

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 352 (542)

Mensuel — Nouvelle Série

Février 2012

Le numéro 3€

MAGISTÈRE OU TRADITION VIVANTE ?

1 — QUELQUES RAPPELS CHRONOLOGIQUES

D'octobre 2009 à avril 2011 ont eu lieu les discussions doctrinales, entre les représentants du Saint-Siège et ceux de la Fraternité Saint-Pie X. Le 14 septembre 2011, le Supérieur Général de la Fraternité est convoqué à Rome et le cardinal Levada, préfet de la CDF (Congrégation pour la doctrine de la foi) lui remet le texte d'un *Préambule doctrinal*, à accepter en vue d'une régularisation canonique de la Fraternité. Le 7 octobre, M^{gr} Fellay réunit les supérieurs majeurs de la Fraternité pour leur faire prendre connaissance de ce texte et obtenir leur conseil. La réponse est envoyée à Rome fin novembre. Le contenu de cette réponse est désormais public : à deux reprises, le 8 décembre 2011 à Écône, puis le 2 février 2012 au Séminaire de Winona, M^{gr} Fellay a déclaré que la Fraternité ne peut accepter les propositions romaines, telles qu'elles sont exprimées dans les termes de ce *Préambule doctrinal*.

Les échanges, qu'ils soient doctrinaux ou diplomatiques, ne semblent pas avoir beaucoup progressé. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. D'un côté, Rome exige toujours l'acceptation du concile Vatican II, en se contentant tout au plus de réduire ses exigences sur les autres points¹. De l'autre, la Fraternité Saint-Pie X se refuse à accepter le Concile, pour des raisons sérieuses, maintes fois alléguées, et récemment cernées avec toute la précision requise, lors des discussions doctrinales². Et avec cela, la Fraternité entend profiter de l'écoute dont elle peut encore bénéficier à Rome, pour rappeler inlassablement la doctrine traditionnelle, à temps et à contretemps (2 Tm, 4, 2).

Deux attitudes opposées seraient en soi possibles, mais concrètement désastreuses : écou-

ter Rome et accepter Vatican II pour pouvoir enfin bénéficier de la légalité et « faire plus de bien » (ecclésiadéisme); refuser Vatican II et refuser même de se faire écouter de Rome, car « ce sont des apostats » (sédévacantisme). Les deux attitudes sont illusoire et égoïstes, car elles ne visent que le seul bien (apparent et immédiat) de la Fraternité : jouir de la légalité ou de la sécurité, mais d'abord pour la Fraternité. La vraie solution est de rechercher le bien de l'Église, la vraie légalité et la vraie sécurité de tous et de chacun : légalité réelle qui découle de la profession de foi (la légalité que nous proposons les autorités actuelles n'est qu'apparente) et sécurité réelle qui est la sécurité et la protection de la foi de toute l'Église (vouloir protéger la Fraternité sans vouloir protéger Rome contre elle-même serait illusoire à long terme et manquerait à un devoir grave de charité).

Du côté de Rome, le dernier épisode date du 2 décembre dernier. Un article paru dans le journal du Vatican, *L'Osservatore romano*, sous la plume de M^{gr} Ocariz a été lu entre les lignes par tout le monde comme un avertissement de Rome à l'adresse de la Fraternité Saint-Pie X. Le hasard est d'autant moins probable que l'auteur de ce texte est justement l'un des quatre représentants de Rome qui prirent part aux dernières discussions, face aux représentants de la Fraternité.

Sans revenir en détail sur ce texte, dont l'analyse a fait l'objet d'un précédent numéro, relevons cependant quelques points névralgiques.

2 — L'ANALYSE DE M^{gr} OCARIZ

La question posée est de savoir quelle est la valeur de Vatican II. Est-ce un enseignement possédant en tout et pour tout l'autorité d'un véritable magistère et si oui quel est le degré de son autorité ?

L'exposé de M^{gr} Ocariz est séduisant à cause des nuances et des distinctions qu'il apporte. Il distingue soigneusement différents degrés d'autorité et montre que Vatican II ne possède pas le degré suprême et absolu (maximum) de l'autorité magistérielle, qui réclame

une adhésion de foi, puisque c'est un concile qui n'est pas infaillible. Mais Vatican II possède de tout de même l'autorité d'un magistère ordinaire non-infaillible et réclame l'adhésion de l'obéissance (l'assentiment religieux interne)³. Il conclut en reconnaissant que ce concile a abordé des questions difficiles, comme celle de la liberté religieuse, et que sur ce point ses enseignements n'apparaissent pas avec évidence en continuité avec la Tradition. C'est pourquoi, Rome accorde aux catholiques une liberté de recherche théologique, afin qu'ils puissent établir cette continuité. Mais cela suppose par principe que cette continuité existe. On doit commencer par accepter le concile comme un acte d'autorité du magistère réclamant l'obéissance. Et on doit partir du postulat nécessaire que tous les enseignements de Vatican II sont en continuité avec la Tradition. La liberté qui est laissée aux fidèles a seulement pour but de leur permettre de trouver une explication qui puisse rendre le meilleur compte possible de cette continuité. Bref, c'est une liberté légitimement impartie dans les justes limites de la théologie, qui se règle sur le magistère.

3 — LA RÉPONSE DE LA FRATERNITÉ

La réponse de la Fraternité consiste à nier le postulat, et à dire que la continuité ne peut pas exister. Il y a des textes de Vatican II (la déclaration sur la liberté religieuse, la constitution

3. Sur ce point, les commentaires des journalistes n'ont pas toujours été à la hauteur de la tenue théologique du texte. M^{gr} Ocariz s'exprime avec une précision qui devrait exclure à elle seule les objections simplistes. Il écrit : « Le fait qu'un acte du magistère de l'Église ne soit pas garanti par le charisme de l'infaillibilité, propre aux définitions solennelles, ne signifie pas qu'il puisse être considéré comme faillible, **au sens où** il transmettrait une doctrine provisoire ou encore des opinions autorisées ». « Au sens où » : lorsqu'un auteur décide lui-même du sens des mots qu'il emploie, on doit s'en tenir à ce qu'il a voulu exprimer. En l'occurrence, il n'est pas contradictoire de dire que Vatican II ne fut pas infaillible, au sens strict et dogmatique du terme, et qu'il ne saurait non plus être considéré comme faillible, au sens indiqué.

1. Cf. BENOÎT XVI, « Lettre du 10 mars 2009 aux évêques de l'Église catholique » dans DC n° 2421, p. 319-320.

2. Voir le numéro de décembre du *Courrier de Rome*.

sur l'Église avec l'idée que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, ainsi que l'idée de la collégialité, le décret sur l'œcuménisme) qui sont inconciliables avec la Tradition. Nous disons que sur ces points Vatican II ne possède par l'autorité d'un vrai magistère. Et nous nous appuyons sur les enseignements de la Tradition que contredisent ces textes de Vatican II. Le magistère ne peut pas se contredire. Donc, là où il s'avère que Vatican II contredit le magistère, sa valeur magistériel est plus que douteuse.

4 — LES OBJECTIONS À CETTE RÉPONSE

À beaucoup, cette attitude semble injustifiable. La Fraternité n'échapperait pas à une forme inconsciente de protestantisme. Le protestantisme met la conscience individuelle du croyant au-dessus de l'autorité du magistère. C'est ce que nous faisons, semble-t-il, lorsque nous jugeons Vatican II au nom de la Tradition. En effet, la seule autorité est celle du magistère vivant, c'est-à-dire du magistère qui s'exerce actuellement, dans le présent et c'est l'autorité du pape Benoît XVI. Nous disons qu'il y a une contradiction évidente entre Vatican II et la Tradition. On nous répond que cette évidence n'en est pas une. Précisément, elle ne peut pas en être une, tant que le magistère n'aura donné l'interprétation légitime de ces points controversés. Ce qui serait évident c'est que « nous devons solliciter instamment des clarifications du magistère sur ces questions disputées, mais qu'en attendant, nous sommes obligés de nous contenter d'un libre débat entre interprétations aussi respectueuses que possible de la Tradition et du magistère, et néanmoins différentes, sinon contradictoires. Dès l'instant que l'on considère la question tranchée, parce qu'il serait évidemment prouvé que certains textes conciliaires sont contraires à la Tradition, on s'arroge indûment une autorité magistérielle ».

5 — LES FAITS PARLENT D'EUX-MÊMES

Il est bien connu que, contre les faits, il n'y a pas de raisonnement qui tienne. La protestantisation généralisée de l'Église, depuis le concile Vatican II, est un fait avéré : les initiatives œcuméniques expriment une conception latitudinariste de l'Église, contraire à l'esprit missionnaire qui inspirait jusqu'ici l'apostolat de la hiérarchie ; un gouvernement à tendance collégiale et une orientation démocratique se différencient notablement d'une conception monarchique de l'Église en vigueur jusqu'à Pie XII ; la promotion des droits de l'homme, de la liberté religieuse et de l'indifférentisme des États, encouragée par le Saint-Siège, ne correspond plus à la discipline toujours observée jusqu'ici par la hiérarchie en conformité avec la doctrine sociale de l'Église ; le nouveau rite liturgique réformé par Paul VI en 1969, non seulement engendre une diminution de la vertu de religion ainsi qu'une perte du sens du sacré, mais exprime une conception de la messe et des sacrements éloignée du

catholicisme et proche du protestantisme⁴. Cette protestantisation s'est accompagnée de la diminution, voire de la perte de la foi chez la grande majorité des fidèles catholiques. Même s'il y a divergence quant à l'explication, ces faits sont, à des degrés et sous des formes diverses, reconnus de tous : non seulement la Fraternité Saint-Pie X, mais toutes les tendances dans l'Église, et même le Saint-Siège⁵.

Ces faits ont une cause. Or, ils apparaissent facilement aux yeux de la droite raison non comme les abus mais comme les fruits du concile Vatican II. D'une part, en effet, un abus doit rester exceptionnel et donc rare. Or, les conséquences néfastes du Concile n'ont pas cessé de se faire sentir à grande échelle, depuis bientôt cinquante ans. Si le Concile engendre partout et toujours des abus, ce ne sont pas des abus mais ce sont les effets nécessaires du Concile. D'autre part, les abus se définissent par rapport à des effets bons. Or, on est bien obligé de reconnaître que l'application du concile Vatican II n'a rien produit, en dehors de la protestantisation de l'Église et de la déchristianisation religieuse signalées plus haut. Sans doute, l'après-concile a pu connaître ici ou là un certain maintien de l'intégrité de la foi et de la Tradition, mais cela s'explique en dépit de l'application du concile Vatican II et en raison d'initiatives opposées aux enseignements de ce concile⁶.

4. C'est en résumé le constat fait par M^{GR} LEFEBVRE et M^{GR} DE CASTRO-MAYER dans la *Lettre ouverte à Jean-Paul II* du 21 novembre 1983 (reproduite dans *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983, p. 3-12).

5. PAUL VI a parlé des « fumées de Satan » ; JEAN-PAUL II a évoqué la perte généralisée de la foi ; le CARDINAL JOSEPH RATZINGER a constaté à maintes reprises la crise de l'après Vatican II et, devenu pape BENOÎT XVI, dénonce une certaine « rupture ». Dans une conférence donnée à Écône en septembre 1988 (« La visibilité de l'Église et la situation actuelle » dans *Fideliter* n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 27-31), M^{GR} LEFEBVRE rattache ces faits à l'obscurcissement des notes de l'Église, qui sont normalement la quadruple manifestation de la foi catholique : selon l'unité sociale, le temps, l'espace et les fruits de sainteté.

6. Bien entendu, nous nous plaçons ici à un point de vue précis. À voir les choses de façon superficielle, on pourrait objecter que, même chez ceux qui appliquent les enseignements du Concile, on rencontre ce genre d'initiatives qui neutralisent les effets mauvais du Concile. Cela montre tout au plus qu'en pratique les choses sont complexes. Les personnes ne se rangent pas dans les mêmes catégories pures que les causes et les effets. Plusieurs causes opposées peuvent s'exercer au niveau d'une même personne pour produire plusieurs effets différents, dont les uns vont neutraliser les autres. Notre argument procède du point de vue précis des effets et des causes, non du point de vue des personnes. Nous admettons volontiers que dans la pratique il y ait des personnes, qui (parce que, pour des raisons diverses, elles n'appliquent pas complètement le Concile) gardent plus ou moins la Tradition. Cela signifie ni plus ni moins qu'il y a dans la pratique des personnes qui, par accident (ou si on préfère par

Si le Concile n'engendre que des abus, ce ne sont pas des abus mais ce sont les effets nécessaires du Concile. On est donc bien obligé de juger l'arbre à ses fruits et de conclure qu'un magistère digne de ce nom ne saurait avoir produit de tels résultats. Si l'effet est déficient, la cause l'est aussi. Il y a donc un doute légitime quant à la nature magistériel de la cause des effets observés. Ce doute rend à son tour légitime et même nécessaire un examen approfondi de la cause, afin de vérifier si le concile Vatican II peut s'imposer comme l'expression d'un véritable magistère, obligeant comme tel tous les fidèles catholiques.

6 — LA LEÇON DES FAITS

Il est vrai qu'il appartient normalement à l'autorité hiérarchique de dissiper les doutes éventuels. Mais les doutes en question sont ceux qui peuvent s'élever au niveau de la critique interne des textes, et par rapport au sens d'un passage particulier. La situation que nous décrivons est différente et absolument inédite, puisque le doute porte sur le principe même de la valeur magistériel de tout l'ensemble de l'enseignement d'un concile. Doute sérieusement fondé sur des faits graves et avérés. Pourtant, en dépit de tous les avertissements respectueusement réitérés, l'autorité a toujours refusé de reconnaître ces doutes comme légitimes et refuse encore aujourd'hui, à l'issue des discussions doctrinales avec la Fraternité Saint-Pie X, de remonter aux véritables causes du problème. Et ce, alors que ces discussions ont bel et bien confirmé ce que l'on avait déjà fait observer depuis longtemps, à savoir que les enseignements du Concile contredisent sur les différents points signalés l'objet même du magistère ordinaire suprême et authentique, tel qu'il fut constamment défini jusqu'ici. Sans compter que la démarche même du nouveau mode pastoral indiquée par Jean XXIII⁷, et rappelée par Benoît XVI dans son Discours du 22 décembre 2005⁸, apparaît étrangère aux finalités du magistère divinément institué. À quoi peuvent s'ajouter les différentes formes d'illégalité qui ont faussé dès le départ le déroulement du Concile⁹. Tous ces motifs autorisent à douter sérieusement de l'authenticité magistériel de Vatican II, malgré les injonctions purement légalistes qui ont suivi et suivent encore. Et si tous les problèmes provenaient réellement de la

chance), n'appliquent pas complètement Vatican II. Mais cela ne veut pas dire que Vatican II produit des bons fruits.

7. *Discours d'ouverture du 11 octobre 1962* dans DC n° 1387 du 4 novembre 1962, col. 1382-1383 ; *Allocution au Sacré Collège du 23 décembre 1962* dans DC n° 1391 du 6 janvier 1963, col. 101.

8. DC n° 2350 du 15 janvier 2006, col. 59-63.

9. On peut par exemple s'interroger sur la valeur d'une procédure qui commence par rejeter en bloc tous les schémas mûrement élaborés sous la direction de l'autorité légitime en vue de la discussion, pour leur substituer d'autres textes déjà tenus en réserve par des instances parallèles.

fameuse « herméneutique de la rupture », qui représente une école de pensée relativement isolée, il y a longtemps que le Saint-Siège aurait dû reprendre le dessus et mettre un terme à des abus. Ou du moins, la mise en application du Concile n'aurait pas engendré que des abus, et ceux-ci seraient restés mino-ritaires.

Mais les abus et la rupture sont des notions très relatives. De fait, le Saint-Siège voit des effets bons et observe une continuité traditionnelle là où il est impossible de les trouver. Autant dire qu'en réalité, le doute est levé, mais dans le mauvais sens. On nous répond ainsi que les faits observés, quand ils ne sont pas des abus, représentent la conséquence normale et légitime du « renouveau dans la continuité » : la liturgie réformée de Paul VI est l'expression ordinaire de la *lex orandi*¹⁰, tandis que la messe de saint Pie V bénéficiait d'un simple régime de tolérance, dans un but pastoral¹¹; le décret de Vatican II sur la liberté religieuse a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Église¹²; le dialogue Inter-religieux et interculturel est une nécessité pour bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité ardemment souhaité par tous les hommes de bonne volonté¹³. La solution qu'on nous indique, pour mettre un terme à nos doutes, serait donc d'envisager les faits avérés sous un regard nouveau, autrement dit d'en nier la vraie signification, et de chausser pour cela les lunettes volontaristes de l'herméneutique de la réforme.

Qu'on le veuille ou non, l'examen des textes du Concile a été fait, avec l'aval explicite du Saint-Siège, dans le cadre des discussions doctrinales. Même si Rome refuse de voir l'évidence, celle-ci s'impose doublement, non seulement au niveau des faits mais encore au niveau des textes qui rendent compte de ces faits. Les contradictions ont été solidement établies et les arguments que l'on nous a opposés pour les nier restent impuissants. En tant que déjà proposée par le magistère constant et infaillible, la vérité nous apparaît indubitablement comme vraie, comme objet nécessaire de notre adhésion intellectuelle. Et par conséquent, l'énonciation contraire à cette vérité apparaît indubitablement comme fausse et comme contraire à l'objet de notre adhésion. Il ne faut pas confondre l'obscurité et l'intelligibilité de la vérité. La vérité que propose le magistère étant **obscur**, le fidèle ne peut pas en juger, indépendamment de la proposition du magistère. Mais cette vérité étant **intelligible**, le fidèle peut juger qu'une énon-

ciation proposée aujourd'hui par l'autorité contredit celle déjà proposée jusqu'ici et conclure à la fausseté et donc à l'illégitimité de cet enseignement actuel. « Nous sommes fondés à affirmer, par des arguments tant de critique interne que de critique externe, que l'esprit qui a dominé au Concile et en a inspiré tant de textes ambigus et équivoques et même franchement erronés, n'est pas l'Esprit Saint, mais l'esprit du monde moderne, esprit libéral, teilhardien, moderniste, opposé au règne de Notre Seigneur Jésus-Christ¹⁴. » La règle absolument première de la foi de l'Église reste toujours la Tradition objective intelligible, telle que déjà infailliblement définie par le magistère vivant : tout fidèle peut y recourir et s'y appuyer en ayant la certitude d'y trouver une garantie infaillible, quand bien même la Providence autoriserait par exception une certaine carence dans la prédication actuelle du magistère¹⁵.

7 — LA FOI :

UN SAUT DANS L'INCONNU ?

Si l'on pousse jusqu'au bout de sa logique l'objection qui est faite à la Fraternité, il en résulte que l'objet de foi n'est pas intelligible. S'il ne l'est pas avant les clarifications du magistère présent, il ne le sera jamais, pas même après ces clarifications. C'est pourquoi, pour être conséquent avec lui-même, l'objectant doit vérifier l'une ou l'autre des deux hypothèses suivantes. Dans la première, il doit maintenir que l'adhésion de foi est celle de l'intelligence, mais il est obligé de dire que le principe de non-contradiction (qui est le principe de l'intelligibilité de l'objet de l'intellect) n'est plus la loi nécessaire de l'intelligence, du moins dans l'ordre surnaturel. Dans une deuxième hypothèse, il maintient à l'inverse que le principe de non-contradiction est la loi nécessaire de l'intelligence, même dans l'ordre surnaturel, mais il est obligé de dire que l'adhésion de foi n'est pas celle de l'intelligence. Cette adhésion ne saurait être que celle de la volonté ou celle du sentiment. Mais aucune de ces deux hypothèses ne peut se vérifier. La première contredit la philosophie pérenne du sens commun¹⁶. La seconde contredit l'enseignement de l'Église¹⁷.

14. MGR LEFEBVRE, Conférence des 18 et 27 août 1976 dans *Vu de haut* n° 13, p. 37-38.

15. Le fait historique des catholiques japonais, qui vécurent des siècles, après la mort de saint François-Xavier, sans pouvoir bénéficier de la prédication actuelle d'un magistère infaillible et qui gardèrent pourtant la foi, constitue de ce point de vue un argument intéressant. Cette situation est sans doute celle d'un cas limite imprévisible et seule la divine Providence pouvait la susciter. Mais comme tout cas limite, celui-ci donne l'occasion de discerner la signification exacte des principes.

16. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, livre IV, leçon 6, n° 566 et 605-607 de l'édition Marietti.

17. SAINT PIE X, Motu proprio *Sacrorum antistitum* (DS 3542) : « La foi n'est pas un sentiment religieux aveugle qui émerge des ténèbres du subconscient

La question est de savoir si l'intelligence du fidèle catholique, en tant que telle (et non pas chez telle ou telle personne plus ou moins perspicace), peut juger¹⁸ Vatican II, à la lumière de la Tradition. La réponse est oui, même si ce discernement peut s'avérer plus ou moins facile, et échapper dans certains cas à ceux dont l'intelligence n'est pas suffisamment rompue à la théologie. Bien souvent dans l'Église, ceux dont l'intelligence est capable de discerner discernent pour les autres¹⁹. Nous voyons que, dans le contexte de Vatican II, ce sont des pasteurs et des théologiens, qui ont préservé dès le début la foi des simples fidèles. Mais même ceux-ci ne restèrent pas totalement inertes, et l'on ne saurait passer sous silence les réactions décisives d'une certaine élite de laïcs cultivés, qui a pu s'exprimer dans de nombreuses publications, comme *Itinéraires* ou *La pensée catholique*. Déjà au moment même du Concile, les pères conciliaires du *Cætus* ont dénoncé les erreurs et les ambiguïtés présentes dans les textes et par la suite plusieurs prêtres se sont opposés dès le début à la mise en pratique des réformes dans leurs paroisses.

Il ne suffit donc pas d'affirmer de façon volontariste la continuité des enseignements. Il faut l'établir aux yeux de l'intelligence, car la foi est une vertu intellectuelle et recherche comme telle l'intelligence de son objet. *Fides quærens intellectum* disaient les anciens. Avant même que la théologie s'empare des déclarations magistérielles pour en donner une explication plus élaborée, le magistère doit déjà manifester lui-même la cohérence de ses propres enseignements. Jamais aucun magistère n'a engagé le poids de son autorité pour proposer des textes dont la continuité objective avec le donné dogmatique précédent n'eût pas été évidente. Au contraire, la coutume suivie par tous les papes, jusqu'à Vatican II, fut de toujours donner aux fidèles catholiques l'intelligence de leur foi, en manifestant avec la plus grande clarté possible la constance objective de leurs enseignements et en s'appuyant pour cela, avec une grande richesse de citations, sur les enseignements de leurs

sous la pression du cœur et l'inclination de la volonté moralement informée, mais qu'elle est un **véritable assentiment de l'intelligence** à la vérité reçue du dehors, de l'écoute, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et notre Seigneur. »

18. Nous entendons bien sûr ici le jugement au sens précis de la deuxième opération de l'esprit, aussi bien dans l'ordre spéculatif que pratique, et non pas au sens où cette opération, telle qu'exercée par un supérieur, dans l'ordre pratique, équivaut à l'acte du commandement (*imperium*).

19. SAINT THOMAS fait une distinction semblable, lorsqu'il parle des « majores » et des « minores » à propos de la notoriété du Messie chez les Juifs (*Somme théologique*, 3a pars, question 47, article 5). Les premiers avaient une connaissance explicite, tandis que les seconds n'avaient qu'une connaissance implicite, tributaire de la connaissance explicite des « majores ».

10. BENOÎT XVI, Motu proprio *Summorum pontificum* dans DC n° 2385, p. 703.

11. BENOÎT XVI, « *Entretien accordé aux journalistes pendant le vol vers la France le 12 septembre 2008* » dans DC n° 2409, p. 873-874.

12. BENOÎT XVI, « *Discours du 22 décembre 2005* » dans DC n° 2350, p. 62.

13. BENOÎT XVI, « *Discours lors de la rencontre avec les ambassadeurs des pays musulmans, le 25 septembre 2006* » dans DC n° 2366, p. 885.

prédécesseurs et les témoignages de la Tradition. Ces citations n'étaient pas un vain déploiement d'érudition stérile. Elles manifestaient la cohérence du dogme, moyennant « les liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme »²⁰.

8 — LE FOND DU PROBLÈME (OU LES CORNES DU DILEMME)

Plus profondément, l'objection suppose que le seul magistère vivant digne de ce nom est le magistère **d'aujourd'hui**, non celui d'hier. Seul le magistère d'aujourd'hui est capable de dire ce qui est conforme à la Tradition et ce qui lui est contraire, car seul il représente le magistère vivant, interprète de la Tradition. Et donc de deux choses l'une : soit nous refusons Vatican II en jugeant qu'il est contraire à la Tradition, mais en contredisant le seul magistère possible, le magistère vivant, qui est celui d'aujourd'hui (celui de Benoît XVI) et nous ne sommes pas catholiques mais protestants ; soit nous décidons de ne pas être protestants et nous sommes obligés d'accepter Vatican II pour obéir au magistère vivant, qui est celui d'aujourd'hui, déclarant que le Concile est conforme à la Tradition. C'est un dilemme, c'est-à-dire un problème sans solution apparente, en dehors des deux indiquées : si on veut échapper à l'une des deux cornes, on n'échappe pas à l'autre. Mais en réalité ce dilemme est faux. Car il y a des faux dilemmes.

Une personnalité politique a déclaré au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 : « Ou bien vous êtes avec les États-Unis, ou bien vous êtes avec les terroristes. » Ce propos est un **sophisme**, appelé sophisme du **faux dilemme**. Un sophisme est un raisonnement faux mais apparemment vrai. Celui du faux dilemme est une alternative dont les deux possibilités présentées comme inévitables (« ou bien les États-Unis ou bien les terroristes ») ne s'imposent pas, étant donné qu'en réalité une troisième solution reste possible (« ni les uns, ni les autres »). Il en va de même ici : on nous oppose ce sophisme du faux dilemme. Les deux alternatives sont évitables, toutes les deux à la fois, car il y a une troisième solution. Il est possible de refuser Vatican II sans être protestant et en obéissant au magistère ; il est possible de ne pas être protestant et d'obéir au magistère sans accepter Vatican II.

9 — LA SOLUTION DU FAUX DILEMME

Le sophisme repose sur une confusion. Le dilemme est faux parce qu'on omet une distinction indispensable. Si on distingue, on trouve le moyen de sortir du dilemme, parce qu'on montre qu'il existe une troisième alternative. Notre réponse consiste donc à distinguer. La distinction s'impose à propos du

magistère « vivant ». Vivant se dit ici par opposition à posthume. Seul le magistère vivant se dit au sens propre, tandis que le magistère posthume se dit au sens métaphorique²¹. Cependant, ces deux expressions peuvent s'entendre à deux points de vue différents, et c'est ici que la distinction s'impose. On peut parler de magistère vivant ou posthume par rapport à la fonction du magistère. On peut en parler aussi par rapport à un sujet donné et distinct qui remplit cette fonction.

a) Par rapport à la fonction, le magistère posthume est la répétition de l'enseignement jadis donné avec autorité dans le cadre du magistère authentique, après la cessation de celui-ci (et non pas seulement après la mort de l'un de ses titulaires). Le magistère vivant est l'enseignement tel qu'il s'impose en raison d'un magistère authentique dont l'autorité demeure encore (quel que soit son titulaire). Le magistère posthume n'est donc pas seulement l'acte passé d'enseignement d'une personne présentement défunte (par exemple celui de Pie XII après 1958) ; c'est l'acte passé d'une fonction à présent révolue (par exemple l'enseignement des prophètes de l'Église). En ce sens, tout magistère posthume est passé, mais tout magistère passé n'est pas posthume ; et le magistère vivant est tantôt passé et tantôt présent.

b) Par rapport au sujet, le magistère vivant équivaut à un acte exercé dans le présent, par des personnes vivantes (au sens physique du terme), qui agissent comme des instruments animés et intelligents, pour exercer leur fonction. Le magistère posthume est celui qu'une personne continue à exercer après sa mort, par le moyen de ses écrits. En ce sens, le magistère posthume est un magistère passé, tandis que le magistère vivant est un magistère présent.

Ces deux points de vue restent conciliables, à condition de les ordonner. Le point de vue de la fonction est premier par rapport à celui du sujet. Il y a bien sûr un magistère vivant qui est celui des autorités présentes. Mais ce magistère vivant d'aujourd'hui ne résume pas à lui seul **tout** le magistère vivant. Celui-ci se définit d'abord comme une fonction divine-ment instituée. Comme tel, il n'est pas « vivant » au sens exclusif d'un magistère présent et par opposition à un magistère passé. Ce magistère vivant est celui du présent, mais aussi celui du passé. L'un et l'autre sont règle de la foi²². Dans l'Encyclique *Qui pluribus* de

1878, le pape Pie IX parle à deux reprises de l'autorité vivante pour désigner le magistère de l'Église catholique tel qu'il s'exerce avec constance à travers tous les siècles pour proposer le même sens de la même doctrine²³. Dans *Humani generis*, Pie XII parle aussi du magistère vivant comme d'un organe de soi intemporel²⁴. « L'histoire », dit-il, « nous apprend que bien des choses laissées d'abord à la libre discussion ne peuvent plus **dans la suite** souffrir aucune discussion²⁵. » « Dans la suite » : c'est bien la preuve que le magistère passé reste toujours vivant.

L'objection assimile magistère vivant et

FRANZELIN, *La Tradition divine*, Courrier de Rome, 2008, thèses 3, n° 23-26 et 5, n° 41-66 ; MARIE-ALBERT MICHEL, article « Tradition » du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1343 et 1347. Les théologiens parlent toujours du magistère comme de l'organe **vivant** de la Tradition, et comme règle de la foi, au sens où il se distingue de la lettre de l'Écriture, ou des écrits des Pères et des théologiens, qui réclament l'explication claire et précise d'une prédication autorisée. Mais celle-ci embrasse tous les temps, depuis le Christ. La distinction entre une règle éloignée (le magistère passé) et une règle prochaine (le magistère actuel) ne figure pas dans les textes du magistère ; élaborée par les théologiens, elle doit s'entendre du seul point de vue du sujet, et sans préjudice de l'autre point de vue de la fonction.

23. « Or **cette autorité vivante** et infaillible n'existe que dans l'Église qui a été édifiée par le Christ, le Seigneur, sur Pierre, tête de toute l'Église, son prince et son pasteur, dont il a promis que la foi ne défailira jamais, et qui a toujours ses pontifes légitimes qui tiennent leur origine de Pierre lui-même, qui sont établis sur sa chaire, et sont aussi les héritiers et les garants de sa doctrine, de son honneur et de son pouvoir. Et parce que là où est Pierre, là est l'Église, et que Pierre parle par le pontife romain, vit toujours dans ses successeurs, exerce le jugement et présente la vérité de la foi à ceux qui cherchent, pour cette raison les paroles divines doivent être reçues **dans le même sens qu'a tenu et que tient** cette chaire romaine du très bienheureux Pierre qui, mère et maîtresse de toutes les Églises, **a toujours gardé intègre et inviolée** la foi reçue du Christ Seigneur, et **l'a enseignée fidèlement** en montrant à tous le chemin du salut et la doctrine de la vérité non corrompue. » (*DS* 2781).

24. « Car Dieu a donné à son Église, en même temps que les sources sacrées, un **magistère vivant** pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi. Et ce dépôt, ce n'est ni à chaque fidèle, ni même aux théologiens que le Christ l'a confié pour en assurer l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Église. Or si l'Église exerce sa charge, **comme cela est arrivé tant de fois au cours des siècles**, par la voie ordinaire ou par la voie extraordinaire, il est évident qu'il est d'une méthode absolument fautive d'expliquer le clair par l'obscur, disons bien qu'il est nécessaire que tous s'astreignent à suivre l'ordre inverse. Aussi notre Prédecesseur, d'immortelle mémoire, Pie IX, lorsqu'il enseigne que la théologie a la si noble tâche de démontrer comment une doctrine définie par l'Église est contenue dans les sources, ajoute ces mots, non sans de graves raisons : « dans le sens même où l'Église l'a définie ». » (Les Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1281).

25. PIE XII, *ibidem*, n° 1279.

21. Parler d'un magistère au sens propre, c'est parler pour désigner ce qui est réellement le magistère, tandis que parler d'un magistère au sens métaphorique, c'est parler pour désigner ce qui n'est pas réellement le magistère mais qui lui ressemble en partie. Il est souvent plus commode d'utiliser les mots au sens métaphorique, en jouant sur les ressemblances.

22. Cf. LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, Courrier de Rome, 2007, n° 48-50 ; JEAN-BAPTISTE

20. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, DS 3016.

magistère présent, et à opposer ce magistère vivant au magistère passé. Cette assimilation a lieu parce qu'on se place au point de vue **exclusif** du sujet. On ne distingue plus la fonction (où le magistère vivant est à la fois présent et passé) et le sujet (où le magistère vivant n'est que présent) et l'on réduit ainsi le magistère vivant au magistère actuel du temps présent. Cette objection est donc un sophisme et il consiste à confondre les deux sens de l'adjectif « vivant » attribué au magistère. Nous disons que le magistère vivant recouvre **tout le magistère**, passé et présent, et nous nous plaçons ainsi au juste point de vue qui est celui de la constance d'une fonction toujours en vigueur, dont l'acte est défini par l'objet. Nous n'excluons pas le point de vue du sujet, mais nous le maintenons dans ses limites. L'objectant se place au point de vue absolu du sujet et prétend que le magistère vivant coïncide exclusivement avec le magistère d'un individu présentement en vie ²⁶.

10 — À LA RACINE DU SOPHISME

Pourquoi cette confusion? Pourquoi réduire le magistère vivant au magistère du présent? Parce que l'on a voulu inventer, depuis Vatican II, un nouveau magistère. Le magistère est redéfini, parce qu'il a pour tâche d'exprimer la continuité d'un sujet et non plus celle d'un objet. Continuité d'un sujet, nous dit Benoît XVI dans le Discours de 2005, « qui

26. « Ils disent : « Mais il n'y a pas deux magistères, il n'y a qu'un magistère, c'est celui d'aujourd'hui. Il ne faut pas vous référer au passé ». C'est absolument contraire à la définition même du magistère de l'Église. Le magistère de l'Église est essentiellement un magistère traditionnel, qui porte une Tradition, qui transmet une Tradition. C'est le rôle propre de l'Église, de transmettre le dépôt de la foi. Le dépôt de la foi étant terminé à partir de la mort du dernier des apôtres. Ils ne font que transmettre, expliquer, c'est entendu; donc ça ne peut jamais être en opposition avec ce qui s'est dit précédemment. [...] Alors ils nous disent : « Vous n'acceptez pas ce Concile, vous n'acceptez pas ce magistère ». Oui, parce que ce magistère est un magistère infidèle. Si le magistère était fidèle à la Tradition, il n'y aurait pas de problème. Et c'est parce qu'il n'est pas fidèle au magistère pour lequel nous avons justement une estime profonde que

grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». Pour Rome, le magistère vivant est le magistère de Benoît XVI, par opposition au magistère de saint Pie X ou de Pie XII. Et ce magistère est **actuel** parce qu'il est **subjectif**, parce qu'il exprime la continuité d'un sujet – ou d'une conscience. C'est un des présupposés de la Tradition vivante, dans le Discours de 2005.

Le magistère ne se définit plus en fonction de la vérité éternelle et intemporelle de la révélation (qui demeure la même, qu'elle soit passée, présente ou future). Ce nouveau magistère se redéfinit en fonction du sujet présent de l'autorité, lui-même organe d'un autre sujet plus fondamental qui est l'unique Peuple de Dieu en marche à travers le temps. Le magistère vivant est toujours celui de **ce** temps présent, parce qu'il se situe en référence au Peuple de Dieu tel qu'il vit dans **ce** temps présent. Le rôle du magistère est d'assurer la continuité d'une expérience, il est l'instrument de l'Esprit qui alimente la communion « en assurant la liaison entre l'expérience de la foi apostolique, vécue dans la communauté originelle des disciples, et l'expérience actuelle du Christ dans son Église » ²⁷. Ce postulat s'harmonise assez bien avec la fausse conception décrite dans l'Encyclique *Pascendi*, où l'acte de foi est l'expression consciente d'une expérience (comprise comme un sentiment religieux) et où le magistère se fait le porte-parole de

nous nous disons : ce n'est pas possible, un magistère qui a été proclamé et défini pendant des siècles ne peut pas se tromper. Alors nous sommes fidèles à ce magistère, et si un magistère nouveau vient dire quelque chose qui est contraire à ce qui a été enseigné primitivement, il est anathème. C'est saint Paul qui le dit, il ne faut pas l'accepter. C'est tout. La question n'est pas difficile. Alors il ne faut pas qu'ils nous accusent d'être contre le magistère de l'Église, quand ils vont contre le magistère des papes, contre le magistère des conciles. Ce n'est pas vrai, c'est le contraire. » (M^{GR} LEFEBVRE, Conférence du 10 avril 1981 dans *Vu de haut* n° 13, p. 55-56).

27. BENOÎT XVI, « La communion dans le temps : la Tradition », Allocution du 26 avril 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 18 du 2 mai 2006, p. 12.

l'expérience collective, en établissant les formules requises à l'expression **actuelle** de cette expérience commune. En tout état de cause, réduire le magistère vivant de l'Église au magistère actuel d'un pape présentement en vie revient à protestantiser la fonction papale elle-même. Compris en ce sens, le nouveau magistère de Vatican II est le libre examen de la conscience commune du Peuple de Dieu, actuellement en charge de « définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'époque moderne » ²⁸.

11 — CONCLUSION

Dans son allocution du 2 février dernier, M^{GR} Fellay a redit, au nom de toute la Fraternité Saint-Pie X, son opposition entière à l'œcuménisme et à la liberté religieuse. Le Vatican, ajoute-t-il, soutient à tort que sur ces points la doctrine de Vatican II est « en pleine cohérence » avec la Tradition. Ces deux erreurs principales présupposent en effet, chez les autorités romaines, une conception nouvelle du magistère et de la foi. Cette divergence de fond représente la difficulté essentielle. Entre la Fraternité et le Saint-Siège, au-delà d'une certaine communauté apparente de vocabulaire, les définitions ne sont pas les mêmes. Les discussions auront eu, jusqu'ici, le mérite de sortir de cette équivoque verbale et de circonscrire le point fondamental du désaccord. Mais celui-ci demeure, et il indique où se trouve le vrai problème, qui met obstacle au bien commun de toute l'Église. Nous redisons donc ici, et avec de plus nombreuses et fortes raisons, ce que nous écrivions dans un précédent numéro du *Courrier de Rome* : la Fraternité Saint Pie X souhaite plus que jamais une authentique réforme, afin que l'Église puisse enfin parer aux graves déficiences qui paralysent l'exercice de son magistère depuis le dernier Concile.

Abbé Jean-Michel GLEIZE

28. BENOÎT XVI, « Discours du 22 décembre 2005 » dans DC n° 2350 du 15 janvier 2006, col. 59-63.

DÉCADENCE DE L'ART SACRÉ CATHOLIQUE : LES RAISONS D'UNE CRISE DÉSORMAIS IRRÉVERSIBLE

Le fait que l'art sacré soit désormais arrivé à son terminus est une constatation, plus qu'une opinion. Depuis au moins un siècle, en effet, tous les arts liés au sacré ont été progressivement atteints d'une détérioration et d'une stérilité qui ont laissé la place à une alternative qui n'a rien d'enthousiasmant : d'un côté la reproduction fatiguée de modèles du passé, de l'autre la reddition aux esthétiques des avant-gardes du XX^e siècle, et plus récemment à celles de ce que l'on appelle « l'art contemporain ». Les raisons de ce déclin sont multiples, et souvent difficiles à cer-

ner. Nous chercherons toutefois à pénétrer le processus de détérioration des arts sacrés en envisageant la question d'un point de vue pour ainsi dire philosophique.

La prémisse anti-historiciste

Pour plus de clarté sur certaines notions fondamentales, il faut préciser que l'auteur de ces lignes refuse fermement une conception historiciste du développement artistique. L'art n'obéit pas aux règles de fer d'une idéologie vouée à justifier le présumé progrès humain. Il ne part donc pas d'un

état primitif pour évoluer vers une dimension figurative et passer ensuite à une phase intellectualiste. L'art, en tant que résultat d'un acte créatif, est toujours afférent à la sphère du don, de la gratuité, de la fête et de la relation. En effet la création artistique sort du domaine des nécessités vitales pour l'homme. Il se trouve au-delà du nécessaire, est c'est ce qui explique sa nature de *donum*, d'offrande. Et en même temps, l'offrande et la gratuité impliquent déjà la fête et la relation, c'est-à-dire le partage social de l'acte créatif. Néanmoins l'art ne coïncide pas avec la créativité, mais

il en est un résultat discipliné. Il serait donc opportun d'envisager la notion d'art selon ses deux perspectives : art comme technique vouée à l'exécution correcte d'une œuvre créative, et art communément compris comme le produit final et largement apprécié de cette technique.

On a l'habitude d'affirmer, d'un autre côté, que chaque époque a son art, et que chaque « période artistique » suit la précédente et en dépend. C'est ce qui est enseigné dans les écoles et dans les universités. C'est une méthode facile et efficace pour justifier les changements progressifs de l'expression artistique, mais c'est aussi une méthode fallacieuse. Les périodisations stylistiques sont des simplifications schématiques de processus complexes, transversaux et jamais conclus. Nous pensons à l'art de la Renaissance, à la redécouverte des éléments de l'architecture et de l'art classique : on retrouvera ces mêmes éléments, réélaborés sous différentes formes, dans l'art baroque et dans l'art néoclassique. La durée et la vitalité du chapiteau corinthien, par exemple, dépassent de loin toute périodisation. Et pourtant il s'agit d'un élément artistique né à une époque bien précise, et avec une fonction propre. De la même façon, la combinaison de thèmes et de formes expressives n'a pas de date de péremption, elle ne meurt pas avec une époque, mais il n'y a potentiellement pas de limites temporelles à sa vitalité.

Ceci ne doit toutefois pas être considéré comme une sorte d'alibi pour la stérilité créative. Dans le domaine de l'art sacré, on a souvent opéré au cours de ces cent cinquante dernières années en recourant à la pure imitation d'œuvres créées à des époques précédentes. Mais le problème n'est certainement pas le recours à des « styles » préexistants, mais plutôt la pauvreté de l'apport créatif. À la Renaissance, les peintres grotesques se plongeaient dans les ruines des villas romaines pour en tirer des sujets de création, pour donner une nouvelle vie à la peinture à travers la récupération de modèles nobles et anciens. Mais on ne s'arrêtait pas à la simple reproduction, commode, mais toujours stérile.

Refuser l'historicisme dans l'art signifie, d'un autre côté, renoncer à une approche évolutionniste du développement artistique, marquée par un préjugé progressiste, aussi bien qu'indifférentiste. L'évolutionnisme artistique opère en effet en suivant deux chemins : d'un côté il célèbre le progrès d'un style, d'un courant, d'une méthode artistique sur les précédentes, de l'autre il affirme la séparation systématique entre des époques et des styles différents, bien qu'en n'exprimant pas de jugement de valeur spécifique sur ceux-ci. Dans le premier cas on affirmera que l'art contemporain est une évolution des arts traditionnels, que l'art abstrait est un progrès par rapport à l'art figuratif, dans le second cas on affirmera l'impossibilité de juxtaposer ou comparer art abstrait et art figuratif, Caravage et Picasso. Au nom de quoi? Bien sûr, au nom de la vision hégélienne de l'art qui, réduit à la notion de produit de « l'esprit de l'artiste », devient miroir de la condition sociale, historique, spirituelle de son auteur. Cette vision fait des accidents la substance de l'art. Et puisque dans une dimension

strictement évolutionniste, société, mentalité, spiritualité sont des adaptations de l'homme dans l'histoire, il serait scientifiquement inconvenant de comparer un stade évolutif à un autre, mettre sur le même plan le baroque et le brutalisme, le pointillisme et l'art pauvre.

Si, en dernière analyse, nous chassons ces théories stupides, si nous nous libérons de la chape idéologique qui semble depuis des décennies émousser notre liberté de jugement, si enfin nous recommençons à croire que l'homme est le même depuis toujours et que les accidents de son vécu social, historiquement déterminés, ne peuvent pas se substituer à la substance de sa nature, nous aurons fait un pas en avant fondamental pour pouvoir de nouveau regarder l'art avec lucidité et vérité.

Redécouvrir la notion de « beau »

L'art et le beau sont nécessairement liés par un rapport symbiotique. Il n'y a pas d'art dont la fin ne soit pas de représenter et de faire ressentir le beau, et il n'y a pas de beau qui ne soit pas aussi « artistique », c'est-à-dire ordonné aux critères et aux rapports propres de la *techné*. Mais qu'est-ce que le beau? En restant pour un instant en dehors d'une lecture catholique de la beauté, nous avons deux possibilités de compréhension du beau. Il peut être une donnée objective ou une donnée subjective. Si dans la tradition occidentale, dans le sillage de la spéculation philosophique grecque, l'homme a toujours cherché à pénétrer l'objectivité du beau, il est également vrai que dès les premiers développements de l'illumination le beau a commencé à être vu comme une donnée purement subjective, c'est-à-dire comme le propre du jugement humain et non pas de l'objet dont il est l'attribut. Cette dernière vision du beau, fondée sur le relativisme esthétique, est indubitablement la vision dominante dans notre société et plus généralement dans la culture occidentale depuis les premières avant-gardes de la fin du dix-neuvième. Mais il est clair toutefois que dans la vision relativiste, le beau, privé de son objectif, c'est-à-dire de sa tension idéale, se réduit à une simple articulation du plaisir esthétique, à une donnée matérialiste. Si l'œuvre suscite dans mon individualité une jouissance esthétique ou intellectuelle, elle est belle. Et le même mécanisme de la jouissance esthétique n'est plus marqué par la jouissance d'une œuvre d'art selon un critère idéal objectif, mais selon des dynamiques liées au marché ou aux idéologies dominantes. Il peut donc y avoir dans la société contemporaine une sorte d'alignement du public sur des formes de beauté nouvelles et perpétuellement changeantes. Parce que le beau en soi ne coïncide plus avec une valeur idéale objective, mais avec un instrument matériel relativisé.

Dans ce scénario, comment se pose la question de l'art sacré?

Tout d'abord, une prémisse sur le rapport entre art sacré et art religieux est nécessaire. Je crois personnellement que la division entre art sacré et art religieux est un prétexte, et qu'en dernière analyse elle est dangereuse. Elle naît en effet d'une confusion de fond, de caractère « communicatif ». Si l'art sacré communique l'histoire sainte et qu'il

est fonctionnel à la liturgie, donc théologiquement et liturgiquement constitué, l'art religieux n'est pas autre chose qu'un « art contemporain », donc un art fondé sur le relativisme esthétique, qui s'exprime au travers de thématiques vaguement religieuses. Dans ce dernier cas, par « sujet religieux » nous pouvons comprendre un vaste univers thématique, formel, idéal. « Religieux », c'est tout ce qui, *lato sensu*, exprime le rapport entre l'homme et le surnaturel ou, dans certains cas, entre l'homme et ses questions non résolues sur l'existence potentielle du surnaturel. Ainsi, de l'art religieux cela peut être le portrait d'un Pape, mais aussi une étendue jaune et désertique avec quelques personnages stylisés, image qui dans l'esprit de l'artiste devrait être identifiée à un « paysage angélique ». Ceci démontre l'ambiguïté de fond de cette séparation, souvent employée pour justifier des incursions de l'esthétique relativiste au sein de l'art sacré, qui se fonde au contraire sur le primat du beau et du vrai, donc sur une reconnaissance objective de la beauté et de la vérité.

Le caractère équivoque de la séparation entre art religieux et art sacré étant précisé, reprenons notre cheminement. Pourquoi l'art sacré est-il l'expression d'un esthétique absolutiste? Pourquoi est-il incompatible avec une dimension subjective du beau?

Tout d'abord parce que l'art sacré a un but, un objectif clair : élever les âmes des fidèles vers le Seigneur et leur narrer l'histoire sainte. Narration et élévation spirituelle sont naturellement deux éléments qui se fondent. Cet objectif de l'art sacré rend donc fondamentale non seulement l'adhésion du sujet artistique à l'histoire sainte, mais aussi à un principe d'élévation spirituelle, d'anabase vers le ciel. Ce processus ne peut avoir lieu que si l'artiste est en mesure de produire son œuvre en se servant de cet art (*techné*) fondé sur des critères esthétiques objectifs capables de susciter chez le spectateur les effets espérés.

D'un point de vue aristotélicien, la bonté de l'œuvre dépend de l'intention droite de l'artiste et du commanditaire de l'œuvre, et de la juste capacité de l'artiste à la réaliser. Intention droite, juste capacité et bonté du produit final sont liées entre elles et dépendent d'une vision esthétique organique fondée sur l'objectivisme. Le beau, autrement dit, doit être présent dans l'esprit de l'artiste en tant qu'idéal, dans l'art en tant qu'objet et dans l'œuvre en tant qu'objectif de sa « consommation ».

Cette vision exclusiviste du beau coïncide avec l'effort ancien du Christianisme d'unir contemplation esthétique et mystique dans l'aspiration univoque au Seigneur. Art et mystique représentent donc deux voies sœurs pour atteindre ce beau qui coïncide avec Dieu et qui en est sur cette terre le reflet obscurci par la caducité de la matière et des sens. L'art sacré n'est pas seulement descriptif et évocateur, à travers les scènes de l'histoire sainte, de sentiments de piété, il peut aussi avoir une fonction d'élévation vers Dieu à travers la contemplation du beau, la *via pulchritudinis* que de nombreux hommes d'Église évoquent aujourd'hui sans en comprendre les implications ultimes.

Celles-ci coïncident en effet avec une perspective sur l'art qui ne peut absolument pas faire abstraction de la foi. Art et foi finissent par avoir une fin unique : la contemplation et l'adoration de Dieu, Beau et Vrai.

Mais essayons un instant de démêler ce nœud fondamental. Commençons par dire que l'art doit être autonome par rapport à la foi. Qu'il ne peut pas être asservi aux exigences de l'Église parce que l'artiste doit être libre, et qu'en réalité l'art des siècles d'avant n'était qu'un simple instrument de propagande. Si nous insérons le rapport artiste-commanditaire dans une dynamique dialectique, selon les théories de l'« industrie culturelle » : le commanditaire d'une œuvre utilise l'art pour promouvoir sa vision du monde, l'art sert ainsi les objectifs du commanditaire dont il doit s'affranchir. Si nous ajoutons à cela que l'art et l'artiste, pour être vraiment « authentiques », doivent s'affranchir non seulement de la dépendance du commanditaire mais aussi de celle de tous les modules expressifs précédents, qu'ils doivent en somme couper les ponts avec leur histoire, nous nous réaliserons comment a été lentement falsifiée l'interdépendance entre art et foi, et les raisons qui ont mené à la condition actuelle des arts sacrés.

Qu'est-ce qui a changé, alors ? La vision du monde. L'homme n'est plus création divine, placée au centre d'un Univers sur lequel règne Notre-Seigneur. Il n'est plus la créature qui doit s'affranchir du péché. Il n'est plus l'adorateur de l'Agneau qui s'est sacrifié pour sa rédemption. L'homme est un habitant fortuit d'une planète perdue, concentré sur son bien-être et sur son apparente liberté. Il vit comme si Dieu n'existait pas ou ne s'inquiétait pas de son existence. Il s'est construit un univers noétique en antithèse avec celui de l'homme chrétien. Il n'a peur de rien, il n'a de respect pour rien. Il ne connaît pas de vérités sinon les vérités subjectives, il ne connaît pas d'esthétique sinon une esthétique individuelle. Il a fait de l'individualisme et de la commodité les lignes directrices de sa vie.

Dans une telle dimension il n'y a pas de place pour l'harmonie entre foi et art à la recherche du Beau et du Vrai. L'art s'est affranchi du sacré comme s'il avait été en condition d'esclavage pendant des siècles. Mais la chose la plus grave est que cet affranchissement a eu lieu avec la complicité de ces hommes qui auraient dû, au contraire, préserver la synthèse du binôme foi et art : les hommes d'Église.

Mot d'ordre : se moderniser !

L'Église ne peut pas changer de mentalité du jour au lendemain, c'est évident. Le processus qui a conduit à une altération progressive de l'art sacré a des racines lointaines. Nous pouvons le reconstituer à partir de ce passage de l'encyclique *Qui pluribus* du bienheureux Pie IX :

« Les ennemis de la révélation divine [...], qui portent jusqu'aux nues les progrès de l'humanité, voudraient, dans leur audace sacrilège, introduire ce progrès jusque dans l'église catholique : comme si la religion était l'ouvrage non de Dieu, mais des hommes, une espèce d'invention philo-

sophique à laquelle les moyens humains peuvent surajouter un nouveau degré de perfectionnement. » (Pie IX, Encyclique *Qui pluribus*, 9 novembre 1846). Le progrès compris non pas comme la naturelle succession des époques, mais d'un côté selon la perspective linéaire illuministe et de l'autre selon la perspective historiciste hégélienne, est l'élément clé de ce changement de vision du monde. À sa base se trouve l'idée que l'Église peut, et même doit être adaptée aux époques, qu'elle doit se plier aux réalités sociales, politiques, philosophiques et esthétiques qui l'entourent, au lieu de conformer le monde aux principes chrétiens. Le second élément est donné par la séparation de la foi et de la raison. L'idée que la foi est inconciliable avec la raison est le prélude à l'éloignement progressif des formes expressives de l'art fondées sur des principes rationnels par leurs contenus religieux. L'art, comme la raison, devient l'apanage d'une humanité qui ne veut pas mélanger créativité et pensée avec les fantasmes de la foi. De la même façon la séparation entre État et Église contribue à la création d'une dimension « laïque » comprise comme non chrétienne, aconfessionnelle, de la culture et des arts en particulier. L'Église a d'abord réagi à ces processus par la condamnation, la dénonciation, puis par l'isolement, et enfin elle a cédé en les embrassant sans réserve. L'*aggiornamento* qui précède et suit l'événement conciliaire a constitué la plus grande ouverture de l'Église à une mentalité qui lui est étrangère, et donc inévitablement à une vision esthétique diamétralement opposée à la vision chrétienne. Le primat de la foi et de la beauté a été supplanté par les instances esthétiques relativistes des artistes et des mouvements auxquels ils se rattachent, et par les méthodes d'expression individualistes auxquelles ils ont recours, avec le résultat d'une perte manifeste de sacralité et de signification des œuvres d'art sacrées.

Nous trouvons les premiers symptômes du changement de perspective de la part de l'Église dans certains documents du vénérable Pie XII, en particulier dans le passage suivant, qu'il est très utile de rapporter dans son intégralité :

« Nous n'ignorons pas que ces dernières années des artistes ont osé, au grand détriment de la piété, introduire dans les églises des œuvres qui manquaient de toute inspiration religieuse et qui offensaient même les justes principes de l'art. Ils s'efforcent de justifier cette regrettable manière d'agir par des arguments spécieux qu'ils assurent découler de la nature de l'art. Ils répètent en effet que l'inspiration de l'artiste est libre et qu'il n'est pas permis de lui imposer de règles extérieures à l'art, qu'elles soient religieuses ou morales, parce qu'elles blessent gravement la dignité de l'art et mettent en quelque sorte des entraves à l'activité inspirée de l'artiste.

« De tels arguments touchent une question assurément ardue et grave, qui intéresse tout art et tout travail artistique et ne peut se résoudre par les seuls principes de l'art et de l'esthétique, mais demande qu'on recoure au principe suprême de la fin dernière qui régit de façon sacrée et inviolable

tout homme et toute action humaine. Le fait que l'homme est ordonné à sa fin dernière, qui est Dieu, constitue une loi absolue et nécessaire, fondée sur la nature même de Dieu et sa perfection infinie, et Dieu lui-même ne pourrait en affranchir personne. Cette loi éternelle et immuable commande que l'homme lui-même et toutes ses actions manifestent et imitent dans la mesure du possible l'infinie perfection de Dieu, à la louange et à la gloire du Créateur. Aussi l'homme, né pour atteindre cette fin suprême, doit-il se conformer à l'archétype divin et diriger dans son action toutes ses facultés physiques et spirituelles, les subordonner entre elles et les soumettre comme il convient au but à atteindre. C'est donc d'après leur accord avec la fin dernière de l'homme que l'art et ses œuvres doivent être jugés ; il s'agit en effet d'un des plus nobles exercices du génie humain car son but est d'exprimer dans les œuvres humaines l'infinie beauté de Dieu, et il en constitue comme le reflet. C'est pourquoi on ne peut professer le principe de "l'art pour l'art", selon lequel, négligeant totalement la fin essentielle à toute créature, l'art serait complètement affranchi de toutes les lois qui ne découleraient pas de l'art même. Ce principe manque de tout fondement, ou bien il porte gravement atteinte à la dignité de Dieu, Créateur et fin dernière. Quant à la liberté de l'artiste, qui n'est pas une impulsion aveugle née de la fantaisie ou du désir de la nouveauté, elle n'est nullement restreinte ou supprimée par le fait d'être soumise à la loi divine ; elle en est plutôt ennoblie et perfectionnée.

« Ces vérités, qui s'appliquent à toutes les œuvres d'art, valent aussi, évidemment, pour l'art religieux et sacré. L'art religieux est encore davantage consacré à Dieu, à sa louange et à sa gloire, puisqu'il n'a pas d'autre but que d'orienter fortement les âmes des fidèles par les œuvres qu'il présente à leur vue ou à leurs oreilles. L'artiste qui ne professe pas les vérités de la foi ou que sa manière de vivre éloigne de Dieu ne doit donc pas se mêler d'art religieux : il lui manque en effet ce sens intérieur qui permet de voir ce que demande la majesté de Dieu et du culte divin, et il ne peut espérer que ses œuvres sans inspiration religieuse, même si elles dénotent un homme qui connaît son art et qui ne manque pas d'habileté, respirent vraiment la piété et la foi qui conviennent au temple de Dieu et à sa sainteté, et soient par conséquent dignes d'y être admises par l'Église, gardienne et juge de la vie religieuse.

« Quant à l'artiste dont la foi est ferme et la vie digne d'un chrétien, qu'il suive l'élan de son amour pour Dieu et fasse religieusement usage des forces que Dieu lui a concédées, qu'il s'efforce d'exprimer par les couleurs, les lignes, les sons et les chants les vérités qu'il croit et la piété qu'il professe, et cela d'une manière si juste et si agréable que cet exercice sacré soit pour lui-même comme un acte de religion et pour le peuple un stimulant puissant à la foi et à la piété. L'Église a toujours honoré et honorera toujours de tels artistes, elle leur ouvre largement les portes de ses églises, car elle est heureuse d'accueillir l'aide considérable qu'ils lui apportent par leur art et leur habileté dans l'accomplissement plus efficace de

son ministère apostolique. » (Pie XII, Encyclique *Musicae Sacrae Disciplina*, 25 décembre 1955).

Le vénérable Pie XII a parfaitement compris en décembre 1955, trois ans avant sa disparition, que la question de l'art sacré ne peut pas être résolue en cédant à la « dialectique », en conformant le catholicisme à une dimension mondaine dominée par les sciences illuministes : l'histoire de l'art et l'esthétique. L'art sacré ne doit être envisagé que situé au sein de l'univers chrétien. D'où le recours au crible de la « fin ultime ».

Le concours de la gnose iconoclaste

Dans ce changement de perspective, déjà en cours dans les années cinquante, nous ne devons toutefois pas lire seulement la reddition de l'Église au monde ; Il y a d'autres facteurs agissant en silence, des courants qui remontent à des temps anciens. La transformation de l'art sacré et son appauvrissement, en effet, ne sont pas le résultat d'une simple laïcisation et d'une désacralisation de l'art, ni du relativisme esthétique qui a fait perdre à l'art son aspiration au beau et au vrai. Dès les premières années qui ont suivi le Concile Vatican II, l'ouverture de l'Église au monde fut interprétée par de nombreux hommes d'Église comme une sorte de concordat, commencement d'une véritable révolution. Une révolution iconoclaste.

L'ancien conflit entre platonisme et néoplatonisme revivait. Le refus par le grand athénien de l'art comme *mimesis* des ombres terrestres est à l'origine du profond mépris pour les arts en général et donc aussi pour le rôle de l'artiste même dans *La République*. Dans la lecture du monde comme siège des ombres des idées, Platon relevait la bassesse de l'activité artistique, consistant en une simple reproduction de copies des idées : l'art devait donc être considéré comme copie de la copie des idées. À cette vision s'oppose, dans l'antiquité tardive, le néoplatonisme plotinien qui, au contraire, voyait dans l'art une méthode de vision immédiate de l'Un, faisant abstraction de la nature humaine, plongée dans l'ombre. L'adhésion créative de l'artiste au Beau, donc sa vision du Principe, le rend capable de transférer cette beauté originelle dans la dimension matérielle de sa création artistique.

Le Christianisme, dès les siècles les plus anciens, a épousé la doctrine néoplatonicienne de Plotin et Proclus, transmise à travers l'œuvre de Saint Denys l'Aréopagite. L'art sacré s'est ainsi présenté en tant qu'extraordinaire capacité de l'homme à atteindre le divin. Bien sûr, la vision platonique s'est souvent introduite elle aussi au sein du Christianisme, comme en témoignent les batailles iconoclastes du VIII^e siècle et certaines prescriptions des livres carolingiens. Après les déclarations du deuxième Concile de Nicée, c'est toutefois l'autre perspective qui a triomphé, la perspective dionysienne. Mais la présence de cet esprit gnostique, dérivant de Platon, qui voit dans la création l'œuvre d'un demiurge maladroit et non d'un Dieu créateur qui renferme en soi le Vrai et le Beau, s'est manifestée à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église sous la forme de sursauts d'iconoclastie. Dans l'immédiat post-Concile, l'aspiration au progrès, à un monde nouveau, équitable et jeune, poussa à la destruction des

restes du passé. Les ornements sacrés furent jetés au feu, les soutanes furent déchirées, les retables anciens furent enlevés, les balustrades furent détruites, les autels anciens furent vendus. Toute trace de stratification temporelle des œuvres d'art sacrées fut remplacée par une netteté aveuglante, par la propreté de la dévastation, par le silence du vide. Toutefois l'iconoclastie postconciliaire est davantage née d'une aspiration à une pureté originelle, à un christianisme des origines onirique et faux, pauvre et rêche, que d'un véritable mépris pour l'art en soi comme dans le gnosticisme platonicien. Il y avait dans cette furie iconoclaste un esprit cathare, lui aussi gnostique à la racine, mais dépourvu d'une véritable réflexion philosophique sur l'art, car animé tout au plus par un esprit de renouveau spirituel tendu vers l'abandon de toute expression matérielle de la foi.

Ceci nous conduit directement à la prédominance de l'intellectualisme et du spiritualisme sur les manifestations concrètes de la foi démolies au nom du Concile Vatican II à partir des années soixante. Dévotions, traditions populaires, chants liturgiques : tout a été progressivement supplanté par de nouvelles formes d'expression de la foi qui devaient déraciner ce rapport intime entre ressenti religieux et amour pour la création, entre spiritualité et art.

Conclusions

La synthèse ébauchée ici des raisons qui ont conduit à une décadence des arts sacrés ne prétend pas être exhaustive, ni univoque. Elle trace pour ainsi dire certaines trajectoires de cette crise, et invite à chercher à en comprendre les raisons, en se soustrayant aux dynamiques de la dialectique contemporaine, aux discours ressassés et stériles des oppositions entre visions « traditionalistes » et visions « progressistes » de l'esthétique et de l'art. Tant que l'Église utilisera le lexique et la logique du « monde » pour définir l'art sacré et comprendre ses liens avec la foi, elle sera toujours dans l'erreur et elle ne parviendra pas à identifier et proposer aux artistes catholiques de nouvelles routes pour reprendre un ancien cheminement. Abandonner la perspective du monde laïque contemporain, dépasser les esthétiques multiples et contradictoires du XX^e siècle n'est pas une entreprise facile. Entre autres parce que l'Église, dans le domaine artistique, semble se comporter davantage en disciple soumise du contemporain que comme sa maîtresse. Et elle est parfois sous l'emprise de logiques économiques et entrepreneuriales qui n'ont rien à voir avec la mission évangélique, et qui risquent de creuser le fossé entre esthétique catholique traditionnelle et néoesthétique relativiste mondaine, empêchant le catholique de cerner la différence nécessaire entre un art au service de l'Église, et en dernière instance au service de la foi en le Créateur, et un autre art simplement au service de l'homme.

En conclusion de ces réflexions, les paroles du Pape Pie XI, prononcées à l'occasion de l'inauguration d'une nouvelle aile des musées du Vatican, ont une résonance particulièrement significative et actuelle :

« Ces si nombreuses œuvres Nous font penser (comme par une irrésistible force d'opposition) à

certaines autres œuvres dites d'art sacré, qui ne semblent rappeler le sacré que parce qu'elles le défigurent jusqu'à la caricature, et bien souvent jusqu'à une véritable profanation. On tente de les défendre au nom de la recherche du nouveau, et de la rationalité des œuvres.

« Mais le nouveau ne représente pas un vrai progrès s'il n'est pas au moins aussi beau et aussi bon que l'ancien, et trop souvent ces prétendues nouveautés, quand elles ne sont pas obscènes, sont sincèrement laides, et révèlent seulement l'incapacité ou l'impatience de cette préparation faite de culture générale, de dessin - de cela surtout - et de cette habitude d'un travail patient et consciencieux, dont l'insuffisance ou l'absence donnent lieu à des représentations, ou plus précisément à des déformations, auxquelles manque cette nouveauté tant recherchée, car elles ressemblent trop à certaines représentations qui se trouvent dans les manuscrits du Moyen-Âge le plus obscur, quand les bonnes traditions anciennes s'étaient perdues dans le cyclone barbare, et que n'apparaissait encore aucune lueur de renaissance.

« La même chose se produit lorsque le soi-disant nouvel art sacré se met à construire, à orner, à meubler ces demeures de Dieu et ces maisons de prière que sont nos églises.

« Demeures de Dieu et maisons de prière, voilà, selon les paroles de Dieu lui-même et inspirées par Lui, la fin et la raison d'être des saints édifices ; voilà les suprêmes raisons dont doit sans cesse s'inspirer et auxquelles doit constamment obéir l'art qui veut se dire sacré et rationnel, sous peine de ne plus être ni rationnel ni sacré. » (Allocution de Pie XI « *Abbiamo poco* », 27 octobre 1932).

Francesco Colafemmina

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard 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

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