



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 351 (541)

Mensuel - Nouvelle Série

Janvier 2012

Le numéro 3€

## UNE « ANNÉE DE LA FOI » CINQUANTE ANS APRÈS LE CONCILE DES HERMÉNEUTIQUES EN CONFLIT

*Le Courrier de Rome offre à ses lecteurs la traduction d'un article paru en Italie au sujet de l'interprétation du Concile. L'auteur n'est pas un collaborateur de la revue et a une approche différente de celles dont nous sommes habitués mais cela permet de mieux se rendre compte d'une part de l'importance du débat ouvert sur le Concile, et d'autre part que ce débat dépasse les frontières des dits « traditionalistes ».*

### La rédaction

Le 11 octobre 2012, cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile Œcuménique Vatican II, et vingtième anniversaire de la promulgation du Catéchisme de l'Église Catholique, a marqué le début de l'« Année de la Foi », voulue par Benoît XVI pour montrer à tous les hommes de bonne volonté que la « porte de la foi » reste encore accessible dans notre monde sécularisé et oublieux de Dieu : « La "porte de la foi" (cf. *Ac* 14, 27) qui introduit à la vie de communion avec Dieu et permet l'entrée dans son Église est toujours ouverte pour nous <sup>1</sup>. » Le motif principal qui a poussé notre Pontife à ouvrir cette célébration est certainement le grand vide de foi que l'on peut observer, en particulier dans la société occidentale. En effet, Benoît XVI écrit :

« Alors que dans le passé il était possible de reconnaître un tissu culturel unitaire, largement admis dans son renvoi aux contenus de la foi et aux valeurs inspirées par elle, aujourd'hui il ne semble plus en être ainsi dans de grands secteurs de la société, en raison d'une profonde crise de la foi qui a touché de nombreuses personnes <sup>2</sup>. »

Comment sortir de cette crise profonde ? Comment montrer aux nouvelles générations que seul le Christ est Sauveur et que le problème de Dieu n'est pas insignifiant pour l'homme ? Des questions qui depuis toujours tiennent à cœur au Saint Père, et auxquelles il veut répondre en invitant les catholiques à célébrer, à comprendre et à témoigner de la beauté de leur foi. Un autre aspect intéressant à relever est une correspondance de dates : l'Année de la Foi commence avec l'anniversaire de l'ouverture solennelle de Vatican II, quand, depuis l'Église de Saint Paul Hors les Murs, Jean XXIII s'adressa aux Pères et au monde avec le discours *Gaudet Mater Ecclesia*. Il y a un rapport entre les deux événements. Assurément, nous ne pouvons pas dire que nous avons redécouvert la foi cinquante ans après le Concile, ni que nous pouvons saisir, comme par un instinct surnaturel renouvelé, tous ces « signes » dont le Concile était annonciateur. Un souhait intense de renouveau de la foi n'a pas été suivi, hélas, d'une foi concrètement vécue. Animée par l'idée du dialogue, devenu rapidement une idéologie, une dimension indispensable de la vie de la foi, recherché souvent pour lui-même et non pour amener les peuples au Christ, notre foi s'est affaiblie. Nous n'étions plus capables de la donner ; nous en avons souvent eu publiquement honte, frôlant des demandes de pardon dans lesquelles on s'autoflagellait d'avoir été disciple du Christ. Petit à petit nous avons perdu cette saveur de la foi. Aujourd'hui la foi ne nous dit plus rien. Elle est devenue un beau catalogue d'un passé qui ne nous appartient pas. D'où une nouvelle intransigeance et une fermeture exacerbées à l'égard d'une foi considérée désormais comme dépassée, une Église méprisée, un catholicisme d'autres temps qui ne sont plus envisageables : nous avons tout simplement perdu le sens de

cette foi, d'hier comme d'aujourd'hui, et nous ne savons plus ce qu'est l'Église. Avec une sagacité mêlée de pédanterie, nous avons voulu nous défaire de tout. Mais nous nous sommes défaits de la foi. Voilà pourquoi il est nécessaire de redécouvrir la foi catholique. Ce n'est pas un produit social, ni un compromis politique, mais cette authentique adhésion à la vérité que Dieu nous a révélée et que l'Église nous enseigne, dans un approfondissement continu et renouvelé. L'Église est donc appelée à retrouver la foi, selon le canon du Symbole chrétien. L'audace des nouveautés nous a hélas fait perdre ce sens authentiquement chrétien de la vie et de l'Église elle-même. Il est nécessaire de retrouver la foi authentique.

Benoît XVI a exprimé, en outre, bien que très rapidement, un lien entre l'Année de la Foi et Vatican II. En citant Jean-Paul II, il dit :

« J'ai considéré que faire commencer l'Année de la foi en coïncidence avec le cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II peut être une occasion propice pour comprendre que les textes laissés en héritage par les Pères conciliaires, selon les paroles du bienheureux Jean Paul II, "ne perdent rien de leur valeur ni de leur éclat". Il est nécessaire qu'ils soient lus de manière appropriée, qu'ils soient connus et assimilés, comme des textes qualifiés et normatifs du Magistère, à l'intérieur de la Tradition de l'Église...<sup>3</sup>. »

Et aussitôt après, avec moins d'exubérance que son prédécesseur, il ajoute, avec un accent sur la « juste herméneutique » :

« Moi aussi j'entends redire avec force tout ce que j'ai eu à dire à propos du Concile quelques mois après mon élection comme Successeur de Pierre : "Si nous le lisons et le recevons guidés par une juste herméneutique, il peut être et devenir toujours davantage une grande force pour le renouveau, toujours

1. BENOÎT XVI, Motu Proprio *Porta Fidei* par lequel est promulguée l'Année de la Foi, dans « L'Osservatore Romano » du 17-18 octobre 2011, p. 4.

2. *Ibid.* En Allemagne aussi le Saint Père, s'adressant au Comité Central des Catholiques Alle-

mands, le 24 décembre 2011, affirmait que la véritable crise de l'Église dans notre occident est une crise de la Foi.

3. *Ibid.*

nécessaire, de l'Église" 4. »

Le véritable problème est peut-être le fait qu'en l'absence d'une herméneutique officielle ou magistérielle, les théologiens s'orientent souvent avec peine, seuls, dans ce désir de préciser comment comprendre et tenir compte de Vatican II. L'Année de la Foi pourrait alors être propice aussi pour aider les théologiens et surtout les fidèles à redécouvrir les trésors de Vatican II, en indiquant de façon définitivement dirimante la juste interprétation des doctrines conciliaires.

Quoi qu'il en soit, un grand pas en avant dans ce sens a déjà été fait. Le récent « Préambule doctrinal » (tenu secret mais brièvement commenté dans un communiqué de presse), remis à la FSSPX, en est témoin : on laisse à l'étude et à la légitime discussion l'explication d'expressions ou formulations présentes dans les textes de Vatican II et dans le magistère postérieur.

Le discours désormais célèbre de Benoît XVI à la Curie Romaine du 22 décembre 2005 marqua le vrai virage. Il engagea une nouvelle discussion autour du Concile; une confrontation non plus à sens unique avec le monopole d'une certaine herméneutique, mais un dialogue à plusieurs voix, dont beaucoup étaient nouvelles et exemptes de ressentiment ou de rancœurs d'aucune sorte. La juste herméneutique, aux dires de Benoît XVI dans ce discours, est la « réforme », ou « l'herméneutique du renouvellement dans la continuité ». Une telle réforme comporte continuité et discontinuité selon des niveaux différents : « C'est précisément en cet ensemble de continuité et discontinuité à des niveaux différents que consiste la nature de la vraie réforme » 5, écrit le Pontife. Continuité dans les principes doctrinaux et discontinuité des formes historico-contingentes, qui servaient de support à ces principes. Benoît XVI écrit :

« Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition du rapport entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revu et même corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa vraie identité 6. »

\*\*\*

Mais en regardant Vatican II de plus près et de façon globale, on note une réforme non seulement des formes historiques et sociales, comme pouvait l'être par exemple la nouvelle conception de l'État moderne, qui poussa l'Église à repenser la doctrine de la liberté religieuse, renonçant à une religion d'État, mais aussi une certaine réforme de la doctrine elle-même 7: la liberté religieuse, par exemple,

d'aspect subjectif tel que l'incoercibilité de la conscience dans son ouverture à la vérité, devient invocation objective de la même plausibilité de toutes les religions à l'intérieur d'un État, en raison du droit à la liberté religieuse, qui doit devenir liberté de culte (cf. DH 1 en relation à DH 3 et 4) : le niveau subjectif de la liberté de conscience devient aussi et surtout égalité sociale objective de toutes les religions. Liberté religieuse et liberté de culte sont, en vérité, deux éléments distincts. Si on ne les distingue pas, en prenant argument de leur fondement réciproque dans la vérité, il arrive facilement que la première soit niée et absorbée par la seconde. La nature est niée au profit du droit. Que l'on pense à l'Islam. Et la réponse catholique ne peut être simplement l'assurance des deux libertés, mais seulement la subordination de la liberté de culte à la liberté religieuse, en enracinant cette dernière dans la conscience morale en tant qu'ouverte à la vérité.

Une réforme a donc concerné aussi les doctrines, et ce en commençant non pas par les doctrines mais par la façon de les enseigner, par les formes historiques contingentes, *in primis*, par la forme explicative et linguistique, c'est-à-dire par une nouvelle méthodologie, plus pastorale et œcuménique 8. De fait la doctrine — certaines doctrines — est (sont) ainsi « nouvelles ». Le chevauchement du subjectif et de l'objectif dans la liberté religieuse est un paradigme. Mais les exemples concernent aussi d'autres domaines comme l'inspiration des livres saints, le rapport entre Écriture et Tradition, la collégialité épiscopale, la notion d'œcuménisme, qui s'appuie presque exclusivement sur le sacrement du Baptême. On se trouve indubitablement face à un enseignement nouveau. Qu'il soit ou non en pleine continuité avec l'enseignement précédent est un autre problème, une autre donnée à analyser. Dans Vatican II, ce qu'il faut vérifier avant tout, c'est que la continuité et la discontinuité, selon des niveaux différents, se placent sur le plan du sujet enseignant et de la doctrine enseignée, sinon on risque d'affirmer la continuité des

immuables et « formes de leur application », historico-contingentes, voir l'intéressante analyse de B. DUMONT, *Rupture, réforme, renouveau* (Éditorial) dans « Catholica » 113 (2011) 4-11.

8. On peut lire à ce propos l'intervention conciliaire de M<sup>GR</sup> DE SMEDT, pendant la discussion sur le *De fontibus revelationis*, pour se convaincre de l'importance de l'enjeu dans un concile pastoral et œcuménique, qui a conduit à renoncer au schéma préparatoire précisément en raison d'une doctrine à « dire » d'une façon nouvelle. La nouvelle nature de la méthode était le « dialogue œcuménique » (cf. AS I/3, pp. 184-186). Ici au tout début du Concile, sera généré ce que Ruggieri définira comme « le premier conflit doctrinal » : que signifiait « Concile pastoral » ? Comment conjuguer la doctrine immuable et la façon changeante de la présenter ? Toujours selon Ruggieri, on observe ici le passage de l'Église de Pie XII à celle de Vatican II, cf. G. RUGGIERI, *Il primo conflitto dottrinale*, in G. ALBERIGO (sous la direction de), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 259-281.

doctrines, mais sans jamais la vérifier. On risque de vouloir conserver avec Vatican II un statu quo dans l'Église. Si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire si la difficulté herméneutique ne remontait pas jusqu'aux affirmations magistérielles, si la question ne se posait pas de savoir si ces affirmations sont un simple développement ou plutôt une nouvelle forme, une réforme de la doctrine catholique, toute la difficulté herméneutique serait déjà résolue, alors qu'elle est en fait un véritable casse-tête pour qui veut juger correctement Vatican II. Si la difficulté herméneutique ne concerne pas la doctrine d'avant et celle d'après, la nécessité d'une juste herméneutique pour en vérifier la continuité disparaît : celle-ci serait simplement manifeste.

À notre avis, il y a une nouvelle forme de la doctrine catholique, qui naît d'un binôme caractéristique du Concile, mais qui n'est pas toujours aussi claire (d'où la difficulté) : son caractère doctrinal et son caractère pastoral. Ces deux faces tantôt se superposent, tantôt s'échangent. Un seul exemple éclatant : au nom du dialogue œcuménique, on a voulu une doctrine sur la Révélation Divine qui laisse non résolu le problème de l'insuffisance matérielle des Écritures ; d'après Florit, on ne l'affirmait pas, mais on ne la niait pas non plus 9, bien que le magistère ordinaire des catéchismes avait établi définitivement que toutes les vérités, outre le canon sacré, ne sont pas contenues dans l'Écriture 10.

Le problème herméneutique de Vatican II implique trois aspects distincts :

- 1) il y a dans le Concile des doctrines nouvelles ;
- 2) celles-ci sont un développement et/ou une réforme des doctrines classiques ;
- 3) le degré de l'affirmation magistérielle des doctrines conciliaires.

Comment coordonner continuité et discontinuité ? La question, de façon rapide, est aussi formulée ainsi : Vatican II est-il ou non en continuité avec le magistère précédent ? La question, toutefois, va plus loin que la simple affirmation de l'authenticité du XXI<sup>e</sup> Concile de l'Église par rapport aux vingt précédents. Si cela n'était pas présupposé, la question serait inutile. On doit donc la placer dans un substrat théologique beaucoup plus fin, là où se cache le vrai problème : de quelle façon le magistère de Vatican II se place-t-il en continuité avec le magistère précédent ? Où observe-t-on la continuité ? Jusqu'à aujourd'hui, à cinquante ans de Vatican II, une des solutions qui trouve le plus de faveur, peut-être parce que le vrai problème n'a jamais été pris en considération de façon scientifique, si ce n'est grâce au cri d'alarme de Gherardini, est celle selon laquelle la continuité

9. Cf. AS III/3, pp. 137-140.

10. Cf. H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Driewer, Essen 1963.

4. *Ibid.*

5. *Enseignements de Benoît XVI*, I (2005) 1028.

6. *Ibid.*, pp. 1029-1030.

7. Sur cette distinction entre « décisions de fond »



est garantie par le magistère lui-même : du fait même que nous sommes face à une affirmation de Vatican II, donc du magistère solennel, il y a continuité. Telle est fondamentalement la position du P. Giovanni Cavalcoli<sup>11</sup> et, récemment de don Pietro Cantoni<sup>12</sup>. Le magistère devient ainsi sa propre justification.

Mais de cette façon, on ne rend pas compte des « réformes » effectives de Vatican II, que l'on constate pour la liberté religieuse, en comparant la vision ecclésiologique de Pie XII et celle de Vatican II, et pour la collégialité de Vatican II comme « perfectionnement » du primat de Pierre dans Vatican I. Comment comprendre ce perfectionnement ? Suffit-il d'exposer une nouvelle doctrine, ou bien est-il nécessaire de l'enraciner dans la Tradition de l'Église ?

Le problème central, donc, est de coordonner continuité et discontinuité selon des niveaux différents, de façon à lire une nouvelle doctrine enseignée par le même sujet. Là se trouve le nœud : la continuité est assurée par le seul sujet qui enseigne, le magistère, lequel toutefois ne s'identifie pas avec l'Église et avec l'infailibilité totale de celle-ci, cette infailibilité restant plus large et incluant par exemple le *sensus fidei* du Peuple croyant, donc une infailibilité *in credendo* qui précède et fonde l'infailibilité *in docendo*. Il est nécessaire d'enraciner de façon absolue, aujourd'hui plus que jamais, l'infailibilité du magistère dans les vérités crues infailliblement par la foi, pour éviter de tomber dans une vision purement « bureaucratique », dans laquelle le sujet enseignant deviendrait l'ultime raison d'être de la vérité elle-même. Il y aura toujours un Küng pour s'insurger contre le monopole du « pouvoir romain », en oubliant que la hiérarchie a une origine sainte, elle descend d'en haut comme *munus*, ministère, au service de la Vérité.

La discontinuité, en revanche, concerne fondamentalement deux choses :

1) La nouvelle forme que prend le magistère dans le dernier Concile : un magistère fondamentalement pastoral. Quand est-il infaillible ? Toujours, ou plutôt seulement quand il répète la donnée de foi définitive ? Un magistère solennel/extraordinaire quant à la forme, mais ordinaire authentique quant à l'exercice effectif ;

2) Les nouveaux contenus, les nouvelles doctrines. Nier en effet qu'il y ait des doctrines nouvelles et quelles soient une réforme par rapport à celles d'avant, signifie ne pas voir Vatican II. Le magistère peut enseigner des doctrines nouvelles, mais le fait qu'il les enseigne

ne les rend pas (automatiquement) infaillibles. Par ailleurs non infaillibles ne signifie pas en soi erronées, mais seulement non définitives. La non-infaillibilité est un jugement de valeur sur le degré magistériel dont est revêtue (par le magistère) la doctrine enseignée. L'erreur est un jugement logique que l'on porte sur une proposition quant à sa conformité ou non au vrai. Confondre erreur (souvent traduite par faillibilité) et non infaillibilité est une opération contraire à la logique et à la théologie.

Or quand la continuité n'est pas enracinée dans la réitération/développement *eodem sensu eademque sententia* de la doctrine déjà reçue ou déjà définie, donc dans l'infailibilité magistérielle, elle est enracinée *seulement* dans l'identité du sujet qui enseigne, avant comme après. Mais la discontinuité demeure sur le problème des doctrines. En appliquant les règles classiques de la théologie (répétées aussi par la *Nota previa* de LG : tenir compte de la matière traitée et de la manière dont s'exprime le Concile), on doit reconnaître l'identité du magistère non seulement à l'identité du sujet qui enseigne, mais aussi et substantiellement aux contenus doctrinaux et à la façon de s'exprimer, qui admet à son tour une certaine gradation.

Le problème posé par Gherardini n'est pas l'identité du sujet, mais la divergence qu'il note entre celui-ci et la substance de l'enseignement, par rapport à la doctrine fournie *constamment* par la Tradition. On pourrait lui reprocher de s'être raidi sur les positions classiques (mais non de les trahir !), et de ne pas voir le nouveau du Concile, qui est tel dans la substance parce qu'exposé sous une nouvelle forme. Dans *L'Osservatore Romano*, on ne lui disait pas que le débat n'était pas à ouvrir, mais que sa façon de s'exprimer n'était pas respectueuse. Mais le Concile tout entier est traversé par le problème de la façon de s'exprimer. Quand on délaisse le discours métaphysique de censeur et qu'on lui préfère un discours plus familier, il est clair que le problème demeure.

Le problème existe, et c'est surtout un problème d'herméneutique du magistère conciliaire en tant que tel, et donc des doctrines. Ainsi se présente, à notre avis, dans l'ensemble du cadre herméneutique, un autre aspect qu'il ne faut pas négliger : quelle *herméneutique théologique* est nécessaire pour le magistère de Vatican II ? Hélas nous n'avons pas de catégorie pour une herméneutique de l'*aggiornamento* magistériel. Le Concile a voulu être un *aggiornamento*, mais comment comprendre l'*aggiornamento* ? Suffit-il de répondre : avec le magistère ? Il faut tenir grand compte la proposition avancée récemment par F. Kolffhaus, qui voit dans Vatican II (au moins dans ses documents concernant l'œcuménisme, le dialogue interreligieux et la liberté religieuse, les sujets les plus discutés) l'exercice d'un *munus prœdicandi* plus que *docendi strictu sensu*<sup>13</sup>.

C'est de là que viennent les oppositions herméneutiques entre infaillibilistes et faillibilistes du Concile. Pour les premiers, il est nécessaire de garantir l'infailibilité *in toto* pour comprendre et accueillir l'*aggiornamento*. Pour les seconds, il est nécessaire de l'écarter *in toto* pour ne pas compromettre la doctrine catholique. En réalité, Vatican II inaugure un nouveau modèle conciliaire qui, en conséquence, demande une herméneutique conforme. L'un des premiers à avoir compris la nécessité d'une nouvelle méthodologie à appliquer à Vatican II est précisément M<sup>sr</sup> Gherardini, qui voit dans Vatican II différents niveaux magistériels, *qualitativement* distincts, permettant de comprendre et juger le nouveau apporté par Vatican II<sup>14</sup> :

- 1) le niveau **générique**, du Concile œcuménique en tant que Concile œcuménique ;
- 2) le niveau **spécifique** de l'aspect pastoral ;
- 3) le niveau du **renvoi** aux autres Conciles ;
- 4) le niveau des **innovations**.

\*\*\*

Gherardini a reçu une réponse enflammée et sur un ton quasi comminatoire d'excommunication de la part de don Pietro Cantoni. L'analyse de Cantoni, à notre avis, survole le vrai problème, et nous laisse attristés par la façon dont tout le livre est organisé : un éreintement d'une personne, alors qu'il aurait pu offrir, tout en montrant ses réticences, une contribution valable à la recherche herméneutique sur Vatican II. On condamne avec la personne non seulement une solution, mais le problème lui-même. Nous nous concentrerons sur des passages marquants du livre de Cantoni en objection à Gherardini, afin de distinguer les points les plus délicats de ce débat utile.

Tout le raisonnement de Cantoni est en substance fondé sur cette notion : Gherardini discrédite le magistère conciliaire ; au lieu de montrer sa continuité avec le magistère précédent, il adopte une attitude lefebvrisme en montrant la rupture, attitude en opposition avec l'École Romaine, du reste, son héritage théologique. Gherardini serait tombé dans une sorte de « manualisme », et le véritable argument pour conjurer cela est l'acceptation du magistère, vu comme *sujet* enseignant plus que comme *doctrine* enseignée. Cantoni écrit :

« Si le Concile œcuménique Vatican II apparaît à certains problématique, erroné, du moins confus, c'est précisément parce qu'il est lu

— *Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu « Unitatis Redintegratio », « Dignitatis Humanae » und « Nostra Aetate »*, Lit, Berlin 2010 ; ID., *Un enseignement pastoral : motif fondamental de Vatican II*, in S. MANELLI — S. LANZETTA, *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2011, pp. 231-242.

14. Cf. B. GHERARDINI, *Indole pastorale del Vaticano II : una valutazione*, in *Ibid.*, cit. pp. 161-162.

11. G. CAVALCOLI, *Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del post-concilio*, Fede & Cultura, Vérone 2011, pp. 68-95 (spéc. p. 81).

12. P. CANTONI, *Riforma nella continuità. Vatican II e anticonciliarismo*, Sugarco, Milan 2011. Nous reviendrons plus longuement sur ce livre ultérieurement.

13. Cf. F. KOLFFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung*

dans une mauvaise optique. Il s'agit de cette "théologie manualiste" qui — au contact du concile — n'a pas tenu, mais a volé en éclats. Ce n'est pas le concile qui est peu clair, mais la théologie avec laquelle il est interprété<sup>15</sup>. »

Mais c'est précisément avec les grands manuels des théologiens romains que Cantoni cherche à faire voir les contradictions de Gherardini dans sa critique du magistère du Concile<sup>16</sup>. Et c'est à ces mêmes théologiens romains, avec leurs manuels, que se réfère Gherardini quand il explique la notion de Tradition : ce *quod ubique quod semper quod ab omnibus creditum est*, qui tel une règle d'or, est principe de tout développement homogène de la doctrine catholique, quant à sa compréhension croissante, où Écriture et Tradition sont la règle éloignée de la foi, tandis que le Magistère est la règle proche<sup>17</sup>.

Le problème des manuels qui ne tiennent pas la confrontation avec Vatican II est corrigé par Cantoni en faisant appel à l'autorité magisté-rielle, qui, de son point de vue,

« est de caractère charismatique, non "épistémique", c'est sa proposition elle-même qui garantit sa continuité avec la Tradition, parce qu'elle est elle-même composante et composante constitutive et formelle de cette même Tradition, et qu'elle constitue pour le théologien un fait à partir duquel conduire son enquête »<sup>18</sup>.

Cette affirmation est totalement nouvelle. Elle signifie séparer dans l'organe magistériel le sujet enseignant de l'objet de l'enseignement, tant matériel que formel. En poussant cette affirmation jusqu'au bout on pourra arriver à tirer du magistère n'importe quelle conclusion possible. Le magistère même ne sera plus lié par *res fidei et morum* et pourrait même devenir porteur d'une nouvelle Révélation. Ce qui est impossible. Dans le magistère ecclésiastique, il faut considérer ensemble et distinctement : le sujet actif qui enseigne (le Pape et le Collège des évêques), l'objet matériel (la vérité révélée) et l'objet formel (l'autorité du magistère, qui admet différent degrés). *Dei Verbum*, au n° 9, précise les limites du magistère, qui ne sont pas données par celui-ci, mais par l'Écriture et la Tradition :

« Le [...] magistère n'est pas supérieur à la parole de Dieu mais il la sert, enseignant seulement ce qui a été transmis, parce que par mandat divin et avec l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement, garde saintement et expose fidèlement cette parole, et il puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme révélé par Dieu. »

Cette vision « charismatique » du magistère favorise aussi chez Cantoni la tentative de tirer de Vatican II, comme des théologiens privés ou des fidèles, des conclusions sans appel (infaillibles), ou au moins une doctrine « devant laquelle on ne peut absolument pas exclure *a priori* que quelque chose soit infaillible »<sup>19</sup>. Cantoni ne dit pas ce qui est infaillible. Il dit toutefois, avec l'appui du père U. Betti que,

« tandis qu'à Trente et à Vatican I les chapitres trouvaient au plus (mais pas toujours...) dans les canons la conclusion absolue de leur discours, ici cette formulation — qui serait infaillible en elle-même dans sa propre formulation — manque d'autorité par choix délibéré. Mais rien n'empêche qu'une telle conclusion soit tirée par le théologien et par le fidèle »<sup>20</sup>.

Laissons de côté l'allusion aux fidèles, surchargés d'un travail vraiment énorme. Est-ce au théologien de tirer les conclusions dogmatiques des documents de Vatican II? Et ainsi en vérifier l'infaillibilité, au moins dans certaines de ses parties? Ici Cantoni échange ce qui revient proprement au magistère, c'est-à-dire déclarer qu'une doctrine est définitive, avec l'œuvre de la théologie, en ce qui concerne les « notes théologiques ». Que peut faire le théologien ou, mieux, que peuvent faire les théologiens? La voix isolée ne fait pas autorité, l'unanimité est nécessaire, comme pour les Pères.

Il est bon de revoir à ce propos le *Commentarius* du chap. VII « De Ecclesiae Magisterio », du schéma préparatoire *De Ecclesia*, qui à son tour tient compte du *Votum Universitatis Lateranensis de necessitudine inter Magisterium Ecclesiae et sacram theologicam*. On y distinguait deux classes, ou deux catégories doctrinales théologiques, dont l'autorité était ainsi respectivement déclarée :

a) « sunt enim doctrinae vel sententiae theologiae, quae ab omnibus theologis proponuntur ut "doctrina certa" sed absque peculiari censura, circa quas Ecclesiae magisterium non requirit omnimodam adhaesionem, sed potius obsequiosum respectum tamquam probatae et venerandae theologiae traditioni, usquedum solida argumenta aliam probaverint esse veritatem (puta de interpretatione primi capituli Genesios per longa saecula);

b) sunt vero doctrinae vel sententiae theologiae quae a theologis proponuntur "communi et costanti cinsensu" tamquam tali modo connexae cum deposito fidei ut sine temeritate vel errore in fide negari nequeant. Istae sententiae, eo ipso quod in vigilante magisterio authentico tali modo proponuntur a theologis, proponuntur indirecte etiam ab ipso magisterio, quod theologis committit ut suo nomine doctrinaliter Ecclesiam doceant<sup>21</sup>. »

Dans les deux cas, tant pour la « doctrina certa » que pour les « sententiae theologiae », est requise la participation des théologiens, ainsi que l'ancienneté et la réitération de la doctrine : un « communi costanti consensu » et les « venerandae theologiae traditioni ». Trouve-t-on tout cela chez les théologiens en ce qui concerne les doctrines (nouvelles) de Vatican II? Jusqu'à présent cela ne semble pas être le cas.

Cantoni justifie le travail du théologien par l'infaillibilité du magistère ordinaire et universel, selon ce que dit Vatican I<sup>22</sup>.

Au sujet du magistère ordinaire universel, il semble que Cantoni fasse allusion à une universalité seulement *de facto*, qui suffirait à rendre infaillible l'affirmation magistérielle de Vatican II, ou à la rendre au moins intouchable et à accepter sans discussion. Gherardini violerait cette infaillibilité/indiscutabilité de doctrines que Cantoni, avec Scheeben, qualifie de « doctrines catholiques »<sup>23</sup>. Nous relevons ici deux éléments. La qualification de « doctrine catholique », comprise au sens générique, nous semble un peu excessive pour Vatican II. L'attribue-t-on au Concile comme *unicum* magistériel, ou à chacune des doctrines? À tous les documents, ou seulement aux Constitutions dogmatiques? Cantoni tient-il vraiment compte de l'intention des Pères dans la rédaction des documents, à partir de laquelle il est possible de vérifier la qualification de la doctrine de chaque document? Si l'on considère le Concile comme *unicum*, cette qualification est insuffisante, parce que Vatican II, dans certains contextes, enseigne de façon solennelle et définitive, par exemple quand le Concile emploie l'expression « docet Sacra Synodus » (LG 20), ou « docet autem Sancta Synodus » (LG 21), ou dans d'autres enseignements introduits par le mot « credimus » ou encore « creditur » (cf. LG 39 ; UR 3 et 4). Si l'on considère au contraire chaque doctrine nouvelle, on voit clairement que cette qualification est excessive : comment peut-on attribuer *sic et simpliciter* une telle qualification théologique à des doctrines qui sont encore en grande partie discutées par les théologiens (nous pensons en particulier à la collégialité épiscopale : le Pape et le Collège sont-ils deux sujets *inadequate-distinctum*?<sup>24</sup>), et qui parfois demandent une

magistère de l'Église, ont tenu compte des vœux des Évêques, des Congrégations Romaines et des Facultés ecclésiastiques. C'est pourquoi tant le chapitre VII que son commentaire fournissaient le *status questionis* le plus récent en matière de magistère ecclésiastique. Cf. aussi F. GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Sinopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen gentium*, LEV, Tome 1995, p. 631. Mais le schéma fut par la suite refusé par les Pères au cours d'une longue discussion conciliaire qui dura six Congrégations.

22. Cf. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 86.

23. Cf. *Ibid.*, pp. 84-85, 91.

24. Le fait que cette doctrine soit encore discutée est attesté, entre autres, par le rédacteur de *Lumen gentium* (G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaka Book,

15. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 114.

16. Cf. *Ibid.*, pp. 99-103.

17. Cf. B. GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis. La Tradizione vita et giovinezza della Chiesa*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2010, pp. 188-190. ID., *Quaecumque dixerit vobis. Parloa di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia*, Lindau, Turin 2011, pp. 177-124.

18. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 103.

19. *Ibid.*, p. 91.

20. *Ibid.*, p. 86.

21. *ASI/4*, p. 55 (54-56). Dans ce schéma, sur le



intervention clarificatrice supplémentaire du Magistère (que l'on pense à la question du *subsistit in*)? C'est-à-dire à des doctrines enseignées par le magistère ordinaire et universel (improprement appelé « ordinaire universel » parce qu'il s'agit ici d'un rassemblement dans un concile, donc d'un magistère extraordinaire ou solennel), sans que soit déclaré leur caractère *définitif*? En effet il n'est pas suffisant qu'il y ait un magistère ordinaire et universel (le collège des Évêques répandu dans le monde, en accord avec son Chef), pour que la doctrine soit *doctrina catholica (certa)*, c'est-à-dire définitivement enseignée par l'Église, allant vers le *proximæ fidei* (c'est dans cette direction que va la qualification de Scheeben) : il est en revanche indispensable qu'elle soit aussi enseignée *tamquam definitiva tenendam*.

Le texte de la Constitution dogmatique *Dei Filius*, de Vatican I, affirme :

« On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. » (cf. DH 3011, auquel faisait déjà référence le bienheureux Pie IX dans *Tuas libenter*, du 21 décembre 1863).

Dit-on ici que le magistère ordinaire universel est infaillible en soi? Certainement pas explicitement, mais on dit qu'il est nécessaire de proposer à l'Église les vérités comme *divinement révélées*. Quoi qu'il en soit pour répondre à cette question il est nécessaire de lire le texte de Vatican I à la lumière de *Lumen Gentium*, qui dit :

« Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment. »

Milan 1982, pp. 262-263). Le Concile lui-même renonça à se prononcer définitivement sur certaines doctrines, comme l'Église corps Mystique du Christ, l'incorporation à l'Église *reapse* ou seulement *in voto*, l'insuffisance matérielle des Écritures, et d'autres encore, parce que considérées comme encore discutées par les théologiens, cf. par ex. *AS* 4, pp. 132-133; *ASI/3*, p. 35.

Ce « s'impose de manière absolue », qui sonne « pauvre », théologiquement, en français, exprime au contraire en latin la juste qualification théologique de la doctrine ordinaire universelle et non réformable : « [...] in unam sententiam tamquam definitiva tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant <sup>25</sup>. »

Une telle explication était déjà donnée par un des manuels les plus importants dans la préparation immédiate de Vatican II, celui du jésuite J. Salaverri, qui expliquait le caractère définitif du magistère ordinaire universel de cette façon :

« Les évêques enseignent une doctrine qui doit être considérée comme définitive quand, avec le degré suprême de leur autorité, ils obligent les fidèles à donner à cette doctrine un assentiment irrévocable <sup>26</sup>. »

Nous croyons que le vrai problème de l'analyse de Cantoni réside dans le fait qu'elle s'appuie sur Scheeben qui, bien qu'étant un auteur très sûr et très valable, n'a pas connu Vatican II, concile dont la nature et la fin sont différentes de celles de Trente et de Vatican II, et sur le P. Betti, substantiellement isolé dans sa vision maximaliste des documents (de la Constitution *Lumen gentium*) de Vatican II <sup>27</sup>.

La thèse du « magistère charismatique » ne résout pas le problème d'un magistère à plusieurs niveaux à l'intérieur du corps conciliaire,

25. Ce passage ne figurait pas dans le premier schéma, il fut ajouté ultérieurement, et est justifié par le texte en note avec les renvois suivants : Conc. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, 3 : Denz. 1792 (3011). Cf. nota adiecta ad Schema I *De Eccl.* (desumpta ex S. Rob. Bellarmino) : Mansi 51, 579C ; necnon Schema reformatum Const. II *De Ecclesia Christi*, cum commentario Kleugten : Mansi 53, 313 Ab. Pius IX, Epist. *Tuas libenter* : Denz 1683 (2879).

26. J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, BAC, Madrid 1955, n. 543, p. 674. Rahner, dans son commentaire de ce texte, dit lui aussi que l'on a l'infaillibilité du magistère ordinaire universel seulement quand l'enseignement unanime de l'épiscopat propose une vérité de foi ou de morale qu'il faut considérer comme définitive. Donc toute doctrine enseignée par l'épiscopat en union avec le Pontife n'est pas en soi infaillible. Cf. K. RAHNER, *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 1, New York 1955, pp. 210-211. Cf. aussi pour une vision d'ensemble F. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assise 1986, pp. 140-145 ; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiastico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 208-209.

27. Cf. O. SEMMELROTH, *Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils*, in « e » 42 (1967) 236-246.

d'une nouvelle forme de l'enseignement conciliaire, de nouvelles doctrines dont le degré d'autorité n'est pas une recette fixe, mais doit être distingué par un travail de recherche de la *mens* conciliaire dans les intentions des Pères. La complexité du problème avait été perçue par le perspicace K. Barth qui, parmi les diverses questions posées à Rome, remarquablement analysées par Gherardini, demandait :

« Vatican II a-t-il été un Concile de réforme (la chose est discutée!) ? Que signifie aggiornamento? Aggiornamento sur la base et en vue de quoi? S'est-il agi : a) du nouveau, théorique et pratique, de l'autoconscience de l'Église à la lumière de la Révélation qui en constitue le fondement? ou bien b) du nouveau de sa pensée, de sa prédication, de son action aujourd'hui à la lumière du monde moderne<sup>28</sup>? »

Et ainsi de suite, dans un crescendo toujours plus intéressant, comme par exemple :

« Sur lequel de ces deux types de nouveau l'accent sera-t-il mis dans le développement post-conciliaire<sup>29</sup>? »

Il n'est pas si facile de répondre. À cinquante ans du Concile, nous pouvons dire que les paroles de M<sup>gr</sup> Carli, pendant le Concile, se sont révélées prophétiques. Carli exhortait les Pères à déclarer ouvertement les *intentions* du Concile :

« [...] s'il entend définir quelque chose ou seulement proposer de façon solennelle. Ceci, dans notre schéma et dans d'autres, est peu explicite. Il est nécessaire que cette question soit résolue par les Pères, pour que les théologiens, après le Concile, n'instaurent pas une dispute sans fin <sup>30</sup>. »

Une intervention de l'Autorité suprême pour résoudre une dispute qui pourrait être sans fin ne serait pas superflue. Une *Année de la foi* pourrait être une occasion propice.

**Padre Serafino Lanzetta, FI**

Traduction de l'éditorial de « *Fides Catholica* » n°2, 2011 <sup>31</sup>.

28. K. BARTH, *Domande a Roma — Ad limina Apostolorum*, Claudiana, Turin 1967, cit. par B. GHERARDINI, *A domanda risponde. In dialogo con Karl Barth sulle sue "Domande a Roma"*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2011, p. 26.

29. *Ibid.*

30. *ASI/4*, p. 161.

31. *Fides Catholica*, Casa Mariana Editrice, via dell'Immacolata, 83040 Frigento (AV).

## « ANGLICANORUM CŒTIBUS » :

# CONVERSION OU DÉMÉNAGEMENT ? OBSERVATIONS

Avec un peu de retard, conseillé par la volonté de ne pas rester sur de premières impressions, je décide de faire le point sur certaines zones d'ombre, et sur les problèmes qui en découlent, de la Constitution Apostolique

« Anglicanorum cœtibus » <sup>1</sup>.

Aujourd'hui les zones d'ombres se sont

1. 4 Nov. 2009

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_constitutions/documents/hf\\_ben-xvi\\_apc\\_20091104\\_anglicanorum-coetibus\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_fr.html)

estompées, mais les problèmes demeurent, signe qu'il ne s'agissait pas seulement de premières impressions. La conversion au catholicisme, quand il s'agit de vraie conversion, ne laisse pas indifférents les bons catholiques, auxquels elle procure une joie compréhensible, et libère de leur cœur la plus vive gratitude envers Dieu, et des sentiments d'accueil fraternel envers les convertis. Hélas, dans la Constitution en question et dans le cas qu'elle entend résoudre et régler, les éléments doctrinaux et pratiques de la conversion sont presque totalement absents.

Comme on le sait, la Constitution protège et régleme le passage — dont la nouvelle a frappé il y a quelques années l'opinion publique ainsi que les moyens de communication sociale, mais auquel plus personne aujourd'hui ne semble s'intéresser — de communautés anglicanes tout entières au catholicisme. Ce passage trouve son origine, même si ce n'est pas la seule raison, dans la rébellion de plus de deux cents évêques de la communion anglicane, qui désertèrent la « Conférence de Lambeth » réunie à Canterbury du 16 juillet au 3 août 2006, en raison de l'ordination d'un évêque officiellement *gay* (Gene Robinson) et de la préparation de rites spéciaux pour la bénédiction de couples homosexuels. À Lambeth, le vide laissé par les « rebelles » ne pouvait certainement pas être comblé par la présence de trois cardinaux catholiques (W. Kasper, I. Dias et Murphy O'Connor), qui avaient simplement et courtoisement répondu à une invitation officielle. Il est toutefois probable que leur présence ait dans une certaine mesure contribué à créer l'atmosphère d'une réunion de famille, à la satisfaction des uns et à la déception des autres. Il est certain que l'absence des « rebelles » et les discussions de ces journées mirent en relief une situation de crise très grave au sein de la communion anglicane, déjà secouée tant par le sacerdoce des femmes et par leur possible accession à l'épiscopat que par le choc entre anglicans traditionalistes et libéraux. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que de nombreux anglicans aient alors considéré le passage à l'Église de Rome comme la meilleure solution.

Les rencontres répétées de l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, avec le Saint Père sont certainement dues à cette crise, aux nouvelles difficultés de dialogue et à la demande croissante d'entrées dans l'Église catholique. Lors de la rencontre du 23 novembre 2006, une « Déclaration commune » souligna, entre autres, « l'émergence de facteurs ecclésiologiques et éthiques, qui rendent plus difficile et ardue la marche » commune. L'allusion à la crise anglicane et aux difficultés à peu près insurmontables que certaines décisions anglicanes avaient créées pour l'interlocuteur catholique est évidente. Deux ans plus tard, bien que sans recourir à une « Déclaration commune », les catholiques d'une part, et un grand nombre d'anglicans d'autre part furent encore secoués par un événement inouï : l'approbation par le

Synode Anglican Anglais, le 7 juillet 2008, de possibles candidatures féminines à l'épiscopat. La réaction anglicane se concrétisa dans la décision officielle de plus de 1300 pasteurs de passer au catholicisme; la réaction catholique fut exprimée par le Saint Père, le 12 juillet 2008, en termes de prudence et de respect, avec le souhait que soient évitées de nouvelles scissions et que soit trouvée une solution, attentive aux exigences nouvelles et fidèle à l'Évangile. Voilà, extrêmement résumées, les prémisses qu'il faut avoir à l'esprit pour lire, comprendre et juger la Constitution Apostolique « *Anglicanorum cœtibus* ».

Ses affirmations ne peuvent pas être toutes examinées ici : une courte note telle que celle-ci n'est pas une analyse critique. Mais même une courte note entend exprimer des jugements qui découlent nécessairement d'une analyse pensée, bien que non encore rédigée. La Constitution commence par des affirmations relatives à l'Église, à son mystère et à sa structure. Affirmations synthétiques mais valables, et donc louables. Mais il y a tout de même quelques motifs de perplexité, comme par exemple la notion non spécifiée de « communion visible et pleine »; l'unité *élargie*, introduite par le « *subsistit in* » de LG 8, objet de discussion; l'allusion absolument acritique à la tradition anglicane, qui est celle d'une église hétérodoxe et schismatique, laquelle ne peut aucunement « s'incorporer » en tant que telle dans l'Église catholique, avec peut-être même l'intention de l'enrichir.

L'absence de sens critique se manifeste aussi dans les paroles relatives à la question de fond. On parle en effet de la « demande répétée et insistante » de nombreux anglicans « d'être *reçus* (to be received) dans la pleine communion catholique à titre individuel mais aussi collectivement (*corporately*) »; un peu plus loin on parle tant du « désir d'entrer (to enter) » dans cette communion que de ceux qui y « entrent (*entering*) ». Dans des cas de ce genre, il y a un seul mot à utiliser et auquel se référer : **conversion**. On n'« entre » pas et on n'est pas « reçu » si ce n'est sur la base d'un changement de cap radical (*metánoia*), manifesté par une abjuration publique des erreurs partagées jusque-là avec les hérétiques et les schismatiques<sup>2</sup>, ou contenu au moins implicitement dans le comportement du sujet au cas où, pour des motifs graves et impérieux, c'est-à-dire dans des conditions d'extrême nécessité, il se trouverait empêché d'appliquer la praxis régulière. C'est seulement sur la base de la *metánoia*, c'est-à-dire du « pécheur converti » qu'il y aura « une grande joie dans le ciel » (Lc 15, 7), le baiser du père ému, la plus belle robe, l'anneau au doigt, les souliers aux pieds et l'allégresse de toute la famille (cf. Lc 15, 22-24). Mais la Constitution non seulement est réticente, comme je l'ai observé plus haut, sur le point de la conversion, mais elle accorde aux

2. Cf. VERMEERSCH A. « *Periodica de re morali et canonica* » 1929, 143.

anglicans « reçus » par l'Église catholique le maintien de leur tradition (« ... the liturgical books proper to Anglican tradition... so as to maintain the liturgical, spiritual and pastoral traditions of the Anglican Communion »), comme s'il s'agissait de purs et simples invités dans la maison catholique et non de convertis.

La raison pour laquelle la Constitution ne parle pas de conversion n'est pas un mystère : l'œcuménisme ne le permet pas. Depuis que O. Cullmann, en parfait accord avec le Mouvement Mondial des Églises, a affirmé que l'œcuménisme n'exige de personne le « *sacrificium fidei* », chacun devra rester ce qu'il est — catholique, luthérien, calviniste, anglican, etc. — tout en faisant de l'œcuménisme. L'éventuelle conversion au catholicisme désavouerait en effet la « *ratio Ecclesiae* » des différentes dénominations chrétiennes non catholiques. Le cardinal Kasper en était si bien convaincu que, dès le commencement des tractations, il promit aux anglicans toute l'aide possible de la part des catholiques, pour qu'ils n'abandonnent pas leur religion.

Quelque temps après<sup>3</sup>, ce même prélat rappela que jamais il n'avait exhorté quelqu'un à se convertir et que, l'entrée d'un groupe d'anglicans dans l'Église catholique étant une décision libre de leur part, la chose ne dépendait pas de lui, et ne pouvait être empêchée ni par lui ni par d'autres. Afin que le maintien de la « tradition anglicane » ne semble pas être une promesse de gascon ou une phrase de circonstance, générique, dépourvue de références objectives, la Constitution s'empresse de signaler les instruments qui devront concrètement la sauvegarder.

Le premier, et de loin le plus important, est l'institution d'« *Ordinariats personnels* »<sup>4</sup> pour les Anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique »; « *ipso iure* » est assurée à ces *Ordinariats*, qu'il faut considérer juridiquement comme de vrais diocèses, la personnalité publique et juridique. Il leur est déferé la faculté de :

- suivre, s'ils le veulent, leur liturgie;
- ouvrir leurs séminaires et en établir les programmes; maintenir dans l'état matrimonial prêtres et évêques mariés;
- demander au Pape, après un examen attentif des cas particuliers, l'admission au presbytérat de candidats mariés;
- ériger des paroisses personnelles en accord avec le Saint-Siège et l'évêque du lieu;
- accueillir des Instituts de vie consacrée de provenance anglicane, ou en instituer de nouveaux;

3. « *L'Osservatore Romano* » du 15 nov. 2009, p. 1.  
4. Il s'agit d'une figure juridique non expressément prévue par le Code de Droit Canonique (à moins qu'elle ne soit assimilée à ce que prévoient les can. 132/3 et 134/1 et 42), d'institution papale, et constitutionnellement proche de la « Prélature personnelle » comme celle de l'Opus Dei, ainsi que des vicariats ou *ordinariats* de camp.



- nommer un Conseil directif d'au moins six membres, avec des fonctions comparables à celles des conseils presbytéraux catholiques ;
- présenter au Pape trois candidats, choisis par ledit Conseil directif, pour la nomination d'un Ordinaire.

Il n'est pas besoin de beaucoup d'intelligence pour comprendre l'énorme confusion qui sera inévitablement causée par ces facultés, dont le rôle semble être de légitimer un absurde *catholicisme anglican*, ou un non moins absurde *anglicanisme catholique* : absurde parce que la présence et la sauvegarde de la tradition anglicane dans la maison catholique, loin des justifications canoniques et théologiques, est le triomphe de la logique (?) œcuménique et l'affaiblissement non seulement de la Tradition catholique véritable et ininterrompue, mais aussi de la raison droite : les réalités contradictoires ne cohabitent pas et ne s'assimilent pas, elles se repoussent réciproquement. Pensons au scandale que provoquera chez les fidèles catholiques la « relaxatio » du célibat ecclésiastique. Mais aussi à la possible opposition à une demande directe de « relaxatio », pour empêcher le recours à « deux poids et deux mesures »<sup>5</sup>. Et ce sans compter les divergences sur le plan doctrinal. Il est vrai qu'aujourd'hui,

il n'y a plus un seul anglican qui soit prêt à souscrire aux invectives anti-romaines d'un Blakeney<sup>6</sup> ou d'un Palmer<sup>7</sup>; de ce point de vue aussi beaucoup d'eau a coulé sous les ponts. Et pourtant il y a encore une divergence abyssale entre la communion anglicane et la communion catholique :

- sur le Primat de Pierre et de ses successeurs ;
- sur l'infaillibilité du Pontife Romain ;
- sur les indulgences ;
- sur certains aspects de la mariologie et sur certains privilèges de la Sainte Vierge.

À quoi il faut ajouter « la re-définition de l'office sacerdotal » sur la base de laquelle « le prêtre anglican est un presbyte, mais pas un prêtre sacrificateur... L'Église anglicane, depuis 1550, n'a plus voulu ordonner des prêtres au sens romain, et ceci devrait simplement être admis de tous ». Mais il y a plus : les développements actuels semblent proposer cette *Via media* dans laquelle le grand Newman voyait l'Anglicanisme comme quelque chose à mi-chemin entre le catholicisme et la réforme luthérienne, mais une route à parcourir entièrement pour revenir au sein de la vraie Église, en affirmant contre le protestantisme l'exigence de ne pas renoncer à la Tradition, et contre Rome la nécessité de renoncer à toutes les innovations et les corruptions médiévales. Il n'y a aucun doute sur la sincérité de la proposition relative à la *Via media*, ni de celle concernant la *Branch Theory* comme des passages obligés pour le retour des anglicans à Rome, **en demeurant dans la pleine possession de leurs particularités anglicanes**. Un beau rêve, bien vite effacé par Léon XIII avec la Bulle « *Apostolicæ curæ et caritatis* », du 13 septembre 1896. Aujourd'hui ce rêve, du moins dans certains de ses contenus, réapparaît dans les rapports entre anglicans et catholiques. Il est permis de se demander si, substantiellement, quelque chose

a changé, et ce qui a changé depuis 1896.

Peu de temps après la béatification d'un grand converti de l'anglicanisme, le cardinal John Henry Newman que je viens de citer ci-dessus, je reproduis certains passages d'un de ses écrits, page aussi frappante qu'éclairante : « [l'Église anglicane] est un aspect de l'État, une forme du gouvernement civil. Elle n'est responsable de rien... La raison pour laquelle elle n'a pas une identité propre... est la même que celle pour laquelle la présente législature et les cours ne descendent pas des précédentes... son Prayer Book est un acte du parlement d'il y a deux siècles, ses cathédrales et ses chapitres sont de simples restes de catholicisme... L'existence même de l'Église nationale est un acte du Parlement. Si l'État l'appuie, elle résistera à l'hérésie ; mais pas si l'État l'abandonne... Comme la Nation peut changer de politique, de même elle pourra changer sa position religieuse ; ces mêmes causes qui introduisirent le *Bill* de la Réforme (1832), ou la liberté du commerce, pourront interférer aussi sur l'orthodoxie et la doctrine<sup>8</sup>. » C'est la photographie d'une Église en antithèse avec l'Église catholique. Si l'on regarde la photographie dans son ensemble et sans ses détails, on se pose cette question : **Est-il possible, et si c'est possible est-il juste de décréter la cohabitation de la communion anglicane avec la communion catholique ?**

**Monseigneur Brunero Gherardini**

*Traduction avec l'autorisation de l'auteur d'un article publié sur le site : Concilio e post Concilio.*

5. Certains se sont empressés de dire qu'il ne s'agit de « relaxatio » et que « la Constitution ne change pas le célibat dans l'Église latine » (ZENIT 13 novembre 2009) ; assurément, la « relaxatio » n'est pas voulue par la Constitution, mais celle-ci ne pourra en aucune façon empêcher la comparaison et le trouble des « deux poids et deux mesures ».

6. BLAKENEY R. P., *Manual of the Romish (?) Controversy; being a complete refutation of the Creed of Pope Pius IX*, Londres 1901, et *Popery in its social aspect; being a complete exposure of the immorality and intolerance of Romanism*, Londres 1902.

7. PALMER J. R., *Truth or Error*, Londres 1907.

8. HARRISON D. E. W., *The Book of Common Prayer with the additions and deviations proposed in 1928*, Londres 1946, p. 123.

## LA DISSOCIATION ENTRE LA DOCTRINE ET LA VIE

*Le drame d'une génération qui a voulu redonner vie à l'Église, en cherchant à éloigner 1 500 ans de vie de l'Église. La doctrine a été dissociée de la vie. L'époque conciliaire a réussi à réduire le catholicisme à un ensemble de masses décolorées et insignifiantes, sans influence sur la vie des chrétiens.*

Parmi les paradoxes les plus manifestes et les plus intéressants qui caractérisent la vie de l'Église d'aujourd'hui, il y a la recherche radicale d'un catholicisme vivant, libre, dynamique, créatif, libéré pour toujours de ces formes statiques et stéréotypées qui l'auraient cristallisé pendant environ 1 500 ans, une période qui va de l'ère constantinienne jusqu'à 1962 : il est nécessaire que cette « vie » soit recherchée en remontant aux origines, avec une référence particulière aux textes

bibliques et à tout ce que — suppose-t-on — l'on faisait dans les tout premiers siècles, avant que l'Église ne se pétrifie dans ces formules dont elle est restée prisonnière pendant des siècles.

Le paradoxe tient dans le fait qu'en mettant entre parenthèses « l'ère des formules », le modernisme retire à l'Église cette continuité historique qui est synonyme de vie : en effet il n'y a pas de vie sans continuité ; nous pouvons arrêter de penser et recommencer à le faire, arrêter de travailler et recommencer, mais nous ne pouvons pas arrêter de vivre et recommencer à vivre.

De la même façon, il n'y aurait pas de vie de l'Église sans continuité, et cette continuité s'appelle Tradition.

Dans cette perspective la Tradition se pré-

sente donc non seulement comme le véhicule d'un contenu doctrinal, mais aussi d'une vie qui dépend de ce contenu.

Le paradoxe est extrêmement intéressant parce qu'il trahit l'attitude erronée la plus universelle, à laquelle on peut en quelque sorte relier toute erreur : la dissociation entre la doctrine et la vie et — par conséquent — la prétention d'avoir la vie sans la doctrine ou la doctrine sans la vie.

L'erreur mentionnée a une dimension universelle dans la mesure où elle frappe le catholicisme dans son essence et dans son principe de base. C'est sur ce sujet que nous voudrions réfléchir.

Notre-Seigneur, en s'incarnant, est venu enseigner une doctrine (*Jn* 7, 16), et dans le même temps il a donné les règles dont

l'observance est strictement nécessaire pour l'aimer et pour le rejoindre : « Celui qui m'aime observe mes commandements. » (*Jn* 14, 21).

Il est donc à la fois Maître et Législateur, et ce n'est pas un hasard s'il s'est lui-même défini comme « la Vérité » (*Jn* 14, 16) à croire à travers la foi, et « la Voie » à suivre à travers l'observance des règles morales : c'est seulement à travers ces deux opérations combinées qu'il peut être réellement « la Vie », c'est-à-dire remplir intégralement l'espace spirituel dont chaque âme dispose, être « tout en tous », « omnia in omnibus » (*Col* 3, 11). Cette vie dont le Christ lui-même vit et qu'il veut communiquer n'est autre que la sainteté.

La vraie Connaissance du Christ, celle dont parle Notre-Seigneur lui-même à plusieurs reprises dans l'Évangile, n'est telle que quand elle est accompagnée de l'amour, et donc de l'imitation du Christ : elle est vraie et efficace seulement si elle unit l'âme au Christ et la transforme en la rendant progressivement et en tout ressemblante au Christ : c'est cela et seulement cela le catholicisme de toujours, celui des apôtres, de tous les papes, de toutes les époques, sans solution de continuité. C'est cela, la Tradition, considérée dans ses contenus et dans ses effets.

La connaissance et l'imitation du Christ sont — bien que distinctes — tellement liées qu'à partir du moment où l'une des deux a un défaut, la vie elle-même ne peut pas se développer et n'est plus possible : ce principe vaut pour l'âme individuelle et également pour l'Église universelle.

Pour donner un exemple, l'histoire de l'apparition des hérésies démontre que c'est souvent de problèmes moraux irrésolus et du désordre affectif de certains religieux que sont nées les plus insidieuses transgressions à l'orthodoxie catholique. Autrement dit, la déviation morale, cherchant à se justifier et à se légitimer, attaque la doctrine de vérité qui, si elle était intégralement acceptée, la condamnerait. Ceci est valable également pour le modernisme et pour le néomodernisme.

On ne peut pas avoir la vie en dissociant foi et morale, c'est-à-dire qu'on ne peut pas avoir la prétention d'atteindre le salut à travers la foi seule, ou simplement en suivant avec la plus grande générosité le code moral.

Par conséquent, de même que la sola fides de Luther est de facto mortifère en tant qu'elle n'est pas intégrée par les œuvres, de même l'observance de saines règles morales séparée de l'adhésion à Notre-Seigneur à travers la voie dogmatique ne sert à rien, si ce n'est à créer l'illusion d'avoir tout en étant privé de tout.

Chaque erreur et chaque comportement erroné peuvent être reliés au choix de quelque chose de Notre-Seigneur qui ne correspond plus au choix intégral et inconditionnel de sa Personne : c'est le choix de quelque chose qui nous plaît, et peut-être nous satisfait. Cette

erreur peut s'appliquer à tout, même aux choses les plus saintes, si elles ne font pas partie du Tout qu'est Notre-Seigneur. À ce propos nous pouvons souligner que l'attitude consistant à choisir une partie de la Révélation en excluant le reste, et surtout l'attitude intérieure correspondante qui consiste à n'accepter de la foi que ce qui nous semble bon, même contre ce qu'enseigne l'Église, constitue la racine de toutes les positions hérétiques.

On déduit clairement de ces présupposés que la racine de toute crise, à commencer par celle qui frappe actuellement l'Église, est avant tout spirituelle, avant d'être dogmatique, philosophique ou liturgique ; par conséquent c'est seulement dans une perspective spirituelle, dans laquelle le Christ est à nouveau « tout en tous », que toutes choses peuvent être restaurées : dogme, morale, philosophie, liturgie...

C'est le primat oublié de la vie spirituelle, c'est-à-dire le primat de la vie de la grâce (et de son reflet extérieur : une vie de piété non pharisaïque) en tant que force qui conjugue et harmonise le rapport avec la doctrine et avec la règle morale, qui sinon restent une lettre qui tue et ne vivifie pas.

En dernière analyse c'est précisément la perte du sens de ce primat qui a produit la crise visible par tous, à travers un climat spirituel comparable au climat mortifère que Notre-Seigneur avait trouvé chez les pharisiens de son temps : des hommes pleins de science mais qui ne connaissaient plus son Père, des hommes pleins de lois mais qui n'observaient plus la loi. Des hommes privés de Dieu et pleins d'eux-mêmes et de haine.

Celui qui ne cherche pas le Christ dans l'Église et dans la Tradition de l'Église en pensant que celle-ci puisse l'avoir perdu au cours des siècles, ne croit pas en l'Église, ne l'aime pas et ne trouvera jamais le Christ.

Celui qui considère que l'Église a trahi sa mission malgré les saints engendrés sans interruption, dans lesquels l'Évangile n'a jamais cessé de s'incarner et de se réaliser, hait l'Église et sa sainteté.

Celui qui prétend pénétrer le sens profond de l'Évangile uniquement à travers une minutieuse exégèse philologique, en méprisant l'Évangile incarné et transmis dans l'Église et par l'Église, ne pourra que proférer au vent des paroles inutiles.

Celui qui pense trouver le Christ simplement en retrouvant les formules dogmatiques trouvera seulement des textes écrits.

Celui qui pense trouver le Christ simplement « en aimant », finira par n'aimer que lui-même, sans connaître personne d'autre que lui-même.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans les formules liturgiques finira par étouffer son âme dans les dentelles et dans l'encens.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans le latin finira par préférer Catulle à Saint Thomas d'Aquin.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans les grandes expressions artistiques finira par préférer le portrait de Vénus à celui de la très sainte Vierge Marie.

Tout est formule, ou finit par se réduire à une formule, si on le dissocie de la Personne de Notre-Seigneur et de la vie qu'il est venu communiquer sans interruption à travers l'Église.

C'est l'erreur la plus grave et la plus radicale d'une génération d'hommes d'Église qui n'a pas reconnu dans les formules de la Tradition le lien avec la Personne de Notre-Seigneur, parce qu'en réalité elle méconnaissait Notre-Seigneur. Ces formules apparaissaient dépourvues de sens parce que désormais ceux qui auraient dû les garder et les transmettre n'en aimaient plus la signification.

C'est le drame d'une génération à laquelle il n'est resté que d'évaluer l'Église et ses trésors de façon humaine, sur un plan humain, dans une perspective humaine.

C'est hélas l'erreur que chacun d'entre nous peut aussi commettre.

**Don Davide Pagliarani**

#### COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chaland de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex  
N° CPPAP : 0714 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](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)**

#### 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 : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR