Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 607 **MENSUEL** **Février 2018**

RÉPONSES À CERTAINES QUESTIONS SUR LA SITUATION DE L'ÉGLISE

1°) « *Prima Sedes a nemine indicatur* ». Certains milieux modernistes rappellent toujours ce principe pour exclure tout type de jugement sur le Pape et sur son action, si bien que « résister au nom de la Tradition » reviendrait à juger le Pontife.

Ce principe juridique fondamental, fondé sur la donnée révélée, impose de croire que personne ne peut porter un jugement sur le Siège Apostolique, ni, évidemment, sur celui qui l'occupe *hic et nunc*. Il faut toutefois faire certaines distinctions. En effet cet énoncé est concis et sert à mémoriser un grand principe qui nécessite une explicitation.

Si par cette sentence on entend (comme le veut le sens évident) le fait de porter sur le Pontife un jugement de valeur canonique et avec effets légaux, comme sur un subordonné, il est clair que cela est impossible en quelque sens que ce soit, puisque le Pape n'a sur terre aucun supérieur compétent pour le juger, en aucune matière. Si l'on entend le fait de juger les actes de la personne revêtue *hic et nunc* du Pontificat, distinguons à nouveau : les actes (sentences judiciaires ou dogmatiques) revêtus d'autorité papale à quelque degré que ce soit ne peuvent pas être discutés, car il s'agit d'actes formellement papaux. Les actes non revêtus d'autorité, que le Pape accomplit en tant qu'homme et non en tant que Vicaire de Dieu, s'ils ne peuvent pas être soumis à un jugement au sens juridique, peuvent en revanche être évalués selon ce qui a déjà été défini par le Magistère, c'est-à-dire selon ce qui est déjà défini comme révélé par Dieu, par un jugement prudent et personnel, comme les actes de n'importe quelle personne.

SOMMAIRE

- **RÉPONSES À CERTAINES QUESTIONS SUR LA SITUATION DE L'ÉGLISE**, *Don Mauro Tranquillo*, p. 1.
- **L'APOLOGÉTIQUE À L'ÉPREUVE DE LA RAISON SEULE**, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 7.
- **CONTROVERSES,** *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 10.
- **À LA LUMIÈRE DE LA TRADITION ?**, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 12.

On suppose bien évidemment que les actions du Pape ne procèdent pas toutes de son statut formel de Pape, et que le Pape en tant qu'homme peut pécher, et même pécher contre la foi (ce qui n'a rien à voir avec l'infaillibilité qui est la prérogative d'un certain type d'actes de la personne du Pape). Ceci peut être prouvé par de nombreux arguments. Saint Paul dit que « *omnis Pontifex ex hominibus assumptus… et ipse circumdatus est infirmitate* » (*Hébr.* V). Le Pape saint Urbain, cité dans le *Corpus Iuris Canonici* 25, q. 1, c. *Sunt quidem*, dit : « Lorsque le Seigneur ou ses Apôtres ou les saints-Pères définirent ouvertement quelque chose par sentence, le Pontife romain ne peut pas donner une nouvelle loi, mais il doit bien plutôt confirmer même au prix de sa vie et de son sang ce qui a été prêché. S'il tentait en effet de détruire ce qu'ont enseigné les Apôtres et les Prophètes, il ne tenterait pas de donner une sentence, mais il serait convaincu d'erreur. » Se tromper à l'encontre des vérités définies, c'est justement l'hérésie. Et la Glose ordinaire 24a, q. 1, c. 1 commente : « Tel est le cas dans lequel le Pape peut en obliger un autre […]. Et n'est pas un empêchement la règle selon laquelle un égal ne peut pas obliger son égal, car si le Pape est hérétique, en tant qu'hérétique il est inférieur à tout catholique. » Il est intéressant de noter que ces canonistes anciens étaient déjà en mesure

COURRIER DE ROME
Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau
Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978
***E mail** : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : 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, 15 € - 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, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

de comprendre la différence entre les différentes formalités présentes en la personne revêtue de la fonction papale : la formalité humaine, entourée d'infirmité, qui peut errer contre la foi, et la formalité papale, qui lui permet de lier et délier, et qui n'est soumise à personne, sinon au fait de la révélation, à la vérité objective de Dieu qui domine tout. Une fois qu'un dogme a été défini, cela signifie qu'une chose a été révélée par Dieu, et personne ne peut faire qu'elle devienne « non-révélée » ou « différemment révélée ». C'est en ce sens qu'un Pape peut « obliger », et donc « juger » son successeur : quand une vérité est définie, le Pape n'a plus autorité sur la matière, sur laquelle s'est épuisé le pouvoir magistériel, et il est donc possible de le juger sur la matière désormais déterminée.

Le dogme de l'infaillibilité défini par Vatican I, logiquement, ne contredit ni ne dépasse ces anciennes déterminations canoniques, et il ne rend pas le Pape exempt de péché, ne serait-ce que dans un seul domaine (la foi). Il garantit simplement que, quand il confirme l'Église dans la foi avec l'intention d'enseigner, le Pape ne peut pas errer, c'est-à-dire que certains de ses actes spécifiques et volontaires sont revêtus d'infaillibilité. Je dis « certains » non parce qu'ils sont rares ou nombreux : ce sont exactement les actes que le Pape veut comme tels, c'est-à-dire comme enseignement formel destiné à l'Église tout entière.

L'existence d'actes accomplis par le Pontife en dehors de son autorité et en tant que tels sujets au jugement humain, et éventuellement acceptables ou dénonçables comme scandale, ne devrait poser aucune difficulté. Les enseignements des Docteurs et les exemples des Saints en ce sens n'ont pas manqué, et ils ont souvent été cités. Le problème réel, nous le verrons, se posera au moment de déterminer quels actes (dans l'abstraction ou la pratique), spécialement dans la situation actuelle, peuvent se dire investis d'autorité ou non (et donc passibles ou non de jugement selon ce qui a déjà été défini). Seule une conception de l'infaillibilité comme Providence ou impeccabilité peut s'opposer à ces simples principes, ou une théologie hégélienne de l'histoire, pour laquelle tout acte du Pontife serait une manifestation du divin. Cela réduirait la structure juridique de l'Église à un prophétisme mal dissimulé, complètement étranger à la notion des Saintes Clefs.

Nous le répétons : qu'il y ait des actes de la personne du Pape que chacun peut évaluer (non au sens juridique mais moral) comme bons ou mauvais, parce que non revêtus de l'infaillibilité, est un fait manifeste et indiscuté (ou cela devrait l'être) ; la discussion portera sur comment déterminer l'usage de l'autorité.

2°) « *Qui non est membrum, non potes esse caput* ». Celui qui s'exclut de l'Église en ne professant pas sa Doctrine, comment peut-il être à la tête de l'Église elle-même ? Cela semble être la principale objection sédévacantiste. Que dire ?

L'objection se fonde avant tout sur un fait, sur lequel nous pouvons tous tomber d'accord : certains Pontifes récents n'ont pas professé la doctrine de l'Église, mais de véritables erreurs et hérésies, abstraction faite de la question de l'emploi de l'autorité dont nous venons de parler (c'est-à-dire que peu importe qu'ils l'aient fait dans des documents officiels ou privés, le fait qu'il s'agisse d'hérésies publiques les exclurait déjà de l'Église). Il serait donc absolument nécessaire de les déclarer déchus, en tant qu'ils ont démontré qu'ils n'étaient pas membres de l'Église, et donc qu'ils ne peuvent pas être à sa tête. L'objection a aussi deux fondements théorétiques : l'un dans la législation canonique qui prive l'hérétique de juridiction, l'autre dans les thèses de nombreux théologiens et docteurs du passé qui ont envisagé le cas du Pape tombé dans l'hérésie, et beaucoup d'entre eux ont avancé sa déchéance comme solution (se partageant ensuite sur la façon dont celle-ci peut effectivement être constatée, ou éludant le problème dans le cadre d'une tractation qui restait académique).

La question ne peut pas être posée sur un plan purement canonique, car lorsqu'on parle du Pape on parle d'une personne non sujette aux lois purement ecclésiastiques. Il faut donc comprendre ce que le droit divin dit de l'hérétique, et s'il est certain que, dans son essence, la possession de la suprême juridiction est incompatible avec l'hérésie ou la non-appartenance à l'Église. En réalité, nous savons que le Baptême, même chez quelqu'un qui n'a pas la foi ou qui est dans le schisme, permet de maintenir un certain lien avec l'Église comme structure sociale. En effet tout baptisé, même né dans l'hérésie, est considéré non pas membre mais sujet de l'Église et de ses lois (ceci vaut à plus forte raison pour l'apostat de la foi catholique, sur lequel continuent de peser les préceptes ecclésiastiques). Il est donc possible qu'une certaine relation, ne serait-ce qu'extérieure, demeure entre le baptisé et la société ecclésiastique. En outre, il est notoire qu'il existe des cas où des clercs hérétiques ou schismatiques (apostats ou non) peuvent recevoir une juridiction ecclésiastique, par exemple le cas de danger de mort : ceci démontre que l'incompatibilité entre profession de l'hérésie et possession de la juridiction est de droit ecclésiastique, ce n'est pas une impossibilité métaphysique. Plus spécifiquement, il existe aussi des théologiens qui ont supposé le scénario d'un Pape schismatique (c'est-à-dire qui refuse de faire partie de l'Église) qui continue toutefois d'en être le chef. L'exemple est donné par Cajetan, l'un des principaux commentateurs de saint Thomas (Commentaire de IIa IIæ, q. 39, art. 3) : il se demande si la personne d'un Pape vrai, certain et indubitable peut être schismatique (donc ne pas être membre de l'Église). Il répond que la personne du Pape peut refuser de se soumettre à la fonction du Pape, *quod per accidens est pro tunc in ipso*, introduisant une distinction capitale (qui nous ramène à ce que nous avons déjà évoqué plus haut). Il refuserait ainsi d'être en communion avec l'Église dans les choses spirituelles (par exemple la foi), mais il demeurerait à son gouvernement, comme une espèce de gouverneur extérieur (*habere se tantum ut dominus temporalis*).

Pourquoi devrions-nous préférer l'idée que le Pape ne perd pas le pontificat une fois tombé en hérésie, malgré l'opinion contraire de nombreux docteurs ? Fondamentalement, parce que les anciens docteurs qui imaginaient le

cas du Pape tombé en hérésie considéraient un scénario bien différent de l'actuel : dans leurs hypothèses, c'était le Pape seul qui tombait dans l'hérésie, alors que le corps épiscopal, demeurant plus ou moins sain, garantissait la perpétuation de l'existence de l'Église, exactement comme ce qui se passe à la mort du Pape ; selon les *sédévacantismes* actuels, ce n'est pas seulement le Siège de Pierre qui est vacant, mais aussi tous les sièges épiscopaux. Quiconque veut appliquer ces thèses à la situation actuelle devrait donc toujours se souvenir qu'il ne présente pas une Église « sans Pape » (ce qui arrive régulièrement en période de conclave), mais une Église sans aucune hiérarchie sur terre, sans épiscopat résidentiel, donc sans présence de juridiction ordinaire. En ce sens il n'est pas indifférent de savoir combien de temps le Siège Apostolique reste vacant : il y a un temps limite, et c'est la permanence d'autres individus ayant juridiction ordinaire, reçue du Pape précédent, et qu'ils maintiennent après sa mort [1]. Si la juridiction ordinaire disparaissait complètement des individus vivant sur terre, comme le voudraient aujourd'hui certaines thèses, il n'existerait même pas – logiquement – de juridiction déléguée de façon extraordinaire : parce que celle-ci est déléguée *par quelqu'un*, en règle de droit, non par l'« Église » comprise de façon abstraite. Le droit canonique emploie assurément l'expression *supplet Ecclesia*, mais théologiquement et métaphysiquement la juridiction réside dans les hommes qui l'ont reçue du Pape (ou, seulement pour le Pape, du Christ), elle ne flotte pas dans l'air en attendant que quelqu'un s'en saisisse [2].

Prenons un exemple (qui est un exemple extrême) : le prêtre qui n'a ordinairement pas de pouvoir de juridiction, ou même un prêtre excommunié ou hérétique, ou un prêtre qui n'a pas charge d'âme, se trouve face à un mourant (ou bien il se trouve dans une situation de grave nécessité générale, comme c'est le cas actuellement, et une personne lui demande de se confesser [3]). Il pourra l'absoudre en recevant juridiction pour cet acte, en règle de droit canonique et divin ; il prendra, théologiquement parlant, ce pouvoir de quelqu'un qui le possède habituellement, que ce soit l'Évêque résidentiel ou le Pape. Le législateur ecclésiastique, en se fondant sur la loi divine suprême de la *salus animarum*, a prévu ce cas et a disposé d'accorder cette délégation « automatique », qu'aucun prélat ne peut nier, le pouvoir étant donné pour le bien (et le nier dans de tels cas serait complètement irrationnel et contraire au droit divin).

Or s'il manque non seulement le Pape mais aussi n'importe quel Évêque résidentiel, on doit se demander de qui un prêtre pourrait recevoir la juridiction, ne serait-ce que pour entendre la confession d'un mourant. Le problème n'est donc pas *si* dans certaines situations le pouvoir peut être délégué en formes extraordinaires (ce qui est complètement incontestable) mais *par qui*. Si l'on répond qu'on peut recevoir le pouvoir directement de Jésus-Christ, on doit savoir que l'on introduit alors une exception au principe selon lequel toute juridiction sur terre vient du Pape, lequel est le seul à recevoir le pouvoir de Jésus-Christ lui-même. On mine donc ainsi le principe de la Monarchie papale, que l'on cherche tant à défendre en paroles. On commet là une erreur analogue à celle de *Lumen Gentium*, et on supprime en fin de compte la nécessité de la Papauté elle-même (et en effet on en arrive à dire que l'Église peut exister pendant des décennies, et même indéfiniment, sans Pape). Donc on part de la louable intention de défendre la Papauté et on arrive à la considérer, de fait, comme entièrement superflue pour la vie et l'existence quotidienne de l'Église. L'exemple extrême de la confession du mourant fait comprendre que dans l'Église on ne peut rien faire sans Papauté, à plus forte raison si on supprime aussi tout pouvoir **causé** par celui du Pape et qui pourrait perdurer après sa mort (tout en trouvant toujours son origine dans le Pontife lui-même), c'est-à-dire substantiellement celui des Évêques résidentiels.

Il est donc manifeste que la solution de certains des anciens théologiens sur le Pape hérétique ne convient pas à notre situation, ou nous devrions admettre non seulement l'impossibilité de nous confesser, mais même la cessation de l'Église catholique, au moins comme société dans la *forme* (au sens philosophique du terme) que les dogmes ont définie : réduire le problème à l'exemple déjà *très grave et non résolu* des confessions, c'est en méconnaître la portée.

3°) Un « non-Pape », occupant le Trône de Pierre, pourrait-il toutefois sauver l'indéfectibilité de l'Église en donnant une continuité – avec ses nominations de cardinaux et d'évêques – à la hiérarchie matérielle ? Il serait ainsi possible de démontrer que l'infaillibilité doctrinale est sauvée par l'absence d'un Pape véritable, tandis que la simple « Papauté matérielle » sauverait la continuité de l'Église. Le sujet du « titre coloré » viendrait lui aussi à l'appui de ce schéma. Qu'en pensez-vous ?

La réponse est très simple. Le « Pape matériel » de la

---

1. La question de savoir si et comment la juridiction déléguée par le Pape (par droit ecclésiastique) à d'autres prélats que les Évêques résidentiels demeure, et dans quelle mesure, est un problème canonico-théologique qui ne change rien à la substance de notre discours ; nous ne mentionnons donc pas cette problématique ici.

2. Attention : nous ne sommes pas en train d'affirmer que la juridiction des évêques résidentiels ajoutés les uns aux autres, le Siège Apostolique étant vacant, soit équivalente à la juridiction universelle du Pontife. Quand le Pape meurt, la juridiction universelle et suprême vient indubitablement à manquer, mais ses effets demeurent dans le pouvoir ordinaire que les évêques résidentiels ont reçu du Pape. L'effet demeure donc du pouvoir suprême qui garantit ces liens qui constituent la société ecclésiastique et lui permettent de rester elle-même et de perdurer dans l'attente d'un nouveau Vicaire du Christ.

3. Nous tenons pour connu le dogme qui requiert pour le prêtre qui doit confesser non seulement le pouvoir d'Ordre, mais aussi la juridiction sur celui qu'il confesse. La confession est en effet un vrai jugement, qui demande une autorité de gouvernement sur le pénitent. Si le pouvoir d'Ordre sacerdotal confère radicalement le pouvoir de confesser, la juridiction sur le pénitent est nécessaire comme condition de validité du sacrement. Les curés ou les autres prêtres en charge d'âmes reçoivent stablement ce pouvoir ; tous les prêtres, même hérétiques ou excommuniés, le reçoivent ad causum pour confesser les mourants ou en cas de grave nécessité générale.

fameuse thèse est à tous les égards un non-Pape, une personne n'ayant aucune juridiction. Pour cette thèse, c'est seulement quelqu'un qui *pourrait* avoir une juridiction s'il se convertissait. Donc le discours est exactement le même que pour tout autre sédévacantisme, la continuité de l'institution n'est garantie en aucune façon. Pour cette thèse comme pour tout autre sédévacantisme, la société ecclésiastique a actuellement disparu, au maximum on nous explique comment et en quelles personnes elle pourrait (ou pourra) réapparaître. Cet expédient, qui ne résout rien sur le présent, est aussi problématique dans son mécanisme : comment un non-Pape peut nommer des non-Cardinaux et non-Évêques résidentiels est déjà inexplicable. Dire ensuite que si l'un de ceux-ci se convertissait, il recevrait la juridiction, est encore plus problématique, parce que l'on ne saurait pas de qui il la recevrait (puisqu'il manquerait le Pape dont il pourrait la recevoir). Dire qu'en vertu du titre (« coloré ») reçu par un non-Pape, l'ecclésiastique converti pourrait procéder à un conclave ou à la convocation d'un concile imparfait, montre seulement que le grand édifice de cette thèse tente de se tenir debout sur la pointe d'une épingle.

4°) Ayant exclu l'hypothèse sédévacantiste, on devrait toutefois expliquer comment il se fait que dans des documents qui semblent absolument magistériels, ou dans des lois universelles, il puisse y avoir des erreurs et des hérésies que la Fraternité elle-même refuse et dénonce ouvertement, bien qu'elles viennent d'autorités reconnues comme telles. Quelle explication alternative au sédévacantisme peut-on donner à cette situation ?

Il est clair que ce point est la clé de tout le problème. Le problème ne vient pas tant de l'hérésie du Pape (comme nous l'avons vu ci-dessus) que du fait que l'hérésie semble contenue dans des documents magistériels ou dans des lois universelles (entre autres liturgiques), qui devraient jouir de l'infaillibilité définie par Vatican I, ou au moins avoir une valeur telle qu'ils ne puissent pas être discutés. À notre avis, il ne suffit pas, pour apporter une solution à cette question, de reprendre la distinction entre Magistère infaillible et Magistère non infaillible, à laquelle certains ont parfois eu recours pour sortir de l'impasse. Nous partirons de l'hypothèse que tout le Magistère véritable est, en bonne substance et selon toutes les thèses théologiques, indiscutable. L'opinion la plus probable et qui, en procédant par exclusion, peut concilier tous les aspects du problème, est celle d'un refus général, par les Pontifes modernes, de l'utilisation du pouvoir magistériel. Les thèses sédévacantistes insistent sur l'absence de ce pouvoir, qui expliquerait la présence d'erreurs. Puisque ce pouvoir (qui est une partie du pouvoir de gouvernement) doit être présent dans la société ecclésiastique, comme nous l'avons vu, sous peine de disparition de celle-ci, la question doit être déplacée du niveau de la possession du pouvoir à celui de son utilisation. Nous pouvons constater le refus de l'utilisation de l'infaillibilité de façon absolument claire dans de nombreux documents officiels déjà examinés. Quant au refus de l'utilisation du pouvoir magistériel au sens plus large, au point de réduire les textes même publics et apparemment « magistériels » à de simples écrits privés, qu'ils soient bons ou mauvais, il doit être fondé sur un discours plus général. D'un côté le principe posé avec le Concile de la liberté religieuse semble incompatible avec un exercice du pouvoir magistériel qui s'impose aux consciences ; de même le libéralisme et le comportement des Papes modernes semblent loin de la volonté d'utiliser un pouvoir contraignant et définitoire de la vérité. On parle ici au sens strict du pouvoir de définir une vérité comme révélée par Dieu, non d'une volonté coactive en matière pratique qui n'a pas manqué de se manifester plusieurs fois entre autres chez ces derniers Pontifes. Il faut faire attention à ne pas être victimes de noms privés de substance : quand un Pape comme Paul VI, qui professe la liberté religieuse (par exemple), parle de « Magistère suprême ordinaire », il ne veut pas nécessairement dire la même chose que ce qu'entendait Pie XII quand il utilisait cette expression. Quand le Pape François, qui a déclaré publiquement à Scalfari la primauté absolue de la conscience, dit utiliser le Magistère, il n'entend probablement pas la même chose que ce qu'entendait saint Pie X. Il faut aller aux choses spécifiques et ne pas s'arrêter aux noms de genres et d'espèces, qui peuvent être utilisés pour désigner des individus très éloignés les uns des autres. Le Magistère est un pouvoir qui s'exerce en actes volontaires individuels, à certains desquels a été volontairement liée l'infaillibilité ou un autre degré d'autorité doctrinale, selon ce que le Pontife manifeste dans cet acte ou dans ce contexte.

Peut-être la clé de tout cela réside-t-elle précisément dans le fait que la profession des erreurs et des hérésies constitue en soi un ***obex***, un obstacle, ***à l'exercice*** (et NON à la possession) du pouvoir magistériel. L'exercice du Magistère et le degré de celui-ci sont le fruit de l'acte volontaire du Pontife quand il veut enseigner l'Église : la profession de l'erreur rendrait systématiquement impossible le fait de vouloir un tel type d'acte. En pratique il suffirait de déplacer le discours de la possession à l'utilisation du pouvoir, du niveau *matière/forme* au niveau *acte premier/acte second* pour trouver une voie possible de sortie du dilemme. Le Pape est Pape (donc l'Église continue d'exister) mais *il ne veut pas agir* en Pape (ou il ne peut pas en raison d'un obstacle, d'un empêchement, posé par lui-même : le siège est occupé mais en quelque sorte *empêché*) : la négligence à poser des actions dues par le Pontife, ajoutée au scandale de « dire publiquement » l'hérésie, met en crise générale la société ecclésiastique, sans toutefois que fasse défaut ce qui permettrait de poser ces actes.

En ce sens même l'infaillibilité liée aux lois universelles (ou aux canonisations), qui garantit qu'elles ne puissent rien contenir qui aille contre la foi, ne serait plus exercée : il manquerait en effet la volonté d'unir ces actes, désormais dénaturés et équivoques, à la conformité et à l'explicitation d'une doctrine qui a disparu de l'horizon des Pontifes actuels. Gardons-nous d'appliquer des catégories théologiques sur le Magistère (qui étaient déjà confuses avant le Concile) à la situation actuelle, au-delà des noms eux-mêmes.

5°) À ce stade nous pourrions émettre une simple

objection : l'idée d'une Papauté caractérisée par des erreurs habituelles dans les domaines de la Foi et de la morale, et par des « commandements » relatifs au gouvernement de l'Église auxquels il est nécessaire de désobéir pour rester fidèle à la Tradition Catholique, n'est-elle pas trop éloignée des somptueuses paroles de *Pastor Æternus* (Pie IX) ? De cette façon ne dessine-t-on pas une « Papauté légère » qui – *de facto* – est une « non-Papauté » ?

La Papauté n'a pas changé d'une virgule dans son essence, elle est exactement celle de *Pastor Æternus*, tant quant à la possession du pouvoir magistériel avec sa note d'infaillibilité, que quant à son indispensable présence pour l'existence même de l'Église romaine. Elle n'est pas devenue plus légère. Nous sommes toutefois contraints de constater qu'elle est « utilisée » de façon légère par celui qui la détient actuellement. Il serait plutôt contraire à *Pastor Æternus* (qui définit aussi la primauté suprême de juridiction) de soutenir que l'absence indéfiniment prolongée de la Papauté est possible et normale. Le pouvoir d'enseigner est présent mais il doit être exercé en actes volontaires, ce n'est pas une espèce de fantôme qui volette çà et là en garantissant une sorte de direction providentielle des actes les plus quotidiens du Pontife. Le Magistère n'est pas la vie quotidienne du Pape, il n'est pas chacun de ses mots ni de ses gestes, dans un sens presque prophétique (c'est à ces thèses qu'est arrivé, en substance, un personnage comme don Cantoni). Aucun Pape dans l'histoire n'a exercé le Magistère à chaque instant, mais dans des actes plus ou moins fréquents et nécessaires en fonction des circonstances. Certains ont été négligents à intervenir quand ils le devaient. Les Papes actuels ont entraîné l'Église dans cette crise par le rejet de la notion même de doctrine révélée, et donc de la possibilité de poser de vrais actes magistériels. Mais ce pouvoir demeure, et là, Dieu ne l'a pas enlevé, l'Église n'en est pas privée. Il suffit que le Pape veuille enlever ce que nous avons appelé *obex*. Le Pape reste la clé de tout. Le terme « habituel » est une dangereuse réification d'une série d'actes qui doivent être considérés chacun individuellement, quelque fréquents qu'ils soient.

Du reste, *contra factum non fit argumentum* : la situation de l'Église est celle-là, la crise ne peut pas consister en la dissolution de la société ecclésiastique (ce qui serait contraire aux promesses divines) mais en le fait d'arriver aux possibilités extrêmes de mal sans que s'écroule la structure de l'Église Romaine. Nous réussissons de justesse à maintenir tous les éléments essentiels ; la solution ne peut certainement pas être d'en sacrifier un pour maintenir l'autre dans un plein fonctionnement hypothétique. Nous ne pouvons pas penser que le « magistère » des Papes actuels soit égal à celui de ses prédécesseurs, comme le font certains modernistes, sous peine de nous trouver contraints à changer de doctrine ; nous ne pouvons pas, pour sauver hypothétiquement l'infaillibilité, sacrifier l'existence de la structure ecclésiastique. Nous devons maintenir ensemble tous les éléments, et nous pouvons le faire, mais nous savons que nous sommes arrivés à l'extrême limite que les définitions dogmatiques (et non la rhétorique) nous permettent.

Pour nous orienter dans cette situation nous avons toute la lumière qui nous vient du vrai Magistère de l'Église, qui n'est pas « vivant » au sens entendu par les modernistes, mais qui a défini ce que le Christ a révélé : en pratique il est complètement « passé », parce qu'il sert à délimiter ce que le Christ et les Apôtres ont ou non enseigné il y a de nombreux siècles.

6°) Pour changer de sujet, une question sur la liturgie : ceux qui considèrent valide le *novus ordo missæ* s'appuient souvent sur cet argument pour suggérer que ce rite aussi est « bon », capable de dispenser des grâces pour leur vertu. De cette façon le fidèle est encouragé à assister à la « messe nouvelle », du moins quand il ne peut pas assister à la Messe tridentine sans grave embarras. Cette approche est-elle correcte, ou l'aspect de la « licéité » du nouveau rite doit-il être considéré non moins important que sa validité, déterminant pour établir quelle conduite doivent adopter les fidèles catholiques ?

À aucun moment il n'a été permis aux fidèles catholiques de participer à une Messe ou à un sacrement uniquement parce que « valides ». La validité sacramentelle indiscutée des rites des schismatiques orientaux n'a jamais été considérée comme une bonne raison pour y participer, au contraire l'Église catholique non seulement interdit formellement cette participation, mais la punit avec la rigueur des canons. Ceci parce que la validité des sacrements ne porte aucun fruit dans l'âme quand elle coexiste avec la profession même seulement extérieure (et consciente) d'erreurs contre la foi. Si, quand le sacrement est administré, sont professées des hérésies ou si sont accomplis des sacrilèges, prendre part à un tel rite (et à plus forte raison en recevant le sacrement en question) est un péché contre la profession de foi, accompli contextuellement au sacrement, et donc rend impossible la réception de la grâce de ce même sacrement. Nous parlons ici évidemment de participation consciente à un rite dont on sait qu'il n'exprime pas la foi catholique, au-delà de notre orthodoxie intérieure : la foi ne doit pas seulement être possédée intérieurement, mais elle ne doit jamais être niée par des gestes extérieurs qui lui seraient contraires, ou même seulement ambigus. À partir du moment où nous percevons combien la nouvelle messe se détache de la profession de foi catholique sur le sacrifice, le sacerdoce et la présence réelle (cf. Bref examen critique), nous ne pouvons jamais y prendre part, ni même sous le prétexte de participer aux sacrements. En effet nous ne pouvons pas contredire, avec la participation à un rite non catholique, la foi que le sacrement valide en lui-même signifie : ce serait commettre un péché qui s'opposerait aux fruits mêmes du sacrement, même reçu validement. Pourrions-nous y assister passivement, et peut-être nous approcher seulement de la communion ? Évidemment non, parce que participer à la communion pendant ce rite serait la plus grande adhésion possible au contenu de ce rite. Même à l'article de la mort, on ne doit pas accepter les sacrements dans un rite ou de ministres non catholiques, si cela devient ou semble seulement une adhésion à leurs erreurs.

7°) En ce qui concerne le *novus ordo* – dans tous les cas – il faut dire qu'il semble avoir été promulgué

comme une loi universelle. De plus il est célébré par tous les évêques du monde. Cette pratique unanime ne correspond-elle pas au critère infaillible du magistère ordinaire universel ? Comment peut-on expliquer ce fait ?

Sur le problème de la promulgation du *novus ordo* comme loi universelle, qui donc ne pourrait pas contenir d'erreurs contre la foi, au-delà des tentatives de réponse purement canoniques, s'applique surtout ce qui a été dit ci-dessus. Les nouvelles lois universelles semblent désormais déliées de la valeur magistérielle qu'elles avaient autrefois, par volonté de ceux qui les ont promulguées et de la notion de la doctrine que les Papes modernes ont manifestée, ainsi que par l'*obex* qu'ils ont posé à l'exercice du pouvoir magistériel.

On peut comprendre de la même façon la réponse à l'objection sur la nouvelle messe comme « magistère ordinaire universel » : un acte magistériel n'est pas seulement un acte d'énonciation de la doctrine, mais c'est formellement un acte que le Pape veut comme ayant autorité au sens doctrinal (non seulement au sens coactif) et définitoire. Ceci vaut aussi pour le magistère du corps épiscopal dispersé, dont le pouvoir sur toute l'Église n'est pas autre chose qu'un mode différent d'exercice de l'autorité du Pape lui-même.

Réponse à une objection particulière

Se référant à ce qui a été dit au point 2 sur l'exemple des confessions, quelqu'un objecte qu'en réalité la juridiction pour confesser vient de Dieu avec l'ordination sacerdotale, et que ce que le Pape accorde est la détermination des sujets sur lesquels l'exercer. Donc en cas de nécessité ou de vacance de tous les sièges (papal, épiscopaux, voir plus haut) le pouvoir radical de confesser suffirait, sans nécessité de l'intervention pontificale.

Faisons déjà remarquer que l'objection porterait uniquement sur le problème des confessions, donc non pas sur le problème radical de la subsistance de la société ecclésiastique, mais « seulement » sur une des plus graves et manifestes conséquences de la disparition de celle-ci.

En réalité cette objection est émise de façon plutôt contradictoire, car formulée ainsi elle serait simplement la négation de la vérité catholique selon laquelle le pouvoir de juridiction est nécessaire à une confession valide, ajouté à l'Ordre sacerdotal, même si c'est à un titre différent. L'objection admet préliminairement en termes clairs, avec le Magistère et tout théologien catholique, que la juridiction est par droit divin nécessaire à l'absolution valide ; mais ensuite elle crée une distinction sur une « juridiction en for interne » qui viendrait de Dieu par l'intermédiaire de l'ordination sacerdotale, en la confondant avec le pouvoir des clefs dont parle saint Thomas, par le biais de quelques citations tronquées du théologien Merkelbach. Voyons donc, au-delà de la formulation incertaine de l'objection, ce que dit Merkelbach dans le passage cité et rapporté presque entièrement : « La juridiction est l'une du for ecclésiastique ou externe, quand elle regarde directement et en premier lieu le gouvernement public et l'utilité de l'Église ; l'autre du for de Dieu ou interne, quand elle regarde directement et en premier lieu l'utilité privée de chaque fidèle. La première est un pouvoir ecclésiastique et social qui est accordé par le Pontife de sa propre autorité, et c'est pourquoi elle vient de lui comme cause principale et elle s'exerce en son nom ; l'autre est un pouvoir non ecclésiastique mais divin, qui est accordé par l'autorité propre de Dieu [*N.B. : ici l'objection tronque la citation*] (qui seul peut toucher directement la conscience et le lien du péché), **toutefois par l'intermédiaire du Pontife comme ministre et instrument de la divinité**, et donc à exercer non par l'autorité propre de l'Église mais par l'autorité de Dieu lui-même. […] Donc **chez le confesseur le pouvoir d'ordre et celui de juridiction se différencient de nombreuses façons :** 1. ***Par l'origine*** (la collation). Le premier est conféré avec la consécration, c'est-à-dire par la sainte ordination, et il s'imprime de façon indélébile dans le sujet ; ***l'autre est conféré par le supérieur avec l'acte extérieur de la mission*** (cf. II-II. Q. 39, art. 1), mission qui peut être révoquée, diminuée ou augmentée, suspendue ou limitée […]. 2. *Par l'essence*. Le pouvoir d'ordre donne l'attitude proche et la disposition au fait que l'on reçoit juridiction sur des sujets pour absoudre les péchés ; c'est une députation à exercer un jugement sacramentel sur les sujets, si on en a […]. 3. *Par l'effet*. Grâce au pouvoir de juridiction le jugement est valide, grâce au pouvoir d'ordre il est efficace. Donc le pouvoir de juridiction peut être défini comme : **le pouvoir *conféré par le supérieur* par acte extérieur**, avec lequel le prêtre peut exercer la juridiction sur ses sujets dans le for interne et de la pénitence, c'est-à-dire la légitime députation à exercer l'office d'absoudre des pénitents déterminés en tant que sujets » [4].

Quant à ce que saint Thomas appelle « le pouvoir des

4. « Iurisdictio est alia fori Ecclesiæ seu externi, quando directe et primario spectat publicum Ecclesiæ regimen et utilitatem ; alia fori Dei seu interni, quando directe et primario spectat privatam cuiuslibet fidelis utilitatem. Prior est potestas ecclesiastica et socialis quæ conceditur a Pontifice ex propria auctoritate, et ideo ex hac derivatur ab eo ut a causa principali et auctoritate eius exercetur ; altera est potestas non ecclesiastica sed divina, quæ conceditur auctoritate propria Dei (qui solus valet directe attingere consicientiam et vinculum peccati), **mediante tamen Pontifice ut ministro et instrumento divinitatis**, et ideo non auctoritate Ecclesiæ propria sed auctoritate ipsius Dei exercenda. […] Itaque in confessario potestas ordinis et potestas iurisdictionis differunt multipliciter : 1. ***Collatione.* Prior consecratione scil. sacra ordinatione confertur** et indebiliter subiecto inhæret ; **altera actu esterno missionis ad subditos a superiore confertur** (cfr. II-II, q.39, art.1), quæ missio revocari potest, minui aut augeri, suspendi aut limitari […] 2. *Essentia.* Potestas ordinis dat proximam aptitudinem et dispositionem ad hoc quod quis recipiat iurisdictionem in subditos ad absolvendum a peccatis ; est deputatio ad exercendum iudicium sacramentale in subditos, si quos habet […] 3. *Effectu.* Ex potestate iurisdicitonis iudicium est validum, ex potestate ordinis est efficax. Hinc potestas iurisdictionis definiri potest : Potestas ***externo superioris actu collata***, qua sacerdos iurisdictionem exercere potest erga subditos in foro interno et pœnitentiali, seu deputatio legitima ad exercendum munus absolvendi a peccatis modo iudiciali pœnitentes determinatos tamquam subditos ». MERKELBACH O.P., *Summa Theologiæ moralis II*, tract. *De Pœnitentia* IV pars, q. I (N. 569).

clefs », Merckelbach explique : « Et en effet, dit Saint Thomas, **ce pouvoir des clefs est réellement la même chose que le caractère ou pouvoir spirituel du sacrement de l'ordre**, si bien que c'est par essence un pouvoir sur le Corps réel du Christ et sur son Corps mystique, c'est-à-dire le pouvoir par lequel le prêtre peut consacrer l'Eucharistie et le pouvoir par lequel il peut lier et délier, s'il y a la juridiction (Q. 17, a. 2, ad. 1) ; mais on les distingue selon la raison parce qu'ils se réfèrent à divers aspects […]. **C'est pourquoi les clefs sont données avec l'ordre en une consécration, mais l'exécution des clefs s'obtient par la juridiction** ; et ainsi avant la juridiction le ministre a les clefs, mais il n'a pas l'acte des clefs. Et pour quiconque n'aurait pas encore compris, Merkelbach ajoute en note : « **De cela il apparaît clairement que selon saint Thomas le pouvoir de juridiction se distingue de l'ordre et n'est pas donné avec celui-ci** » [5]. Notons, si c'était nécessaire, qu'il parle de la juridiction non seulement en général mais aussi de celle qui est nécessaire au confesseur.

Différents points de doctrine ressortent clairement de ces textes : s'il est vrai que le pouvoir d'absoudre est essentiellement un pouvoir d'ordre, la juridiction est toutefois condition nécessaire à la validité de l'absolution ; la juridiction au for interne fait certainement en sorte que le confesseur agisse au nom de Dieu et non au nom du Pape, comme c'est le cas par une délégation du pouvoir de gouvernement externe (ceci est, très simplement, la signification de ce que l'objection particulière a présenté de façon déformée), mais cette juridiction est donnée par l'intermédiaire du Pontife ou par un acte du supérieur ecclésiastique qui l'a reçue de celui-ci, et elle ne découle pas de l'ordination ; la juridiction nécessaire à la confession valide est autre chose, par essence et par origine, que le pouvoir d'ordre ; l'expression « pouvoir des clefs » utilisée par Saint Thomas quant à la confession n'indique pas autre chose que le pouvoir d'ordre sous l'aspect du pouvoir d'absoudre, et celui-ci est insuffisant – sans juridiction – pour la validité du sacrement. Le cas de nécessité ne fait pas cesser ce qui est de droit divin, c'est-à-dire la nécessité de la juridiction, mais élargit seulement ce qui est de droit ecclésiastique (c'est-à-dire les modes de transmission de celle-ci, mais non leur source ultime qui n'est pas l'ordination ou un pouvoir qui en découle). L'objection est donc inefficace à vouloir prouver qu'il existe une sorte de juridiction suffisante pour confesser, qui aurait une autre source que l'autorité qui garantit aussi la juridiction en for externe ; de plus l'objection déforme plus ou moins volontairement le texte qu'elle cite et que nous avons largement reporté pour le confort du lecteur.

Don Mauro Tranquillo
Traduction de *La Tradizone Cattolica*, n° 3, 2017

5. « Etenim, ait Sanctus Thomas, potestas illa clavium realiter idem est ac character seu potestas spiritualis instrumentalis ordinis, ita ut eadem per essentiam sit potestas in corpus Christi reale et in corpus Christi mysticum, seu potestas qua sacerdos conficere potest Eucharistiam et potestas qua potest solvere et ligare, si iurisdictio adsit (q. 17, art. 2, ad 1) ; sed differunt ratione secundum quod ad diversus effectus comparantur […] Unde claves dantur cum ordine in aliqua consecratione, sed exsecutio clavis indiget materia debita circa quam exercetur, scil. subditis, et ideo actus clavium habetur per iurisdictionem ; et ita ante iurisdictionem minister habet claves, sed non habet actum clavium ». Et Merkelbach ajoute en note : « Ex quo patet, etiam secundum Sanctum Thomam, potestatem iurisdictionis distingui ab ordine **nec cum eo dari** » (*ibidem* N.570).

L'APOLOGÉTIQUE À L'ÉPREUVE DE LA RAISON SEULE

1. Saint Augustin a pu dire des manichéens qu'ils étaient « plus diserts et éloquents dans la réfutation des autres, que fermes et sûrs dans la démonstration de leur doctrine » [1]. Cajetan eut assez vite l'occasion de vérifier le bien-fondé de cette remarque, lorsqu'il eut rencontré Martin Luther, dans la ville d'Augsbourg, du 12 au 15 octobre 1518, il y aura cette année exactement cinq cents ans. Représentant attitré du pape Léon X, Cajetan reçut Luther avec une bonté toute paternelle. Il lui demanda trois choses : de revenir à de bons sentiments et de rétracter ses erreurs ; de s'engager à ne plus y retomber à l'avenir ; d'éviter encore tout ce qui serait propre à troubler l'Église. Lors de la dernière entrevue, Luther apporta un écrit pour justifier ses positions. Cajetan ne voulut tenir aucun compte de cette explication. Il chercha par un exposé de la doctrine thomiste à le convaincre de son erreur, sans lui permettre aucune observation. Son dernier mot en le congédiant fut : « Va, et ne reviens plus devant moi, à moins que tu ne veuilles rétracter [2] » . Pourtant, à Augsbourg, Luther ne niait pas encore l'institution divine du Souverain Pontificat, mais (la perspicacité de Cajetan l'avait bien entrevu), cette négation était déjà inscrite dans ses thèses sur les indulgences [3]. Elle sera explicite, dès l'année suivante, lors de la dispute de Leipzig, où Jean Eck, un autre représentant du Pape, reprochera à Luther de défendre les positions déjà condamnées de Jean Hus.

2. Pour se défendre et pour se justifier, Luther s'appuie sur l'Écriture. Car il en connaît parfaitement tous les lieux, il maîtrise tous ces passages sur lesquels l'exégèse et la théologie traditionnelles faisaient jusqu'ici reposer l'affirmation centrale de la Primauté de saint Pierre et de ses successeurs, notamment le passage de l'Évangile de saint Matthieu, aux versets 18 et 19 du chapitre XVI, le fameux passage du « Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ». De ce verset, qui représen-

1. Saint Augustin, *De l'utilité de la foi*, n° 2 : « … nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere. »

2. Cité par Léon Cristiani, *Du Luthéranisme au protestantisme*, 1911, p. 64.

3. Cf. Thomas de Vio Cajetan, *Le Successeur de Pierre*, Courrier de Rome, 2014 (2e édition), « Introduction », n° I-IV, P. I-III.

te le fondement même de la romanité, Luther fera pourtant découler la négation du pouvoir suprême et universel de l'évêque de Rome. Le sens de l'Écriture était-il donc si transparent ?... S'il est facile d'évoquer des « arguments bibliques » en faveur de l'existence et de la nature de l'autorité dans l'Église, il est beaucoup moins facile d'en retirer tout le parti qu'ils sont censés représenter aux yeux d'une exégèse par trop naïve. La naïveté est excusable, surtout lorsqu'elle provient d'un enthousiasme apologétique excessif [4]. Mais elle serait ici trop néfaste pour qu'il ne soit pas urgent de la dissiper. Conscients ou non, les présupposés où elle s'enracine supposent en effet une conception faussée de la Tradition de l'Église, de la Révélation divine et de ses sources autorisées.

3. Le principal – et définitif – argument qui suffit à établir la Primauté de l'évêque de Rome, à l'encontre de toutes les contestations protestantes, n'est pas biblique. Ou du moins, il ne l'est que matériellement, puisque, s'il recourt à l'incise de l'Évangile de saint Matthieu et prend appui sur le « Tu es Petrus », sa force démonstrative lui vient d'abord et avant tout non de l'Écriture mais de l'autorité du Magistère. C'est en effet dans la constitution dogmatique *Pastor Æternus* du concile Vatican I, en 1870, que réside la véritable force de cet argument, dont les termes se font l'écho d'une Tradition constante et inaltérée. Celle-ci avait déjà trouvé son expression lors du quatrième concile de Constantinople, en 870, puis à l'occasion du deuxième concile de Lyon, en 1274 et enfin avec le concile de Florence en 1439. « Nous enseignons donc et Nous déclarons que, suivant les témoignages de l'Évangile, la primauté de juridiction sur toute l'Église de Dieu a été promise et donnée immédiatement et directement par le Christ notre Seigneur à l'apôtre saint Pierre. C'est en effet au seul Simon, auquel il avait été déjà dit : "Tu t'appelleras Cephas" (Jn, I, 42), après que celui-ci l'avait confessé en disant : "Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant", que le Seigneur a adressé ces paroles solennelles « "Heureux es-tu, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ; et moi, je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel" (Mt, XVI, 16-19). Et c'est au seul Simon Pierre que, après sa Résurrection, Jésus conféra la juridiction de pasteur et de guide suprême sur tout son troupeau en disant : "Pais mes agneaux, pais mes brebis" (Jn, XXI, 15-17) [5]. » Le « Tu es Petrus » tire donc toute sa clarté de la déclaration du Magistère, qui en donne l'interprétation authentique au nom de Dieu et en détermine le sens d'une manière infaillible. Le fidèle catholique en acquiert ainsi la certitude absolue et inébranlable que, dans le passage de saint Matthieu, le Saint-Esprit a voulu désigner, sous la métaphore de la pierre, la personne même de saint Pierre et de chacun de tous ses successeurs.

4. Cet argument, qui doit s'entendre formellement comme un argument non point biblique mais magistériel n'est sans doute pas le seul. Mais il est le principal. Il l'est, du fait même qu'il est nécessaire et suffisant. À l'inverse, pris tel qu'il figure dans l'Évangile de saint Matthieu, le passage du « Tu es Petrus » est nécessaire mais non suffisant. Il ne suffit pas, à lui seul, car il présente un sens littéral parabolique, qui réclame une clarification. La Primauté de saint Pierre n'y est pas affirmée en termes directs et explicites. Elle y est en quelque sorte voilée par l'expression indirecte et implicite d'une métaphore. Bien sûr, la pierre sur laquelle repose toute la construction de l'Église ne saurait être que la cause première de l'être même de l'Église, dans la dépendance de l'action incessante du Christ. Cependant, pour aller plus loin, et déduire de là que saint Pierre et ses successeurs sont les vicaires du Christ, possédant et exerçant à titre ordinaire son pouvoir de chef suprême de toute l'Église, l'expression littérale de la seule Écriture ne suffit plus. Elle présente même le danger auquel tout lecteur est exposé, lorsqu'il se trouve en face d'une expression polyvalente. Car de fait, le « super hanc petram » de l'Évangile peut renvoyer à des réalités fort diverses, et les Pères de l'Église ont interprété ces paroles de Mt, XVI, 18 en des sens très différents [6], en disant que la pierre sur laquelle repose l'Église doit s'entendre tantôt de saint Pierre et de ses successeurs, tantôt des douze apôtres représentés par l'un d'entre eux, tantôt de la foi ou de la profession de foi de saint Pierre, tantôt de la divinité du Christ.

5. Pour sa part, Luther a opté pour la troisième de ces interprétations [7]. « On en trouve qui affirment comme si c'était un dogme », remarque Cajetan, « que le pouvoir pontifical n'a pas été confié directement à l'homme qui en est le sujet mais qu'il a été attribué à cet homme dans la mesure où il avait reçu le don d'une vertu, de telle sorte que si le don de la vertu est perdu, il est nécessaire du même coup que le pouvoir pontifical soit perdu ; comme si cette vertu était en quelque sorte une substance collante, qui ferait le lien entre l'homme et le pouvoir pontifical. Par là, il se fait que, selon leur opinion, les clefs n'ont pas été données à la personne de saint Pierre mais au don que saint Pierre a reçu, et que ce don est pris comme pouvant se trouver dans un ministre particulier, comme par exemple dans un prêtre, ou dans n'importe quel juste [8]. » Luther a bien tenu compte du « Tu es Petrus », mais la lecture qu'il en donne aboutit à faire de l'Église la communion égalitariste de tous les justes, où chacun est identiquement prêtre et pape, du fait même qu'il possède le même don que saint Pierre, celui de la foi auto-justifiante. L'argument biblique pris comme tel,

4. On retiendra à ce sujet les réflexions pertinentes du Père de Poulpiquet, dans son maître livre, *L'Objet intégral de l'apologétique*, Bloud et Cie, 1912, p. 20-21.
5. *DS* 3 053.

6. On trouvera toutes les références dans le traité classique de Dominique Palmieri, sj, *Tractatus de romano pontifice*, thèse I, § V, Rome, 1877, p. 246-247.
7. Cajetan l'a bien remarqué en 1521, dans son opuscule *De divina institutione summi pontificatus in persona Petri apostoli*, où il répond aux objections de Luther. Cf. la traduction française : *Le Successeur de Pierre*, Courrier de Rome, 2014 (2e édition), chapitre II, n° 9-51, p. 7-25.
8. Cajetan, *ibidem*, n° 9, p. 7.

dans l'optique d'une lecture raisonnable, se retournerait donc ici contre l'apologète catholique trop confiant dans les données scripturaires, et aboutirait à la ruine du dogme du Primat. En tout état de cause, remarque le Père Palmieri, pour les protestants, « l'interprétation où la pierre désigne saint Pierre n'est pas certaine ; et, si les catholiques adoptent cette manière de voir, la responsabilité entière leur en échoit ; bien plus, l'interprétation que nous avons mentionnée en troisième lieu est selon eux la plus probable car il semble qu'elle s'appuie sur un plus grand nombre d'autorités [9]. »

6. Le principe faux du « sola scriptura » est donc faux non seulement parce qu'il refuse le principe vrai du Magistère ecclésiastique, « règle prochaine et universelle de la vérité en matière de foi et de mœurs » [10], mais encore parce qu'il méconnaît la véritable nature de l'Écriture inspirée. En effet, celle-ci n'est pas si claire par elle-même, au point que l'on puisse s'y appuyer uniquement, et sans recourir à plus d'explication, pour déterminer avec précision l'objet de la croyance, mais elle est au contraire très obscure [11]. S'il existe donc deux sources de la Révélation divine, l'Écriture et la Tradition, celles-ci ne se situent pas sur le même plan, car la Tradition est une source qui reste antérieure à l'Écriture du triple point de vue de la chronologie, de l'extension et surtout de la régulation [12]. La transmission orale de la Révélation s'est faite avant sa transmission écrite ; la Tradition transmet toute la Révélation, tandis que l'Écriture n'en transmet qu'une partie ; la Tradition doit surtout servir de règle pour comprendre le sens des vérités révélées dans l'Écriture. Et avec cela, la Tradition dépend comme l'Écriture, d'une autre règle d'interprétation qui est le Magistère ecclésiastique. L'Écriture est donc doublement réglée, doublement dépendante : elle dépend premièrement de la Tradition, comme une source dépend d'une autre ; elle dépend ensuite du Magistère, comme une source dépend de la règle prochaine et universelle de vérité, en matière de foi et de mœurs. L'exégèse du « Tu es Petrus » est un exemple qui illustre parfaitement cette situation. Le passage de l'Évangile de saint Matthieu, chapitre XVI, verset 18, dépend tout d'abord de la lecture qu'en donnent les Pères de l'Église et qui représente une autre source des vérités révélées, antérieure à l'Écriture, la source de la Tradition. Mais comme cette lecture des Pères autorise elle-même quatre exégèses différentes, il revient au Magistère de l'Église de définir avec autorité quel est, parmi les différents sens possibles admis par la Tradition, le premier sens littéral inspiré, sur lequel doit se fonder le dogme de la foi catholique [13]. C'est ainsi que le concile Vatican I a déclaré infailliblement et définitivement que la pierre sur laquelle repose l'édifice tout entier de la sainte Église est la personne même de saint Pierre et de ses successeurs, et que par conséquent le Primat suprême et universel de juridiction appartient à l'évêque de Rome, de par l'institution du Christ, divinement révélée.

7. Les numéros 9 et 10 de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II sont à cet égard inadmissibles, puisqu'ils pèchent gravement par omission, en présentant les deux sources de la Révélation, l'Écriture et la Tradition, comme deux canaux réciproquement complémentaires et concourants à égalité. « Car toutes deux », est-il dit au numéro 9, « jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. […] C'est pourquoi, l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect. » En réalité, l'Écriture ne jaillit pas de la source divine exactement de la même manière que la Tradition, puisque la transmission écrite de la Révélation jaillit de sa transmission orale : l'Écriture jaillit de sa source divine à travers la Tradition et par la médiation de celle-ci. Et c'est pourquoi l'une et l'autre ne doivent pas être reçues avec une attitude égale : la Tradition doit l'emporter sur l'Écriture.

8. Voilà aussi pourquoi l'apologétique doit se garder de toute naïveté. L'argument d'une lecture raisonnable de l'Écriture doit être manipulé avec précaution. Car pour être vraiment raisonnable, la lecture de l'Écriture dépend elle-même d'un autre argument beaucoup plus décisif, l'argument de la Tradition. Et les deux, l'argument biblique et l'argument de la Tradition, tirent en définitive toute leur force de l'autorité du Magistère, qui les accrédite, en proposant avec autorité le sens authentique de la vérité révélée. La tentation est toujours grande d'aller rencontrer les protestants sur leur propre terrain, pour y remporter une victoire aisée, tant le sens de l'Évangile semble transparaître de toute l'évidence d'une simplicité biblique. Mais le théologien, s'il est un peu aguerri et chevronné, a vite appris à se méfier de ces « luce clarius patet », qui font toute la fortune de la controverse facile. Sans doute, oui, il peut être utile de confondre les protestants, en se basant sur les Écritures, pour procéder, selon les règles de l'art, à une réfutation critique. Celle-ci montre que l'on ne saurait s'appuyer sur le texte des Évangiles pour y justifier le principe du libre examen et qu'au contraire le texte divinement inspiré conduit à reconnaître l'institution divine d'un Magistère ecclésiastique. Mais comme toute démarche proprement apologétique, celle-ci est une partie intégrante de la théologie et suppose comme telle la régulation initiale du Magistère. La raison qui s'essaye à mettre à l'épreuve le faux principe du « sola scriptura » ne saurait donc être qu'une raison

9. PALMIERI, *ibidem*, p. 246.

10. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, DS 3 884.

11. SAINT ROBERT BELLARMIN, *Première Controverse*, livre III, « De verbi Dei interpretatione », chapitre I, Opera omnia, ed. Pedaune Lauriel, 1872, p. 96-98.

12. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 21, n° 439-455, Courrier de Rome, 2008, p. 315-321. Cf. l'article « La transmission du dépôt de la foi. Révélation et Tradition », *Courrier de Rome* n° 604 (novembre 2017).

13. Il est vrai qu'en l'absence de toute déclaration du Magistère, le consensus unanime des Pères favorable à une seule interprétation, au détriment d'autres interprétations isolées ou plus restreintes, peut représenter un critère d'appréciation suffisant ; mais il s'agit là d'un critère relatif, donnant une probabilité, tandis que seul le Magistère représente un critère absolu, donnant une certitude infaillible. Cf. MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, livre VII, chapitre III et JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 14, n° 305-306, Courrier de Rome, 2008, p. 220-221.

théologique, c'est-à-dire une raison déjà éclairée par la foi, « ratio illustrata fide », dit le concile Vatican I [14]. Et la vérité de foi qui guide la raison, c'est bien celle dont le Magistère est la règle prochaine et universelle. La raison seule, sans la direction du Magistère, resterait ici aussi impuissante que l'Écriture seule, également privée de sa règle, et il n'est d'ailleurs pas étonnant de voir le protestantisme osciller constamment entre le fidéisme et le rationalisme.

9. Comme tout le reste du donné révélé, l'Écriture est l'expression d'un mystère. Le sens de cette expression, très souvent obscure et équivoque [15], échappe donc nécessairement à la raison. Celle-ci ne saurait à elle seule en donner la démonstration totale, définitive et suffisante. Mais ce sens biblique étant déjà supposé, car indiqué par la double règle de la Tradition et du Magistère (celle-là étant elle-même réglée par celui-ci), la raison peut alors en manifester le bien-fondé et montrer la cohérence interne du texte inspiré [16], dans la dépendance de cette double règle. Ainsi a procédé – et combien magistralement – Cajetan, dans son traité sur l'institution divine du Souverain Pontificat. « Toute la vérité de cette thèse », dit-il en parlant du dogme du Primat, « dépend de la Sainte-Écriture et il y a deux passages principaux qui traitent explicitement de ce mystère : Mt, XVI, 17-19 et Jn, XXI, 15-17. Donc, c'est d'abord en se rapportant à l'un et à l'autre de ces deux textes qu'il faut se demander si les paroles du Christ ont été dites à saint Pierre et à lui seul [17]. » Cajetan veut montrer que l'institution divine du Primat est comprise dans les passages cités de l'Évangile et qu'elle est donc formellement révélée par l'Écriture : voilà précisément quel est l'objet sur lequel porte cette démonstration. S'adressant à Luther au lendemain des entretiens d'Augsbourg, Cajetan recourt à un argument apparemment biblique, mais la lecture raisonnable et l'exégèse serrée qu'il donne du « super hanc petram » découlent tout entières du double argument de Tradition et de Magistère, développé avec ampleur au chapitre XIV de l'opuscule [18]. Cet argument d'autorité reste toujours présent à son esprit, à défaut d'être renvoyé explicitement au père de la supposée « Réforme », père en réalité de cette révolte de la raison humaine contre Dieu, qui caractérise comme telle l'époque moderne [19]. Révolte où la raison refuse de dépendre d'aucune règle. Mais pour se débarrasser du Pape, Luther n'eut d'autre ressource que de se poser en Pape. Et pour se débarrasser de la règle divine du Magistère, la raison moderne n'eut d'autre solution que de s'autoproclamer déesse.

10. Lorsqu'explosa cette révolution luthérienne, le successeur de saint Pierre gouvernait l'Église comme un prince de la Renaissance, et les historiens ont par la suite jugé sévèrement cette attitude. On a reproché à ce Pape, non sans quelques raisons, de ne pas avoir perçu avec toute la profondeur requise les enjeux de la crise déclenchée par Luther [20]. Reconnaissons cependant à Léon X le mérite d'avoir choisi en la personne de Cajetan un vrai théologien, pour prendre les choses en main. Vrai théologien, Cajetan le fut car sa raison était éclairée par sa foi et la foi lui venait de ce Magistère de toujours, dont Léon X se faisait tout de même l'écho. Ce Magistère représente pour le fidèle catholique la vraie lumière qui luit dans les ténèbres [21], et c'est lui qui fait si cruellement défaut au protestant, de quelque obédience qu'il soit, luthérienne ou calviniste, illuministe ou rationaliste. Pas davantage que l'Écriture seule face à la raison, la raison seule face à l'Écriture ne peut faire jaillir la lumière au milieu des ténèbres. Seule le peut la pierre sur laquelle le Christ édifie son Eglise, celle contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais [22].

Abbé Jean-Michel Gleize

14. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, chapitre IV, DS 3 016.
15. Comme le remarque saint Robert Bellarmin, déjà cité, le mode d'expression de la sainte Écriture rend celle-ci obscure, car il y a beaucoup de contradictions apparentes, il y a des mots et des phrases équivoques, il y a des phrases commencées et inachevées, il n'y a pas d'ordre logique dans certains passages, il y a des expressions propres à la langue hébraïque, il y a enfin des expressions qui doivent s'entendre au sens figuré.
16. Cf. ce qu'en dit SAINT THOMAS dans la *Somme théologique*, 1a pars, question 32, article 1, ad 2.
17. CAJETAN, *ibidem*, n° 2, p. 4.
18. ID., *ibidem*, n° 317-348, p. 147-160.
19. Le premier chapitre du livre de JACQUES MARITAIN, *Les Trois réformateurs*, est centré sur cette idée fondamentale : Luther proclame l'avènement du « Moi », c'est à dire d'un individualisme destructeur de l'ordre catholique.
20. Cf. ANDRÉ DUVAL, OP. « Léon X » dans *Catholicisme*, T. VII, Letouzey et Ané, 1975, col. 328. Même jugement chez GUY MOLLAT, « Léon X » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, T. IX, 1ere partie, Letouzey et Ané, 1926, col. 330.
21. *Jn*, I, 5.
22. *Mt*, XVI, 18.

CONTROVERSES

1. L'hérétique en général, et le protestant en particulier, se définissent comme ceux qui refusent l'autorité d'un Magistère ecclésiastique divinement institué. « Si l'on s'en tient à l'étymologie et à la voix unanime de toute la Tradition », dit Billot, « l'hérétique est à proprement parler celui qui, ayant reçu par le sacrement de baptême la qualité de chrétien, refuse de se régler sur le Magistère de l'Église pour connaître les vérités qu'il faut croire et se choisit ailleurs la règle d'après laquelle il faut décider quelles sont les vérités de foi et quel est l'enseignement du Christ. Et l'hérétique peut s'affranchir du Magistère soit en suivant un autre magistère religieux et d'autres docteurs, soit en adoptant le principe du libre examen et en professant l'indépendance absolue de la raison, soit enfin en refusant de croire seulement un des articles que l'Église propose comme dogmes de foi [1]. » L'hérétique nie donc précisément que Dieu ait rendu nécessaire la

1. LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II – Sa constitution intime*, thèse 11, n° 421, Courrier de Rome, 2011, p. 52.

profession des vérités de foi dans la dépendance de l'autorité de l'Église. Lorsqu'il reconnaît tout de même le « magistère » (au sens dérivé et très diminué de ce terme) des Écritures divinement inspirées, il garde au moins un point commun avec le catholique, puisqu'il reconnaît ces Écritures comme l'expression de la Révélation divine.

2. Il est alors possible d'argumenter contre ce genre d'hérétiques, en s'appuyant sur la part de vérité qu'ils concèdent encore. Le procédé logique de la réfutation peut être utilisé dans le cadre d'une argumentation théologique, et la doctrine sacrée y recourt pour défendre ses propres principes, ainsi que le montre saint Thomas. « Dans l'ordre des sciences philosophiques, les sciences inférieures non seulement ne prouvent pas leurs principes, mais ne disputent pas contre celui qui les nie, laissant ce soin à une science plus haute ; la plus élevée de toutes, au contraire, qui est la métaphysique, dispute contre celui qui nie ses principes, à supposer que le négateur concède quelque chose. […] La science sacrée donc, n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera par le moyen d'une argumentation, si l'adversaire concède quelque chose de la Révélation divine : c'est ainsi qu'en invoquant les autorités de la doctrine sacrée, nous disputons contre les hérétiques, utilisant un article de foi pour combattre ceux qui en nient un autre [2]. »

3. Aristote indique ce genre de procédé dans les *Seconds analytiques*, au livre I : c'est la démonstration qui débouche sur quelque chose d'impossible (*demonstratio ducens ad impossibile*), que l'on a parfois appelé aussi la « réduction à l'absurde ». Celle-ci consiste dans un syllogisme où l'on part à la fois et de la thèse de l'adversaire que l'on combat soi-même (dans la première prémisse ou majeure) et d'un autre principe admis à la fois par l'adversaire et par soi-même (dans la seconde prémisse ou mineure). Utilisant ce procédé, la théologie réfute l'hérétique de la façon suivante : elle pose comme majeure du syllogisme la thèse de l'hérétique (qui est la négation de la thèse catholique) ; elle pose ensuite comme mineure le point commun accordé par tous, catholiques et hérétiques ; on en déduit une conclusion manifestement impossible et fausse. Si la conclusion est fausse, il est sûr qu'il y a fausseté dans les prémisses, parce que les prémisses sont cause de la fausseté ou de la vérité de la conclusion. Or, on ne peut pas dire que c'est la mineure qui est fausse, parce qu'elle exprime quelque chose d'incontestable, et pour le catholique et pour l'adversaire du catholique. Reste que ce soit la thèse de l'adversaire, prise pour majeure, qui soit fausse. Le raisonnement qui opère la réduction à l'absurde du protestantisme est alors le suivant : la Révélation divine nie que les vérités révélées soient celles que propose le Magistère de l'Église institué par le Christ (thèse fondamentale du protestantisme) ; or l'Écriture est l'expression de la Révélation divine (thèse que concède le protestantisme) ; donc l'Écriture nie que les vérités révélées soient celles que propose le Magistère institué par le Christ (conclusion manifestement fausse).

4. Tout le travail de la controverse apologétique qui mit jadis aux prises les docteurs catholiques avec les protestants consista à manifester l'impossibilité de cette conclusion. C'est d'ailleurs ainsi qu'a commencé la théologie de l'Église : les théologiens de l'époque moderne, postérieure à Luther, ont d'abord étudié l'Église à partir des sources de l'Écriture, dans une optique défensive et apologétique, pour réfuter le protestantisme. Ils se sont basés sur les textes du Nouveau testament, reconnus par les hérétiques comme des preuves d'autorité.

5. Leur tâche peut nous paraître obsolète, à nous, hommes du XXIe siècle, qui respirons à pleins poumons l'atmosphère empoisonnée d'un relativisme œcuméniste effréné. Songeons pourtant qu'en 1559 paraissait le premier volume des *Centuries de Magdebourg* de Mathias Francowitz, alias Flaccius Illyricus, un Dalmate fervent disciple de Luther. L'ensemble fut achevé en 1574. « Rédigés avec un grand déploiement de documents, de dates et de témoignages, les treize gros *in folio* furent accueillis avec enthousiasme par les protestants d'Europe comme le coup le plus mortel qui ait jamais été asséné aux catholiques [3]. » Stanislas Hosius, le légat du pape aux Pays-Bas, les tenait comme l'ouvrage le plus pernicieux qui ait jamais été rédigé. C'est dans ce contexte que saint Robert Bellarmin est nommé professeur, préfet des études et directeur spirituel du collège de la Compagnie de Jésus à Louvain. Il est âgé de 28 ans. Son premier cours se déroule le 17 octobre 1570. Il déclare d'emblée à ses élèves : « Je garantis que chacun d'entre vous fera plus de progrès en huit semaines consacrées à la Somme [de saint Thomas d'Aquin] qu'en plusieurs mois d'études personnelles de la Bible et des Pères [4]. » Ses cours impressionnent à l'étranger : le collège anglais de Douai se les procure et les dicte à ses étudiants. On conserve en archives dans la Compagnie 4 volumes manuscrits des notes du jeune professeur : 1 500 pages sur double colonne. Il suit saint Thomas pas à pas. Il se met à étudier l'hébreu pour battre les protestants sur le propre terrain de leur exégèse. Le premier volume des *Controverses*, fruit de ce cours, paraît en 1586 ; le second en 1588 ; le dernier en 1593. Les protestants y reconnaissent l'autorité du catholicisme.

6. Un point reste pourtant essentiel et c'est celui que nous avons tâché de mettre en lumière dans un article précédent [5]. Ces *Controverses* de saint Robert Bellarmin, comme toutes celles des grands docteurs catholiques de l'époque, sont essentiellement d'ordre théologique et le travail d'exégèse qui s'y trouve mis au service de la défense du Magistère divinement institué procède tout entier à la lumière des enseignements révélés. La raison n'y est pas seule, non plus que l'Écriture. Si les protestants peuvent ainsi bénéficier d'une lecture raisonnable, celle-ci leur vient en dernière analyse des lumières de ce Magistère qu'ils affectent d'ignorer. Mais la lecture rai-

---

2. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Prima pars, question 1, article 8, corpus.
3. James Brodrick, sj, *Saint Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 44.
4. Id., *ibidem*, p. 32.
5. Cf. « L'apologétique à l'épreuve de la raison seule » dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

sonnable, même éclairée par ces lumières, et aussi nécessaire soit-elle, ne suffit pas encore, car la foi reste toujours en dernière analyse un don gratuit de Dieu. Tout comme le Magistère, la théologie propose et dispose, mais c'est Dieu qui donne. Les *Controverses* ont opéré des conversions, l'une des plus retentissantes étant celle de Benjamin Antony Carier, chanoine de Cantorbéry et aumônier ordinaire du roi Jacques Ier. Et ce fut là un signe, attestant que l'œuvre de saint Robert Bellarmin était bien une œuvre d'Eglise.

Abbé Jean-Michel Gleize

À LA LUMIÈRE DE LA TRADITION ?

1. La formule selon laquelle il faudrait « interpréter le Concile à la lumière de la Tradition » est souvent attribuée à Mgr Lefebvre. Et de fait, dans une conférence spirituelle à Écône, celui-ci avait en effet déclaré : « Dire qu'on voit, qu'on juge les documents du Concile à la lumière de la Tradition, ça veut dire évidemment qu'on rejette ceux qui sont contraires à la Tradition, qu'on interprète selon la Tradition ceux qui sont ambigus et qu'on accepte ceux qui sont conformes à la Tradition. C'est là une chose claire, je l'ai d'ailleurs mis dans une lettre au cardinal Ratzinger [1]. »

2. Cependant, cette formule est attribuée à tort, car elle vient en réalité de Jean-Paul II. Le Discours adressé par ce dernier au Sacré Collège, au terme de la toute première année de son Pontificat, ne passa pas inaperçu en raison de cette allusion à la Tradition, alors objet de vifs débats. « Mais on ne peut pas non plus courir présomptueusement en avant », déclarait le Pape polonais, « vers des manières de vivre, de comprendre et de prêcher la vérité chrétienne, et finalement vers des modes d'être chrétien, prêtre, religieux et religieuse, qui ne s'abritent pas sous l'enseignement intégral du Concile ; intégral, c'est-à-dire entendu à la lumière de toute la sainte Tradition et sur la base du Magistère constant de l'Église [2]. »

3. L'expression pouvait sur le moment faire naître certaines espérances, mais trois ans plus tard, Mgr Lefebvre devait en dévoiler toute l'ambiguïté et toute l'insuffisance : « Dans la pensée du Saint-Père et dans la pensée du cardinal Ratzinger, si j'ai bien compris, il faudrait arriver à intégrer les décrets du Concile dans la Tradition, s'arranger pour les y faire rentrer, à tout prix. C'est une entreprise impossible. » Toute autre est la pensée qui devrait inspirer une Pape vraiment catholique, et Monseigneur l'indique à travers la phrase citée plus haut, en montrant quelle attitude devraient adopter des autorités romaines dignes de ce nom pour corriger les enseignements défectueux du concile Vatican II. S'il y a un tri, il peut se faire à différents points de vue. La simple autorité théologique des gens compétents peut y suffire à son propre niveau, mais son résultat ne saurait être que provisoire et s'entendre restant sauve toute détermination ultérieure du Magistère du Souverain Pontife. Seul celui-ci est en mesure d'accomplir le tri définitif et contraignant comme tel, car il est le seul à être pourvu de l'autorité nécessaire pour cela, autorité suprême du Pasteur et Docteur de tous les chrétiens. Monseigneur Lefebvre n'entend donc pas dire ici ce que nous devons faire et faisons en effet, nous les catholiques, évêques, prêtres et laïcs, demeurés fidèles à la Tradition ; il veut dire plutôt ce que devrait faire le Pape, le Saint-Siège de Rome, pour clarifier les textes de ce Concile. Car, si l'on envisage Vatican II comme un ensemble de textes, bien évidemment, il est toujours possible de faire le tri entre la vérité, l'équivoque et l'erreur, en prenant chaque passage isolément. Cet examen critique pourrait prendre forme dans le cadre d'un travail d'experts officiellement mandatés par le Pape ou d'une Commission de révision. Mais quoi qu'il en serait du mode de procéder, seule Rome pourrait accomplir une correction semblable et l'imposer définitivement.

4. Ce tri aurait pour objet de faire la distinction entre des documents contraires à la Tradition, des documents équivoques et des documents conformes à la Tradition. Mais considérer des documents comme conformes à la Tradition, c'est tout autre chose que de les considérer comme revêtus d'une valeur proprement magistérielle. Autre est la vérité ou l'orthodoxie catholique d'un document, autre est la nature de sa valeur doctrinale, magistérielle ou simplement théologique. La valeur magistérielle des documents de Vatican II est douteuse [3], et le simple fait de devoir recourir à un discernement et à un tri ne fait que confirmer ce fait, car on ne saurait passer au crible d'un discernement et d'un tri des textes dont la valeur magistérielle est indubitable et reconnue comme telle. Les documents du Magistère sont en effet l'aune à laquelle la doctrine doit être jugée ; ils ne sauraient faire eux-mêmes l'objet d'un jugement. Affirmer la nécessité d'un pareil jugement, c'est affirmer aussi que la valeur magistérielle des textes soumis à ce jugement est problématique.

5. Voilà pourquoi il nous semble que l'on ne saurait tirer argument de la réflexion de Mgr Lefebvre rapportée plus haut pour conclure à la valeur magistérielle des textes de Vatican II. Il nous semble plutôt que cette réflexion est un argument – et un argument de poids – pour confirmer le fait par ailleurs solidement établi que le Fondateur de la Fraternité Saint Pie X avait un doute sérieux sur cette valeur magistérielle des textes du Concile.

Abbé Jean-Michel Gleize

---

1. Mgr Lefebvre, « Conférence à Écône, le 2 décembre 1982 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 57.
2. « Ex altera tamen parte nefas est audacter procurrere ad formas vivendi, intellegendi, prædicandi christianam veritatem vel etiam ad modos se gerendi ut christianum, sacerdotem, religiosum et religiosam, qui in integra doctrina Concilii non inniuntur : in « integra » videlicet doctrina quatenus, intellegitur sub sanctae Traditionis lumine et quatenus ad constans Ecclesiæ ipsius magisterium refertur » - Jean-Paul II, « Discours d'ouverture lors de la réunion plénière du Sacré-Collège, le 5 novembre 1979 », n° 6 dans les *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXXI, année 1979, p. 1452 pour le texte latin, et dans la *Documentation catholique* n° 1775, p. 1003 pour la version française.
3. Cf. les articles parus dans le numéro de janvier 2018 du *Courrier de Rome*.