient aucun caractère contraignant, sinon temporairement.

On rencontre cette position à plusieurs niveaux, du simple fidèle à la haute hiérarchie, spécialement parmi les défenseurs du Concile Vatican II. Ceux-ci, en effet, bien qu'ils constatent des oppositions théoriquement insolubles entre les textes de Vatican II et certains enseignements des Papes précédents, spécialement ceux qui concernent les condamnations des différents aspects de la modernité (cf. la célèbre affirmation de celui qui était alors le cardinal Ratzinger au sujet de *Gaudium et Spes*, qualifiée de « contre-syllabus »), considèrent ces derniers comme des déclarations révisables, dans lesquelles l'Église n'a pas engagé la plénitude de son autorité.

2.2 Sed contra

1. « L'infailible garantie de l'assistance divine n'est pas limitée aux seuls actes du Magistère solennel ; elle s'étend aussi au Magistère ordinaire, sans toutefois en recouvrir ni en assurer de la

même façon tous les actes »^[15].

2. Pour l'infailibilité du pape seul et du Magistère ordinaire de l'Église, « il faut que la vérité enseignée soit proposée comme déjà définie ou comme ayant toujours été crue ou admise par l'Église, ou comme attestée par l'accord unanime et constant des théologiens comme vérité catholique »^[16].

2.2.1 Vérité et autorité

Il nous paraît bon de commencer par une considération générale. La crise actuelle a contribué à la naissance d'une mentalité très répandue dans le monde catholique, mais qui n'est pas une mentalité catholique. Nous voulons parler de cette idée trop banale selon laquelle l'obéissance au Pape et aux évêques devrait être aveugle, inconditionnelle, c'est-à-dire justifiée par l'autorité qu'ils représentent, indépendamment de ce qu'ils enseignent. Une telle mentalité trahit une pensée legaliste, selon laquelle une affirmation serait vraie parce que prononcée par une autorité légitime, et non par sa vérité intrinsèque. Ainsi, c'est l'autorité qui créerait le droit et la vérité, et elle ne se limiterait pas à les reconnaître, les garder et les enseigner.

Cette position peut être résumée de la façon suivante : « Le propre du catholicisme, ce n'est pas la vérité, attestée et maintenue par l'autorité, mais l'autorité, censée être la source même d'une « vérité » qui n'a pas de valeur en soi mais seulement par le dictamen qui la consacre »^[17]. Mais cette position, nous le redisons, n'exprime pas celle de l'Église catholique, qui a reçu de Notre Seigneur un tout autre enseignement. Jésus lui-même a voulu souligner que « ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il saura si cet enseignement vient de Dieu, ou si je parle de moi-même » (Jn VII, 16-17). Et son *vas electionis*, saint Paul, ne dit pas autre chose : « Si quelqu'un, fût-ce nous-même, fût-ce un ange du ciel, venait vous prêcher un évangile différent du nôtre, qu'il soit anathème ! » (Gal. 1,8). Enfin, le texte de *Pastor Aeternus* qui définit l'infailibilité du Pape souligne lui aussi qu'« aux successeurs de Pierre, l'Esprit Saint fut promis non pour qu'ils proposent, par sa révélation, une nouvelle doctrine, mais pour qu'ils gardent religieusement et enseignent fidèlement, grâce à son assistance, la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi »^[18].

La perspective catholique est claire : l'autorité est au service de la vérité. Il n'est donc en aucune façon possible d'exiger l'obéissance lorsque l'enseignement proposé est contraire à la vérité. Cela ne signifie pas que le jugement sur la vérité soit laissé au libre-arbitre de chacun. Entre les deux extrêmes (obéissance absolue et libre-arbitre), il y a une gradation, qui sera l'objet de la suite de notre exposé. Mais il est nécessaire de redire que l'autorité se pose dans l'Église comme un moyen, et non comme une fin. En effet, c'est justement à cause de cette grande confusion au sujet du rapport entre autorité et vérité que les « révolutionnaires » ont pu greffer sur le tissu catholique les germes de la crise actuelle, sans que les « anticorps » ne réagissent à cette terrible infection. Ils ont en effet abusé de l'obéissance pour imposer leurs fausses doctrines, et chaque fois que quelqu'un a tenté de manifester son désaccord, ils ont utilisé l'accusation de désobéissance pour isoler le malheureux et briser ainsi toute résistance. C'est ce mauvais usage de la vertu d'obéissance que Mgr Lefebvre a magistralement défini comme « le coup de maître de Satan ».

2.2.2 Magistère infaillible et Magistère canonique^[19]

Le Magistère de l'Église, dont le pouvoir réside soit chez le Pontife seul, soit dans l'épiscopat cum Petro et sub Petro, ne se prononce pas toujours au même niveau.

Le degré le plus haut du Magistère comprend la divine Révélation que Jésus a confiée à son Église pour qu'elle la garde et la transmette fidèlement. À ce niveau, l'infaillibilité du Magistère est garantie.

Suivons pas à pas l'affirmation de Billot : « Potestas infallibilis magisterii pro objecto primario habet res fidei et morum quae in deposito catholicae revelationis formaliter explicitae vel formaliter implicite continentur »^[20].

Le théologien jésuite considère l'objet (quae continentur in deposito catholicae revelationis), c'est-à-dire tout ce que le Christ a enseigné aux Apôtres et tout ce que ces mêmes Apôtres ont appris de l'Esprit Saint, et qui nous est livré aussi bien par les Écritures que par la Tradition non écrite. Cela signifie qu'à ce niveau, l'infaillibilité du Magistère « s'étend seulement aux vérités révélées par Dieu surnaturellement »^[21].

« Secundario vero [potestas infallibilis magisterii] extenditur ad alias etiam veritates in se non revelatas, quae tamen requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiatur, et nominatim quidam ad multiples propositionum censuras et ad facta dogmatica »^[22]. Cela signifie que le Christ a promis son assistance spéciale non seulement pour que l'Église reçoive et transmette fidèlement son enseignement, mais aussi pour qu'elle le garde et le développe au cours des siècles. C'est pourquoi le Magistère infaillible s'étend aussi aux vérités incluses dans les précédentes, mais non encore explicitement exprimées quoad nos, et aussi à ces énonciations dont il garantit la vérité de façon absolue (définitions infaillibles, mais non dogmatiques), bien qu'elles ne soient pas objet de foi divine.

À ce point, le cardinal Journet fait une réflexion très importante et lourde de conséquences ; il affirme que, pour les trois classes de vérités indiquées ci-dessus, le Seigneur Jésus donne à son Église une assistance spéciale, une assistance absolument infaillible. Mais le Magistère de l'Église, ajoute le cardinal, « ne fonde pas, il conditionne l'assentiment infaillible de foi. Et pourtant c'est la plus haute fonction à laquelle il lui soit donné d'atteindre : à ce moment... il n'y a plus rien dans son initiative qui ne soit résorbé dans l'assistance divine »^[23].

Le Magistère infaillible fait donc fonction d'instrument de communication de la vérité révélée ; il est vraie cause seconde, son action ne fonde pas l'infaillibilité du contenu (laquelle est en revanche fondée sur Dieu, qui ne peut ni se tromper ni tromper), mais en quelque sorte la garantit.

À ce point, on peut comprendre l'infaillibilité de l'enseignement du Pontife romain quand, ex cathedra, il définit une vérité comme révélée, comme cela a été proclamé par Vatican I. En effet, le Pape ne fait pas autre chose que déclarer solennellement ce que Dieu lui-même a révélé par le Christ ou les Apôtres ; l'obéissance au Pape est en fait l'obéissance directe à Dieu lui-même, et indirecte au Pape comme son instrument et son intermédiaire.

Les problèmes, pour ainsi dire, commencent à un autre niveau, à savoir celui de ce que l'on

appelle communément les « vérités spéculatives secondaires ». Ce dernier adjectif peut induire une désagréable équivoque, celle de faire penser que ces vérités n'auraient pas d'importance pour la conservation de la foi.

En réalité, il existe de très nombreuses vérités qui, soit n'appartiennent pas au *depositum fidei*, mais lui sont liées (comme par exemple les vérités philosophiques de la *philosophia perennis*, qui a trouvé chez saint Thomas sa plus haute expression, et que l'Église a donc maintes fois ordonné d'enseigner et de suivre), soit n'ont pas encore été définies par l'Église de façon irréfutable (par exemple les conclusions théologiques universellement enseignées ou crues).

Ces vérités sont garanties prudemment (à la différence de l'autorité absolue, qui concerne les vérités spéculatives primaires) dans la mesure où, à la différence de ce qui a été exposé précédemment au sujet du pouvoir déclaratif du Magistère, l'Église n'est plus une simple intermédiaire des divins enseignements ; « elle agit en vertu de son pouvoir canonique, promulgateur de ce qu'il convient ou non d'enseigner et de croire, si l'on veut préserver l'intelligence des fidèles des dangers qui menacent leur foi... À ce moment, l'Église n'intervient pas, comme dans la foi divine, à titre de simple condition de notre assentiment. Elle est elle-même le fondement immédiat d'un assentiment (dont le fondement médiateur est Dieu, qui régit l'Église) qu'on peut appeler... obéissance ecclésiastique, foi ecclésiastique, assentiment religieux, pieux assentiment »^[24].

Quel type d'obéissance, donc, doit-on à ce type de Magistère ?

Tout d'abord, il faut souligner que, au sein de ce vaste domaine des vérités qui jouissent d'une assistance prudentielle, il y a une différence décisive. Il existe en effet des enseignements que l'Église a proposés de façon constante et universelle, dans lesquels elle entend user en plénitude de son autorité prudentielle. Dans ce cas, « nous n'hésiterons pas à dire que le Magistère les propose en vertu d'une assistance pratique prudentielle, qui est vraiment et proprement infaillible, en sorte que nous serons sûrs de la prudence de chacun de ces enseignements, et en conséquence pratiquement sûrs de la vérité intrinsèque, spéculative, de chacun d'eux »^[25]. Dans ce cas on parle non pas de vérité infaillible, mais de certitude infaillible (*infallibilis securitas*).

Il y a par ailleurs des enseignements dans lesquels l'Église n'entend pas user en plénitude de son autorité prudentielle ; dans ce cas, « nous dirons que le Magistère ne les propose que d'une manière faillible »^[26].

De cela, nous pouvons conclure ce qui suit :

- dans le cas du Magistère déclaratif, par le fait que l'on obéit proprement à Dieu et à l'Église seulement en tant que médiation, l'obéissance due sera d'ordre théologal (propre à la vertu théologale de foi) ;
- quant au Magistère prudentiel, en revanche, l'obéissance due dépend du degré avec lequel le Magistère engage son autorité : « Si le Magistère est naturel, l'obéissance sera, de soi, naturelle. Si le magistère se réalise d'une manière analogique et surnaturelle, la vertu de docilité et d'obéissance se réalisera, elle aussi, d'une manière analogique et surnaturelle »^[27].

Dans le cas de l'assistance prudentielle faillible, il est donc possible que le Pape ou une Congrégation romaine se trompent. Que devra-t-on faire dans ce cas ? « Licebit dissentire... licebit dubitare... ; nec tamen pro reverentia auctoritatis sacrae fas erit publice contradicere... ; sed silentium servandum est quod obsequosium vocant »^[28]. Toutefois, nous faisons seulement remarquer que, dans le cas de péril proche pour la foi, même la répréhension publique est nécessaire^[29].

2.3 Solution des difficultés

Ad. 1 : Les infaillibilistes : aucune déclaration officielle ne peut être mise en discussion, de quelque façon que ce soit.

Le texte de saint Ignace est très précis :

« Pour ne nous écarter en rien de la vérité, nous devons toujours être disposés à croire que ce qui nous paraît blanc est noir, si l'Église hiérarchique le décide ainsi ». Le verbe utilisé nous renvoie immédiatement au premier degré du Magistère, le Magistère infaillible. On a vu, en effet, que l'acte correspondant à cet enseignement est l'obéissance de la Foi, laquelle adhère à la vérité révélée par Dieu et transmise par l'Église, en vertu de l'autorité même de Celui qui révèle.

Cette obéissance « aveugle » du point de vue humain (dans le sens où l'on ne saisit pas l'évidence rationnelle de la vérité révélée) est en réalité éclairée par la vertu théologale de Foi, dont la certitude est supérieure à quelque évidence intellectuelle que ce soit, en vertu de Dieu qui révèle. Mais dans les cas où l'Église hiérarchique n'entend rien définir, une telle obéissance surnaturelle serait disproportionnée par rapport à son objet. Nous le répétons : l'obéissance due dépend du degré avec lequel le Magistère engage son autorité. C'est ainsi qu'est résolue cette première difficulté.

On peut raisonner de la même façon sur l'enseignement de Pie XII. Le Pontife lui-même, en effet, spécifie que l'assentiment doit être donné « selon l'intention et la volonté des Pontifes ». Il s'agit encore ici de l'importance de l'intention de vouloir définir quelque chose ou d'engager au plus haut degré son autorité.

Ad. 2 : Infaillibilité limitée aux décisions ex cathedra

À cette objection, nous avons amplement répondu dans le corps de notre argumentation, quand nous avons parlé du Magistère canonique. Nous réaffirmons la notion selon laquelle l'infaillibilité du Magistère s'étend au-delà de l'enseignement ex cathedra défini lors du Concile Vatican I, dans les conditions rapportées ci-dessus. Billot l'exprime très clairement : « Quidquid ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam a Deo revelatum proponitur, fide divina credendum est, et pertinaciter obnitens incurrit haeresim. Caetera vera ab eodem magisterio definita, non divina, sed ecclesiastica fide videntur esse credenda »^[30].

Le point clé, qui implique l'obéissance de la foi, est le fait que l'on enseigne quelque chose « tamquam a Deo revelatum » ; dans le cas de la foi ecclésiastique, en revanche, il est nécessaire, encore une fois, que quelque chose soit défini, ce qui renvoie à la distinction faite précédem-

ment entre une assistance prudentielle faillible et une assistance prudentielle infaillible.

Chapitre III – Le Concile Vatican II en question

Après avoir clarifié les principes que la réflexion théologique séculaire nous livre, il nous reste à voir de quelle façon ces principes sont applicables au problème en question, à savoir le Concile Vatican II.

Qu'il nous soit permis, avant tout, de mettre en évidence un corollaire de l'argumentation précédente. On pourrait se demander, en effet, si ce que nous venons d'exposer est également applicable à un Concile œcuménique, c'est-à-dire à ce qui est communément considéré comme un acte de Magistère extraordinaire.

Nous recourons encore une fois au raisonnement du cardinal Journet : « Le pouvoir de régir l'Église universelle réside d'abord dans le souverain Pontife, puis dans le collège épiscopal qui lui est uni ; et il peut être exercé soit uniquement par le souverain Pontife, soit solidairement par le souverain Pontife et le collège épiscopal : le pouvoir du souverain Pontife seul et le pouvoir du souverain Pontife uni au collège apostolique constituant non pas deux pouvoirs adéquatement distincts, mais un seul pouvoir suprême considéré d'une part dans la tête de l'Église enseignante, où il réside tout entier et comme dans sa source, d'autre part à la fois dans la tête et dans le corps de l'Église enseignante... »^[31].

La conséquence de cette vérité est que les décisions d'un Concile « ne sont péremptoires que lorsqu'elles sont prononcées en collaboration actuelle avec le souverain Pontife, ou ratifiées ultérieurement par lui »^[32].

La distinction entre l'enseignement donné par le Pape *seorsim* ou *simul cum Episcopis*^[33] concerne donc la modalité d'exercice du Magistère (le Chef seul ou le Chef et le corps enseignant tout entier), et non son essence.

Le degré avec lequel le Magistère s'exprime dépend donc encore une fois de la volonté, de l'intention du Pape et des Évêques unis à lui. Il n'y a pas de coïncidence définitive entre Magistère extraordinaire (dans le cas présent par l'indiction d'un Concile) et Magistère infaillible.

Les deux caractéristiques, en effet (caractère extraordinaire et infaillibilité), se placent à deux niveaux qualitativement différents. Alors que le caractère ordinaire ou extraordinaire se réfère à la modalité d'expression du Magistère, l'infaillibilité concerne l'autorité que l'Église entend engager dans un enseignement déterminé. On imagine en général que plus le niveau hiérarchique exprimant un enseignement est élevé, plus l'autorité de l'Église est engagée ; par conséquent, l'enseignement du Pape ou celui d'un Concile œcuménique comporteraient automatiquement la plénitude d'autorité (infaillibilité) de l'Église. Mais il n'en est pas ainsi, car la modalité avec laquelle le Magistère s'exprime est un élément important mais non décisif.

Pour que l'on ait un enseignement infaillible, il est certainement nécessaire que ce soit le souverain Pontife qui enseigne (seul ou au travers d'un Concile) ; mais cette condition n'est pas suffisante. Il y a en effet deux autres éléments qui conditionnent l'autorité d'un enseignement : l'intention et la matière traitée.

Nous proposons donc la distinction suivante :

1. quant à la modalité, on peut avoir un Magistère soit ordinaire, soit extraordinaire. Ce dernier peut s'exprimer à travers le caractère extraordinaire du Pape (ex cathedra) ou à travers un caractère extraordinaire collégial (Concile œcuménique).
2. quant à l'autorité engagée, un enseignement peut jouir d'une infaillibilité absolue, prudentielle infaillible ou prudentielle faillible, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, suivant l'intention manifestée et la matière enseignée.

Il est clair, à présent, que le problème central réside dans ces deux éléments : l'intention et la matière.

3.1. L'intention

Lorsqu'on s'interroge sur la valeur d'un document, il faut vérifier quelle intention ont eue le Pape ou le Concile dans l'acte d'enseigner, intention qui peut se manifester soit par des formules très claires (« Nous définissons », « nous déclarons »...), soit sans elles^[34].

Le fait que cette intention soit un élément fondamental et déterminant la valeur d'un document a toujours été implicitement admis, et même explicitement enseigné. Nous avons déjà vu que les textes théologiques à l'appui de l'adhésion à l'enseignement du Pape, même quand celui-ci s'exprime de façon ordinaire, renvoient à la question de son intention.

Quel est le fondement de cette vérité ? Pourquoi la référence insistante à l'intention d'un enseignement ?

La réponse à ces questions est d'une importance cruciale pour qui veut s'orienter dans la crise actuelle. En effet, s'il est vrai que l'Église a dû faire face à des périodes plus ou moins longues de crise, il n'en est pas moins vrai que la période que nous vivons a une particulière gravité. Dans la réflexion des plus grands théologiens catholiques ne se trouve mentionné nulle part le cas où, pendant un demi-siècle, le Pape ou un Concile véhiculent des erreurs. D'où l'importance de partir de prémisses bien fondées.

Le point central à saisir est qu'un enseignement du Pape ou d'un Concile n'entraîne pas ipso facto une obéissance inconditionnelle : celle-ci dépend et est proportionnée à l'intention avec laquelle le Magistère entend engager son autorité. Voyons maintenant comment le démontrer. Pour construire notre argumentaire, nous partirons de certains textes de la réflexion théologique de saint Thomas d'Aquin.

L'action providentielle « respecte » l'ordre créé

Tout d'abord, « intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem »^[35]. La causalité universelle de Dieu est telle que non seulement elle ne supprime pas, mais elle soutient la causalité propre des créatures. Par exemple, il est certain que c'est Dieu qui nous donne le soleil ou la pluie, mais cela n'invalide pas la sphère de la causalité physique, connaissable par la raison humaine.

Le même raisonnement doit être fait sur cette causalité particulière qu'est la liberté humaine. Dans ce cas aussi, non seulement Dieu ne sacrifie pas, mais il se configure comme nécessaire et source de la liberté de l'homme. En effet, seule la toute-puissance peut donner sans rien perdre de sa puissance, elle seule peut communiquer sous forme de don pur, et donc sans rester dépendante du don qu'elle fait. L'incompatibilité apparente entre toute-puissance et liberté dans la philosophie moderne est due au fait que Dieu n'est plus considéré comme Dieu, mais comme réalité immanente au monde.

Donc, pour saint Thomas, la totalité causative de la Cause première n'est pas un facteur inhibant mais constitutif de la causalité des causes secondes. En d'autres termes : Dieu fait en sorte que nous puissions être réellement la cause de nos choix précisément dans la mesure où notre être dépend de Lui. Par conséquent, si nous ne dépendions pas de Lui, qui est le Tout-Puissant, nous ne pourrions pas être libres, car c'est le propre de la toute-puissance – et seulement d'elle – de rendre libres.

Ce qu'il faut retenir, dans la profonde réflexion de saint Thomas, c'est que la causalité universelle de Dieu (cause première), tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, ne mortifie pas mais fonde la causalité créée (cause seconde), et en conserve les particularités : « ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes »^[36].

Or, l'être humain est un être libre, caractérisé par deux facultés essentielles, l'intelligence et la volonté, qui lui permettent d'accomplir des actes humains, c'est-à-dire des actes dans lesquels il n'est pas simplement cause, mais cause libre. Les actes humains se différencient des actes de l'homme en ceci que ces derniers sont accomplis par l'homme, mais non librement. Dans l'acte humain, en revanche, on dit que l'homme est *sui actus dominus*.

Un texte de la *Summa contra Gentiles* montre que les actes humains ne sont aucunement mortifiés par l'action divine : « *Finis autem ultimus cujuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem... Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quo libere agit ; ostensum est enim (1.1, c. LXXXVIII) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas* »^[37].

Voilà donc le point central : l'action providentielle « respecte » l'ordre créé, et donc ne soustrait pas à la liberté humaine ce qu'elle a établi comme devant être laissé au libre-arbitre humain.

Or, l'acte humain est toujours caractérisé par trois composantes : l'objet qui spécifie l'acte, l'intention de celui qui agit ; les circonstances dans lesquelles il agit. De ces trois éléments, celui qui constitue l'aspect formel, c'est l'intention, c'est donc l'élément fondamental pour juger de la moralité d'un acte, puisque c'est l'intention qui indique la tension vers la fin (*motus voluntatis in finem*)^[38].

De tout cela, il ressort clairement que là où il n'y a pas d'intention, il n'existe pas à proprement parler d'acte humain.

Application du principe : l'« action providentielle » respecte « l'ordre créé », au domaine théologique

En appliquant ces considérations au domaine théologique, on peut en tirer de fécondes réflexions.

Prenons, par exemple, le cas de l'inspiration de la Sainte Écriture. On sait que ce qui distingue particulièrement la perspective catholique de la perspective islamique, c'est le fait que l'inspiration divine ne se substitue en aucune façon aux facultés des écrivains sacrés, ce qui serait le cas si l'on considérait l'inspiration comme une sorte de dictée. Au contraire, l'intervention divine présuppose et utilise les capacités humaines des hagiographies. Nous retrouvons ici le principe thomiste selon lequel la cause première (l'inspiration divine) conserve toutes les caractéristiques propres à la cause seconde (l'auteur humain), si bien que ce dernier est, dans son propre ordre, vraie cause. Les écrivains sacrés ont donc agi par intelligence et par volonté ; leurs actes n'ont pas été « remplacés » par l'intervention divine, mais élevés par elle.

Pensons maintenant à l'action sacramentelle. L'Église enseigne que le ministre du sacrement doit avoir l'intention, même si non actuelle, de faire ce que fait l'Église, c'est-à-dire d'ordonner son action à la fin pour laquelle Dieu l'a instituée. Sans cette intention, le sacrement est invalide. Nous retrouvons clairement le principe thomiste déjà énoncé : dans l'action sacramentelle aussi, Dieu ne demande pas un acte mécanique, mais un acte humain, caractérisé par l'intention.

Si ce principe est valable pour le munus sanctificandi, on ne comprend pas pourquoi il ne devrait plus être valable pour le munus docendi.

L'enseignement de la foi est fait par des ministres ordonnés à cette fin. Or, ces ministres sont des êtres humains, et ils gardent leurs caractéristiques humaines. Si le Pape ou un Concile, dans l'acte d'enseigner, n'ont pas l'intention d'enseigner quelque chose comme étant révélé par Jésus-Christ, comme toujours enseigné par l'Église, ou qu'ils n'entendent pas user de la plénitude de leur autorité (*infallibilis securitas*), on ne voit pas pourquoi l'assistance divine devrait se substituer à la médiation humaine, voulue par Dieu comme humaine.

Par conséquent, c'est uniquement dans le cas où le Pontife entend exercer la plénitude du Magistère que lui est garantie cette infaillibilité active et passive *in docendo*, qui lui permet non seulement d'être guidé dans la définition d'une vérité, mais aussi d'être corrigé et arrêté *in extremis* s'il se dirigeait vers l'enseignement d'une hérésie.

C'est le principe thomiste bien connu : *gratia non tollit naturam, sed perficit*. Dans son assistance à l'Église, Dieu ne se substitue pas aux médiations, mais les suppose dans l'intégrité de leurs facultés et les élève au-dessus des simples possibilités humaines. Ces médiations, en tant que libres, doivent toutefois vouloir collaborer avec la grâce divine, en prédisposant tout ce qui leur est propre pour pouvoir recevoir la plénitude de l'assistance divine.

3.2. La matière

Le deuxième aspect déterminant est ce qui est enseigné : la matière.

Dans une étude présentée au Congrès de Si Si No No de 2004, le professeur Pasqualucci a analy-

sé le texte du second Concile de Nicée (787), qui invalida le conciliabule de Constantinople de 753, créé ad hoc pour approuver les thèses iconoclastes.

Dans ce texte sont formulées expressément les conditions requises pour la validité d'un Concile, parmi lesquelles figure la « profession d'une doctrine cohérente avec les précédents conciles »^[39]. Face à un concile (celui de Constantinople) qui avait contredit les enseignements des Conciles précédents, la position des pères réunis à Nicée fut nette : « Comment un concile, qui ne concorde pas avec les six conciles saints et œcuméniques qui l'ont précédé, pourrait-il être le septième ? »^[40]. Il est intéressant de remarquer la logique de ce passage : un Concile est orthodoxe parce que son contenu est orthodoxe, et non l'inverse.

L'orthodoxie de la doctrine, sa conformité à l'enseignement constant de l'Église, est donc la condition sine qua non de validité d'un Concile^[41].

Ce principe, qui renvoie à ce que nous affirmions au sujet du rapport autorité-vérité, manifeste de façon limpide la mens catholica : l'autorité est au service de la vérité ; elle est un moyen pour que la vérité soit communiquée. L'autorité, autrement dit, ne crée pas la vérité, elle la reconnaît, la garde et l'enseigne.

Le sophisme sous-jacent à tant de conceptions erronées de l'autorité peut être énoncé de la façon suivante : une chose est vraie, elle est légitime, parce qu'elle est enseignée ou posée par l'autorité. La perspective catholique, au contraire, de même que celle de toute saine philosophie, affirme : puisqu'une chose est vraie et légitime, elle est enseignée et posée par l'autorité.

Ce ne sont pas des détails sans importance : le rapport essentiel se trouve inversé, car la raison d'être de l'autorité, c'est sa fonction instrumentale par rapport à un ordre objectif préexistant. Il est bon de le redire : l'autorité légitime est le moyen, et non la fin. C'est pour cette raison que la théologie affirme que le Magistère est la norme proche de la foi ; que signifie « norme proche », en effet, s'il n'y a pas une norme éloignée à laquelle elle doit elle-même se conformer ?

3.3 Contenu et intention du Concile Vatican II

Dans le cas du Concile Vatican II, il est possible d'effectuer le « parcours » suivant : à partir de la constatation objective de propositions erronées dans les textes, on peut remonter au vice de l'intention même du Concile. La difformité du contenu par rapport au Magistère infaillible (absolue ou prudentialiter) est la ratio cognoscendi de la difformité de l'intention.

Il a déjà été beaucoup dit et écrit sur ces deux aspects. Nous renvoyons donc aux études correspondantes, qui mettent bien en lumière tant les aspects problématiques des textes conciliaires que l'anomalie des intentions déclarées des papes du Concile dans leurs discours avant, pendant et après le Concile.

Il ne nous reste ici qu'à rappeler ce que ces études ont démontré, avec abondance de documentation :

1. Le Concile Vatican II n'a pas une intention conforme à celle de l'Église.

En effet, il n'a pas été convoqué pour défendre et développer le depositum ni condamner les

erreurs modernes, mais pour d'autres finalités, étrangères à la nature de l'Église. Voici les intentions de Jean XXIII :

2. L'aggiornamento : « Le but de ce Concile n'est pas la discussion de tel ou tel thème de la doctrine fondamentale de l'Église », mais d'étudier et exposer la doctrine « à travers les formes de l'étude et de la formulation littéraire de la pensée contemporaine »^[42].

3. L'œcuménisme terrestre de la non conversion : « Voilà ce que propose le IIe Concile Œcuménique du Vatican, [qui]... prépare en quelque sorte et aplanit la voie menant à l'unité du genre humain, fondement nécessaire pour faire que la cité terrestre soit à l'image de la cité céleste »^[43].

4. La non condamnation des erreurs : « L'Épouse du Christ préfère recourir au remède de la miséricorde, plutôt que de brandir les armes de la sévérité. Elle estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine »^[44].

L'exposé de Paul VI est encore plus clair :

5. L'autoconscience de l'Église : « L'heure est venue. Nous semble-t-il, où la vérité concernant l'Église du Christ doit de plus en plus être explorée, ordonnée et exprimée, non pas peut-être en ces formules solennelles qu'on nomme définitions dogmatiques, mais en des déclarations par lesquelles l'Église se dit à elle-même, dans un enseignement plus explicite et autorisé, ce qu'elle pense d'elle-même »^[45].

6. L'intention œcuménique : « La convocation du Concile... tend à une œcuménicité qui voudrait être totale, universelle »^[46].

7. Dialogue avec le monde contemporain : « Que le monde le sache : l'Église le regarde avec une profonde compréhension, avec une admiration vraie, sincèrement disposée non à le subjuguier, mais à le servir ; non à le déprécier, mais à accroître sa dignité ; non à le condamner, mais à le soutenir et à le sauver »^[47].

Toutes ces intentions déclarées ne peuvent en aucune façon engager la plénitude d'autorité de l'Église, qui a reçu une tout autre mission du Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi, face aux textes conciliaires, il faut suivre les indications du secrétariat général du Concile lui-même (16 novembre 1964) : « Étant donné la coutume des conciles et le but pastoral du Concile actuel, celui-ci définit que ne doivent être considérés comme étant de l'Église, que les points concernant la foi et la morale, par lui clairement déclarés comme tels. En ce qui concerne les autres points proposés par le Concile, en tant que ceux-ci sont un enseignement du Magistère suprême de l'Église, tous les fidèles doivent les recevoir et les comprendre selon l'esprit du Concile lui-même, comme il résulte tant de la matière traitée que de la manière par laquelle il s'exprime, selon les règles de l'interprétation théologique ».

Il ressort de tout cela que le Concile Vatican II doit être considéré comme assisté prudemment par le Saint-Esprit, mais non selon l'infailibilis securitas ; et ce parce que le Concile n'a pas l'intention de définir quoi que ce soit, ni par rapport à la Révélation, ni par rapport à des conclusions théologiques. Par ailleurs, il n'y a pas la moindre certitude « de la vérité intrinsèque, spécu-

lative »^[48] de chacun des enseignements du Concile.

En effet, et c'est le deuxième aspect :

8. Certains enseignements du Concile Vatican II ne sont pas conformes au Magistère infallible de l'Église ; ils se situent même souvent sur une ligne opposée au Magistère précédent. C'est le cas, par exemple, de renseignement sur la liberté religieuse, sur le rapport Église-État, sur l'œcuménisme.

Conclusion

Reprenons point par point la thèse que nous avons présentée au début de cette étude.

Valeur des documents

Nous avons tout d'abord affirmé que le Concile Vatican II, quant à la valeur des documents, peut être mis en discussion, et ce en conséquence des considérations faites sur l'intention du Concile lui-même. Contrairement à l'affirmation de Mgr Marchetto, le Concile n'a pas eu l'intention d'engager la plénitude de l'autorité magistérielle, ou du moins il ne l'a pas fait sur les points les plus controversés.

Les positions sur la liberté religieuse, par exemple, ou encore sur l'œcuménisme, sont présentées par le Concile comme des « vérités » adaptées au contexte culturel d'aujourd'hui. Par conséquent elles ne concernent pas, comme le disait le cardinal Journet, « ce qu'il convient ou non d'enseigner et de croire, si l'on veut préserver l'intelligence des fidèles des dangers qui menacent leur foi », mais plutôt ce qu'il convient de penser pour mieux dialoguer avec le monde contemporain ; domaine qui n'engage pas la plénitude de l'autorité magistérielle.

Mgr Marchetto présuppose donc une plénitude d'autorité qui n'existe pas. Il a certainement le mérite de s'être opposé au monopole du prof. Alberigo et de l'institut de Bologne, mais sa « solution », en réalité, ne résout rien, parce qu'elle refuse a priori une analyse des contenus problématiques des documents conciliaires.

Contenu des documents

Ensuite, quant au contenu des documents, le Concile doit être mis en discussion.

Si en effet l'absence d'intention d'engager la plénitude de l'autorité magistérielle laisse la possibilité de l'erreur, la constatation des erreurs présentes dans les textes constitue, on l'a vu, un motif suffisant pour mettre en discussion les parties problématiques du Concile.

Il n'est pas possible d'invoquer une lecture du Concile selon la Tradition si, par ailleurs, on constate la présence d'éléments qui semblent contraires à cette Tradition.

Très probablement, le problème est de savoir en quoi consiste cette Tradition, c'est-à-dire de savoir si elle est considérée comme depositum transmis et développé, ou si elle est comprise suivant l'acception progressiste, qui la lie au changement, même in « essentialibus ».

Face à des affirmations conciliaires qui ont constitué matière à des condamnations répétées par le passé, s'applique le principe : *contra facta non valet argumentum*.

Conditions actuelles

Enfin, quant aux conditions actuelles, les points problématiques du Concile doivent être mis au moins entre parenthèses. Cette considération pratique peut sembler surprenante ; en réalité, elle nous semble la plus adaptée au moment que nous sommes en train de vivre.

L'urgence d'un retour à la saine doctrine n'est plus à démontrer. Cette urgence, même Rome la reconnaît, face à l'impressionnant processus de déchristianisation d'un côté, et d'affaiblissement du catholicisme de l'autre, qui se déroule sous nos yeux. Mais le plus souvent, on court le risque de s'enliser sur la question de Vatican II. On fait de ce Concile ce qu'il n'est pas, à savoir le fondement ultime de la fidélité à l'Église catholique, tant pour ceux – et ce sont les plus nombreux – qui le défendent que pour ceux qui le critiquent. Voilà la position qui risque le plus de paralyser l'action apostolique et de gaspiller de l'énergie.

Il est nécessaire, avant tout, de reconnaître que ce Concile ne peut pas être considéré de la même manière que les Conciles œcuméniques qui l'ont précédé, lesquels ont défini des dogmes, condamné des hérésies, invoqué la plénitude de leur autorité pour confirmer dans la foi le peuple chrétien en le protégeant des dangers.

En second lieu, il faut avoir le courage de reconnaître l'échec du Concile. Ce qui – aux dires de tous – devait avoir une finalité essentiellement pastorale a généré une grande confusion et un grand égarement. Dans les textes conciliaires, hélas, trouvent « refuge » toutes les positions, des plus progressistes aux plus conservatrices à cause de l'ambiguïté remarquable des textes ; une ambiguïté qui est encore hélas volontairement conservée.

Prenons, à titre d'exemple, le cas du célèbre *subsistit in* de la constitution *Lumen Gentium* : si le but du Concile était d'exposer la foi dans un langage plus adapté à notre époque, et donc plus compréhensible par tous, pourquoi utiliser une telle terminologie ? Pourquoi recourir à une expression d'un usage peu courant, sinon pour pouvoir ouvrir la voie à différentes interprétations (non orthodoxes) de ce texte dans la phase de l'après-Concile ? Qu'est-ce qui empêchait de dire plus clairement : « l'Église du Christ est l'Église catholique », étant donné l'appel répété à lire le Concile à la lumière de la Tradition ? Ainsi, ce texte peut être interprété tantôt dans un sens traditionnel, tantôt dans un sens progressiste, offrant une prise aux uns et aux autres, et devenant une occasion de confusion et de dérives.

Il y a ensuite d'autres passages, qui ne peuvent pas être lus, comme ils sont, à la lumière de la Tradition, car ils constituent une nouveauté absolue, qui entre en conflit avec l'enseignement constant des Papes précédents. Les textes consacrés à la liberté religieuse, par exemple, sont en contradiction avec l'enseignement pontifical depuis Grégoire XVI.

Le Concile a démontré, et continue de démontrer, qu'il n'est pas un point de repère sûr tel à offrir une garantie de la totalité des bases de la foi. Ses documents cachent ça et là des erreurs et des équivoques, d'autant plus insidieuses qu'elles apparaissent fugacement au sein de textes en général orthodoxes.

Pour le bien de l'Église, il est urgent de revenir aux sources sûres de la doctrine, aux enseignements garantis par le sceau du Magistère infaillible, surtout là où il s'est prononcé sur les erreurs de notre temps.

Source : Si Si No No/Symposium Théologique de Paris – Octobre 2005

Notes de bas de page

1. A. MARCHETTO, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2005.
2. G. ALBERIGO, Breve storia del Concilio Vaticano II, Bologne, Il Mulino, 2005.
3. Cf. G. ALBERIGO, Brève histoire..., cit., p. 163.
4. Ibidem, p. 12. Voir aussi cette affirmation de l'auteur, placée en conclusion du livre, et donc plus lourde de sens : « Le repli sur soi de l'impulsion conciliaire impliquerait une déception très large, qui gâcherait un exceptionnel mouvement d'attente et de disponibilité, une authentique occasion historique » (p. 176).
5. A. Marchetto, Le Concile Œcuménique Vatican II, cit., p. 381.
6. Cf. Ibidem, p. 359.
7. Cf. Ibidem, p. 315.
8. Ibidem, p. 386.
9. Ibidem.
10. Note méthodologique importante : nous construisons notre argumentation, dans ce deuxième chapitre, selon le schéma classique de la Summa Theologiae, dont la clarté logique et explicative est inégalée. Nous présentons les videtur quod, c'est-à-dire les possibles objections à la thèse (abrégées par le sigle « ob. » suivi du numéro correspondant), qui seront résolues à la fin (sigle « ad. » suivie du numéro correspondant). Entre ces deux moments, nous développerons le corpus de l'argumentation.
11. SAINT IGNACE DE LOYOLA, Exercices spirituels, § 365.
12. Pius PP. XII, Humani generis, 12 août 1950
13. Je me souviens que l'un de mes amis, bien connu en Italie pour ses positions conservatrices, me répondit un jour, face aux preuves d'oppositions évidentes entre les positions de Jean-Paul II et celles de ses prédécesseurs : « J'adopte, par rapport aux encycliques de Jean-Paul II, le comportement que Dei Filius recommande face à d'apparentes oppositions entre la foi et la raison : puisqu'il ne peut pas y avoir d'opposition, je considère que l'opposition n'est qu'apparente, même si pour l'instant on n'arrive pas à le démontrer ».
14. Concile Vatican I, Pastor Aeternus, 18 juillet 1870.
15. LABOURDETTE, Revue Thomiste, 1950, p. 38.
16. Dict. de Théologie Catholique, article Infaillibilité du pape, VII, col. 1705.
17. L. MÉROZ, L'obéissance dans l'Église. Aveugle ou clairvoyante?, Genève, Claude Martingay, p. 39. À noter que l'auteur fait cette affirmation pour la réfuter par la suite, car il ne partage pas ce point de vue.
18. Concile Vatican I, Pastor Aeternus, 18 juillet 1870. SALAVERRI affirme que le Concile Vatican

- I, bien qu'implicitement, a défini que « le Magistère est traditionnel, c'est-à-dire institué non pas pour enseigner des vérités nouvelles, mais pour garder, défendre et annoncer le dépôt de vérité reçu » (I. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, t.1, III, § 512).
19. Le terme « canonique », en référence au Magistère, n'est pas habituel en théologie. Le cardinal Journet l'emploie pour indiquer que, dans ce cas, l'Église utilise son pouvoir canonique pour enseigner ou condamner quelque chose qui, bien que non contenu dans la Révélation divine, en conditionne toutefois la sauvegarde et la promulgation.
 20. L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, I, th. XVII.
 21. B. BARTMANN, *Manuel de Théologie Dogmatique*, II, § 141.
 22. L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, cit.
 23. Ibidem, p. 446.
 24. Ibidem, p. 454.
 25. Ibidem, p. 456.
 26. Ibidem.
 27. Ibidem, p. 454.
 28. I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, cit, III, § 675.
 29. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II, II, q. XXXIII, a. 4, et aussi *Super Epistolam ad Galatas*, lect. II.
 30. L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, cit., th. XVIII.
 31. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, cit., p. 531.
 32. Ibidem, p. 536.
 33. Nous laissons de côté la question amplement débattue par les théologiens, à savoir s'il y a un ou deux sujets de l'infaillibilité : « La question débattue est la suivante : le Collège des évêques avec le Pape et subordonné au Pape d'une part, et d'autre part le Pape comme personne publique, sont-ils deux sujets immédiats de l'infaillibilité non distincts, ou le sujet immédiat de toute l'infaillibilité de l'Église est-il le seul Pontife Romain, par lequel l'infaillibilité est communiquée au corps épiscopal, comme de la tête aux membres ? (I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, cit., t.I, tr. III, I.II, § 637).
 34. Cf. Ibidem, p. 578 : « Le « sens » d'un acte pontifical, son intention de dirimer définitivement une question, peut apparaître avec évidence, indépendamment de toutes les formules conventionnelles ».
 35. *Summa Theologiae*, I, q. CV a. 5 : « il faut comprendre que Dieu agit dans les choses de telle sorte que celles-ci gardent leur opération propre ».
 36. *Summa Theologiae*, I-II, q. X, a. 4 : « [La divine Providence] meut tous les êtres selon leur condition, de telle sorte que, sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente ».
 37. *Summa contra Gentiles*, I, c. LXXII : « La fin dernière de toute créature est d'atteindre la ressemblance divine... Celui qui agit de façon volontaire atteint la ressemblance divine précisément dans le fait d'agir librement ; on a vu en effet (I. I, c. LXXXVIII) que Dieu a un libre-arbitre.

Par conséquent, le libre-arbitre n'est pas soustrait par la Providence ».

38. Pour une analyse détaillée de l'intentio, cf. Summa Theologiae, I-II, q. XII.
39. G. ALBERIGO, Introduction à Décisions des conciles œcuméniques, Turin, UTET, 1978, p. 34.
40. Cit. in V. PERI : Les Conciles et les Églises. Recherche historique sur la tradition d'universalité des synodes œcuméniques, Rome 1965, pp. 24-25.
41. Pour un approfondissement de cette question, nous renvoyons à la conférence du professeur Pasqualucci publiée dans Penser Vatican II quarante ans après. Actes du VIe Congrès Théologique de Si Si No No. Rome- Janvier 2004. Courrier de Rome, 2004, pp. 75-128.
42. Ioannes XXIII PP., Discours d'ouverture de la première session, 11 octobre 1962, in Les documents du Concile Œcuménique Vatican II, Padoue, Gregoriana Editrice, 1967, pp. 1078-1079.
43. Ibidem, p. 1082.
44. Ibidem, p. 1084.
45. PAULUS VI PP., Discours d'ouverture de la deuxième session, 29 septembre 1963, in Les documents du Concile Œcuménique Vatican II, cit., p. 1095.
46. Ibidem, p. 1098.
47. Ibidem, p. 1100.
48. C. JOURNET, L'Église du Verbe Incarné, cit., p. 456.

Source : laportelatine.org/formation/crise-eglise/vatican-ii/vatican-ii-en-question

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