

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 613

MENSUEL

Septembre 2018

Le Courrier de Rome tiendra son XIV^e Congrès le samedi 19 janvier 2019 à Paris

Le droit de la messe romaine



310 pages, 21 €
port à l'unité 6,40 €

À partir du début de 1964, la liturgie latine entre dans une période de très forte mutation, à la suite de la Constitution *Sacro-sanctum Concilium*, promulguée le 3 décembre 1963 par le concile Vatican II (1962-1965).

En 1967, se fonde le bimensuel *Courrier de Rome*, qui va contester cette réforme liturgique et bien d'autres bouleversements auxquels ce concile a ouvert les portes.

L'abbé Raymond Dulac est alors l'un des premiers animateurs et rédacteurs de ce périodique. D'une plume alerte et chatoyante, empli d'allusions littéraires et historiques, avec une vigueur polémique remarquable, il va démonter un à un tous les prétendus arguments, historiques, théologiques, liturgiques, canoniques, pastoraux, qu'on apporte en faveur de ce formidable bouleversement.

L'abbé Dulac s'attache particulièrement, analyse minutieuse à l'appui, à démontrer que la messe en vigueur au moment du concile Vatican II, messe dite « de saint Pie V » (du nom de celui qui en publia en 1570 une version autorisée), n'a jamais été interdite, et ne pouvait l'être en aucun cas : une conclusion reconnue officiellement comme vraie, vingt ans après sa mort, par le Motu Proprio *Summorum Pontificum*.

L'abbé Dulac aborde, dans ce recueil des principales chroniques qu'il a publiées entre 1967 et 1972, bien

d'autres points d'histoire liturgique et ecclésiastique, de droit canonique, de philosophie politique, de théologie, de littérature, qui éclairent d'un jour saisissant la situation actuelle de l'Église et de la société.

L'abbé Raymond Dulac (1903-1987), ancien élève du Séminaire français de Rome, diplômé en philosophie, théologie, droit canonique et lettres, successivement curé, aumônier de lycée et avocat ecclésiastique, fut de 1967 à 1971 la principale « plume » du bimensuel *Courrier de Rome*.

SOMMAIRE

Quelle dignité, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 1

Les catholiques chinois, de Benoît XVI à François, *abbé Jean-Michel Gleize*, p. 5

Le modernisme comme philosophie de la praxis, *Giovanni Turco*, p. 8

QUELLE DIGNITÉ ?

1. Par une Lettre datée du 1^{er} août 2018 et adressée à tous les évêques de l'Église catholique¹, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publie officiellement au nom du pape la nouvelle formulation du numéro 2267 du *Nouveau Catéchisme*. Ce numéro est censé exposer la doctrine conciliaire relative à la peine de mort, comme « un développement cohérent de la doctrine

1. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Lettre aux évêques à propos de la nouvelle formulation du n° 2267 du Catéchisme de l'Église catholique sur la peine de mort », disponible sur le site internet du Bureau de presse du Saint-Siège.

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 PPPAR

catholique »².

2. La teneur exacte en figure sur le site du Vatican : « Pendant longtemps, le recours à la peine de mort de la part de l'autorité légitime, après un procès régulier, fut considéré comme une réponse adaptée à la gravité de certains délits, et un moyen acceptable, bien qu'extrême, pour la sauvegarde du bien commun. Aujourd'hui on est de plus en plus conscient que la personne ne perd pas sa dignité, même après avoir commis des crimes très graves. En outre, s'est répandue une nouvelle compréhension du sens de sanctions pénales de la part de l'État. On a également mis au point des systèmes de détention plus efficaces pour garantir la sécurité à laquelle les citoyens ont droit, et qui n'enlèvent pas définitivement au coupable la possibilité de se repentir. C'est pourquoi l'Église enseigne, à la lumière de l'Évangile, que *la peine de mort est inadmissible car elle attente à l'inviolabilité et à la dignité de la personne* et elle s'engage de façon déterminée, en vue de son abolition partout dans le monde. » La citation en italique est reprise du Discours tenu par le Pape François le 11 octobre 2017 devant les participants à la Rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation³.

3. Le cardinal Ladaria, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, résume exactement en ces termes la substance de ce nouvel enseignement : « Cette formulation affirme que la suppression de la vie d'un criminel, comme punition d'un délit, est inadmissible, parce qu'elle attente à la dignité de la personne, laquelle n'est pas perdue même après des crimes très graves⁴. »

4. Le numéro du mois de novembre 2017 du *Courrier de Rome*⁵ s'est longuement étendu sur cette question, en analysant les quatre documents par lesquels le Pape François annonçait déjà son intention de réviser la doctrine du *Nouveau catéchisme*⁶. Nous écrivions alors que « la peine de mort est réputée inadmissible, aux yeux du Pape François, à cause d'un double argument d'autorité (elle serait condamnée par le Nouveau Catéchisme et par l'Encyclique *Evangelium vitae*) et à cause d'un quadruple argument de raison : parce qu'elle porte atteinte au caractère sacré de la vie créée, parce qu'elle est injuste et inefficace pour rétablir la justice, parce qu'elle constitue un obstacle à la miséricorde et

parce que d'autres moyens de répression sont déjà suffisants ». Parmi les quatre arguments de raison, c'est le premier qui, dans la nouvelle version du n° 2267, est repris avec insistance : le texte révisé du *Nouveau Catéchisme* y voit désormais le motif essentiel, nécessaire et suffisant, pour lequel la peine de mort devrait être jugée « inadmissible ». Et la lecture autorisée qu'en donne le cardinal Ladaria dans la récente *Lettre* corrobore très clairement cette insistance.

5. Depuis saint Paul jusqu'à Pie XII, la Tradition et le Magistère ont toujours enseigné la légitimité de la peine de mort⁷. Plus exactement, aucun Pape n'a jamais affirmé l'immoralité de cette peine et aucune des données de la Révélation divine ne saurait autoriser l'affirmation avancée aujourd'hui par la nouvelle formulation du *Nouveau Catéchisme*. Inutile de revenir là-dessus. Tous les Discours du Pape François, toutes les Lettres du cardinal Ladaria n'y changeront jamais rien. Nous voudrions plutôt examiner ici la portée de l'argument de raison avancé à l'appui de cette nouvelle doctrine.

6. Aux yeux de la droite raison, le fait de retirer la vie à une personne humaine est inadmissible, dans la mesure précise où il y a là une injustice. L'injustice est en effet un acte moralement mauvais parce qu'elle consiste à retirer ou à refuser à autrui ce qui lui est dû. C'est pourquoi, le fait de retirer la vie à autrui est inadmissible si et seulement si la vie que l'on retire est due en justice à celui auquel on la retire. Tel est bien le cas à partir du moment où Dieu seul est le maître de la vie, et où il la donne et la retire comme il lui plaît, selon le plan de sa sagesse. « L'homme » dit en effet le Pape Pie XII, « n'est pas le propriétaire, le maître absolu de son corps, il en est seulement l'usufruitier »⁸. Cet usufruit, l'homme le tient directement de Dieu, et c'est donc Dieu seul qui peut décider en toute justice dans quelle mesure il convient de le lui retirer. Retirer la vie à un homme à l'encontre de la volonté divine représente donc une injustice. Et la lui retirer conformément à cette même volonté ne représente pas une injustice. La morale catholique traditionnelle repose pour une part très importante sur ce présupposé fondamental. Envisagé sous toutes ses formes possibles, l'homicide est un acte peccamineux parce qu'il représente une injustice. Un acte par lequel l'homme retirerait la vie à son semblable ne représenterait nullement un homicide à partir du moment où il ne comporterait aucune injustice. Semblablement, l'acte par lequel Dieu lui-même retire la vie à une créature humaine ne saurait être considéré comme l'équivalent d'un péché d'homicide, dès lors que cet acte ne lèse nullement la justice, du fait même que Dieu ne doit rien à personne. Dieu peut même décider de retirer justement la vie à toute créature humaine sans exception, dès lors que le genre

2. Au n° 7 de la Lettre.

3. Voir à ce sujet le numéro de novembre 2017 du *Courrier de Rome*.

4. Au n° 7 de la Lettre.

5. Année LII, n° 604, article intitulé « La peine de mort selon François », p. 7-11.

6. Lettre aux participants au XIX^e Congrès de l'Association internationale de droit pénal et du III^e Congrès de l'Association latino-américaine de droit pénal et de criminologie, le 30 mai 2014 ; Discours à une délégation de l'Association Internationale de Droit Pénal, le jeudi 23 octobre 2014 ; Lettre au président de la Commission internationale contre la peine de mort, le 20 mars 2015 ; Discours du 11 octobre 2017 devant les participants à la Rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation.

7. Cf. les n° 9-10 de l'article cité du *Courrier de Rome*.

8. PIE XII (1939-1958), Allocution à l'Union médico-biologique Saint Luc, du 12 novembre 1944, *Les Enseignements Pontificaux* par les moines de Solesmes, « Le corps humain », n° 48.

humain tout entier mérite cette mort comme le juste châtement mérité par le péché d'origine⁹.

7. Le Docteur angélique s'appuie sur ce principe pour défendre la légitimité morale de la peine de mort, infligée au nom de Dieu par le chef de la société, non plus à cause du péché d'origine mais en raison de certains péchés personnels. L'infliction de la peine de mort n'est pas un acte interdit par le cinquième précepte du Décalogue, car celui-ci interdit l'homicide en tant qu'il est un acte injuste. Et c'est pourquoi, dans le prolongement de cette loi divine naturelle, la loi humaine ne peut autoriser qu'un homme soit tué injustement. Cependant, il n'est pas injuste de tuer les malfaiteurs ou les ennemis de l'État, et c'est pourquoi l'infliction de la peine de mort ne va pas à l'encontre du cinquième commandement. En ce cas précis, l'acte de retirer la vie n'a rien à voir avec l'homicide prohibé par le Décalogue, au jugement de saint Augustin¹⁰. L'évêque d'Hippone dit en effet : « La même autorité divine qui a dit : *Tu ne tueras pas* a établi certaines exceptions à la défense de tuer l'homme. Dieu ordonne alors, soit par loi générale, soit par précepte privé et temporaire, qu'on applique la peine de mort. Or, celui-là n'est pas vraiment homicide qui doit son ministère à l'autorité ; il n'est qu'un instrument, comme le glaive dont il frappe. Aussi n'ont-ils aucunement violé le *Tu ne tueras pas* ceux qui, sur l'ordre de Dieu, ont fait la guerre, ou qui, dans l'exercice de la puissance publique, ont, conformément aux lois divines, c'est-à-dire conformément à la décision de la plus juste des raisons, puni des criminels¹¹. » Voilà pourquoi Pie XII déclare que « Dieu seul est maître de la vie d'un homme qui n'est pas coupable d'une faute entraînant la peine de mort »¹². Car lorsqu'un homme s'est rendu coupable de ce genre de fautes, l'autorité a le pouvoir de lui infliger, au nom de Dieu, la juste peine méritée par son crime, la peine de mort.

8. L'idée de la justice est donc au centre de toute cette question. La peine de mort n'est pas un acte injuste, elle est au contraire un acte parfaitement juste : telle est la raison pour laquelle on ne saurait la considérer comme « inadmissible ». Cette peine est juste, car elle est l'acte proportionné moyennant lequel l'autorité préserve le bien commun. « De même », dit encore saint Thomas d'Aquin, « que l'on peut, pour sauver le corps, amputer un membre putride qui menace l'ensemble, de même pourra-t-on, pour le bien de tous, amputer du corps social un de ses membres particuliers, lorsque celui-ci est un danger pour tous, ne serait-ce qu'en raison du genre de crimes que son exemple autorise, s'ils ne sont pas suffisamment châtiés¹³. »

9. À cette idée de la justice, la nouvelle théologie conciliaire substitue désormais l'idée de la dignité de la

personne humaine. Retirer la vie à un homme devient dans tous les cas possibles et imaginables, sans exception aucune, toujours et partout, un acte « inadmissible » pour la raison précise que cet acte porte atteinte non plus à la justice mais à la dignité de la personne humaine. Par exemple, dit Jean-Paul II, « on doit affirmer que l'utilisation des embryons ou des fœtus humains comme objets d'expérimentation constitue un crime contre leur dignité d'êtres humains, qui ont droit à un respect égal à celui dû à l'enfant déjà né et à toute personne »¹⁴. La question qui se pose alors est de savoir si cette idée nouvelle est une idée différente : le motif de la dignité de la personne humaine équivaut-il, en tout ou du moins en partie, au motif de la justice ? Le fait de porter atteinte à cette dignité représente-t-il une injustice ?

10. Il existe un lien très étroit entre la dignité et la bonté, celle-ci étant le motif de celle-là. Mais la bonté se dit de manière analogique car il en existe deux réalisations diverses : bonté de l'être (ou bonté ontologique) et bonté de l'agir (ou bonté morale). L'homme est bon en un premier sens parce qu'il est doué d'intelligence et de liberté, et cette bonté entendue au premier sens fait qu'il est meilleur qu'un singe. L'homme est bon en un second sens parce qu'il agit conformément à sa nature raisonnable ou vit selon la volonté de Dieu, et cette bonté entendue au second sens fait qu'un honnête homme est meilleur qu'un criminel. L'on doit distinguer en conséquence une double dignité : la dignité ontologique d'une personne humaine dont la nature raisonnable l'emporte sur celle du chimpanzé ; la dignité morale d'une personne humaine dont les actions conformes à la loi de Dieu l'emportent sur celles du voleur ou de l'assassin. La dignité morale est la dignité complète et achevée, tandis que la dignité ontologique est une dignité incomplète et inachevée, qui appelle la dignité morale comme son complément et son achèvement indispensable. Léon XIII l'enseigne clairement : « Si l'intelligence adhère à des idées fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent¹⁵. »

11. Il est alors injuste de porter atteinte à la dignité ontologique de l'homme, mais il est encore plus injuste de porter atteinte à sa dignité morale. L'Église a toujours reconnu la nature raisonnable de l'homme, qui est au fondement d'une dignité ontologique, et enseigné qu'il serait injuste d'aller à l'encontre de cette nature en exerçant une contrainte positive pour imposer par une violence injuste la vérité ou le bien. Mais l'Église a toujours dit que l'intelligence et la volonté libre de l'homme sont faites pour leur objet, et que l'homme perd sa dignité morale lorsqu'il se détourne du vrai et du bien. C'est pourquoi, il n'est pas injuste mais il est au contraire juste d'empêcher l'expression

9. *Somme théologique*, 1a2æ, question 94, article 5, ad 2.

10. *Somme théologique*, 1a2æ, question 100, article 8, ad 3.

11. SAINT AUGUSTIN, *De la cité de Dieu*, livre I, chapitre XXI, Migne latin, T. XLI, col. 35.

12. PIE XII, *ibidem*, n° 58.

13. *Somme théologique*, 2a2æ, question 64, article 2, corpus.

14. JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Evangelium vitae*, du 25 mars 1995, n° 63.

15. LÉON XIII, Encyclique *Libertas* dans Enseignements Pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 149.

publique de l'erreur et du mal, de la part de quelques-uns, pour préserver la dignité morale complète chez tous. La peine de mort est juste au sens où, loin de porter atteinte à la dignité de l'homme, elle représente le moyen requis pour la préserver, s'agissant de la dignité complète et achevée, la dignité morale.

12. Pour répondre à la question posée, nous devons reconnaître, comme l'Église l'a toujours fait, que porter atteinte à la dignité de la personne humaine représente une injustice, mais à condition d'entendre principalement par là, d'abord et avant tout, la dignité complète et achevée, la dignité morale, qui ne se trouve que chez ceux dont les actes restent conformes à la loi divine, naturelle et surnaturelle. Il serait donc injuste, car contraire à cette dignité morale, de répandre l'erreur et le vice, de scandaliser les âmes en leur proposant l'exemple d'actes peccamineux qui les détourneraient de leur perfection voulue par Dieu. En ce sens, la loi Veil du 17 janvier 1975, qui légalise l'interruption volontaire de grossesse, ainsi que la loi Taubira du 17 mai 2013, qui légalise le mariage de personnes de même sexe, représentent l'une et l'autre une atteinte à la dignité de la personne humaine. Si l'on prend en compte la dignité ontologique, l'atteinte qui lui est portée, sur le plan qui est le sien, représente elle aussi une injustice, mais ce plan est précisément autre que celui de la dignité morale. L'injustice consiste ici à imposer par la violence l'adhésion à la vérité ou au bien, au moyen d'une contrainte proprement dite. L'on ne saurait ainsi obliger un païen à recevoir le baptême sous la menace d'une peine de mort. Charlemagne l'a fait, mais le Pape l'en a blâmé. En revanche, on peut bien empêcher un païen de sacrifier publiquement à ses faux dieux, car de tels actes sacrificiels représentent un désordre moral grave, contraire à la dignité morale de l'homme. Empêcher le mal est tout autre chose que de contraindre au bien par la violence, et l'un n'implique nullement l'autre.

13. La peine de mort est donc inadmissible lorsqu'elle s'en prend à la dignité ontologique de la personne humaine. En l'occurrence, il ne s'agirait plus d'une peine, c'est-à-dire d'un châtement justement mérité ; il s'agirait plutôt d'un moyen de pression injuste, par lequel l'autorité abuse de son pouvoir en extorquant un consentement forcé. En revanche, la peine de mort est juste et salutaire lorsqu'elle protège la dignité morale de la personne humaine. En l'occurrence, il s'agit d'un châtement justement mérité par un coupable, et d'un moyen de sauvegarde par lequel l'autorité préserve ses sujets de la contamination de l'erreur et du vice. « Lorsqu'elle commence à se répandre », dit saint Jérôme¹⁶, « une doctrine perverse cherche à toucher à ses débuts à peine quelques auditeurs. Mais peu à peu, elle se répand dans tout le corps comme un cancer, et, selon le dicton bien connu, une seule brebis galeuse contamine tout le troupeau. Il faut donc éteindre tout de suite

l'étincelle, dès qu'elle apparaît, il faut éloigner le germe de corruption du voisinage de la pâte, il faut amputer les chairs gangrenées, et chasser la brebis galeuse loin du bercail, si l'on veut éviter que toute la demeure brûle, que la pâte entière se corrompe, que le corps entier se gangrène et que tout le troupeau périsse. À Alexandrie, Arius ne représentait qu'une simple étincelle, mais, faute d'avoir été tout de suite étouffée, elle a provoqué un incendie qui a dévasté le monde entier. » Le monde s'est réveillé arien ayant peut-être conservé encore sa dignité ontologique, mais ayant perdu sa dignité morale. La condamnation à mort d'Arius l'eût probablement évité.

14. La nouvelle théologie conciliaire de François et du cardinal Ladaria repose sur un sophisme, et celui-ci tient tout entier dans une confusion : aucune distinction n'est plus faite entre la dignité ontologique et la dignité morale. Pire encore, la dignité de la personne humaine semble restreinte à sa dimension ontologique. Le texte révisé du *Nouveau Catéchisme* affirme en effet que « la personne ne perd pas sa dignité, même après avoir commis des crimes très graves », et une pareille affirmation ne peut s'entendre que si la dignité de l'homme demeure seulement ontologique, indépendamment de toute portée morale. L'homme serait digne de façon nécessaire et suffisante en raison de sa nature spirituelle, et cette dignité d'être créé à l'image de Dieu suffirait à le soustraire à la peine de mort, de la part de quelque autorité que ce soit. Jean-Paul II a d'ailleurs déclaré ce principe dans le passage suivant d'*Evangelium vitae* : « En outre, l'homme et sa vie ne nous apparaissent pas seulement comme un des plus grands prodiges de la création ; Dieu a conféré à l'homme une dignité quasi divine (cf. Ps 8, 6-7). En tout enfant qui naît et en tout homme qui vit ou qui meurt, nous reconnaissons l'image de la gloire de Dieu ; nous célébrons cette gloire en tout homme, signe du Dieu vivant, icône de Jésus Christ¹⁷. » Cette affirmation va directement dans le sens d'une confusion indue entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ce qui est déjà grave ; mais de plus, elle sert logiquement de fondement à la nouvelle théologie morale de François. Théologie morale profondément marquée du faux principe du personnalisme, comme elle l'était déjà chez Jean-Paul II.

15. Ce personnalisme en vient à méconnaître la transcendance divine, c'est-à-dire le fait que, devant Dieu, l'homme n'est qu'une créature tirée gratuitement du néant. L'une des réponses possibles à ce personnalisme est avancée par le Docteur angélique, lorsqu'il examine la portée exacte de la mort dans le plan global de la Providence divine. « Tous les hommes », dit-il, « tant coupables qu'innocents, meurent de mort naturelle. Cette mort est voulue par la puissance divine, à cause du péché originel, selon le Premier livre de Samuel (II, 6) : *C'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre*. C'est pourquoi la mort peut être infligée sans aucune injustice par ordre de Dieu, à n'importe quel

16. SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Galates*, chapitre V, verset 9 dans Migne latin, T. XXVI, col. 403.

17. JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Evangelium vitae*, du 25 mars 1995, n° 84.

homme, coupable ou innocent¹⁸. » Car Dieu est Dieu et l'homme, tiré de la poussière, retournera en poussière. La gloire que La Trinité Sainte réserve à ses élus reste le don gratuit de son entière miséricorde. Elle représente la vraie dignité de l'homme, celle que celui-ci doit mériter de retrouver après l'avoir perdue, dans la

dépendance de l'unique sacrifice du Christ.

Abbé Jean-Michel Gleize

18. *Somme théologique*, 1a2æ, question 94, article 5, ad 2.

LES CATHOLIQUES CHINOIS, DE BENOÎT XVI À FRANÇOIS

1. Par un communiqué daté de ce samedi 22 septembre 2018, le Saint-Siège a annoncé la signature, à Pékin, d'un « accord provisoire » entre le Vatican et la République populaire de Chine, « concernant la nomination des évêques ». Et voici que le mercredi suivant, 26 septembre, le Pape François adresse un Message aux catholiques chinois et à l'Église universelle. « J'ai décidé », y dit-il¹, « d'accorder la réconciliation aux sept évêques officiels restant, ordonnés sans mandat pontifical et, ayant supprimé toute sanction canonique relative à leurs cas, de les réadmettre dans la pleine communion ecclésiale. » Les réactions ne se sont pas faites attendre. Celle du cardinal Zen, archevêque émérite de Hong Kong, a été la plus remarquable. Qualifiant cet acte comme une « trahison incroyable », le prélat commente : « Les conséquences seront tragiques et durables, non seulement pour l'Église en Chine, mais pour toute l'Église car cela nuit à la crédibilité². »

2. La Chine est soumise à un régime communiste depuis 1949. Depuis, les catholiques y subissent la persécution, en raison même de leur fidélité au Pape. L'article 36 de la Constitution de la République pose en effet le principe selon lequel toute religion doit être assujettie au contrôle du gouvernement, afin d'éviter toute domination étrangère. Pour assurer ce contrôle, en 1957, les autorités mettent en place une Association catholique patriotique de Chine, qui équivaut en pratique à une église schismatique nationale, dont les évêques sont non seulement choisis par le gouvernement mais encore consacrés selon ses ordres, en toute indépendance de Rome. L'Association patriotique doit même officiellement désavouer le Pape. Le clergé catholique soucieux de demeurer fidèle au Saint-Siège est obligé de se constituer de manière clandestine et illégale. Distinction est donc faite entre d'une part des évêques dits officiels, membres de l'Association patriotique, en réalité schismatiques et condamnés comme tels par Rome, et d'autre part des évêques dits clandestins, en réalité vrais catholiques romains, fidèles au pape et injustement persécutés.

3. Telle est la situation clairement décrite par Pie XII, dans sa Lettre *Ad apostolorum Principis* du 29 juin 1958³. « Suivant un plan soigneusement élaboré »,

explique le Pape, « on a fondé chez vous une Association dite patriotique et par tous les moyens on pousse les catholiques à y adhérer. Le but de cette Association, comme on l'a répété plusieurs fois, serait d'unir le clergé et les fidèles au nom de l'amour de la patrie et de la religion, pour propager l'esprit patriotique, promouvoir la paix parmi les peuples, coopérer à la construction du socialisme déjà établi dans le pays, aider les autorités civiles à défendre ce qu'ils appellent la politique de liberté religieuse. Mais il est clair que, sous ces expressions vagues de paix et de patriotisme qui peuvent induire en erreur les gens simples, ce mouvement défend des objectifs et propage des initiatives détestables. » Pourquoi ? Parce que « sous prétexte de patriotisme, l'association veut conduire graduellement les catholiques à donner leur adhésion et leur appui aux principes du matérialisme athée, négateur de Dieu et de toutes les valeurs spirituelles. » Bref, cette Association se fait le relais du pouvoir communiste, en place dans la République populaire de Chine, depuis 1949. Ce pouvoir ambitionne de « soumettre complètement l'Église aux autorités civiles et mépriser ses droits ». Pour répandre et imposer plus facilement les principes néfastes de cette Association patriotique, le pouvoir communiste a eu recours à l'oppression et à la violence. Entre 1949 et 1953, les missionnaires présents en Chine sont chassés et ceux qui veulent échapper à cet exil sont emprisonnés ou mis à mort. Cette persécution proprement dite s'est poursuivie jusque dans les années 1990. Elle persiste encore aujourd'hui, à l'état endémique, dans le cadre d'une politique autoritaire de contrôle et de restrictions. Les catholiques chinois restent donc persécutés, sinon physiquement du moins moralement et l'Église romaine ne bénéficie en Chine d'aucune vraie liberté.

4. Non content de protester contre cette persécution injuste, Pie XII réagit en son temps avec vigueur contre l'atteinte qu'elle porte à l'unité de l'Église. « Il revient uniquement au Siège apostolique », rappelle-t-il, « de juger de l'aptitude d'un ecclésiastique à recevoir la dignité et la mission épiscopales et il revient au Pontife Romain de nommer librement les évêques. Et même comme il arrive en certains cas, lorsqu'il est permis à d'autres personnes ou groupes de personnes d'intervenir en quelque manière dans le choix d'un candidat à l'épiscopat, cela n'est légitime qu'en vertu d'une concession - expresse et particulière - faite par le Saint-Siège à des personnes ou à des groupes bien déterminés, dans des conditions et des circonstances parfaitement définies. Ceci établi, il s'ensuit que les évêques qui n'ont été ni nommés ni confirmés par le Saint-Siège, qui ont même été choisis et consacrés contre ses

1. Au n° 3.

2. « Déclaration » à l'Agence de presse *Reuters*, reprise par JEAN-MARIE GUÉNOIS dans *Le Figaro* du lundi 24 septembre 2018, p. 7.

3. AAS, T. L., p. 601 et sq. La traduction française se trouve dans les *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice (Suisse), vol. de l'année 1958, p. 327-338 (référence abrégée en DP).

dispositions explicites, ne peuvent jouir d'aucun pouvoir de magistère ni de juridiction ; car la juridiction ne parvient aux évêques que par l'intermédiaire du Pontife romain. » De là suit « qu'aucune autorité autre que celle du Pasteur suprême, ne peut invalider l'institution canonique donnée à un évêque ; aucune personne ou assemblée, de prêtres ou de laïcs, ne peut s'arroger le droit de nommer des évêques, personne ne peut conférer légitimement la consécration épiscopale sans la certitude préalable du mandat pontifical. Une consécration ainsi conférée contre tout droit et qui est un très grave attentat à l'unité même de l'Église, est punie d'une excommunication "réservée d'une manière très spéciale au Saint-Siège", et encourue ipso facto non seulement par celui qui reçoit cette consécration arbitraire mais aussi par celui qui la confère. » [...] « Les actes relatifs au pouvoir d'Ordre, posés par ces ecclésiastiques, même s'ils sont valides - à supposer que la consécration qu'ils ont reçue ait été valide - sont graves-ment illicites, c'est-à-dire peccamineux et sacrilèges. »

5. Le discours officiellement adressé par le Saint-Siège à l'Église catholique de Chine est resté constant, jusqu'à la *Lettre aux catholiques chinois* du Pape Benoît XVI (27 mai 2007). Celui-ci continue à contester la mainmise « de certains organismes, voulus par l'État et étrangers à la structure de l'Église » sur les nominations et les consécrations épiscopales, ainsi que sur le gouvernement de l'Église. « Même la finalité déclarée desdits organismes », dit-il, « de mettre en œuvre "les principes d'indépendance et d'autonomie, d'autogestion et d'administration démocratique de l'Église" ⁴ est inconciliable avec la doctrine catholique qui, depuis les antiques Symboles de foi, professe que l'Église est une, sainte, catholique et apostolique » ⁵. De ce fait, Benoît XVI rappelle que « la nomination des évêques de la part du Pape est la garantie de l'unité de l'Église et de la communion hiérarchique » et que par conséquent « le Code de Droit canonique (au canon 1382) établit de graves sanctions soit pour l'évêque qui confère librement l'ordination épiscopale sans mandat apostolique, soit pour celui qui la reçoit : une telle ordination représente en effet une douloureuse blessure à la communion ecclésiale et une grave violation de la discipline canonique » ⁶.

6. Cependant, pour rappeler ces conclusions, Benoît XVI s'appuie sur les faux principes de la nouvelle ecclésiologie et de la collégialité, où l'insistance est mise sur le pouvoir de l'évêque diocésain et des conférences épiscopales, beaucoup plus que sur le Primat du Pape. Cela est manifeste, par exemple, au n° 7 de la *Lettre*. « Considérant le dessein originel de Jésus ⁷ », y est-il dit, « il apparaît évident que la prétention de cer-

tains organismes, voulus par l'État et étrangers à la structure de l'Église, de se placer au-dessus des évêques eux-mêmes et de guider la vie de la communauté ecclésiale ne correspond pas à la doctrine catholique selon laquelle l'Église est "apostolique", comme l'a aussi rappelé le Concile Vatican II. L'Église est apostolique "par son *origine*, parce qu'elle a pour fondations les Apôtres (Éph, II, 20) ; par son *enseignement*, qui est celui des Apôtres ; par sa *structure*, parce qu'elle est édifiée, sanctifiée et gouvernée, jusqu'au retour du Christ, par les Apôtres, grâce à leurs successeurs, les évêques en communion avec le successeur de Pierre" ⁸. Par conséquent, dans toute Église particulière, seul "l'évêque diocésain paît au nom du Seigneur le troupeau qui lui est confié comme son pasteur propre, ordinaire et immédiat" ⁹ et, au niveau national, seule une Conférence épiscopale légitime peut formuler des orientations pastorales, valables pour la totalité de la communauté catholique du Pays concerné. ¹⁰ » Ce passage de la Lettre n'indique pas avec toute la clarté et la fermeté requises le véritable enjeu de la question. La difficulté précisément posée par la hiérarchie officielle chinoise, mise en place par l'Association patriotique, n'est pas que les évêques n'y exerceraient pas le pouvoir sur les diocèses. Elle tient à ce que cette hiérarchie désavoue le principe même du Primat du Pape. Dans la *Lettre* de Benoît XVI, ce motif fondamental n'est guère mis en lumière. La référence à Rome n'est plus qu'implicite et elle n'apparaît plus comme l'expression d'une dépendance des évêques vis-à-vis du pouvoir suprême et universel de juridiction du successeur de saint Pierre ; elle s'explique en raison de la « communion hiérarchique avec la tête et les membres du Collège », nécessaire seulement à l'exercice du triple pouvoir de sanctifier, d'enseigner et de gouverner, et non à son existence, laquelle est suffisamment produite par la consécration épiscopale valide ¹¹.

7. Mais il y a pire encore. D'un point de vue pastoral, « les fidèles doivent donc rechercher, dans la mesure du possible, pour la célébration eucharistique et pour les autres sacrements, des évêques et des prêtres qui sont en communion avec le Pape ; cependant, lorsque cela n'est pas réalisable sans de graves difficultés pour eux, ils peuvent, pour ce que leur bien spirituel exige, s'adresser aussi à ceux qui ne sont pas en communion avec le Pape » ¹². Voilà qui est grave : eût-on imaginé le Pape Pie VI encourageant les catholiques vendéens à

la ligne des discours tenus lors des Audiences précédentes des 15, 22 et 29 mars, celui-ci définit l'Église comme une communion suscitée par l'Esprit au contact du Christ et dont les Apôtres sont les gardiens et les témoins autorisés. L'Église n'apparaît plus d'abord comme une société fondée sur Pierre. Les successeurs des Apôtres viennent avant le successeur de Pierre, qui est seulement la « tête » de leur Collège.

8. *Abrégé du Catéchisme de l'Église catholique*, n° 174.

9. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Apostolos suos* en forme de Motu proprio du 21 mars 1998, n° 10.

10. *Code de Droit Canonique* de 1983, canon 447.

11. Cf. le numéro 8 de la *Lettre*.

12. Cf. le n° 10 de la *Lettre*.

4. *Statuts de l'Association patriotique catholique chinoise*, 2004, article 3.

5. BENOÎT XVI, *Lettre aux catholiques chinois* du 27 mai 2007, n° 7.

6. Cf. le n° 9 de la *Lettre*.

7. Cf. BENOÎT XVI, « Audience générale du mercredi 5 avril 2006 » dans la *Documentation catholique* n° 103, p. 418. Dans

recourir « pour leur bien spirituel » au ministère des prêtres assermentés à la Constitution Civile du Clergé, à défaut de pouvoir bénéficier des sacrements des prêtres restés fidèles à Rome ? Il ne s'agit pas seulement de recevoir valablement les sacrements. Il s'agit de demeurer fidèle à la sainte Église en demeurant attaché à son chef visible, l'évêque de Rome, seul représentant légitime du Christ ici-bas – et non point seulement « Tête » d'un hypothétique « Collège ». Il s'agit de refuser le schisme pour demeurer dans l'unité de l'Église. Mais à la définition claire de cette unité catholique et romaine, fondée sur le Primat de juridiction du Pape, les faux principes de la nouvelle ecclésiologie ont substitué le mirage d'une supposée « communion », à géométrie variable, fondée sur une conception faussée de la sacramentalité de l'épiscopat¹³. En raison de ces principes, le Pape Benoît XVI lui-même voudrait admettre, au bénéfice des catholiques demeurés fidèles à Rome, une forme d'hospitalité eucharistique chez les évêques officiels schismatiques¹⁴. Pie XII rappelait pourtant que les actes du pouvoir d'ordre accomplis par ces ministres (donc la célébration de l'eucharistie) sont « gravement illicites, c'est-à-dire peccamineux et sacrilèges ». S'adresser à des évêques qui ne sont pas en communion avec le Pape serait en l'occurrence commettre le grave délit de la « *communicatio in sacris* »¹⁵.

8. Voilà pourquoi nous sommes bien obligés de reconnaître que ce discours de Benoît XVI n'est pas simplement édulcoré ; il est déjà vicié dans son fond par les faux principes de Vatican II, et bien éloigné, en tout cas, de la fermeté doctrinale d'un Pie XII. Celui-ci rappelait à juste titre que les évêques consacrés sans mandat pontifical ne l'avaient pas été pour pourvoir des diocèses vacants, mais souvent pour occuper des sièges épiscopaux dont les titulaires légitimes avaient été expulsés ou languissaient en prison, ou étaient empêchés de diverses manières d'exercer librement leur juridiction ; et qu'en outre avaient été également emprisonnés et expulsés ou écartés les ecclésiastiques que les pasteurs légitimes - selon les prescriptions du droit canon et les instructions spéciales reçues du Saint-Siège - avaient désignés pour les remplacer dans le gouvernement du diocèse¹⁶. Comment alors concevoir un légitime recours, par défaut, aux évêques officiels de l'Association patriotique ? Pie XII était très

clair. « Il est vraiment pénible », disait-il, « qu'au moment où des pasteurs zélés souffrent de telles tribulations, on profite de leur épreuve pour établir à leur place de faux pasteurs, pour renverser l'organisation hiérarchique de l'Église, pour se rebeller contre l'autorité du Pontife romain¹⁷. » Quel « bien spirituel » des fidèles pourrait motiver les fidèles catholiques pour qu'ils s'adressent à ces faux pasteurs ? Songeons à tous ceux qui ont même préféré verser leur sang plutôt que de reconnaître comme pasteurs ces loups entrés dans la bergerie. Le vrai bien spirituel des fidèles consiste ici à éviter le scandale d'une démission ou d'une moindre résistance au pouvoir communiste. Car le communisme, rappelait Pie XI, dans l'Encyclique *Divini Redemptoris*, est « intrinsèquement pervers ».

9. L'indignation du cardinal Zen, face aux présentes manœuvres du Pape François, se fait directement l'écho de celle de Pie XII. Elle est juste et louable. Mais soyons sans illusions : pour être conséquente avec elle-même, au-delà de ce que fait aujourd'hui François, cette indignation devrait s'en prendre déjà aussi au discours précédent de Benoît XVI, le Pape qui a créé cardinal l'ancien archevêque de Hong Kong. Car François achève aujourd'hui ce que son prédécesseur a commencé il y a dix ans.

10. Le Message du 26 septembre 2018 annonce la réadmission des évêques officiels « dans la pleine communion ecclésiale », et laisse entendre que le Pape pourrait s'entendre avec le gouvernement chinois pour procéder de concert avec lui à la nomination des évêques. Certes, oui, le Pape a ce pouvoir de proclamer une amnistie, de lever les censures encourues (par exemple l'excommunication) et de réintégrer les schismatiques dans la communion de l'Église. C'est ce que fit le Pape Pie VII (1800-1823) au lendemain de la Révolution française. Et comme le rappelle Pie XII, cité plus haut¹⁸, dans l'Encyclique *Ad Apostolorum Principis*, une concession expresse du Saint-Siège peut toujours donner aux gouvernants la possibilité d'intervenir dans le choix des futurs évêques. C'est pourquoi, prise en tant que telle, l'initiative de François, pensée et voulue comme un accord pastoral, ne va en rien contre le dogme et la discipline de l'Église. Néanmoins, il y a sans aucun doute là une faute gravissime contre la prudence, qui devrait garder ici comme ailleurs tous ses droits, et prendre en compte les circonstances dans lesquelles doit se faire l'accord. La situation des catholiques chinois eût réclamé de la part du Pape une fermeté dénuée de concessions. C'est ici que la protestation du cardinal Zen trouve sa raison d'être, car il y a là « un abandon total de notre foi »¹⁹, non pas au sens où le Pape apostasierait directement mais au sens où il renonce à tenir tête à la persécution communiste, en recherchant des accommodements trop faciles. Par cet accord, le Pape espère que la Chine et le Siège Apostolique pourront mettre tout en œuvre

13. Cf. l'article « Évêque de Rome » dans le numéro de mai 2014 du *Courrier de Rome*.

14. C'est une chose qu'un schismatique demeuré dans l'ignorance invincible et de bonne foi puisse recevoir des grâces de sanctification par le moyen des sacrements valides que lui dispensent les ministres acatholiques ; mais c'en est une autre qu'un catholique parfaitement conscient de la gravité du schisme fomenté par les évêques officiels de l'Association patriotique et de l'illégitimité de leurs actes ministériels puisse en recevoir légitimement les sacrements. La première situation fait partie du plan de la Providence divine ; la deuxième serait gravement contraire à la volonté de Dieu et à la loi de l'Église.

15. Code de Droit Canonique de 1917, canon 1258, § 1.

16. PIE XII, *Ad Apostolorum Principis*, DP, p. 337.

17. PIE XII, *Ibidem*.

18. Cf. le n° 4 du présent article.

19. « Déclaration » à l'Agence de presse *Reuters*.

« pour promouvoir le développement intégral de la société, assurant un plus grand respect de la personne humaine y compris dans le domaine religieux » et travailler pour « édifier un avenir de paix et de fraternité entre les peuples »²⁰. Mais qui ne voit que le vrai respect des personnes, non plus que la vraie paix et la vraie fraternité, sont impossibles tant que s'exercera l'emprise du communisme, au mépris des exigences du Règne social du Christ Roi ? L'espérance du Pape n'est qu'un leurre, un de plus à l'actif de Vatican II et de sa nouvelle doctrine sociale inspirée de *Gaudium et spes*.

11. Le chroniqueur vaticaniste du *Figaro* conclut pour sa part : « C'est sur le millénaire en cours que François réfléchit. Et non plus sur les conséquences du communisme au XX^e siècle²¹. » Le millénaire en cours est pourtant celui où la persécution communiste connaît en Chine une recrudescence notable. Au surplus, la réflexion du Pape resterait-elle limitée au cours éphémère d'une période temporelle de l'his-

toire ? La Parole de Dieu, dont il devrait pourtant se faire le garant et l'interprète, ne devrait-elle pas le conduire à réfléchir plutôt à la lumière de l'éternité, dans l'éclairage de ces vérités qui ne passeront pas et qui dominant de bien haut le cours des vicissitudes humaines ? C'est en tout cas à cette hauteur de vue que les martyrs de l'Église souterraine chinoise ont choisi de se placer pour réfléchir à la lumière de l'Évangile et demeurer fidèles, malgré les compromissions honteuses de l'actuel successeur de saint Pierre.

Abbé Jean-Michel Gleize

20. FRANÇOIS, Message du 26 septembre 2018 aux catholiques de Chine, n° 10.

21. JEAN-MARIE GUÉNOIS, « Les raisons de la décision historique du Pape » dans *Le Figaro* du lundi 24 septembre 2018, p. 7.

LE MODERNISME COMME PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

1. Im Anfang war die Tat¹

Le modernisme, à proprement parler, prend les catégories philosophiques de la modernité et les transfère dans le domaine théologique, comme prémisse et comme critère. En ce sens, le modernisme constitue un problème pour la *recta ratio*, avant même d'en constituer un pour l'*intellectus fidei*. À bien y regarder, le modernisme apparaît essentiellement sur le terrain de la philosophie, dans la mesure où il s'approprie et développe certaines thèses (plutôt que de les discuter et de les vérifier). En ce sens, plutôt que de se centrer sur une ou plusieurs propositions strictement théologiques, il les rapporte toutes à son horizon.

Or, une caractéristique de la modernité (comprise dans le sens catégoriel et non dans le sens temporel) est le principe d'immanence, c'est-à-dire l'option selon laquelle l'être est mis au service du connaître, et le connaître est ramené à l'activité (dont le connaître ne serait qu'un moment). D'où, consécutivement, l'assimilation de l'activité au faire, ou mieux à la praxis, dans son acception proprement moderne, selon laquelle elle équivaut à la capacité essentiellement transformatrice (de la matière, de la vie, de l'existence).

Le rationalisme moderne signe une « révolution copernicienne », où le sujet est rendu « garant », puis « constituant », et enfin « producteur » de l'objet. À son tour, l'acte par lequel le sujet lui-même connaît et « se reconnaît » apparaît comme position et autoposition d'où le sujet découle lui-même. Jusqu'à se configurer comme activité autogénératrice et autoréféren-

tielle, excluant non seulement la primauté de l'être (et de la substance), en vertu de laquelle seulement il est possible de penser l'acte, mais aussi la primauté de la fin, qui par elle-même est intrinsèque à l'acte, le régit et le rend intelligible. En suivant cet axe, l'activité – de plus en plus démétaphysicisée – se fait praxis (interprétative et opérative), et consiste en sa propre effectivité. Avec pour conséquence la « chute dans la mondanité », la praxis elle-même est absorbée par le résultat (au-delà de toute rationalité d'évaluation et de finalité) et ceci (précisément en tant que « purement » tel) s'extériorise comme phénomène jusqu'à être absorbé par le virtuel (se plaçant à l'extrême limite où l'être se dissipe dans le non-être).

En ce sens, l'odyssée de la subjectivité, propre à la modernité, conduit de la subjectivité noétique à la subjectivité empirique, de la subjectivité méthodique à la subjectivité transcendantale, de la subjectivité absolue à la subjectivité vitaliste, de la subjectivité pulsionnelle à la subjectivité structuraliste, de la subjectivité narrative à la subjectivité nomade. La subjectivité, prétendument autoexplicative (de l'existence à l'essence, ou plutôt en faisant refluer la seconde dans la première) rend le sujet lui-même identique à son action. Si bien que celui-ci, devenant produit lui-même, se déconstruit justement en tant que tel. En d'autres termes, le subjectivisme conduit à l'implosion du sujet, c'est-à-dire qu'il se vide de consistance et de valeur, précisément parce qu'il est déclaré produit de sa praxis et projection de sa représentation.

Il est possible d'affirmer que le noyau essentiel de la modernité (permettant d'entendre également le modernisme en lui-même) est exprimé par l'expression faustienne : *Im Anfang war die Tat* (au commencement était l'action). Il constitue l'alternative à l'incipit johannique – *In principio erat Verbum* – ainsi qu'à l'exorde de la Genèse, *In principio creavit Deus (Bereshit bara Elohim)*. Ceux-ci, à leur tour, sous-entendent et présup-

1. [Au commencement était l'action]. L'expression transcrit – intentionnellement – la célèbre affirmation faustienne. Sur cette trajectoire se placent les expressions qui intitulent les paragraphes qui suivent, et qui sont exprimées en allemand, dans l'intention de reprendre et intensifier la première expression, en tant que matrice et prémisse des suivantes.

posent le caractère fondateur absolu de l'Ipsum esse subsistens. Dans le sens faustien, l'activité est « au commencement » parce qu'elle est « le commencement ». Un *principium sine principio* : donc un *principium sine esse*. L'être découlerait nécessairement de lui. Donc l'activité serait tout. Et le tout ne serait qu'une production changeante et provisoire, destinée à être aspirée dans le néant pour faire place à autre chose, dans une production et un anéantissement intarissables.

La primauté de la praxis, théorisée par le marxisme, constitue donc un développement cohérent avec les prémisses de la modernité. En tant que tel, non épuisé par le marxisme lui-même, mais poursuivi et radicalisé encore davantage, aux abords de la postmodernité.

Le modernisme (philosophico-théologique) renferme en lui-même, dans son noyau essentiel, la primauté de l'activité (et l'issue qui en découle vers l'exclusivisme de la praxis), entendue comme source première et comme mise en œuvre d'elle-même. Cette structure se manifeste comme constitutive, si l'on prête attention aux théorisations qui précèdent (logiquement plutôt que chronologiquement) l'ensemble théorico-pratique propre au modernisme, et aux thèses de ses protagonistes. C'est ce que l'on remarque aussi des conceptions de Maurice Blondel, de William James, et encore avant de Friedrich Schleiermacher.

Pour Blondel, c'est l'action qui constitue la substance de la connaissance (en donnant l'être aux objets connus). L'être connu est affirmé comme un résultat du vouloir. Et le vouloir à la seule condition de la sincérité est considéré, précisément en tant que tel, comme coïncidant avec la volonté de Dieu. Dans l'action l'être et la vie se présentent et se font. Le même rapport entre homme et Dieu se constitue dans l'action. Pour James, théoricien du pragmatisme américain, la religion consiste en l'expérience religieuse. Celle-ci n'est rien d'autre qu'une activité, dont le contenu est immanent à l'action même et en constitue comme un résultat. Croire coïncide avec la volonté de croire. Son critère est donné par une disposition de l'action : être prêt à agir en vue d'un but dont le succès n'est pas garanti. Croire comme option est fonctionnel à l'action, et n'importe aucunement en référence à Dieu. Croire est l'œuvre du « sentiment », et non de la raison. La vérité est mesurée par les résultats. À son tour, pour Schleiermacher, c'est le sentiment qui est à l'origine de la religion, laquelle consisterait en l'expérience d'elle-même. Dans cette optique, pour le fondateur de l'herméneutique – qui est à la fois méthode et praxis – la croyance requiert obligatoirement l'action interprétative.

En tant que tel, le modernisme se présente comme un « programme » (et comme une « méthode » et une « activité »), c'est-à-dire comme un projet en acte visant à modifier une situation. Comme une théorisation qui se fait action : une théorie-praxis. Bien que sa vérité et sa praxis finissent par coïncider. Ce programme est exprimé de façon emblématique par Loisy comme l'intention de réaliser une « réforme du régime intellectuel du catholicisme romain ». Et il se développe dans les

thèses de Buonaiuti et de Murri, dont l'action comme programme en réalisation passe du domaine religieux au domaine politique.

À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que Giovanni Gentile, dans l'analyse philosophique, aiguë et pénétrante, du modernisme (et aussi en considérant la pensée de l'abbé Laberthonnière), l'ait qualifié comme une « philosophie de l'action ».

Le long de la trajectoire du modernisme, par ailleurs, il n'est pas difficile de vérifier que, de même que la « méthode de l'immanence » équivaut à l'immanence comme méthode, de même la « philosophie de l'action » constitue une philosophie comme action.

2. Die Tat schafft alles ²

Pour le modernisme, la religion est constituée par l'expérience religieuse et la foi est identifiée au sentiment religieux. Cela présuppose la résolution du réel dans l'empirique, de l'empirique dans l'effectif, de l'effectif dans le phénoménal. D'où enfin la conclusion du phénoménal dans l'opérationnel. Il s'agit d'une assimilation faite sous l'angle méthodique, qui, à son tour, découle d'une option théorique, préalable tant à la réflexion philosophique proprement dite qu'à toute donnée à caractère religieux.

L'expérience religieuse selon le modernisme a des caractères particuliers, par rapport à toute autre expérience. Il ne s'agit ni de l'expérience noétique, ni de l'expérience éthique, ni de l'expérience artistique. Celles-ci, en effet, s'appuient sur le rapport entre le sujet et l'objet de l'expérience elle-même, tant sous l'angle du connaître que sous celui de l'agir et celui du faire. Le sujet et l'objet sont (ontologiquement) donnés et présupposés à l'expérience, tant dans la réalité que dans l'esprit. En particulier en tant qu'objet à connaître, comme donnée par rapport à laquelle adopter une conduite déterminée, comme matière à façonner en conformité à un modèle déterminé. Ces expériences sont intrinsèquement évaluées et régulées, en conformité à la nature du sujet et à celle de l'objet. Et elles tirent leur valeur de l'ordre de la finalité. Par conséquent le jugement sur l'expérience n'est pas une expérience, et il n'est pas créé par l'expérience, mais il la pénètre, l'éclaire et la transcende. L'expérience est mesurée en tant que telle. Elle n'est pas mesure, elle ne mesure pas, et elle ne trouve pas en elle-même sa raison d'être.

Il en va différemment de l'expérience religieuse théorisée par le modernisme. Il s'agit en effet d'une expérience poïétique ou performative, au fond praxiologique. Elle prétend être constitutive d'elle-même, de son objet et de son but. En ce sens l'expérience précède (constitutivement) le sujet et l'objet, et non l'inverse. Les données de foi (c'est-à-dire les dogmes), sont pour le modernisme non pas le fondement de la foi, mais le produit de l'expérience religieuse. Le sujet de cette expérience se révélera religieux sur la base de

2. *L'action crée tout.*

l'expérience religieuse (et non l'inverse). La finalité de cette expérience découlera de l'expérience elle-même. Cette expérience est donc autoréférentielle et autoproductive, prétendant être sa propre mesure.

Il s'agit d'une expérience (complètement) auto-immanente. Elle exclut (à la racine) la transcendance : tant la transcendance du sujet et de l'objet par rapport à l'acte, que la transcendance de la fin par rapport à l'action. L'expérience religieuse, dans sa signification moderniste, non seulement exclut la transcendance et l'immutabilité des vérités de foi (et donc de la Révélation), mais élide (avec cohérence) la transcendance même de Dieu. Il s'agit d'une expérience productrice de sa qualification religieuse (par conséquent, par elle-même, sans Dieu). C'est précisément par son auto-immanence qu'elle consiste en ses effets, et ceux-ci importent par leurs apparaître. Ceux-ci, précisément en tant que tels, n'ont aucune stabilité : leur existence est leur processus et leur résultat, leur contextualité et leur valeur opérationnelle.

En définitive, l'expérience religieuse moderniste n'est autre qu'une praxis, c'est-à-dire une action modifiatrice d'une matière transformable *ad libitum*. En ce sens elle est activité créatrice : l'action « crée » tout (*die Tat schafft alles*). Rien ne la précède et tout découle d'elle. Son origine est l'activité dans l'indétermination des possibilités, et son action est marquée par l'indétermination de la modifiabilité de tout résultat. Elle est à la fois fin et moyen. Toute orthodoxie (ou doctrine) ne peut que se révéler inauthentique : un « raidissement » ou une forme de « fixisme », empêchant son expansion vitale et charismatique. Ainsi la praxis, plus que résultat et activité, devient mesure et critère d'elle-même (c'est-à-dire qu'elle exclut toute mesure et tout critère).

L'expérience religieuse moderniste est telle précisément en tant qu'expérience sans vérité et sans règle (tant dogmatique qu'éthique ou canonique). Donc elle peut donner lieu à n'importe quelle conduite. Son subjectivisme – qu'il soit individuel ou communautaire – est exclusif. Cela est important, aussi bien que le plan de la foi que sur le plan de la morale. L'authenticité prend ainsi la place de la vérité. La conscience devient créatrice de principes. Les situations décident des devoirs. L'anonymat des opinions comporte, comme prétention de justification morale, l'invocation du témoignage (purement épiphénoménal) de l'« être ou se sentir bien ».

En ce sens c'est l'expérience religieuse qui génère son contenu. Comme cette expérience est le plus souvent collective, c'est la communauté qui produit l'objet de cette expérience. En d'autres termes, dans l'optique moderniste c'est l'Église qui crée les articles de foi. Attention : elle ne les définit pas, ne les déclare pas propres au *depositum fidei*, mais elle les fait exister comme tels. Selon cette conception la communauté, c'est-à-dire l'Église, en tant que productrice du dogme et de la morale, en est l'arbitre. Elle le décide. Elle ne le reçoit pas de la Tradition. Par conséquent, de même qu'elle crée le contenu de la foi et de la morale, de

même elle a le pouvoir de le modifier, de le réinterpréter sans cesse, de le conformer à de nouveaux paradigmes, de le faire évoluer en fonction des contextes, de l'adapter aux époques. Son magistère, au lieu d'être une règle réglée, serait une règle réglante.

En suivant cette direction, de même que la vérité est un produit de la vie ecclésiale (ou, au fond, de sa « conscience collective »), de même elle résulte d'une praxis, et en tant que telle elle ne peut qu'être toujours modifiable par une autre praxis. Le sujet, même le sujet collectif, devient dans son activité le seul élément de continuité. Et non pas l'objet. Le subjectivisme communautariste n'est pas par essence différent du subjectivisme individualiste. Le sujet (même le sujet « ecclésial ») devient ainsi mesure de lui-même. Il consiste en son activité et celle-ci se concrétise dans sa praxis. C'est pourquoi il serait susceptible d'évolution (incoercible), d'adaptation, de changement. La permanence du sujet serait le point d'appui de la continuité, reconduisant l'objet à soi-même. Le sujet serait mesure et arbitre de l'objet (même dans le cas des vérités de foi et de morale), et non l'inverse (comme c'est le cas si l'on considère le réalisme de la connaissance et de l'action).

Par ailleurs, les « choses » à croire et à pratiquer, dans la conception moderniste, sont instrumentales pour l'expérience religieuse. Dans la mesure où elles sont capables de la susciter et de l'alimenter, elles n'ont aucune vérité propre. Elles ne sont pas les critères de la validité de la religion, mais ses dérivés. Par conséquent leur instrumentalité les rend fonctionnelles à l'authenticité, mais non fondatrices de celle-ci. Donc la foi n'aurait pas à fournir des raisons, mais seulement une praxis. Elle n'aurait à invoquer aucun argument en sa propre faveur : elle pourrait seulement faire appel à un « je suis comme ça ». La doctrine (qu'elle soit théologique ou morale) n'aurait aucune importance propre. Au contraire, elle se révélerait être un fardeau dont il faudrait se libérer (comme de quiconque invoquerait son caractère dirimant). Le vidage de l'intelligence (et des études) en est la conséquence. Les solutions des problèmes axiologiques (pour la raison et pour la foi) ne pourraient être que des solutions praxiologiques, c'est-à-dire des « opinions du pouvoir » (partagé ou imposé, peu importe).

L'activisme religieux (moderniste) trouve une certaine analogie avec le travail dans son acception marxiste, lequel est compris non pas comme l'effet de l'humanité de l'homme, mais comme constitutif de l'humanité elle-même (et avec elle de la société et de l'histoire). De même, cette conception a de nombreuses analogies avec la praxis révolutionnaire (comprise dans sa signification essentielle et non événementielle). Celle-ci, en effet, est à la fois fin et moyen. Elle trouve sa propre mesure dans son activité. Elle a dans sa praxis sa « vérité » et sa « substance ».

3. Am Ende wird die Tat³

S'il on fait une analyse attentive, il n'est pas difficile

3. *À la fin il y aura l'action.*

de relever que le modernisme, compris comme conforme à lui-même, constitue une philosophie de la praxis. Il se concentre dans sa praxis. Sa praxis est ce en quoi il se réalise et s'exprime. Enfin, il devient entièrement praxis, au point que celle-ci, précisément en tant que telle, l'absorbe et l'éteint.

Une philosophie de la praxis est, spécifiquement, non pas une philosophie qui réfléchit sur sa praxis et qui en étudie de façon théorétique la nature, mais une philosophie qui fait sien la praxis comprise non pas selon la notion classico-aristotélicienne (en soi équivalente à l'agir moral), mais comme activité absolument productive de soi et de ses effets, c'est-à-dire d'une praxis comme « pure » opérationnalité, laquelle ne présuppose qu'elle-même (c'est-à-dire qu'elle ne présuppose rien). Elle assume l'être comme condensé dans la praxis, et la praxis comme productrice de l'être (ou au moins du seul être déterminé et intelligible). Si bien qu'elle serait auto-consistante et auto-explicative. Il s'agit de la praxis comme activité modificatrice de la matière (comprise dans son sens plus large). Cette praxis est sujet et objet d'elle-même. Strictement parlant, donc, une philosophie de la praxis fait de la praxis elle-même la mesure d'elle-même. La praxis trouverait en elle-même son propre « critère » et sa propre « logique ». La praxis ne pourrait être connue qu'à travers la praxis. Elle ne pourrait même être connue que par la praxis elle-même.

Par conséquent une philosophie de la praxis exclut la priorité tant du sujet que de l'objet. Elle nie, d'un point de vue praxéologique, aussi bien la primauté de l'être que celle de la vérité et de la fin. En tant que telle, elle réalise le principe d'immanence dans le sens le plus accompli, en tant qu'elle exclut radicalement le problème de la transcendance, ne serait-ce que pour la nier (sinon la célèbre objection aristotélicienne formulée dans le *Protreptique*, au sujet du caractère indispensable de la philosophie et donc de la transcendance, demeurerait intacte), mais elle prétend la rendre vaine sous l'angle de la réalisation. Une philosophie de la praxis ne nie pas la nature des choses sous l'angle métaphysique (ou plutôt antimétaphysique), mais elle prétend la rendre vaine en substituant, en acte, l'artificialité radicale à toute naturalité.

L'athéisme de la philosophie de la praxis trouve une exhaustivité inconnue à tout athéisme théorique. Le problème de Dieu (comme celui de la vérité et du bien) est posé (d'un point de vue praxéologique) dans le néant, au profit du faire auto-poïétique. Sa conclusion n'est pas celle de la négation, mais celle de son insignifiance, c'est-à-dire de la « disparition » ou du « meurtre » de Dieu (selon l'image nietzschéenne). De la même façon son athéisme politique trouve un accomplissement dans le mythe de la révolution comme progrès permanent, ou de la conservation de la technocratie envahissante.

À bien y regarder, le modernisme aboutit à l'athéisme et au nihilisme comme issues tout à fait cohérentes, précisément en tant que « méthode », « interprétation », « programme » (compris comme sources origi-

nelles). Avec le modernisme se vérifie ce qui est le propre de la « course à la cohérence » du principe moderne d'immanence : l'immanentisation de catégories théologiques transforme la théologie en idéologie. En ce sens tout l'ordre surnaturel est rendu impensable. Toute la Révélation en tant que telle est immanentisée : c'est pourquoi elle reste mouvante, évolutive, impersonnelle, anonyme, fluide, toujours ouverte. Si bien que l'Entmythologisierung (démythologisation) ne peut qu'aboutir à son issue ultime. L'ordre surnaturel, don gratuit qui nous guérit et nous élève, nous rendant participants de la nature divine, devient d'abord une exigence immanentisée de l'ordre naturel, jusqu'à être ensuite évacué comme phénomène du sentir et résultat de la praxis (de libération).

L'approche du modernisme est donc l'apostasie, plus que l'hérésie. Sur la base de la *Weltanschauung* moderniste – ab imis marquée par l'agnosticisme et par l'évolutivisme – une ou plusieurs vérités de foi ne sont pas niées, mais c'est toute vérité qui est niée, justement en tant que vérité. Est niée la primauté de l'être et donc du déterminé, sur lequel toute vérité de foi s'appuie. En ce sens il est impropre d'attribuer au modernisme (et aux autres perspectives homologues) la reddition au monde ou la voie de la défaite (si ce n'est en considération des issues). En effet se rend ou est battu, éventuellement, celui qui combat ou entend se battre, qui reconnaît un antagonisme et une inconciliableté, rendant impossible toute composition. En revanche pour le modernisme il n'y a aucune opposition entre la sotériologie chrétienne et le monde (compris dans le sens johannique). Dans la ligne du naturalisme et de l'immanentisme moderniste, le monde, l'histoire, la coutume deviennent un lieu théologique. Le rapport sera un rapport de réalisation et d'accomplissement. Et même à strictement parler, le rapport lui-même disparaît, pour laisser place à l'unité qui naît de la considération de la vie et de l'histoire comme une (continue) théophanie.

Dans son développement-réalisation (précisément en tant que théorie-praxis) le modernisme (au-delà de la nouvelle théologie et du progressisme) est arrivé au postmodernisme, c'est-à-dire à un modernisme après le modernisme. De même qu'il y a eu le passage – qui est développement-négation-accomplissement – de la modernité à la postmodernité. De même que la postmodernité succède à la modernité, en la bouleversant et en la radicalisant, de même le postmodernisme poursuit le modernisme et le conclut. De même que pour le post humanisme. En ce sens le postmodernisme est un « moment de vérité » qui explicite la « course à la cohérence » du modernisme lui-même. Celui-ci permet de mettre en évidence la radicalité de ses thèses.

Le modernisme après le modernisme se conclut avec l'immanentisation de chaque catégorie philosophique ou théologique. En ce sens il va du projet au processus. Il passe de l'évolutivisme aprioriste à l'axiologisation du changement et de la temporalité. Du transcendantalisme rationaliste au transcendantalisme praxistique. Il ne reste que la praxis, dont est emblématique le fait de

généraliser des processus ou de s'employer à démarrer des processus, sans qualification ultérieure (de sorte qu'ils peuvent être des processus pathologiques ou physiologiques, de perversion ou de conversion). Praxis qui, comme telle, est indistinguable d'un point de vue objectif comme chrétienne ou non chrétienne, comme juste ou inique.

L'immanentisation des catégories théologiques conduit à les convertir en catégories sociologiques et en catégories écologiques : le peuple, les mouvements populaires, l'environnement, les mouvements environnementaux deviennent autant de lieux théologiques. L'immanentisation de la morale la dissout dans la dialectique horizontaliste individu-situation. L'exhaustivité du subjectivisme dissout le sujet lui-même dans le fragment, dans le phénomène et dans l'activité de soi-même. Même la dignité humaine, notion d'abord ontologique et éthique, finit par prendre des connotations psycho-sociales : elle apparaît attribuée de l'extérieur sur la base de conditions extrinsèques (comme les conditions économiques). On passe de la discussion sur l'éthique familiale à la psychologie du couple. De la question de la famille à la considération de son image anthropologique. En ce sens, le praxisme de la primauté de la pastorale fait place à la praxis sic et simplifier. Le long de cet itinéraire, il n'y aura rien d'autre que l'action (*am Ende wird die Tat*).

L'immanentisation qui résout l'ordre surnaturel dans l'ordre naturel, propre au modernisme, conduit, dans le postmodernisme, non seulement à nier au moyen de la praxis la distinction ontologique entre naturel et surnaturel (de même entre baptisés et non baptisés), mais elle se déploie encore plus explicitement en une forme de pentecôtisme immanentisé, où la prétention d'une sorte d'immédiateté charismatique (implicitement toujours en acte) trouve sa réalisation dans la praxis de pouvoir (autolégitimé sur la base de sa propre réalisation). Dans un parcours qui, de la catégorie des « chrétiens anonymes », aboutit à l'anonymat des différences.

En définitive le postmodernisme (comme la postmodernité) se traduit dans le remplacement de la primauté (métaphysique, éthique et théologique) du déterminé par la primauté de l'indéterminé (qui correspond au tout de possibilité et au rien d'essentialité).

Le modernisme qui s'accomplit dans le postmodernisme (ou autrement dit le vieux modernisme qui s'avère dans le nouveau modernisme), dans la mesure où il se réalise conformément à lui-même, ne peut que « se suicider », tant sous l'angle théorique que sous l'angle pratique. C'est-à-dire qu'il ne peut que s'auto-éteindre, selon le processus propre à toute erreur holistique, qui appliquée réflexivement à elle-même, aboutit à la négation d'elle-même. Le long de la trajectoire de l'auto-phagie ou de l'auto-évacuation, propre à toute négation (qu'elle soit théorique ou pratique) du principe de non-contradiction. La primauté du changement (ou de la temporalité) ne peut que placer dans le néant (du passé) toute thèse (qui ait l'ambition de valoir par elle-même), même évidemment celle qui affirme cette primauté. Le principe d'immanence, en s'immanenti-

sant lui-même, se rend vain, justement en tant que principe. La primauté de la praxis, assumée comme praxis, ne peut que se résoudre en mobile effet d'une praxis, exclu avec elle justement de sa primauté. La religion réduite à une expérience et la foi assumée comme sentiment sont rendues méconnaissables par rapport à toute autre expérience et à tout autre sentiment. Le postmodernisme en donnant sa réalisation au modernisme le conduit de façon cohérente à l'auto-extinction.

Le modernisme est avéré par son épilogue dans le postmodernisme. Cet épilogue le rend transparent en lui-même. Il manifeste l'intelligibilité de sa substance. Il permet de lire les prémisses en filigrane par rapport aux résultats. Si bien qu'il fait émerger le fait que les problèmes qu'il pose concernent les principes (philosophiques, avant même les problèmes théologiques), et non pas certaines vérités, ni, à plus forte raison, des nuances ou des sensibilités. Ils mettent en question les fondements (naturels, avant les fondements surnaturels). Et avec eux la primauté de l'être et de la vérité, qui est la seule condition pour pouvoir connaître et aimer.

Giovanni Turco