



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

sì sì no no

« Que votre OUI soit OUI, que votre NON soit NON, tout le reste vient du Malin »

(Mt 5, 37)

Année XXXVI n° 282 (472)

Mensuel - Nouvelle Série

Octobre 2005

Le numéro 3€

LE CONCILE VATICAN II EN QUESTION QUELQUES LIGNES DE RÉFLEXION SUR LA VALEUR DES DOCUMENTS DE VATICAN II

Symposium Théologique de Paris - Octobre 2005

CHAPITRE PREMIER : LE « STATUS QUESTIONIS »

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 siècles³. 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 abstraites, 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,

La nouvelle édition du livre
**MAÇONNERIE
ET SECTES SECRÈTES**

(*Épiphanius*)

est disponible et peut être commandée
au Courrier de Rome

800 pages, au prix de 39,5 €

me, 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 l'encontre 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 Tradition⁶. À cette perspective, Mgr Marchetto oppose celle - à son avis plus fidèle aux intentions des pères conciliaires eux-mêmes - qui considère le Concile comme un tout⁷. 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.

1. A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contropunto 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. 375.

8. *Ibidem*, p. 386.

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.**

CHAPITRE DEUXIÈME : QUÆSTIO DE QUIBUS NUMQUAM FALLITU (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, toute deux erronées et dangereuses; positions que nous pouvons considérer comme les deux principales objections à notre thèse¹⁰.

2.1 Videtur quod

Ob. 1 : 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 évident¹³, ou bien considérer que le siège est vacant.

Ob. 2 : Il y a ensuite ceux qui limitent l'infaillibilité aux décisions *ex cathedra*, laissant sur les autres déclarations une liberté de jugement. Pour ceux-là, en général, l'infaillibilité 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

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 : *puisque'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 ».

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 infaillibilité 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'infaillible 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'infaillibilité 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

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.

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. I, 8*). Enfin, le texte de *Pastor Aeternus* qui définit l'infaillibilité 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 canonique¹⁹

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. A 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 quæ in deposito catholicæ revelationis formaliter explicite vel formaliter implicite continentur »²⁰.

Le théologien jésuite considère l'objet (*quæ*

continentur in deposito catholicæ 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, quæ tamen requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiatur, et nominatim quidam ad multiplices 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 II. 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 irréformable (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 médiat 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 obsequiosum vocant »²⁸. Toutefois, nous faisons seulement remarquer que, dans le cas de péril proche pour la foi, même la répression publique est nécessaire²⁹.

2.3 Solution des difficultés

Ad. 1 : Le texte de saint Ignace est très précis :

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. I, 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.

« 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 : 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 solemniter iudicium, sive ordinario et universaliter magisterio **tamquam a Deo revelatum** proponitur, fide divina credendum est, et pertinaciter obnitens incurrit hæresim. Cætera 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 précédemment entre une assistance prudentielle faillible et une assistance prudentielle infaillible.

CHAPITRE TROISIÈME : 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 Evêques 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.

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).

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 elles³⁴.

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 ou, 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 partons de certains textes de la réflexion théologique de saint Thomas d'Aquin. Tout d'abord, « intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ 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

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 ».

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 *sui actus est dominus*.

Un texte de la *Summa contra Gentiles* montre que les actes humains ne sont aucunement mortifiés par l'action divine : « *Finis autem ultimus cuiuslibet creaturæ est ut consequatur divinam similitudinem... Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quo libere agit; ostensum est enim (I. I, 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**.

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 pers-

pective 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 hagiographes. 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 infailibilité 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 analysé le texte du second Concile de Nicée (787), qui invalide 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 Concile⁴¹.

Ce principe, qui renvoie à ce que nous affirmons 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 : puisque 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 infailible (*absolute* ou *prudentialiter*) est *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 doctri-

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 VI^e Congrès Théologique de Si Si No No. Rome - Janvier 2004*. Courrier de Rome, 2004, pp. 75-128.

ne 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 II^e 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 de 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'*infaillibilis securitas* ; et ce parce que le Concile n'a pas l'intention de définir quoi que ce soit, ni par rap-

port à la Révélation, ni par rapport à des conclusions théologiques. Par ailleurs, il n'y a pas la moindre certitude « **de la vérité intrinsèque, spéculative** »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 l'enseignement 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.

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 magistérielles, 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 magistérielles.

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.

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 magistérielles 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*.

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 çà 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 infallible, surtout là où il s'est prononcé sur les erreurs de notre temps.

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. 1079.

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.

LES TROIS GRANDS MYSTÈRES DE LA RÉDEMPTION DANS LE BROUILLARD DE LA « NOUVELLE THÉOLOGIE »

Un lecteur nous écrit :

« Je voudrais vous demander un approfondissement des trois grands mystères que sont la Croix, la Résurrection et l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et sur le rapport qui existe entre eux, car je me rends compte que désormais, dans l'Église, ils sont de plus en plus considérés comme une seule et unique réalité (valeur rédemptrice de la Résurrection comme de la Croix – cf. nouvelle Messe – alors qu'il me semble qu'elle en est plutôt la victoire et l'accomplissement).

Je sais que vous êtes toujours exhaustifs et fidèles à ce qui a été cru et adoré depuis le commencement.

Je vous remercie pour tout ce que vous faites, surtout pour nous, pauvres laïcs perdus et abandonnés dans l'obscurité de ces temps si étranges.

Merci de tout cœur »

Lettre signée

Les grands mystères de la Croix, de la Résurrection et de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ font tous les trois partie du plan divin de la Rédemption, mais avec des valeurs différentes et distinctes.

La Croix a une valeur satisfaisante et méritoire ;

1) satisfaisante parce qu'en acceptant librement, par amour, l'obéissance héroïque de la Croix, Notre-Seigneur Jésus-Christ, nouvel Adam, a réparé l'offense faite à Dieu par la désobéissance du premier Adam ; 2) méritoire parce que la Croix a fondé le droit à toutes ces grâces surnaturelles qui nous sont données, spécialement à travers les sacrements, pour notre salut individuel (ce que l'on appelle aussi rédemption subjective ou justification). C'est un dogme de foi : le Concile de Trente enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ « *sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit* » (D. 799) ; « *par sa très sainte passion... nous a mérité notre justification* ».

En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ a commencé de mériter dès le premier instant de son incarnation (cf. Hébr. X, 5-10), mais c'est principalement par sa passion et par sa mort qu'il nous a mérité le salut, car c'était la volonté du Père et du Christ lui-même que sa mort rachetât notre mort, et que par les mérites de sa mort nous fussions morts au péché, à nos concupiscences rebelles et à l'amour désordonné de nous-mêmes. Mais strictement parlant, « *le genre humain ne fut pas racheté par les autres souffrances, mais par la Mort du Christ* » (saint Thomas *Quodlib.* 2, q. 1 a. 2), ce qui a été affirmé à plusieurs reprises par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même : « *Le Fils de l'Homme... est venu... pour donner sa vie pour le rachat d'un grand nombre* » (Mc. 10, 45 ; cf. Mt. 20, 28) ; « *Ceci est mon sang... qui a été versé pour un grand nombre en rémission des péchés* » (Mt. 26, 28)...

La résurrection et l'ascension sont deux mystères qui suivent la mort du Christ. Or, après sa mort, le Christ, comme tout autre homme, cessa de mériter. En effet, le mérite, qui est le droit à la récompense pour une œuvre que nous avons accomplie, exige entre autres que les œuvres aient été accomplies de notre vivant. Par conséquent, la Résurrection et l'Ascension, qui suivent la mort du Seigneur, n'ont acquis aucun mérite, ni pour Lui ni pour nous ; au contraire, elles ont été méritées, par Lui et pour nous, par les œuvres qu'il a accomplies

pendant sa vie et surtout, comme nous l'avons déjà dit, par sa mort sur la Croix.

La Résurrection, donc, n'est pas un mérite du Christ, mais elle est, pour le Christ, la récompense de l'humiliation qu'Il a soufferte dans sa passion et dans sa mort : « *... il s'humilia en se faisant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté...* » (Phil. 2, 8).

Quant à nous, le mérite de la croix nous est appliqué par le baptême (D. 790) qui, en effaçant le péché originel, nous incorpore mystiquement au Christ si bien que, membres unis à la Tête, nous formons « *comme une seule personne mystique* » avec Lui (saint Thomas, *S. Th.* III q. 48 a. 2 ad.1). Il s'ensuit que, le Christ étant ressuscité des morts et monté au ciel, il en sera de même pour nous, ses membres, en vertu de notre incorporation à Lui, méritée par sa passion et par sa mort. Telle est la foi selon laquelle l'Église nous fait prier : « *afin que, par sa passion et par sa croix, nous parvenions à la gloire de la résurrection* » (« *ut per passionem eius et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur* » (Oremus de l'Angelus).

Par conséquent, pour nous non plus, la résurrection n'a rien mérité, mais

1) elle est le prototype de notre résurrection spirituelle du péché, méritée par la croix : « *Nous avons donc été ensevelis avec Lui par le baptême et la mort, pour que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions, nous aussi, une vie nouvelle* » (Rom. 6, 4) ;

2) elle est aussi l'exemple et le gage de notre résurrection corporelle, méritée elle aussi par la croix du Christ : « *Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui dorment [dans la mort]. Car puisque c'est par un homme qu'il y a mort, c'est par un homme aussi qu'il y a résurrection des morts. De même en effet que tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront dans le Christ* » (1 Cor. 15, 20-22).

L'ascension est elle aussi l'accomplissement glorieux de l'œuvre rédemptrice de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et le modèle et le gage de notre assomption au ciel : « *Mais Dieu [...] nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux avec lui et par lui – le Christ Jésus –* » (Eph. 2, 6). Commencée en le Chef, l'ascension se poursuivra en nous en vertu de notre union mystique à Lui. C'est pourquoi la résurrection et l'ascension font elles aussi partie de la rédemption et, dans le sens que nous avons illustré, elles ont pour nous une « valeur sotériologique » ou salvifique. Mais lorsque nous voulons préciser la valeur salvifique des trois grands mystères de notre rédemption, nous devons dire que seule la croix en est la « cause méritoire », tandis que la résurrection et l'ascension sont « cause exemplaire et efficiente » de notre rédemption (v. *S. Th.* III q. 56 a.1 ad. 3 et q. 57 a.6).

À ce point, il est clair que la sainte Messe est la re-présentation (*repraesentatio*, Concile de Trente D. 938) ou renouvellement (*instauratio*, Catéchisme romain II, 6874) non pas de la résurrection ni de l'ascension, mais du sacrifice de la croix, dont elle nous applique les mérites.

La tactique des « novateurs » commence normalement par confondre la terminologie. Après l'avoir révolutionnée, il est plus facile de subvertir la doctrine.

Dans le cas qui nous intéresse, on a commencé

par abandonner la terminologie soigneusement précisée par la scolastique. On ne distingue plus entre « cause méritoire » (la croix) et « cause efficiente et exemplaire » (résurrection et ascension) de notre rédemption, mais on parle indistinctement de « Rédemption » en général, afin de pouvoir laisser entendre, dans cette nébuleuse linguistique, que nous avons été rachetés au même titre par la croix et par la résurrection (et peut-être davantage par cette dernière, car la résurrection plaît plus que la croix). La Sainte Messe n'est donc plus le « mémorial de la passion » mais « le mémorial de la passion et de la résurrection » du Seigneur, selon la nouvelle formule que l'on peut lire également dans l'encyclique de Jean-Paul II sur l'Eucharistie.

Et pourtant Pie XII, dans son encyclique *Mediator Dei* (1947), avait réaffirmé la doctrine de l'Église contre les déviations du mouvement liturgique, selon lequel le Christ glorieux aurait été, au cours des siècles, « occulté ». « *C'est pourquoi certains – écrit Pie XII – en arrivent au point de vouloir supprimer des Églises les images du Divin Rédempteur souffrant en croix. Mais ces fausses opinions sont en tout contraires à la sainte doctrine traditionnelle. [...] La sainte liturgie... nous propose [au cours de l'année liturgique] le Christ tout entier, dans les différents aspects de sa vie [...]. Et comme ses amères douleurs constituent le mystère principal d'où provient notre salut, il relève des exigences de la foi catholique de le placer dans la plus grande lumière, puisqu'il est comme le centre du culte divin, car le sacrifice eucharistique est sa représentation [re-présentation] et son renouvellement quotidiens, et que tous les sacrements sont unis par un lien très étroit à la croix (saint-Thomas, *Summa III* q. 49 et q. 62 a. 5) ».*

Après une réaffirmation aussi claire de la « sainte doctrine traditionnelle » de l'Église, toute tentative de subversion aurait dû cesser. Hélas, il n'en fut pas ainsi. Les « termites » néomodernistes continuèrent leur travail jusqu'à ce que les brèches pratiquées dans le dogme soient visibles, après l'écroulement des façades causé par Vatican II. Et cela devrait suffire pour juger de l'obéissance au Pape de ceux qui taxent aujourd'hui de désobéissance ceux qui pratiquent la véritable obéissance.

En conclusion, ajoutons une précision : nous n'attribuons jamais à « l'Église », même par imprécision de langage, les erreurs de la « nouvelle théologie » qui, au contraire, sont le fruit d'une résistance longue et obstinée au Magistère de l'Église et en particulier au Magistère des Pontifes Romains, rabaisé par l'orgueil des théologiens au rang de simple « école de théologie » depuis l'époque de Pie IX. Il est nécessaire de garder cela à l'esprit, pour ne pas se laisser inquiéter par ceux qui voudraient donner mauvaise conscience aux catholiques fidèles à l'Église de toujours, comme si ceux-ci étaient coupables de désobéissance à « l'Église » (d'aujourd'hui) : la véritable Église, hier comme aujourd'hui, ne peut que transmettre et expliquer la foi qui lui a été confiée en « dépôt » pour qu'elle la garde, et non pas pour qu'elle en fasse ce que bon lui semble.

Quelqu'un, par exemple, qui proposerait des « nouveautés » contredisant le théorème de Pythagore tel qu'il a été enseigné jusqu'à présent

n'expliquerait pas le théorème de Pythagore, mais le corromprait; si au contraire il mettait en lumière un nouvel aspect de ce théorème, ne contredisant pas ce que l'on en sait déjà, alors il le développerait, il l'expliquerait sans le corrompre. Il en est de même pour le dogme catholique, et l'indice de la corruption du dogme est la *contradiction* des « nouveautés » avec la doctrine de toujours. Il est

SEMPER INFIDELES

Famille [ex] chrétienne n. 16 / 2004.

Un lecteur de l'hebdomadaire pose à juste titre la question suivante : « *Sous prétexte que Dieu est miséricorde, on ne parle pas des fins dernières ni de l'enfer; comme s'il n'existait plus de châtement éternel. Mais alors, de quoi le Christ nous a-t-il rachetés ?* »

C'est le « théologien » de service **Giordano Frosini** qui répond, admettant qu'« *effectivement, sur les fins dernières [...], il y a du nouveau* », et même qu'au cours des années soixante « *on pensait accrocher une pancarte à la porte du laboratoire eschatologique, indiquant : "fermé pour cause de restauration"* [sic!] ».

Aussitôt après, toutefois, le « théologien » (il s'agit toujours de dogmes de foi!) se défend : « *Rien qui aille à l'encontre de l'enseignement traditionnel de l'Église, mais seulement une réflexion plus approfondie... et surtout une présentation des anciennes vérités faite en termes nouveaux, fruit d'une recherche approfondie sur la parole de Dieu et [quel rapport?] d'une meilleure compréhension de la nature de l'homme [mais du Magistère infaillible, en revanche, pas un mot].* »

Voyons maintenant quelles sont ces « *vérités anciennes* » présentées « *en termes nouveaux* », et qui seraient, d'après Frosini, le fruit d'une « *recherche plus approfondie sur la parole de Dieu* ».

1 – L'enfer n'est qu'un état, et non pas un lieu : « *état de damnation (état et non pas lieu)* », précise le « théologien ».

Vraiment? Et pourtant, il suffit d'ouvrir n'importe quel manuel préconciliaire de théologie pour y lire que c'est « *une doctrine certaine que l'enfer n'est pas seulement un état mais aussi un lieu* » (Parente-Piolanti-Garofalo *Dictionnaire de théologie dogmatique*, éd. Studium, article *damné*; voir aussi *enfer*). Que l'enfer ne soit qu'un état et non pas un lieu n'est donc pas une « *vérité ancienne* » présentée « *en termes nouveaux* », mais une opinion totalement nouvelle, en opposition avec la vérité ancienne.

Quant à la « parole de Dieu » (sans parler du Magistère constant et infaillible, qui, pour la « nouvelle théologie », semble ne pas même exister), il suffit de lire l'Évangile pour constater que Jésus parle de l'enfer comme d'un lieu, et non pas seulement comme d'un état : « *Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel!* » (Mt. 25, 41); « *De même donc que l'ivraie est ramassée et brûlée au feu, ainsi en sera-t-il à la fin du monde. Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise du feu : c'est là que seront les pleurs et les grincements de dents* » (Mt. 13, 40-42). Et c'est sur le fondement de la parole de Dieu (Écriture Sainte et Tradition, pour être clairs), que l'Église a toujours enseigné que « *les âmes de ceux*

clair, à la lumière de cette doctrine catholique sur le développement cohérent du dogme, que l'on cherche aujourd'hui à faire passer pour des développements ou des explications du dogme beaucoup de nouveautés qui ne font au contraire que le corrompre.

Marcus

qui meurent en état de péché mortel... descendent en enfer (lieu, donc, et non pas seulement état) (D. 531). Le « théologien » de *Famille Chrétienne* ignore-t-il qu'aucune recherche « *plus approfondie* » ne pourra jamais tirer de la parole de Dieu une doctrine opposée à celle que la sainte Église en a toujours tirée?

2 – « *L'enfer n'est pas l'œuvre de Dieu, mais de l'homme. Dieu n'a pas fait l'enfer; celui-ci n'est qu'une réelle possibilité entre les mains de l'homme, à laquelle Dieu assiste impuissant [sic!] parce que celui qui se trouve devant lui est un être libre. L'enfer, donc, ne doit pas être conçu comme damnation infligée par Dieu, mais comme auto damnation de l'homme.* »

Ici encore, où est la « *vérité ancienne* » exprimée « *en termes nouveaux* »? Où est la « *recherche plus approfondie sur la parole de Dieu* »? L'Église ne professe-t-elle pas depuis deux mille ans que Notre-Seigneur Jésus-Christ viendra pour « *juger les vivants et les morts* »? Et la parole de Dieu nous dit que « *juger* » signifie récompenser les bons et infliger aux mauvais le châtement qu'ils ont mérité : « *Et ils s'en iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle* » (Mt. 25, 46). Bien sûr, le jugement individuel et universel peut être une vérité inconfortable, désagréable, mais il n'en reste pas moins que c'est une « *vérité ancienne* ». La liberté de l'homme n'annule pas en Dieu l'exercice de la prérogative souveraine de juge. Les mauvais anges étaient eux aussi des « *êtres libres* », mais nulle part dans la sainte Écriture nous ne lisons qu'ils se sont « *auto damnés* » sous les yeux d'un Dieu « *impuissant* ». Au contraire, dans la deuxième épître de saint Pierre (2, 4), nous lisons : « *Dieu n'a pas épargné les anges qui avaient péché, mais les a précipités dans le Tartare, les livrant aux abîmes des ténèbres où ils sont gardés pour le jugement* ». Le Christ n'est pas non plus un Dieu qui « *assiste impuissant* à l'« *auto damnation de l'homme* », mais un Dieu juge qui inflige aux coupables la peine méritée, lorsqu'il dit : « *Retirez-vous de moi, Maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges* » (Mt. 25, 41). « *Préparé* », justement. Et par qui? Non pas par le diable ni par l'homme, assurément; préparé par Dieu, à la justice duquel les hommes, comme déjà les démons, leur temps d'épreuve terminé, devront répondre de l'usage fait en bien ou en mal de leur liberté. Bien sûr, Dieu inflige la peine aux pécheurs qui, résistant obstinément à son amour, l'ont méritée, mais une chose est de mériter la peine, une autre chose est de se l'auto infliger. Mais voilà : la « nouvelle théologie », dans la « restauration » des quatre fins dernières (mort, jugement, enfer et paradis), avant même de supprimer l'enfer, en le déclarant vide, a supprimé le jugement, en niant à l'être parfait la perfection de la vertu de justice, sans laquelle l'homme lui-même ne peut pas être parfait.

3 – Enfin, nous dit le « théologien » de *Famille Chrétienne*, « *l'enfer ne doit pas être conçu comme un lieu de tourments raffinés, culminant dans l'affirmation de l'éternité du feu. Le feu de la géhenne est une image* ».

Donc, pas de feu, et surtout, pas de feu éternel.

Est-ce là aussi une « *vérité ancienne* » en habits modernes, issue d'un « *approfondissement* » de la parole de Dieu? Mais comment peut-on concilier cet « *approfondissement* » avec le Credo constant de l'Église en l'éternité des peines infernales (peines de sens comme peine du dam) et donc en l'éternité du feu qui, parmi les peines des sens, est la principale? (v. Symbole d'Athanase D. 40 : « *les mauvais iront au feu éternel* »). Comment peut-on le concilier avec la « *parole de Dieu* », étant donné que Jésus parle expressément de « *feu éternel* » (Mt. 25, 31), de « *feu inextinguible* » (Mt. 18, 8)? En réalité, cette prétendue « *vérité ancienne* » en habits modernes est une hérésie ancienne en habits déjà usés. C'est l'hérésie de l'origénisme (cher à la « nouvelle théologie »), solennellement condamnée par le Synode de Constantinople (543) : « *Si quelqu'un affirme ou considère que le châtement des démons et des hommes impies est temporaire [ad tempus] et qu'il prendra fin un jour, c'est-à-dire qu'il y aura l'apocatastase (ou réintégration) des démons ou des damnés, qu'il soit anathème* » (D. 211).

Voilà des années, hélas, qu'en plus des dommages faits à la foi, on cherche à faire passer des erreurs et des hérésies pour « *une réflexion plus approfondie... et surtout une présentation des vérités anciennes faite en termes nouveaux* »!

COURRIER DE ROME

Édition en Français du Périodique Romain
Sì Sì No

Directeur : R. Boulet

Rédacteur : Abbé de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction

Via Madonna degli Angeli, 14

Italie 00049 Velletri (Rome)

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 , normal : 20 ,

- ecclésiastique : 8

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du
Courrier de Rome, payable en euros, en
France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 ,

- normal : 24 ,

- ecclésiastique : 9,50

Règlement :

IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057

BIC : PSST FR PPP AR