

# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 587

MENSUEL

Avril 2016

Le numéro 4 €

## NON INFALLIBLE ?

1. Dans l'Encyclique *Humani generis*, Pie XII affirme que le Magistère a été institué par le Christ « pour garder et interpréter le dépôt divin révélé »<sup>1</sup>. Le Pape nous indique ici la raison profonde qui explique la nature et les propriétés du Magistère ecclésiastique. En l'occurrence, du fait même qu'elle a été voulue par Dieu afin de transmettre fidèlement les vérités révélées nécessaires au salut, cette fonction d'enseignement (« munus docendi ») a été voulue par Dieu comme un Magistère infallible. En effet, l'Église est indéfectible, en raison des promesses divines<sup>2</sup>. Or, elle ne saurait l'être si son Magistère n'assurait pas fidèlement la transmission du dépôt de la foi, c'est-à-dire s'il était possible qu'il commît quelque erreur, dans cette transmission. Voilà donc pourquoi le Magistère ecclésiastique est infallible : il l'est lorsqu'il donne l'expression définitive de la vérité révélée, en matière de foi et de mœurs<sup>3</sup>, précisément parce qu'il doit la donner et pour pouvoir la donner, en toute fidélité.

2. En définitive, cette infallibilité du Magistère est le moyen requis pour que se conserve indéfectiblement l'unité de l'Église. C'est d'ailleurs la raison que donne la constitution *Pastor aeternus* du concile Vatican I : « Tel est donc le charisme qui a été conféré divinement à Pierre et à ceux qui doivent lui succéder dans cette chaire [...] de sorte que, le péril de la division ayant été écarté, toute l'Église se conserve une<sup>4</sup>. » Saint Thomas indique lui aussi le même motif<sup>5</sup>. C'est donc la cause finale de l'activité du Magistère qui explique son infallibilité. Le Magistère n'est pas infallible comme tel, dans ce qui le définit formellement ; il l'est dans tel ou tel de ses actes, c'est-à-dire dans ceux de ses actes par

1. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

2. *Mt*, XVI, 18 : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ».

3. TIMOTHÉE ZAPELENA, S.J., *De Ecclesia Christi*, t. II, Rome, 1954, thesis XVI, p. 119-171, notamment p. 142.

4. *DS* 3 071.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 1, article 10.

### SOMMAIRE

Articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize :  
Non infallible ?, p. 1 - Assentiment ou soumission ?, p. 3 - Magistère et obéissance, p. 5 - « Obéir ou assentir », p. 7 - Rien de bien nouveau, p. 9.

lesquels il conserve l'Église dans son être et dans son unité, être et unité de la profession sociale de la foi et des mœurs.

3. Cet exercice infallible du Magistère se présente sous une double modalité : solennel et ordinaire. L'exercice infallible du Magistère solennel a lieu lorsque le Pape définit comme divinement révélée une doctrine de foi et de mœurs, ce qu'il fait tantôt seul *ex cathedra*, tantôt comme chef du corps épiscopal rassemblé, c'est-à-dire à la tête du concile œcuménique. L'exercice infallible du Magistère ordinaire universel a lieu lorsque, sous l'autorité suprême du Pape, l'ensemble de tout le corps épiscopal dispersé transmet de manière unanime la même doctrine divinement révélée, en matière de foi et de mœurs. La constitution *Dei Filius* du concile Vatican I (*DS* 3 011) déclare en effet que, tout comme le Magistère solennel, le Magistère ordinaire universel est le critère de la doctrine de foi divine et catholique. Un critère de connaissance est un moyen grâce auquel il est possible de faire la différence entre un objet de connaissance et un autre. Le critère de la vérité révélée est le moyen de faire la différence entre ce qui est à croire comme révélé et ce qui ne l'est pas. Ceci dit, un acte d'enseignement est un critère, mais tout critère n'est pas acte d'enseignement. Le Magistère solennel est le critère d'un acte d'enseignement ayant à lui seul toute l'autorité requise. En revanche, le Magistère ordinaire universel est le critère d'un signe, parce qu'il consiste dans l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement. Les deux critères sont infallibles, mais chacun en son genre. Le premier équivaut à un seul acte infallible d'enseignement, tandis que le second équivaut à

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarud de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail** : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site** : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 12 € - 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.
- Étranger : abonnement, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

une unanimité qui prend la valeur d'un signe infaillible.

4. Ces actes infaillibles du Magistère réclament de la part de toute l'Église enseignée un assentiment absolu, qui est celui de la foi divine et catholique. Ce sont eux qui s'imposent en pratique le plus souvent à la conscience des catholiques. En effet, même si les définitions infaillibles du Pape parlant *ex cathedra* ou des conciles œcuméniques sont rares, les catholiques peuvent toujours s'appuyer pour professer leur foi sur le critère infaillible que représente pour eux la prédication unanime du Magistère ordinaire universel : ils croient ce que l'Église enseignée a toujours cru et partout, et qui équivaut à ce que l'Église enseignante a toujours prêché et partout. Cette prédication ordinaire de la hiérarchie ecclésiastique, du fait même qu'elle est constante et unanime, représente un signe infaillible, car elle est garantie de toute erreur, grâce au « charisme certain de la vérité qui est, qui a été et qui sera toujours "dans la succession de l'épiscopat depuis les apôtres", non pas pour qu'on tienne ce qu'il semble meilleur et plus adapté à la culture de chaque âge de pouvoir tenir, mais pour que "jamais on ne croie autre chose, ni qu'on ne comprenne autrement la vérité absolue et immuable prêchée depuis le commencement par les apôtres" <sup>6</sup>. » Nous avons ici affaire à un autre type d'assistance divine, bien distinct du charisme « de la vérité et de la foi indéfaillante », départi à saint Pierre et à ses successeurs et dont il est question dans la constitution *Pastor aeternus* <sup>7</sup>. Avec cet autre type d'assistance, c'est toute la hiérarchie de l'Église enseignante, non seulement le Pape, mais aussi tous les évêques, qui bénéficient d'un « charisme certain de vérité », grâce auquel l'Église enseignée peut s'appuyer sur la prédication ordinaire du Magistère de tout l'épiscopat, sans aucun risque d'erreur pour sa croyance.

5. Cette croyance unanime de l'Église enseignée, telle qu'elle résulte de la prédication ordinaire de la hiérarchie, en devient même elle aussi un critère, et un critère infaillible. Franzelin l'explique, lorsqu'il indique en quel sens il convient d'entendre le canon de saint Vincent de Lérins. « Si, à un moment ou à un autre, l'Église tout entière s'accorde à reconnaître un dogme comme doctrine de foi, cet accord est un critère qui permet de reconnaître une doctrine de tradition divine. C'est pourquoi, il n'y a aucun doute : lorsque toute l'Église s'accorde ainsi dans le passé, et lorsque, d'une façon on ne peut plus éclatante, on observe cet accord à toutes les époques, cette unanimité démontre l'existence d'une tradition divine. De la sorte, ce qui a été cru en tous lieux et en tous temps par tous les fidèles ne peut pas ne pas être révélé et faire l'objet d'une tradition divine <sup>8</sup>. » L'unanimité requise dans la croyance est donc celle qui survient « à un moment ou à un autre » et pas seulement dans le moment présent. Elle prend la valeur d'un signe infaillible, dans la mesure où elle découle de l'enseignement du Magistère, auquel elle renvoie.

6. Il existe certes d'autres actes non infaillibles du Magistère : les théologiens l'enseignent communément <sup>9</sup>. Cependant, ces actes non infaillibles sont plutôt rares. Un évêque peut prêcher une opinion isolée, qui, sans être formellement contredite par les autres, ne sera pas non plus prêchée unanimement par tous les autres ; mais le plus souvent, un évêque prêche ce que tous les autres ont déjà prêché ou prêchent en même temps que lui, à l'unanimité, dans la dépendance du Pape. Un Pape peut prêcher sans faire de définition et en donnant un enseignement qui n'est pas systématiquement repris de manière unanime par tous les évêques ; il y a sans doute là une possibilité, mais dans les faits, le plus souvent, le Pape exerce son Magistère ordinaire comme chef du Magistère des évêques, qui répètent eux-mêmes à l'unanimité cet enseignement du Pasteur suprême. Et nous voyons bien que, depuis plus de deux siècles, les Encycliques sont devenues le moyen d'expression le plus courant du Magistère ordinaire du Pape, grâce auquel les enseignements du chef de toute l'Église sont facilement repris à l'unanimité par tout le corps épiscopal. C'est d'ailleurs ce que signifie l'étymologie même du mot « encyclique » : un message qui est destiné à faire rapidement le tour des évêques, et donc du monde.

7. On a pu parler jadis, non sans quelque perfidie, d'une véritable « inflation » à propos de l'infaillibilité du Magistère ecclésiastique, « comme si entre l'infailliblement vrai et l'erreur il n'existait pas un immense domaine de vérités partielles, de certitudes probables, de recherches ou d'approximations, voire de très précieuse vérité non garantie des risques de la finitude humaine » <sup>10</sup>. C'était oublier un peu vite que l'inflation est une notion relative, et que l'on aurait tort de passer trop facilement de l'infaillibilité en général à l'infaillibilité du Magistère ecclésiastique. Celle-ci correspond en effet à un profil très particulier, qui s'explique, comme nous l'avons indiqué, en raison d'une cause finale unique en son genre. L'inconvénient de l'inflation si redoutée s'y trouve conjuré d'autant et la fréquence avec laquelle le Magistère ordinaire universel dispense ses enseignements infaillibles représente bien plutôt l'avantage d'une grande sécurité. L'on pourrait plutôt dénoncer, avec bien plus de raisons, aujourd'hui, l'inflation de ce qui est présent, depuis le concile Vatican II, comme un « Magistère simplement authentique », réputé non-infaillible. La persévérance avec laquelle les théologiens se penchent de plus en plus sur le statut épistémologique de ce type de Magistère, dont l'exercice est réputé majoritaire, est le signe non équivoque d'une situation inédite. Avant d'en donner quelque analyse, il convient de rappeler en quoi consistait, jusqu'à il y a peu, c'est-à-dire avant le dernier concile Vatican II, la situation de cet exercice non infaillible, au sein même du Magistère traditionnel de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. SAINT PIE X, *Motu proprio Sacrorum antistitum* (Serment antimoderniste), DS 3 549 : « de charismate veritatis certo ».

7. CONCILE VATICAN I, constitution *Pastor aeternus*, chapitre IV, DS 3071 : « Veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro ejusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum. » Il s'agit du « charisme de la vérité et de la foi qui ne défaille jamais, donné par Dieu à saint Pierre et à tous ceux qui doivent lui succéder dans cette chaire », celle du Primat de l'évêque de Rome.

8. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 24, n° 502, p. 354.

9. La référence de base reste : Jean-Baptiste Franzelin, *De divina traditione*, 4<sup>e</sup> édition de 1896, thèse XII, 1<sup>er</sup> appendice, 7<sup>e</sup> principe et ses corollaires, p. 118-141. Traduction française : *La Tradition*, thèse 12, n° 248-276, Courrier de Rome, 2008, p. 164-187. On peut lui ajouter : DUBLANCHY, article « Infaillibilité du pape » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, 2<sup>e</sup> partie, col. 1 711-1 712 ; STRAUB, *De Ecclesia*, n° 968 et sq ; LUCIEN CHOUPIN S.J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, 1913, p. 87-92.

10. Y. CONGAR, O.P., « Infaillibilité et indéfectibilité » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 54 (octobre 1970), p. 608.

## ASSENTIMENT OU SOUMISSION ?

1. Pie IX, saint Pie X et Pie XII disent tout d'abord que le Magistère non-infaillible de l'Église correspond aux enseignements du Saint-Siège, c'est-à-dire aux enseignements qui sont donnés dans les décrets des sacrées congrégations. Par exemple, dans *Tuas Libenter* (1863), Pie IX fait la distinction entre d'une part « les dogmes de l'Église », qu'il est nécessaire « de recevoir et de révéler » et d'autre part « les décisions touchant la doctrine qui sont édictées par les Congrégations pontificales »<sup>11</sup>. Dans *Quanta cura* (1864), Pie IX fait encore la distinction entre « les jugements et décrets du Siège apostolique dont il est déclaré que leur objet a trait au bien général de l'Église, ainsi qu'à ses droits et à sa discipline » et d'autre part « les dogmes de la foi et des mœurs »<sup>12</sup>. La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I (1870) distingue d'une part « la perversion de l'hérésie », avec « les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins » et d'autre part les opinions perverses « proscrites et défendues par le Saint-Siège » par le moyen de ses constitutions et décrets<sup>13</sup>. Saint Pie X, à son tour, dans le *Motu proprio Præstantia scripturæ* (1911), mentionne « les décisions de la Commission biblique pontificale » ainsi que « les décrets des Sacrées Congrégations qui ont trait à la doctrine et qui ont été approuvés par le souverain pontife »<sup>14</sup>, dont le refus n'est pas de même nature que celui qui s'opposerait aux dogmes de foi définie. Enfin, Pie XII, dans *Humani generis* (1950), en citant d'ailleurs le Code de droit canonique de 1917 (canon 1 324), évoque « les constitutions et les décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et interdit ces opinions qui faussent les esprits »<sup>15</sup>.

2. Les Sacrées Congrégations<sup>16</sup> sont des organes ordinaires de gouvernement, et elles constituent ce qu'il est convenu d'appeler la Curie romaine ou le Saint-Siège. Le Code de 1917, au canon 242, précise que la Congrégation ou le Dicastère est le premier des trois groupes d'organismes qui, avec les Tribunaux et les Offices, seconde le Pape de façon permanente dans l'exercice de sa souveraineté<sup>17</sup>. Leur sont assimilées la Commission Biblique, la Secrétairerie d'État, la Sacrée Pénitencerie. Leurs décisions portent le titre générique de décrets. Leur pouvoir est un pouvoir de juridic-

tion mais non pas au sens propre : le canon 244 limite ce pouvoir en subordonnant son exercice à une intervention directe du pape dans toutes les affaires graves ou extraordinaires ; et ordinairement tous les actes des Congrégations doivent recevoir confirmation du pape pour pouvoir s'imposer à l'Église universelle. D'eux-mêmes, ces actes ne donnent de décisions strictement obligatoires que dans les cas particuliers qu'ils visent<sup>18</sup>.

3. Les actes des Sacrées Congrégations peuvent se contenter d'énoncer une décision pratique, et ils sont alors à ranger dans la catégorie des décrets disciplinaires, qui ne sauraient jamais bénéficier de l'infaillibilité au sens strict. Les décrets des Sacrées Congrégations peuvent aussi proposer une vérité spéculative en obligeant les fidèles à son égard : on parle alors de décrets doctrinaux et ce sont eux qui peuvent rentrer dans le cadre d'un Magistère ordinaire proprement papal, infaillible ou non. Car ils sont toujours publiés avec l'approbation du Souverain Pontife. Celle-ci peut revêtir cependant deux formes. La première est dite approbation sous forme commune : un décret ainsi approuvé reste le produit de la Sacrée Congrégation, et n'est pas repris à son compte par le Magistère personnel du Souverain Pontife. C'est un acte du Saint-Siège et non du Pape. Ces décrets peuvent tout au plus être par la suite publiés sous forme de citation ou d'allusion dans les actes du Magistère ordinaire du pape. Par exemple, on trouve ce genre de citations dans la bulle *Ex Omnibus afflictionibus* de saint Pie V condamnant les erreurs de Michel Baïus (1<sup>er</sup> octobre 1567) ; dans la bulle *Cum occasione* d'Innocent X condamnant les jansénistes (31 mai 1653). Ou encore, ils peuvent être insérés dans le cadre d'une encyclique : par exemple, dans la lettre *Eximiam* de Pie IX condamnant les erreurs de Günther<sup>19</sup> (15 juin 1857) ; dans la lettre *Gravissimas* du même Pontife condamnant les erreurs de Frohschammer<sup>20</sup> (11 décembre 1862). La deuxième forme d'approbation est la forme solennelle ou spécifique : un décret ainsi approuvé est repris spécialement à son compte par le Souverain Pontife. C'est un acte du Pape. Il est donc à ranger parmi les actes qui font partie du Magistère ordinaire du Souverain Pontife. Un tel acte pourra dès lors bénéficier ou non de l'infaillibilité, selon que le pape en fera ou non l'objet d'une définition dans le cadre de son Magistère solennel ou même dans celui du Magistère ordinaire universel. En effet, « le pape ne peut pas communiquer l'autorité de l'infaillibilité à d'autres comme à des ministres qui agiraient en son nom. Si donc on parle d'une définition infaillible en disant quelle émane d'une Sacrée Congrégation du Saint-Siège, ce n'est pas un langage approprié. Car dans cette hypothèse, la Congrégation joue le rôle d'un conseiller, tandis que seul le pape fait la définition »<sup>21</sup>. [...] « Ainsi, le

11. DS 2 880.

12. DS 2 895.

13. DS 3 045.

14. DS 3 503.

15. DS 3 884.

16. Code de droit canonique de 1917, canons 242 à 264.

17. À l'origine, le rôle de ces Congrégations était rempli par le *presbyterium romanum*, puis il le fut par le consistoire des cardinaux. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle la complexité des affaires rendit nécessaire la mise sur pied d'organismes appropriés. La première organisation est promulguée le 22 janvier 1588, par la constitution apostolique *Immensa æterni Dei* de Sixte V et le 29 juin 1908, par la constitution apostolique *Sapienti consilio* le pape saint Pie X révisé cette organisation primitive. Le 15 août 1967 par la constitution apostolique *Regimini universæ Ecclesiæ* de Paul VI ; puis le 29 juin 1988 par la constitution apostolique *Pastor bonus* de Jean-Paul II, l'organisation du Saint-Siège est revue et corrigée en fonction de la nouvelle optique de l'*aggiornamento* : le changement principal survenu après Vatican II est l'importance donnée au Secrétariat d'État et la diminution du rôle du Saint-Office, devenu la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi et dont le Pape n'est plus lui-même le préfet.

18. Une seule exception est faite pour les décrets généraux de la Sacrée Congrégation des Rites (en vertu d'un rescrit donné par elle-même et confirmé par Pie IX le 17 juillet 1846) : les décrets de cette congrégation ont la même autorité que s'ils émanaient immédiatement du pape.

19. Il est fait allusion à « la doctrine déjà condamnée ».

20. « Et ayant pris l'avis de Nos vénérables Frères les cardinaux de la sainte Église romaine de la Congrégation chargée de l'examen des livres. »

21. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse XII, n° 250, Courrier de Rome, 2008, p. 165.

pape ne peut pas confirmer un décret doctrinal sans faire usage de son autorité suprême, qui est la sienne propre ; mais il peut le faire sans exercer son autorité et son magistère avec toute sa force possible, car cela a lieu seulement lorsqu'il fait des définitions *ex cathedra*<sup>22</sup>. »

4. Les précisions données par Pie IX, saint Pie X et Pie XII que nous avons rapportées plus haut visent donc principalement les décrets doctrinaux des Sacrées Congrégations, approuvés sous forme commune. Encore faut-il distinguer, du point de vue du but que se propose le décret. On parle à cet égard de décrets doctrinaux tantôt directs et tantôt indirects.

5. Les décrets directs ont pour but de proposer une doctrine comme spéculativement vraie, dans la mesure où celle-ci est nécessaire à la conservation du dépôt de la révélation. Ces décrets enseignent donc davantage que de simples opinions théologiques, mais restent en deçà du dogme proprement dit. On peut d'ailleurs considérer ce type d'enseignement non infaillible, mais authentique, comme une étape en vue d'un enseignement infaillible. Et de fait, le plus souvent, les décrets doctrinaux directs sont ensuite repris dans le cadre de l'enseignement du Magistère infaillible du pape. S'il fallait encore recourir à un exemple, nous pourrions observer ceci : de la même manière que le Magistère ordinaire universel répare le jugement solennel, les décrets doctrinaux directs préparent le Magistère ordinaire universel. C'est ainsi par exemple que le décret *Lamentabili* de juillet 1907 a préparé l'encyclique *Pascendi* de septembre suivant.

6. Les décrets indirects ont pour but de proposer une doctrine comme pratiquement vraie ou sûre<sup>23</sup>. Une doctrine est « pratiquement vraie » lorsque la prudence commande de s'y tenir, au moins provisoirement, compte tenu des circonstances, même si elle n'a pu encore être solidement établie au moyen des arguments démonstratifs normalement requis. L'assentiment donné à une vérité de ce type n'est ni la science, ni même l'opinion probable. Il est celui de la prudence. Il est en effet quelquefois nécessaire de s'en tenir à une vérité pour le simple motif que l'on évite ainsi une occasion de scandale. C'est ainsi que, par exemple, le 22 juin 1633 le Saint-Siège condamne en raison des circonstances les nouvelles théories scientifiques défendues par Galilée<sup>24</sup>, non pas comme fausses sur le plan scientifique<sup>25</sup>, mais comme dan-

gereuses pour la Sainte Écriture<sup>26</sup>. C'était une position prudentielle, réformable et qui a été réformée par le pape Pie VII, le 25 septembre 1822.

7. Les papes enseignent que les actes du magistère non infaillible réclament un assentiment religieux interne, c'est-à-dire un acte interne d'adhésion de l'intellect, sous la motion de la volonté. C'est un acte intellectuel de prudence, mais tel qu'impéré par un acte d'obéissance de la volonté. Dans *Tuas Libenter*, Pie IX parle de la « **soumission** qui oblige en conscience tous les catholiques » et il précise qu'il est « nécessaire de se soumettre aux décisions touchant la doctrine qui sont édictées par les congrégations pontificales »<sup>27</sup>. Dans *Quanta cura*, Pie IX réprovoque « l'audace de ceux qui affirment que pour les jugements et décrets du Siège apostolique dont il est déclaré que leur objet a trait au bien général de l'Église, ainsi qu'à ses droits et à sa discipline, dès lors qu'ils ne touchent pas aux dogmes de la foi et des mœurs, on peut refuser **d'y adhérer et de leur obéir** sans péché et sans aucun détrimen aucun pour la profession de la foi catholique »<sup>28</sup>. Dans le Motu proprio *Præstantia Scripturæ*, saint Pie X déclare et ordonne expressément que « tous sans exception **sont tenus en conscience d'obéir** aux décisions de la Commission biblique pontificale, à celles qui ont été émises comme à celles qui le seront, de la même manière qu'aux décrets des Sacrées Congrégations qui ont trait à la doctrine et qui ont été approuvées par le souverain pontife ; que tous ceux qui, en paroles ou par des écrits, attaqueroient ces décisions ne pourront **éviter la note de désobéissance ou de témérité, et se chargeront la conscience d'une faute grave**, sans parler du scandale qu'ils peuvent causer et d'autres responsabilités qu'ils peuvent encourir devant Dieu pour leurs propos différents, téméraires et erronés, comme souvent, en ces matières »<sup>29</sup>. Enfin, dans l'Encyclique *Casti connubii* (1930) Pie XI affirme que « les fidèles doivent nécessairement **pratiquer cette obéissance** non seulement à l'égard des définitions les plus solennelles de l'Église, mais aussi, proportion gardée, à l'égard des autres constitutions et décrets qui proscrirent ou condamnent certaines opinions comme dangereuses ou mauvaises ». L'enseignement des théologiens confirme sur ce point celui du Magistère<sup>30</sup>.

pourquoi dans l'Église, expliquent ces passages autrement et c'est pourquoi je me range à leur avis, sans rougir de soumettre mon intelligence sur ce point. Je ne pense pas pour autant que cet avis constitue un article de foi ; et autant que je sache, eux-mêmes ne l'ont jamais prétendu, et nulle part dans toute l'Église cela n'a été promulgué ni reçu. Mais j'estime que contredire leur jugement ne serait pas d'une petite conséquence auprès des fidèles. »

26. « On ne doit pas s'étonner de constater que, surtout à une époque où sévissait partout la manie de tordre les Écritures en tous sens, et où les protestants semaient le désordre dans toute la chrétienté en produisant de fausses interprétations, on ne doit pas s'étonner dis-je si la sacrée Congrégation de l'Index a condamné par cette censure d'ordre pratique une opinion en faveur de laquelle aucun argument décisif ne parlait encore et qui pour cette raison contredisait sans fondement suffisant le sens littéral que, d'un commun accord, aussi bien les philosophes que les théologiens des siècles passés avaient attribué à l'Écriture » (LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, thèse 19, n° 642, Courrier de Rome, 2008, p. 234.

27. *DS* 2 880.

28. *DS* 2 895.

29. *DS* 3 503.

30. JEAN DE TORQUEMADA, O.P. (1388-1468), *Summa de Ecclesia*,

22. Id., *ibidem*, n° 253, p. 166. Voir aussi LOUIS BILLOT, *De Ecclesia Christi*, question X, thèse 10, SALAVERRI, *De Ecclesia*, thèse 15, § 661-664.

23. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse XII, n° 24, Courrier de Rome, 2008, p. 164.

24. Id., *ibidem*, thèse XII, n° 276, Courrier de Rome, 2008, p. 185-186. « On touchait là à une question scientifique qui se posait dans un contexte particulier, et dont la solution n'était pas encore éclaircie. Comme on n'avait pas encore établi la vérité de cette explication astronomique, elle ne pouvait pas servir de base solide pour interpréter les passages de l'Écriture en leur donnant un sens différent du sens obvie. »

25. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN (*ibidem*, thèse XII, n° 276, note 146, p. 187) cite avec raison ces réflexions de PIERRE GASSENDI (1592-1655) : « Il se peut, comme l'observent Copernic et ses disciples, que les passages de l'Écriture où l'on dit que la terre est fixe ou immobile et que le soleil se déplace, doivent s'entendre, selon leur expression, en fonction de ce qui apparaît aux sens et dans la mesure où le récit s'adapte à l'intelligence et au langage du vulgaire. [...] Cependant, ces cardinaux, dont l'autorité est d'un si grand

8. L'assentiment et la soumission sont deux choses différentes. Et les Papes indiquent les deux.

9. L'assentiment est l'acte de l'intelligence qui donne son adhésion à la vérité. Sur ce plan proprement intellectuel, l'adhésion peut s'expliquer pour un motif d'ordre spéculatif : lorsque la vérité s'impose en raison de son évidence, plus ou moins grande, l'acte de l'adhésion intellectuelle correspond alors à la science ou à l'opinion ; lorsque la vérité inévidente s'impose en raison d'un témoignage autorisé, l'acte de l'adhésion intellectuelle correspond à la foi. L'adhésion peut encore s'expliquer, toujours sur ce même plan intellectuel, pour un motif d'ordre pratique, lorsque la vérité que l'on cherche à établir est celle qui doit s'imposer comme le moyen proportionné au bien que recherche la volonté. L'acte de l'adhésion intellectuelle correspond alors à la prudence<sup>31</sup>.

10. Ceci dit, l'acte de prudence incombe à celui auquel il revient de rechercher le bien, qui se tient comme un principe à l'égard de la vérité pratique. Lorsque ce bien est celui de toute l'Église, dont le Pape a la responsabilité en tant que pasteur suprême, l'acte de la prudence qui doit déterminer les vérités pratiques requises par la conservation de ce bien appartient au Pape et à lui seul, car c'est l'acte de la prudence du chef de toute la société ecclésiastique<sup>32</sup>. Il n'appartient pas aux autres membres de l'Église de déterminer par eux-mêmes ce type de vérités, en faisant œuvre de ce qui serait leur propre prudence. En tant que tels, les sujets reçoivent de leur chef la détermination de ces vérités pratiques, auxquelles ils devront se soumettre, en leur donnant leur adhésion par un acte de prudence obéissante, et non pas prescri-

vante<sup>33</sup>. C'est de cette seule manière que l'intelligence des simples fidèles, en tant que fidèles, peut donner un assentiment à ces vérités, requises par la conservation de la foi et l'obtention du salut, que leur communique le Pape. Ils ne sauraient y adhérer par un acte de prudence propre et personnelle. Ils y adhèrent dans la dépendance et dans la réception de la prudence propre du Pape Car cette part de prudence est celle qui appartient à des sujets, ce n'est pas celle d'un chef. « En effet », remarque le docteur angélique, « tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, et il lui convient dans cette mesure de posséder la prudence ; aussi est-il manifeste que la prudence est dans le chef à la façon d'un art architectonique, et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution<sup>34</sup>. » Cette prudence des simples fidèles est donc réglée par celle du Pape. Le rapport entre les deux est le rapport (analogique) de soumission qui existe entre ceux qui obéissent et celui qui commande. Le Pape peut en effet commander aux membres de l'Église un acte de prudence : celui-ci sera donc le fruit d'une obéissance. Lorsque le fidèle catholique adhère aux enseignements non infaillibles du Magistère, son intelligence accomplit un acte de prudence pour donner son assentiment à la vérité qui lui est proposée. Mais cet acte est en même temps un acte d'obéissance, par lequel la volonté, se soumet à l'autorité du Magistère. Les deux ne s'excluent pas, mais se compénètrent dans l'unité d'une même réponse au Magistère non infaillible. Faudrait-il dire ici que l'acte d'obéissance impère l'acte de prudence ? Nous préférierions dire que la prudence se dit ici, selon une analogie d'attribution, à la fois et de l'acte propre du chef qui commande et de l'acte propre du sujet qui obéit. Mais nous disons cela *salvo meliori iudicio*.

11. Voilà qui soulève désormais une nouvelle question : à quel titre en effet une fonction d'enseignement pourrait-elle réclamer l'obéissance ?

Abbé Jean-Michel Gleize

livre II, chapitre 108 ; SAINT ROBERT BELLARMIN, S.J. (1542-1621), *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitre II ; DOMINIQUE BANNEZ, O.P. (1528-1604), *Commentaria scholastica* in 2a2æ, q 1, art 10, dubium 2 ; JEAN BAPTISTE FRANZELIN (1816-1886), *De divina traditione* 4<sup>e</sup> édition de 1896, thèse XII, 1<sup>er</sup> appendice, 7<sup>e</sup> principe et ses corollaires, p. 118-141. Traduction française : *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse XII, n° 248-276, p. 164-187.

31. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre VI, leçon 2, n° 7-9.

32. ID., *Somme théologique*, 2a2æ, question 47, article 11.

33. ID., *ibidem*, article 12, corpus et ad 1.

34. ID., *ibidem*, corpus.

## MAGISTÈRE ET OBÉISSANCE

1. Les thèses certaines et communément admises en théologie sont les suivantes. Premièrement, il y a dans l'Église un pouvoir essentiellement double, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Deuxièmement, le pouvoir d'ordre est l'autorité sacerdotale qui sanctifie les actes internes des sujets en leur communiquant la grâce par les sacrements. Troisièmement, le pouvoir de juridiction entendu au sens large et en tant que distinct du pouvoir d'ordre, est l'autorité sociale qui dirige les actes de ses sujets en leur proposant l'enseignement formel de la Révélation divine (droit divin) et toutes les directives pratiques qui s'y rattachent (droit ecclésiastique). Quatrièmement, le pouvoir de juridiction entendu au sens strict est le pouvoir du gouvernement, qui se distingue comme tel du pouvoir de magistère et pouvoir de gouvernement ou de juridiction au sens strict.

2. Le point qui fait l'objet de la dispute entre les théologiens<sup>35</sup> est de savoir quelle la nature exacte de la distinction qui existe, à l'intérieur du pouvoir de juridiction au sens large, entre le pouvoir de magistère et le pouvoir de gouver-

nement. S'agit-il d'une division adéquate, spécifique et formelle ou s'agit-il d'une division inadéquate et analogue ? Dans la première hypothèse, l'Église compte trois pouvoirs immédiatement distincts, l'ordre, le magistère et le gouvernement. Dans la deuxième, elle compte seulement deux pouvoirs immédiatement distincts, l'un d'eux se sous-divisant encore en deux. Sont pour la division tripartite : Franzelin,

35. RAYMOND VAILLANCOURT, « Le sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques » dans *Laval philosophique et théologique*, 1966/2, p. 248-303 ; YVES CONGAR, O.P., « Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1983, p. 97-116 ; JOACHIM SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, livre III, chapitre IV, § 1284-1344, p. 953-976 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, *De Ecclesia - pars secunda dogmatica*, thèse XVI : « De habitudine potestatis magisterialis ad potestatem jurisdictionis », p. 151-170 ; JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, thesis V, Editio altera, Rome, 1907, p. 46-63 ; CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I « La Hiérarchie apostolique », ch. IV,

Billot, Anger, D'Herbigny, Tromp, Salaverri, Congar. Sont pour la division bipartite : Torquemada, Lercher, Palmieri, De Groot, Schultes, Zapelena, Journet. Chacune de ces deux opinions est solidement probable, eu égard à l'autorité théologique extrinsèque qui l'accompagne. Reste à examiner la valeur intrinsèque des arguments.

### Arguments de l'hypothèse de la division bipartite

3. Le pouvoir de juridiction se distingue inadéquatement (ou selon une division analogue et non univoque) en pouvoir de magistère et pouvoir de gouvernement. On distingue en effet en fonction de l'objet proposé qui est soit la Loi divine soit la loi ecclésiastique ; or, la Loi divine et la loi ecclésiastique ne sont pas adéquatement distinctes ; donc le magistère et le gouvernement ne le sont pas non plus. En effet, la Loi divine est la fin de la loi ecclésiastique ; or le bien se distingue inadéquatement (ou analogiquement) entre fin et moyen. Le pouvoir de magistère est donc formellement juridictionnel, au sens strict. Dans cette optique, Journet préfère parler de « pouvoir déclaratif » pour désigner le magistère et de « pouvoir canonique ou législatif » pour désigner le gouvernement, l'un et l'autre divisant inadéquatement le pouvoir de juridiction. Car les vérités de foi sont proposées par le pouvoir de magistère non pas comme un pur spéculable mais aussi comme un opérable<sup>36</sup>. Le magistère les propose comme devant être professées extérieurement dans le cadre d'une activité sociale, en vue d'une fin commune qui est l'unité de foi et de culte. De la sorte, le pouvoir de juridiction doit être considéré comme un tout potentiel, qui intègre comme parties : plus principalement ou *per prius* le magistère et par voie de conséquence ou *per posterius* le gouvernement. Le pouvoir canonique sort du pouvoir déclaratif comme de sa cause ; la loi divine positive, qui est l'objet du magistère, donne en effet de la loi une expression plus éloignée et universelle que la loi ecclésiastique qui est l'objet du gouvernement, lequel donne de cette loi une expression plus prochaine et particularisée.

### Arguments de l'hypothèse de la division tripartite

4. Les auteurs qui défendent la division tripartite, comme le cardinal Billot<sup>37</sup>, reconnaissent que dans le concret (ou existentiellement), le pouvoir de magistère n'est jamais attribué à son sujet sans le pouvoir de gouvernement. La juridiction comporte donc toujours les deux. Cependant, pour n'être jamais séparés, les deux pouvoirs sont formellement distincts, de sorte que le magistère ne soit pas un pouvoir juridictionnel au sens strict. En effet, le pouvoir de juridiction au sens strict n'oblige comme tel que les seuls baptisés, tandis que le pouvoir de magistère oblige tout homme. Ou plus exactement, le pouvoir de magistère comporte deux aspects : premièrement il lui incombe de prêcher la vérité et de ce point de vue il s'adresse au genre humain tout entier ; deuxièmement, il lui incombe de conserver la vérité là où elle a été reçue et de ce point de vue il s'adresse seulement aux baptisés<sup>38</sup>. Saint Paul dit bien qu'il n'a pas à se mêler de juger

ceux qui sont hors de l'Église<sup>39</sup>. D'autre part, la constitution *Pastor aeternus* qualifie le pouvoir de juridiction que le pape possède sur toute l'Église en disant dans le chapitre III que les fidèles sont tenus de s'y soumettre « non seulement dans les matières qui touchent à la foi et aux mœurs, mais même dans ces matières qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue par toute la terre »<sup>40</sup>. Le pouvoir de juridiction a pour objet non pas directement les matières de foi et de mœurs (ce qui est l'objet du magistère) mais ce qui y touche. Son objet est donc distinct de celui du magistère. Celui-ci est qualifié dans le chapitre IV, lorsqu'il est dit que « dans la même prérogative du primat apostolique, que le pontife de Rome obtient comme successeur de Pierre, prince des apôtres, sur l'Église entière, est aussi compris le pouvoir suprême de magistère »<sup>41</sup>. Distinction adéquate est ainsi faite entre juridiction et magistère qui composent l'un et l'autre la prérogative du primat.

### Magistère et obéissance

5. Si on examine l'enracinement de ces deux explications théologiques dans les données de la révélation, nous pouvons dire que le magistère ecclésiastique est fondé à réclamer l'obéissance et que cette exigence représente une thèse qui mériterait d'être évaluée comme « proxima fidei ». En effet, dans son traité *De la tradition divine*, à la thèse 25<sup>42</sup>, Jean-Baptiste Franzelin remarque à juste titre que les expressions révélées utilisées par saint Paul vont dans le sens de cette exigence. Expliquant le fameux passage de l'épître aux Éphésiens, chapitre IV, verset 11, Franzelin fait état du commentaire de saint Augustin et de celui de saint Jérôme. « Quant aux pasteurs et aux docteurs », dit saint Augustin, « entre lesquels, surtout, vous voulez que je fasse une différence, je pense comme vous qu'il n'y a pas entre eux de différence, et que nous devons les considérer comme tout un. Mais saint Paul, après avoir parlé des "pasteurs" a ajouté les "docteurs", pour faire comprendre aux pasteurs que l'enseignement faisait partie de leur devoir. Car il ne dit pas ici que le Christ a établi "les uns pasteurs, les autres docteurs", alors qu'il faisait plus haut la différence, en recourant à ce genre d'expression, disant que le Christ a établi "les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangelistes". Non, ici, il comprend **la même réalité sous deux noms différents**, c'est-à-dire "d'autres pasteurs et docteurs"<sup>43</sup>. » Saint Jérôme raisonne de la même manière : « Ne pensons pas que saint Paul ait distingué chez les pasteurs et les docteurs deux fonctions différentes, tout comme il le fit avec les trois autres fonctions précédentes, en distinguant les apôtres, les prophètes et les évangelistes. En effet, il ne dit pas : "Les uns sont pasteurs, les autres docteurs", mais : "les autres sont pasteurs et docteurs", au sens où celui qui est pasteur doit être aussi docteur<sup>44</sup>. » Et Franzelin conclut : « De par l'institution même du Christ, la charge du docteur fait partie de celle du pasteur. [...] Il est évident que les deux charges de pasteur et de docteur authentique, instituées par le Christ, sont inséparables :

2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, 1955, p. 206-210.

36. *Somme théologique*, 2a2æ, question 4, article 2, ad 3 : la foi est premièrement dans l'intellect spéculatif mais aussi deuxièmement dans l'intellect pratique.

37. LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, question 8, n° 494-496, Courrier de Rome, 2010, p. 115-117.

38. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, thesis V, § IV, 3<sup>o</sup>, Editio altera, Rome, 1907, p. 57.

39. *I Cor*, V, 12-13.

40. *DS* 3 060.

41. *DS* 3 065.

42. CARDINAL JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, octobre 2008, n° 512-513, p. 360-361.

43. SAINT AUGUSTIN, *Lettre 149 à Paulin*, chapitre II, n° 11 dans PL, 33, 635.

44. SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur l'épître de saint Paul aux Éphésiens*, chapitre IV, verset 11 dans PL, 26, 500.

cela ressort de la fonction même du pasteur, ainsi que des paroles citées dans l'épître aux Éphésiens ». Les deux charges sont inséparables : elles sont donc conjointes de fait dans leur exercice, et ce de par la volonté même du Christ. La fonction d'enseignement voulue par Dieu dans son Église réclame donc comme telle l'obéissance, quoi qu'il en soit de sa nature juridictionnelle.

6. Nous attirerons simplement l'attention sur un point. Le fait que le magistère oblige tout homme et pas seulement les baptisés peut également s'expliquer dans les deux hypothèses. Ce fait ne saurait donc constituer un argument pour l'une et contre l'autre. Les deux explications s'accordent pour dire que, en tant que tel, le magistère ecclésiastique propose infailliblement la révélation divine et que l'on est obligé de recevoir la vérité qu'il propose. Aux yeux du cardinal Billot, partisan de la division tripartite, cette obligation ne découle pas du pouvoir de magistère en tant que tel ; elle découle du droit divin naturel, dans la mesure où la loi naturelle exige que l'on croie à une révélation dès qu'elle apparaît clairement à la raison comme venant de Dieu et dès que son

objet est suffisamment proposé. C'est de cette façon que le magistère ecclésiastique oblige en conscience les non-baptisés : non en tant que tel, mais en vertu de la loi naturelle. Par ailleurs, le magistère oblige les baptisés en vertu de la loi divine positive, dans la mesure où le Christ a révélé qu'il fallait obéir à tout ce que les apôtres et leurs successeurs enseigneraient. Et (toujours d'après le cardinal Billot) cette obéissance serait due non au magistère en tant que tel mais au pouvoir de gouverner conjoint à ce magistère. Si en revanche on considère le magistère comme une partie potentielle de la juridiction, dans l'optique d'une division bipartite, il réclame en tant que tel l'obéissance de la foi de la part de tout homme, baptisé ou non. Cette exigence peut déjà être perçue à la lumière naturelle de la raison (le magistère est crédible car la raison voit qu'il parle au nom de Dieu) et à plus forte raison l'est-elle à la lumière de la foi. Quant au pouvoir de gouvernement, il ne réclame l'obéissance que de la part des baptisés.

Abbé Jean-Michel Gleize

## « OBÉIR OU ASSENTIR ? »

1. Comme nous l'observons plus haut <sup>45</sup>, la persévérance avec laquelle, dans la postérité du concile Vatican II, les théologiens se penchent de plus en plus sur le statut épistémologique de l'exercice non-infaillible du Magistère, réputé majoritaire, est le signe non équivoque d'une situation inédite. L'on doit reconnaître au Père Augustin-Marie Aubry, de la Fraternité Saint-Vincent-Ferrier, le mérite d'avoir tenté d'en rendre théologiquement compte, dans son livre <sup>46</sup> *Obéir ou assentir ?* paru l'an dernier (2015) aux Éditions Desclée de Brouwer. Le sous-titre : *De la « soumission religieuse » au Magistère simplement authentique* en véhicule déjà toute la problématique. La répartition adoptée par la table des matières aussi.

2. Trois chapitres divisent en effet le propos du livre. Tout d'abord, la genèse de l'adhésion requise au titre de l'obsequium religiosum ; puis sa postérité ; et enfin le problème que ce type d'adhésion pose aux yeux du théologien, avec les solutions possibles, dont celle de l'auteur.

3. La genèse qui fait l'objet du premier chapitre est envisagée par l'auteur en référence au concile Vatican II, précisément dans la dépendance de l'élaboration du numéro 25 de la constitution *Lumen gentium* sur l'Église, numéro qui traite de la question du Magistère et de l'adhésion qu'il requiert de la part des fidèles. C'est pourquoi, ce premier chapitre se divise à son tour en deux sections, la première étant consacrée à l'élaboration du schéma qui devait être proposé par la Commission théologique préparatoire à l'examen des pères conciliaires, et la seconde portant sur l'élaboration proprement dite du numéro 25 de la constitution conciliaire.

4. Entre le mois de février 1961 et le mois de juin 1962, dom Carlo Colombo fut chargé de la rédaction du chapitre sur le Magistère de l'Église, futur chapitre VII du schéma. Son travail reprend la doctrine traditionnelle, et réaffirme la nécessité d'une soumission de l'intelligence et de la volonté, à l'égard des enseignements du Magistère non infaillible.

Comme le souligne justement le père Aubry, la reprise de cette doctrine fit l'objet d'un débat critique, lors des deux séances du 13 puis du 19 juin 1962 <sup>47</sup>. Les membres de la Commission théologique s'interrogent en effet sur la nature et la portée de l'obligation requise par les enseignements du Magistère simplement authentique. On retiendra surtout une importante modification, due à l'intervention des cardinaux Frings et Döpfner. Le texte initialement rédigé incluait une citation de l'Encyclique *Humani generis*, où Pie XII indique jusqu'où s'étend l'autorité du magistère ordinaire pontifical, lorsqu'il s'exerce en dehors des limites de l'infaillibilité *ex cathedra* : « Que si dans leurs Actes, les Souverains Pontifes portent à dessein un jugement sur une question jusqu'alors disputée, il apparaît donc à tous que, conformément à l'esprit et à la volonté de ces mêmes Pontifes, cette question ne peut plus être tenue pour une question libre entre théologiens <sup>48</sup>. » Au lieu de cela, les cardinaux allemands demandèrent d'abord (lors de la séance du 13 juin) que l'on ajoute la clause : « jusqu'à ce que soient faites des découvertes supplémentaires et mises à jour de nouvelles raisons » <sup>49</sup> ; puis, lors de la séance du 19 juin, ils proposèrent que l'on adopte plutôt la phrase suivante : « La sentence donnée dans ces sortes de documents par les souverains pontifes au sujet de questions jusqu'alors controversées demande l'assentiment religieux [assensum religiosum] et la matière traitée ne peut être mise à nouveau en discussion parmi les théologiens à moins de raisons graves [nonnisi gravibus causis] <sup>50</sup>. » C'était « prendre l'affirmation d'*Humani generis* à contre-pied » <sup>51</sup>. Mais c'était aussi confondre la valeur doctrinale des enseignements d'ordre spéculatif avec celle des directives pratiques et prudentielles <sup>52</sup>. Confusion qui obéit au présupposé d'une vérité essentiellement relative et évolutive. Il fut finalement décidé de modifier la citation d'*Huma-*

47. *AMA*, p. 51-63.

48. *DS* 3 884-5.

49. *AMA*, p. 52.

50. *AMA*, p. 60.

51. *AMA*, ibidem.

52. Cf. notre article précédent, dans ce même numéro du Courrier de Rome, « Assentiment ou soumission ? », n° 5-6.

45. Dans l'article « Non infaillible ? » du présent numéro du Courrier de Rome, n° 7.

46. Désormais abrégé en *AMA*.

*ni generis*, mais d'une manière encore différente. « En place de l'interdiction de la discussion libre d'une question déjà tranchée par le magistère pontifical, le texte du schéma portera une interdiction de la discussion publique. La porte était ainsi laissée ouverte à la discussion entre théologiens ou entre théologiens et le magistère <sup>53</sup>. » Cependant, la version définitive du schéma *De Ecclesia* distribuée aux pères conciliaires en novembre 1963, ne correspondait pas à cette version adoptée à la fin de la période préparatoire : l'importante correction qui vient d'être signalée ne figurera pas dans ce texte proposé lors de la session du concile Vatican II. Même si l'histoire de cet ultime rebondissement n'a pas encore été écrite <sup>54</sup>, nous pouvons déjà voir là un aspect non négligeable de l'antagonisme qui se déclarera ouvertement lors du concile et qui mettra aux prises d'un côté les hommes de la Curie (représentés par le cardinal Ottaviani) et de l'autre ceux de la fameuse « alliance du Rhin » <sup>55</sup>.

5. Le cheminement de la doctrine qui aboutira avec le numéro 25 de *Lumen gentium* est retracé avec précision par le père Aubry <sup>56</sup>. L'historique, au demeurant fort intéressant, de cette élaboration est jugé « étrange » par le père dominicain. Étrangeté qui est la rançon normale de l'antagonisme auquel nous venons de faire allusion. Sans nous y arrêter davantage, nous voudrions insister sur la portée de cette doctrine et sur l'explication qu'en donne le père Aubry.

6. Le n° 25 de la constitution *Lumen gentium* du concile Vatican II précise que les fidèles doivent donner aux enseignements du Magistère « la soumission religieuse de leur esprit » [ei religioso animi obsequio adhærere debent], c'est-à-dire une « soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence, due à un titre singulier » [religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione præstandum]. Cette donnée initiale sera régulièrement reprise et réaffirmée dans les documents subséquents du Saint-Siège, spécialement de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. C'est ainsi que la déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973 affirme que les fidèles doivent « se soumettre » [obsequi debent] aux enseignements du Magistère, même non infaillibles, « à la mesure de l'autorité engagée » [congrua mensuræ auctoritatis] (n° 2). Pareillement, l'instruction *Donum veritatis* du 24 mai 1990 affirme que les enseignements non infaillibles du magistère réclament « l'assentiment » des fidèles (n° 17) et que les enseignements non définitifs « requièrent une soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence » (n° 23). Le Catéchisme de l'Église catholique de 1992 reprend dans son n° 892 les expressions mêmes du n° 25 de *Lumen gentium*. Enfin, le Nouveau Code de droit canonique de 1983, au canon 218, ainsi qu'aux canons 752-753, utilise la même expression de la « soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté » pour qualifier l'adhésion requise aux enseignements non définitifs du magistère non infaillible. La même terminologie se retrouve encore au 3<sup>e</sup> paragraphe de la nouvelle Profession de foi de 1989, dans le Motu proprio *Ad tuendam fidem* du 18 mai 1998 et dans la Note *Inde ab*

*ipsis*, émanée de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 29 mai 1998, pour donner l'interprétation et de la Profession de foi de 1989 et du Motu proprio *Ad tuendam fidem*.

7. L'expression récurrente est donc celle de l'« obsequium religiosum » et elle se distingue comme telle de celle de l'« obsequium fidei ». Le Magistère infaillible, donnant l'expression définitive de la doctrine révélée par Dieu, réclame la soumission même de l'acte de foi. Les enseignements du Magistère non infaillible réclament une soumission d'un autre type, qui est celle à la fois de l'intelligence et de la volonté. « On peut bien envisager une priorité de la volonté dans l'ordre de l'exercice, tout en réservant la priorité de l'intelligence dans l'ordre de la spécification. La distinction est connue et éclairante. Mais ce qui est en question dans notre travail, c'est l'objet formel spécifiant de l'acte de soumission religieuse <sup>57</sup>. » Il nous semble pourtant que la question devrait être déjà résolue, pour qui s'en tient aux enseignements magistérielles que nous avons indiqués plus haut <sup>58</sup>. Bien entendu, tous les actes humains réalisent, en tant que tels et de manière générique, le double aspect de spécification et d'exercice signalé par le père Aubry. Mais chacun de ces actes comporte en outre un aspect spécifique, qui le distingue de tous les autres. L'aspect (ou l'objet) formel spécifiant de l'acte de soumission religieuse ne devrait faire aucun doute, car les papes l'indiquent clairement. Cet objet est formellement, en tant que spécifiant, celui d'un assentiment de l'intellect. Autant dire que l'acte de soumission religieuse est élicité (ou immédiatement produit) par cette faculté de l'intellect. En l'occurrence, puisqu'il s'agit d'un enseignement non infaillible, l'adhésion requise de la part de l'intellect ne serait être celle de la foi théologale. À la suite du père Ramirez, d'ailleurs cité avec justesse par le père Aubry, nous qualifierions volontiers cette adhésion comme étant celle de « la prudence surnaturelle infuse, selon cette partie quasi intégrale qu'est la docilité » <sup>59</sup>. Mais à condition de ne pas oublier cependant le double statut très particulier de la prudence.

8. D'une part, celle-ci n'est pas une vertu purement intellectuelle, comme les autres, car elle ne peut pas exister sans les vertus morales <sup>60</sup>. On doit même la classer dans la catégorie des vertus cardinales, qui sont des vertus morales : la prudence est en effet « en quelque sorte » une vertu morale, par sa matière et dans la mesure où elle requiert la rectitude de l'appétit <sup>61</sup>. D'autre part, à l'échelle de l'Église et du Magistère, la prudence dont nous parlons et qui est requise de la part des membres de l'Église enseignée est la prudence des sujets, prudence au sens élargi et si l'on veut impropre, dans la mesure où il y a là non point la vertu propre de celui qui commande et se détermine lui-même, fût-ce avec l'auxiliaire d'un conseil, mais où il y a plutôt la vertu de celui qui exécute le commandement du chef et qui reçoit la régulation d'un supérieur. Ce double aspect particulier de la prudence, telle qu'elle est requise de la part de ceux qui adhèrent aux enseignements d'un Magistère non infaillible, réputé « sim-

53. *AMA*, p. 64.

54. À la page 64 de son livre, le père Aubry le constate seulement, sans en donner aucune explication, hormis celle d'un point d'exclamation étonné.

55. Sur cet aspect, le lecteur pourra se reporter à l'étude bien connue de RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Éditions du Cèdre, 1973.

56. *AMA*, p. 89-137.

57. *AMA*, p. 152-153.

58. Cf. dans ce même numéro du Courrier de Rome, l'article « Assentiment ou soumission », n° 7-10.

59. JACQUES RAMIREZ, *De fide divina*, n° 532, p. 430, cité par *AMA*, p. 318-319.

60. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ, question 58, article 5.

61. *Id.*, *ibidem*, question 61, article 1.

plement authentique » explique pourquoi cet acte d'adhésion rend nécessaire une intervention de la volonté, qui impère l'acte intellectuel de prudence, acte volontaire qui doit se qualifier comme celui d'une obéissance, terme français qui est la traduction exacte du mot latin « obsequium ». Nous ne pensons donc pas que, dans le cas précis du « religiosum obsequium mentis et voluntatis » « la volonté, quoique présente, n'est pas essentielle à la réalisation de l'acte »<sup>62</sup>. Les papes ont trop qualifié cet acte comme correspond à une obéissance formelle pour que l'on puisse le réduire à une démarche exclusivement intellectuelle. La citation déjà faite plus haut du père Ramirez continue d'ailleurs en précisant que « l'autorité de l'Église en effet comme quelque sage, aux paroles duquel il faut s'arrêter »<sup>63</sup>. La prudence requise de la part de l'Église enseignée est donc ici une prudence obéissante, la prudence d'un disciple qui procède, dit saint Thomas, à la manière d'un art manuel d'exécution »<sup>64</sup>.

9. La solution que nous proposons, à la lumière des ensei-

gnements de l'Aquinate, n'a pas seulement pour avantage d'échapper au dilemme qui écartèle la problématique de l'*obsequium religiosum* entre une solution volontariste, jugée maximaliste, et une autre solution purement intellectualiste, que nous qualifierions de minimaliste<sup>65</sup>. Elle nous fait aussi entrevoir le danger d'une conception unilatérale de la prudence, qui méconnaîtrait trop facilement l'une des données pourtant essentielles du traité thomiste de la prudence. Car on y courrait certainement le risque de réduire le rôle du Magistère à celui d'un simple conseil : conseil autorisé et de qualité sans doute supérieure, nécessairement requis à l'œuvre collective de la communion ecclésiale, mais simple conseil. Or, nous le savons, le Souverain Pontife est à l'endroit du Corps mystique du Christ beaucoup plus qu'un simple conseiller, puisqu'il reste indissociablement « Pasteur et Docteur » de tous les chrétiens, lors même que ses enseignements ne sont pas revêtus de l'infaillibilité.

Abbé Jean-Michel Gleize

62. *AMA*, p. 317.

63. Cité par *AMA*, p. 319.

64. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 47., article 12, corpus et ad 1.

65. Cf. *AMA*, p. 252-294.

## RIEN DE BIEN NOUVEAU

1. Dans un récent entretien du 25 février dernier (publié par l'Agence de presse Zénit), Mgr Guido Pozzo, secrétaire de la Commission pontificale *Ecclesia Dei* revient encore une fois sur la question des rapports entre la Fraternité Saint Pie X et le Saint Siège. Y aurait-il quelque chose de fondamentalement nouveau, depuis un an ?

2. En 2015, faisant déjà le point sur l'état de nos relations avec le Vatican<sup>66</sup>, Mgr Pozzo déclarait que le but de ces relations serait que la Fraternité puisse « atteindre la pleine communion avec le Siège apostolique ». Un an plus tard, en 2016, il affirme encore que « les membres de la FSSPX sont catholiques dans le chemin vers la pleine communion avec le Saint-Siège ». Sur ce point, le discours n'a donc pas changé. Le but visé par le Vatican reste le même. But malheureusement inacceptable. Comme nous l'écrivions en effet il y a un an, la « pleine communion » souhaitée par le secrétaire d'*Ecclesia Dei* est un leurre et une imposture, car elle s'inscrit dans une ecclésiologie étrangère au dogme catholique. Dans l'esprit de Mgr Pozzo, les relations, aussi bien doctrinales et diplomatiques, telles qu'elles sont menées par Rome, obéissent à un présupposé que nous ne saurions admettre. Car c'est le présupposé de la nouvelle ecclésiologie. Or, il n'est pas question pour nous d'une communion à géométrie variable. Le but que nous visons à travers tous ces échanges n'est pas de nous situer dans une quelconque « pleine communion » avec le Saint Siège. Car on est ou on n'est pas catholique - et donc en communion ou non avec le Pape, et donc dans l'Église ou non - selon que l'on réalise ou non la triple condition rappelée par Pie XII dans *Mystici corporis* et qui est d'avoir reçu un baptême valide, de professer la foi catholique et de reconnaître l'autorité des pasteurs légitimes. La Fraternité Saint-Pie X réalise cette triple condi-

tion. Elle est donc catholique, elle est donc en communion avec le Pape et elle fait donc partie de l'Église. Il ne saurait y avoir de communion pleine ou partielle, parfaite ou imparfaite. Si seulement l'une des trois conditions énumérées par Pie XII manque, l'on n'est plus catholique, l'on n'est plus en communion avec le Pape et l'on n'est plus dans l'Église. « Nous n'avons jamais mis en cause notre pleine communion, mais l'adjectif "pleine" nous le balayons, en disant tout simplement : "nous sommes en communion" selon le terme classique utilisé dans l'Église ; nous sommes catholiques ; si nous sommes catholiques nous sommes en communion, parce que la rupture de communion c'est le schisme précisément »<sup>67</sup>.

3. Au nom du présupposé de Vatican II, contenu dans la constitution *Lumen gentium*, avec le principe du *Subsistit* énoncé au n° 8, Mgr Pozzo estime qu'il y aurait une communion imparfaite et non pleine, à côté d'une communion parfaite et pleine. Et la Fraternité serait, toujours selon lui, dans une communion encore imparfaite avec le Pape. Autant dire que le terme même de « communion », qui est censé servir de point de repère au dialogue, est équivoque, puisque Mgr Pozzo l'entend dans un autre sens que nous, dans un sens différent de celui rappelé par Pie XII, dans un sens opposé à celui qu'ont enseigné tous les Papes, durant deux mille ans de Tradition catholique. Ce sens opposé est celui d'un latitudinarisme subtilement renouvelé, qui en vient à nier, de manière très sournoise, le dogme « Hors de l'Église point de salut ». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi en a donné l'expression dénuée de toute ambiguïté, avec les *Responsa* de 2007, qui donnent l'interprétation authentique du *Subsistit*. Pour ce faire, il lui suffit de revenir aux deux passages clés du Concile. « Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de

66. Propos parus dans l'Agence de presse I. Media et relatés par le journal *La Croix*, le 20 mars 2015. Pour une analyse de ces propos, le lecteur pourra se reporter au *Courrier de Rome* d'avril 2015, à l'article intitulé « Entrer dans l'Église », p. 4-8 (consultable sur le site [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)).

67. MGR FELLAY, « Entretien du 4 mars 2016 » publié par *Dici* du 21 mars 2016.

Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (*Lumen gentium*, n° 8) ; « De plus, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). Le Concile va même jusqu'à reconnaître une valeur salutaire aux communautés séparées prises en tant que telles, comme si le Saint-Esprit n'agissait pas seulement de manière directe sur les âmes égarées dans le schisme ou l'hérésie, mais utilisait la médiation de ces sociétés objectivement et juridiquement schismatiques et hérétiques : « Ces Églises et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). Cette affirmation contient une erreur contraire à la doctrine catholique de toujours. En effet, une communauté religieuse en tant que séparée de l'Église (ou en tant que secte) ne peut être utilisée par le Saint-Esprit comme moyen de salut, puisque son état de séparation est un état de résistance au Saint-Esprit. Celui-ci ne peut qu'agir directement sur les âmes (non sur la communauté). Quant à la Fraternité, elle est dans l'Église catholique, identique à l'Église du Christ, et elle entend y rester. « Ce qui est important, c'est de rester dans l'Église... dans l'Église, c'est-à-dire dans la foi catholique de toujours et dans le vrai sacerdoce, et dans la véritable messe, et dans les véritables sacrements, dans le catéchisme de toujours, avec la Bible de toujours. C'est cela qui nous intéresse. C'est cela qui est l'Église<sup>68</sup>. »

4. Mgr Pozzo affirme aussi : « Souvent, dans les discussions avec la FSSPX, l'opposition n'est pas au Concile, mais à l'esprit du Concile, qui utilise certaines expressions ou formulations des documents conciliaires pour ouvrir la voie à des interprétations et des positions qui sont éloignées de la vraie pensée conciliaire et qui parfois abusent d'elle. » Le secrétaire d'*Ecclesia Dei* est en effet convaincu que le Concile serait conforme en tous points à la doctrine catholique. Il y aurait, selon lui, une distinction, qu'il regarde comme « fondamentale et absolument décisive » entre « la mens ou la *docendi intentio* de Vatican II », telle que « la montrent les Actes officiels du Concile » et ce qu'il voudrait désigner comme « le "para-concile", à savoir l'ensemble de lignes directrices théologiques et attitudes pratiques, qui ont accompagné le cours du Concile lui-même, avec la prétention ensuite de se couvrir de son nom, et qui se confondent souvent avec la vraie pensée du Concile dans l'esprit du public, grâce à l'influence des mass médias ». Nous en revenons toujours à la même explication, héritée par Mgr Pozzo du Discours de 2005. Le Pape Benoît XVI y dénonce une

« herméneutique de la rupture », qui aurait défiguré le vrai visage du Concile et empêché sa réception. La solution serait de revenir à une herméneutique « du renouveau dans la continuité ». La fameuse distinction entre les deux herméneutiques, la bonne et la mauvaise, n'est que l'aboutissement d'une réflexion menée pendant près de vingt ans par le cardinal Ratzinger : les *Entretiens sur la foi* de 1984, puis le discours adressé à la Conférence épiscopale chilienne en 1988 développent déjà la même idée, d'après laquelle les enseignements de Vatican II, étant conformes à la Tradition de l'Église, ne seraient pas à réformer ; il faudrait seulement en réviser l'application (ou la « réception ») en mettant un terme à de simples abus. Car, pensait déjà le futur Benoît XVI en 1984, « de nombreuses présentations donnent l'impression qu'avec Vatican II tout ait changé et que ce qui l'a précédé n'a plus de valeur ».

5. Or, cette explication ne résiste pas à un examen tant soit peu sérieux des textes du Concile. La doctrine traditionnelle de l'Église a en effet été gravement mise en cause depuis le dernier Concile, en raison des enseignements même de Vatican II. Ainsi que le démontre l'article de novembre 1988 du *Courrier de Rome* - qui titrait : « Le cardinal Ratzinger démontre l'état de nécessité dans l'Église » - « certains textes du Concile sont réellement séparés de la Tradition et ne peuvent en aucun cas être conciliés avec elle. Ce n'est pas seulement que, comme le pense le cardinal Ratzinger, "de nombreuses présentations donnent l'impression qu'avec Vatican II tout ait changé et que ce qui l'a précédé n'a plus de valeur". Non. Il existe des textes du Concile qui ont constitué un changement par rapport à ce qui précédait et qui nécessitent par conséquent un choix : ou Vatican II ou la Tradition. Des textes comme *Nostra aetate* pour les religions non chrétiennes, *Unitatis redintegratio* pour l'œcuménisme, *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse conduisent effectivement et avec raison à se demander, comme le fait le cardinal Ratzinger "si l'Église d'aujourd'hui est réellement celle d'hier ou si on l'a remplacée par une autre sans même se donner la peine d'en avertir les catholiques " » (page 4).

6. Le constat de Mgr Pozzo s'inscrit donc en faux, face à la réalité historique de ce que furent les discussions doctrinales, menées lors des années 2009-2011. Un seul exemple suffit à le démontrer, et c'est justement celui qu'allègue le secrétaire d'*Ecclesia Dei* : « Ainsi en ce qui concerne la critique lefebvrisme sur la liberté religieuse, au fond de la discussion me semble que la position de la FSSPX se caractérise par la défense de la doctrine catholique traditionnelle contre la laïcité agnostique de l'État et contre la laïcité et le relativisme idéologique et non pas contre le droit qu'a la personne de ne pas être forcée ou empêchée, obstruée par l'État dans l'exercice de sa profession de foi religieuse. » Toutes les objections que la Fraternité a pu faire et fait encore valoir auprès du Saint-Siège portent pourtant sur ce point très précis : nous contestons ce fameux droit à la liberté religieuse, droit prétendu « négatif » à ne pas être empêché par les pouvoirs civils de professer la foi religieuse de son choix et nous le contestons parce qu'il est condamné par Grégoire XVI

68. MGR LEFEBVRE, *Conférence spirituelle* à Écône, le 21 décembre 1984 (Cospec 112).

69. Le lecteur pourra se reporter aux études de MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné ; Dubia sur la liberté religieuse*, ainsi qu'aux numéros de : février 2008 ; juillet-août 2008 ; juin 2011 ; septembre 2012 ; décembre 2012 ; juin 2013 ; décembre 2013 ; mars 2014 ; octobre 2014 du *Courrier de Rome* (consultables sur le site [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)).

dans *Mirari vos* et Pie IX dans *Quanta cura*. Le propos de Mgr Pozzo semble donc ici ne tenir ici aucun compte de la position de la Fraternité Saint Pie X<sup>69</sup>, aucun compte de ce qui a été pourtant dit et répété, tant par écrit que par oral, lors des discussions doctrinales de 2009-2011. Les archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi devraient être là pour en faire foi. Mgr Pozzo dit encore : « Les critiques concernent plutôt les déclarations ou les indications concernant le renouvellement de la pastorale dans les relations œcuméniques avec les autres religions, et certaines questions d'ordre prudentiel dans la relation de l'Église et de la société, l'Église et de l'État. » Nous avons le regret, là encore, de devoir rappeler au secrétaire d'*Ecclesia Dei* qu'il n'en est absolument rien : à l'inverse de ce qu'il déclare, les critiques de la Fraternité portent sur les principes mêmes de l'œcuménisme, principes d'ordre doctrinal et pas seulement pastoral, principes qui aboutissent à donner de l'Église une nouvelle définition, contraire à l'ecclésiologie traditionnelle. Les critiques de la Fraternité portent sur le principe même de la liberté religieuse formulé dans le n° 2 de la déclaration *Dignitatis humanae* et sur le principe même de l'autonomie du temporel, formulé dans le n° 36 de la constitution *Gaudium et spes*. De tels principes faux sont d'ordre doctrinal et pas seulement prudentiel<sup>70</sup>. Ils aboutissent à donner une nouvelle définition de l'ordre social chrétien, contraire à la doctrine traditionnelle. Il suffit pour s'en convaincre de relire les différentes interventions faites par Mgr Lefebvre lors du concile Vatican II et réunies dans le livre *J'accuse le Concile*.

7. On peut voir, à travers ces exemples, que l'opposition de la Fraternité ne porte pas seulement à une herméneutique de la rupture et à un esprit du Concile, distinct de sa lettre. La Fraternité ne conteste pas seulement « des interprétations et des positions qui sont éloignées de la vraie pensée conciliaire et qui parfois abusent d'elle ». Nous avons dit et répété, durant ces deux années de discussions, que nos objections portaient d'abord très précisément sur les textes mêmes du Concile, indépendamment des diverses interprétations subséquentes non autorisées, et indépendamment aussi de tous les abus auxquels la lettre de Vatican II a pu servir de prétexte. À la suite de Mgr Lefebvre, la Fraternité accuse donc toujours le Concile. « *J'accuse le Concile* » disait en effet l'ancien archevêque de Dakar, « me semble la réponse nécessaire au *J'excuse le Concile* du cardinal Ratzinger. Je m'explique : je soutiens et je vais le prouver que la crise de l'Église se ramène essentiellement aux réformes post-conciliaires émanant des autorités les plus officielles de l'Église et en application de la doctrine et des directives de Vatican II. Rien donc de marginal ni de souterrain dans les causes essentielles du désastre post-conciliaire »<sup>71</sup>. Car de fait, « c'est dès le Concile que l'Église ou du moins les hommes d'Église occupant les postes clés ont pris une orientation nettement opposée à la Tradition, soit au magistère officiel de l'Église »<sup>72</sup>. Il se peut que Mgr Pozzo nourrisse l'espoir que notre opposition se limite au fameux « para-concile » des médias et des théologiens. Mais cet espoir est vain car l'analyse sur laquelle il voudrait s'appuyer ne correspond

nullement à la réalité. Même si nous le regrettons pour lui, nous ne pouvons travestir ni les faits ni notre propre pensée. Nous ne pouvons pas excuser le Concile avec lui. Nous l'accusons, parce qu'il le faut, pour le bien de toute l'Église. Et la sérénité des échanges que nous entendons continuer à mener avec Rome est d'ailleurs à ce prix.

8. En effet, et c'est là le troisième aspect de sa réflexion, Mgr Pozzo souligne l'importance que revêt aussi à ses yeux « le développement d'un climat de confiance et de respect mutuel, qui doit être la base d'un processus de rapprochement ». Sans doute : à la suite de son fondateur, la Fraternité Saint Pie X a toujours voulu faire porter son appréciation critique sur les différents points du Concile qui posent de graves problèmes à la conscience des catholiques. Nous accusons le Concile, non des personnes. Cependant, la suite du propos de Mgr Pozzo laisse de côté une distinction importante. « Il faut surmonter », ajoute-t-il, « la méfiance et les raideurs qui sont compréhensibles après tant d'années de fracture, mais qui peuvent être progressivement dissipées si les changements d'attitude mutuelle et si les différences ne sont pas considérées comme des murs insurmontables, mais comme des points de discussion qui méritent d'être approfondis et réglés, dans une clarification utile à toute l'Église. » La méfiance que nous nourrissons porte précisément sur les textes du Concile, et elle est parfaitement justifiée, là où se trouvent les équivoques et les ambiguïtés, qui sont au principe de la crise dont pâtit la sainte Église depuis maintenant un demi-siècle. Cette méfiance-là ne pourra être dissipée que par un retour entier à l'expression claire et nette de la doctrine catholique. Si les différences auxquelles Mgr Pozzo fait allusion sont celles qui existent entre la Tradition catholique et les nouveautés contraires introduites par Vatican II, elles représentent bel et bien des « murs insurmontables », et la « clarification utile à toute l'Église » devra consister à abandonner ces nouveautés mortifères pour revenir à la Tradition constante de l'Église. Il n'y a pas seulement des « points de discussion », il y a surtout, comme Mgr Pozzo le reconnaît lui-même, des « points de divergence ». L'approfondissement de ces points ne peut pas consister pour nous à mettre en évidence leur impossible continuité avec la doctrine enseignée depuis toujours par le magistère de l'Église. Il ne peut consister qu'à mettre en évidence la rupture introduite par le Concile, dans les textes mêmes de Vatican II, et que Mgr Pozzo, à la suite de Benoît XVI et du Discours de 2005, voudrait imputer au fameux « para-concile ». De l'aveu même du cardinal Ratzinger, la constitution pastorale *Gaudium et spes*, véritable testament du Concile, doit être comprise comme un « contre-Syllabus »<sup>73</sup> : qu'est-ce alors, sinon une rupture ?

9. C'est pourquoi, lorsque Mgr Pozzo préconise de « passer d'une position de confrontation polémique et antagoniste, à une position d'écoute et de respect mutuel, d'estime et de confiance », il nous paraît nécessaire d'élucider une importante distinction. S'il s'agit des personnes, il est clair que la Fraternité ne nourrit aucune animosité vis-à-vis de quiconque. Mais ce sont les idées qui mènent le monde, et qui déterminent les choix faits par les personnes. Et s'agissant des idées, il est indéniable que nous ne pouvons ni respecter, ni estimer celles de Vatican II, ni leur témoigner aucune confiance, là où elles révèlent un profond et réel

70. Le n° 9 de *Dignitatis humanae* affirme que « la doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine ».

71. MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné*, chapitre XXXII, Fidélité, 1987, p. 233.

72. MGR LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, « Notes à propos du titre », p. 9.

73. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériels*, Téqui, 1982, p. 424-425.

« antagonisme » vis-à-vis de la doctrine catholique de toujours. Et si la « polémique », au sens noble du terme utilisé par les anciens apologistes, consiste à dévoiler et à combattre l'erreur pour faire triompher la vérité, alors oui, les nouveautés introduites par le Concile appellent de notre part « une confrontation polémique et antagoniste ». Mais cela découle du fait, trop évident, que Vatican II fut « le déchaînement des forces du mal pour la ruine de l'Église »<sup>74</sup>. Si la première qualité d'une « position d'écoute » est la franchise et la clarté, c'est bien celle-là que nous voulons. C'est pourquoi, disons-nous à Rome, « si vous nous voulez, nous sommes ainsi, il faut que vous nous connaissiez, que vous ne nous disiez pas ensuite que nous vous avons caché quelque chose. Nous sommes ainsi et c'est comme cela que nous resterons. Nous resterons comme nous sommes, pourquoi ? Ce n'est pas une volonté propre, ce n'est pas que nous pensions que nous sommes les meilleurs, c'est l'Église qui a enseigné ces choses, qui a exigé ces choses, il n'y a pas seulement la foi, il y a aussi toute une discipline qui est en parfait accord avec cette foi, et c'est cela qui a fait le trésor de l'Église, qui a fait les saints dans le passé, et cela, nous ne sommes pas prêts à le lâcher »<sup>75</sup>. Et cela n'est pas nouveau, car cela fut notre attitude constante : « Ce qui nous intéresse d'abord, c'est de maintenir la foi catholique. C'est cela notre combat. Alors la question canonique, purement extérieure, publique dans l'Église, est secondaire. [...] D'être reconnus publiquement, cela est secondaire. Alors il ne faut pas rechercher le secondaire en perdant ce qui est primaire, ce qui est le premier objet de notre combat »<sup>76</sup>.

10. Pour finir, Mgr Pozzo rappelle les distinctions que nous connaissons déjà, pour les avoir rencontrées sous sa plume. Distinctions qui n'éclairent malheureusement pas grand-chose. Bien sûr, « dans le Concile Vatican II il y a des documents doctrinaux, qui ont l'intention de faire reproposer la vérité déjà définie de la foi ou de la vérité de la doctrine catholique (par exemple, la Constitution dogmatique *Dei*

*Verbum*, la Constitution dogmatique *Lumen gentium*), et il y a des documents qui ont l'intention de proposer des orientations ou des lignes directrices pour l'action pratique, qui est, pour la vie pastorale comme une application de la doctrine (la déclaration *Nostra aetate*, le décret *Unitatis redintegratio*, la déclaration *Dignitatis humanæ*) ». Bien sûr aussi, « l'adhésion aux enseignements du Magistère varie selon le degré d'autorité et de la vérité de leur propre catégorie de documents du Magistère ». Bien sûr. Mais Mgr Pozzo ne dit pas pour autant que l'adhésion globale aux enseignements du Concile sera épargnée à la Fraternité Saint Pie X. Et justement, la question que nous posons est de savoir si, pour être échelonnée, selon la nature doctrinale ou disciplinaire des enseignements, et pour être graduée, selon le degré d'autorité avec lequel le Magistère les engage, l'adhésion à tous ces textes du Concile s'avérera nécessaire et inévitable. Si oui, nous ne pouvons nous y résoudre. Car, pour nous en tenir à ces deux documents réputés d'ordre doctrinal, *Lumen gentium* contient le principe empoisonné de la nouvelle ecclésiologie œcuméniste, avec le « Subsistit », et *Dei Verbum* renferme la nouvelle théologie de la Tradition vivante. Et si l'adhésion à ces textes ne s'avère pas nécessaire, il conviendrait d'expliquer pourquoi : cela devrait conduire le Saint-Siège à reconnaître tôt ou tard que la rupture tant déplorée par le pape Benoît XVI ne se situe pas seulement au niveau d'un hypothétique « para-concile ». La Miséricorde que les fidèles catholiques sont en droit d'attendre du pape François n'est autre que celle de la vérité, entière et inamissible : vérité incompatible avec les erreurs et les équivoques disséminées dans les textes du Concile et dans les réformes qui s'en sont ensuivies. À un pape si friant d'écologie, oserions-nous rappeler, à l'occasion de ce qu'il considère comme le Jubilé des cinquante ans de Vatican II, quelles sont les attributions d'un bon jardinier ? Ce sont celles d'un homme qui commence par arracher les mauvaises herbes, avant de replanter la future moisson. « Ecce dedi verba mea in ore tuo ; ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas, ut aedifices et plantes »<sup>77</sup>.

Abbé Jean-Michel Gleize

74. MGR LEFEBVRE, « Le Concile ou le triomphe du libéralisme » dans *Fideliter* n° 59 (septembre-octobre 1987), p. 33.

75. MGR FELLAY, « Entretien du 4 mars 2016 » publié par *Dici* du 21 mars 2016.

76. MGR LEFEBVRE, *Conférence spirituelle* à Écône, le 21 décembre 1984 (Cospec 112).

77. *Jérémie*, chapitre 1, versets 9-10.