

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIII n° 622

MENSUEL

Juin 2019

VERS « UN PARLEMENT MONDIAL » DANS L'ÉGLISE ?

1. Le prochain Synode sur l'Amazonie laisse déjà craindre le pire. L'actualité plus ou moins récente se fait l'écho de ces inquiétudes ¹. Le discours prononcé par le Pape François, le 17 octobre 2015, à l'occasion du précédent Synode, était pourtant déjà très clair. Le Pape François s'y est décidé en faveur de ce qu'il appelle une « église synodale ». Car selon lui « le chemin de la synodalité est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire ». Si ce discours a été salué comme « historique et révolutionnaire », le cardinal Müller, alors Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, s'était contenté d'observer que ce propos du Pape ne faisait qu'explicitier « certains aspects du concile Vatican II ». La synodalité devrait donc logiquement résulter de la nouvelle ecclésiologie.

2. De fait, tous les théologiens qui se sont penchés attentivement sur les principes renouvelés de l'ecclésiologie de *Lumen gentium* se rejoignent pour observer que cette explicitation manque encore. « Vatican II laisse donc aussi quelques questions ouvertes », écrivait déjà l'un d'eux il y a trente ans. « Peut-on comprendre pourquoi l'ensemble des évêques sans le Pape ne posséderait pas le pouvoir suprême, étant donné que ce pouvoir ne provient pas du Pape ? [...] Ou, en posant la question qui est à la base de celle-là, est-ce que le primat de juridiction peut provenir de la consécration épiscopale, étant donné qu'elle est la même pour tout évêque ? Pourrait-il provenir d'une autre source, sans par là nécessiter une réalité juridique juxtaposée à celle d'origine sacramentelle ? Cette seconde réalité serait-elle alors aussi "épiscopale" que la première, du même genre et de la même espèce ? » Autant dire que la sacramentalité de l'épiscopat, telle que la conçoit Vatican II,

Sommaire

Abbé Jean-Michel Gleize :

- Vers « un parlement mondial » dans l'Église, p. 1
- Les diaconesses, p. 4
- Face à face, p. 8
- La vraie laïcité, base de la chrétienté, p. 9

c'est-à-dire telle que conférant à chaque évêque le pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, devrait logiquement déboucher sur une interprétation synodale de la collégialité, c'est-à-dire sur la fin d'une ecclésiologie de type monarchique, où le Pape, vicair du Christ, est le seul chef suprême de toute l'Église. Pourtant, cette ecclésiologie de type monarchique n'a cessé de survivre plus ou moins, depuis le Concile, dans l'exercice effectif de la papauté. Pour tout dire en un mot : « On en reste pour l'instant à une juxtaposition d'ecclésiologies aux accents différents et de priorités diverses qui, pour une part, vont en sens contraire. Les contradictions qui en résultent sont une cause essentielle de nombreux conflits dans l'Église, parce que des attentes suscitées à juste titre ne cessent en même temps d'être constamment déçues ³. »

1. Cf. le journal *La Croix* du 19 mai 2019.

2. ALFONSO CARRASCO ROUCO, *Le Primat de l'évêque de Rome. Essai sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1990, p. 70.

3. HERMANN J. POTTMEYER, *Le Rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Cerf, 2001, p. 134.

**Les numéros du Courrier de Rome
sont accessibles et consultables en
fichiers pdf sur le site du Courrier de
Rome**

www.courrierderome.org

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, 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

3. Nous voudrions montrer ici comment les Pères du Cœtus avaient déjà mis le doigt, au moment même de Vatican II, sur ce point, en montrant comment la logique du schéma proposé à leur examen, devait entraîner une refonte radicale de la constitution divine de l'Église. L'un des membres principaux du Cœtus, Mgr Geraldo de Proença Sigaud (1909-1999), archevêque de Diamantina, au Brésil, s'exprima en ce sens lors de l'assemblée généra-

Remarques sur le futur chapitre III de la constitution *Lumen gentium*,

1. Vénérable Frères, je parle ici du n° 13 du chapitre II du schéma *De Ecclesia*⁴. Lisons attentivement ce passage⁵, en parallèle avec les deux autres numéros 12⁶ et 16⁷. Ces trois textes laissent apparaître une nouvelle doctrine, d'après laquelle les douze apôtres constitueraient, avec saint Pierre comme chef, un collège véritable et permanent, un collège au sens strict de ce terme, et ce, en vertu d'un droit divin. Il apparaît aussi que les évêques constitueraient de droit divin un collège véritable et permanent, au sens strict de ce terme, dont la tête serait le Pontife romain.

2. Cette doctrine serait lourde de conséquences, car, si, en raison de l'institution divine, le Pape et les évêques constituent un collège véritable et permanent, au sens strict du terme, l'Église doit être gouvernée de manière habituelle – c'est-à-dire d'une manière ordinaire et non pas extraordinaire – par le Pape uni au collège des évêques. Autrement dit, de droit divin, le gouvernement de l'Église ne serait pas monarchique et personnel, mais serait collégial.

3. Ce point est d'une trop grande importance pour demeurer obscur et confus. Vénérables frères, qu'enseigne là-dessus la doctrine catholique traditionnelle ? Je voudrais l'expliquer ici brièvement et avec la mesure requise, autant que je puis en juger.

4. Premièrement, en raison de la mission qui lui est donnée lors de son élection et qui le députe à la charge de l'épiscopat, tout évêque reçoit l'office et donc l'autorité pour exercer la charge de l'épiscopat sur les fidèles qui lui sont confiés, dans les limites du territoire qui lui est indiqué par l'autorité compétente.

4. Ce chapitre II du schéma, qui comporte les numéros 11 à 21 (*Acta synodalia*, vol. II, pars I, p. 231-252), correspond au chapitre III de la constitution *Lumen gentium*, n° 18-29.

5. Ce numéro 13, intitulé « Des évêques successeurs des apôtres », dit : « De même que demeure le pouvoir [potestas] accordé [concessa] par le Seigneur à saint Pierre de manière singulière comme au premier [primo] des apôtres et au chef du collège, et transmis [transmissa] à ses successeurs, de même se conserve le pouvoir de tout le collège apostolique, qui a pour objet de paître l'Église, et qui doit être exercé par le corps sacré des évêques. C'est pourquoi, nous déclarons et nous enseignons que les évêques, en vertu de l'institution divine, enseignent et font paître les fidèles, car qui les écoute, écoute le Christ et qui les méprise, méprise le Christ et Celui qui a envoyé le Christ (Lc, X, 16-17). »

6. Ce passage du numéro 12, intitulé « De l'institution des douze apôtres » est le suivant : « Le Seigneur Jésus, après avoir prié son Père, appelant ceux qu'Il voulut, en choisit douze pour qu'ils fussent avec Lui et pour les envoyer prêcher la nouvelle de l'Évangile ; il les nomma apôtres et les institua comme un collège, à la tête duquel il établit saint Pierre, choisi parmi eux. »

le XLIV, du 9 octobre 1963. Il donna son avis sur le nouveau schéma *De Ecclesia* distribué aux pères conciliaires au tout début de la deuxième session et il est frappant de constater à quel point l'évolution actuelle du pontificat de François justifie ses prévisions. Le texte qui suit est la traduction française intégrale de son intervention orale, donnée en latin et retranscrite dans les actes du Concile.

Jean-Michel Gleize

5. Deuxièmement, en raison de sa mission épiscopale, qu'il reçoit en tant qu'évêque résidentiel ou en tant qu'évêque titulaire, chaque évêque reçoit la capacité d'exercer la charge pastorale à l'égard de l'Église universelle, de concert avec le Pontife de Rome.

6. Troisièmement, cette mission épiscopale donne à l'évêque la capacité d'exercer la charge pastorale à l'égard de la partie de l'Église universelle qui dépasse les limites de son diocèse.

7. Si l'on demande quand est-ce que cette capacité est exercée, on répond qu'elle l'est lorsque l'évêque est convoqué par l'autorité compétente pour prendre part au concile œcuménique ou à un concile particulier, par exemple national ou provincial, ou à d'autres assemblées strictement collégiales, qui impliquent l'union du Pape et des autres évêques. Ces conciles et ces assemblées de nature vraiment collégiale, au sens strict, ne se réunissent que rarement, du moins lorsqu'elles représentent l'Église universelle, et elles le sont toujours d'une manière extraordinaire. C'est en effet ce que démontre l'histoire de l'Église.

8. Tous les autres actes de nature collective mais non collégiale – notez bien la différence – je répète : de nature collective et non collégiale, accomplis par plusieurs évêques réunis, par exemple ceux d'une même province ecclésiastique ou d'un même pays, comme il s'en produit à l'occasion des conférences épiscopales, ne produisent par leur effet sur les fidèles de cette province ou de ce pays en raison de l'institution divine, et en ce sens les

7. Ce passage du numéro 16, intitulé « Du collège épiscopal et de son chef » est le suivant : « De même que dans l'Évangile, selon la décision du Seigneur, saint Pierre et les autres apôtres constituent un seul collège apostolique, en vertu du même motif, le successeur de saint Pierre, l'évêque de Rome, et les évêques, successeurs des apôtres, sont unis entre eux. [...] Le collège ou le corps des évêques n'a d'autorité que de concert avec le Pape [nisi simul cum Pontifice romano], successeur de saint Pierre, compris comme son chef. Le Pape possède par lui-même dans l'Église un pouvoir plein et universel ; il est de foi [creditur] que le collège des évêques, qui succède au collège des apôtres dans le magistère et dans le gouvernement pastoral, et dans lequel le corps apostolique persévère continuellement, uni à son chef le Pape [una cum capite suo romano Pontifice] et jamais sans lui, est le sujet indivis du pouvoir plein et suprême sur l'Église universelle. [...] Dans ce collège, les évêques, reconnaissant fidèlement le primat et le pouvoir suprême [primatum et principatum] de leur chef, s'acquittent sous son autorité suprême de leur propre pouvoir pour le bien de leurs fidèles et même pour celui de toute l'Église, le Saint-Esprit donnant sans cesse sa vigueur à cette structure organique et à sa concorde. »

effets qu'ils produisent ne possèdent aucune valeur collégiale. La valeur des effets produits par ces actes n'est que juridique, c'est-à-dire qu'ils obligent dans un diocèse seulement a) si le Pape les a approuvés en leur donnant une valeur obligatoire, en raison de son pouvoir plein et universel, ou bien b) si l'évêque, en vertu de sa juridiction personnelle, les a approuvés en leur donnant une valeur obligatoire pour son diocèse.

9. En ce domaine, il faut se garder de deux écueils fort dangereux. Le premier est le suivant : il faut éviter de créer une institution mondiale qui se tiendrait à la manière d'un concile œcuménique permanent, au sein duquel certains évêques, désignés ou délégués par les autres, rempliraient la fonction de tout le collège épiscopal et accompliraient pour cela, de concert avec le Pape, des actes de nature vraiment collégiale, d'une manière habituelle et ordinaire, et dont la valeur efficace s'étendrait à l'Église universelle, en vertu d'une institution divine. Une telle institution serait comme une espèce de « Parlement mondial » à l'intérieur de l'Église catholique. Il est absolument certain que ce genre d'institution ne doit pas être attribuée au Christ, car durant vingt siècles les apôtres, les Papes et les évêques l'ont complètement ignorée. Au contraire, tout le monde voit bien que Notre Seigneur Jésus Christ a confié le gouvernement suprême de l'Église à la personne de saint Pierre, afin qu'il soit exercé de manière personnelle d'abord par saint Pierre puis par ses successeurs.

10. Le deuxième écueil est le suivant : il faut se garder d'une autre institution, qui serait une sorte de concile national ou régional permanent, dans lequel une partie des évêques d'un pays ou d'une région établirait des décisions d'ordre juridique ou doctrinal, auxquelles le Pape, de fait et de manière habituelle, ne pourrait s'opposer et qui obligeraient tous les évêques d'un pays ou d'une région.

11. Comment ne pas voir que de tels organismes opposeraient de très graves obstacles et de très nombreux difficultés à l'exercice du pouvoir ordinaire et suprême du Souverain Pontife, ainsi qu'à l'exercice du pouvoir ordinaire personnel de chaque évêque ?

12. Ajoutons aussi qu'un concile œcuménique, national

Synopse finale.

1. Le texte initial du schéma de 1963 était le suivant : « Sicut autem permanet **potestas** a Domino singulariter Petro ut **primo** Apostolorum et duci collegii **concessa** et successoribus eius **transmissa**, ita servatur potestas totius Collegii Apostolici Ecclesiam pascendi, a corpore sacro Episcoporum exercenda. Proinde declaramus et docemus Episcopus ex divina institutione fideles edocere et pascere, quos qui audit Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum misit (cf. Lc, X, 16-17). »

2. Le texte définitif de la constitution *Lumen gentium* est le suivant : « Sicut autem permanet **munus** a Domino singulariter Petro, **primo** Apostolorum, **concessum** et successoribus eius **transmittendum**, ita permanet munus Apostolorum pascendi Ecclesiam, ab ordine sacro Episcoporum iugiter exercendum. Proinde docet Sacra Synodus Episcopus ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores, quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et

ou provincial permanent serait quelque chose de nouveau et d'inouï dans la structure de l'Église, au sein de laquelle les apôtres et les premiers évêques ordonnés par eux reçurent une charge à exercer de manière personnelle, ainsi qu'on peut le voir avec Tite et Timothée. On ne saurait introduire un nouveau mode ordinaire dans le gouvernement permanent de l'Église, le mode de gouverner de manière collégiale, sans vouloir dire par là que le Christ et les apôtres ont laissé la structure de l'Église dans un état gravement incomplet.

13. Pour éviter ces inconvénients très fâcheux, je propose de modifier le texte du schéma et de lui faire les ajouts suivants, à la ligne 40 de la page 24 et à la ligne 1 de la page 25. « De même que demeure l'office [officium] (au lieu du "pouvoir" [potestas]) que le Seigneur a confié [commissum] (au lieu de "accordé" [concessum] qui est un terme moins approprié) de manière individuelle à saint Pierre en tant que prince ou chef suprême [princeps] (au lieu de "premier" [primus], qui est un terme moins approprié) des apôtres et chef du collège, pour qu'il le transmette [transmittendum] (au lieu de "et qui a été transmis" [transmissum], car il ne s'agit pas ici d'un simple fait historique mais d'une disposition divine), de même se conserve l'office de paître l'Église, qui fut confié à tout le collège apostolique et qui doit être exercé par tout le corps sacré des évêques, sous l'autorité du successeur de saint Pierre. C'est pourquoi nous déclarons et nous enseignons qu'en vertu de l'institution divine et en raison de la mission qu'il se voit attribuer de manière légitime et qui l'agrège au collège épiscopal, chaque évêque, lorsqu'il exerce sa charge particulière, enseigne, fait paître et gouverne son église particulière ; et que tous les évêques, agissant de concert avec le Pape, enseignent et gouvernent de même l'Église universelle, car qui les écoute, écoute le Christ et qui les méprise, méprise le Christ avec Celui qui l'a envoyé.

14. Dixi.

MGR GÉRALD DE PROENÇA SIGAUD, ARCHEVÊQUE DE DIAMANTINA, au Brésil, Intervention orale prononcée lors de l'Assemblée générale XLIV du 9 octobre 1963, dans les *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 366-369.

Eum qui Christum misit (cf. Lc, X, 16). »

3. Comme le demandait Mgr de Proença Sigaud, le mot *potestas* a été remplacé par *munus* et *transmissa* a été remplacé par *transmittendum*. Mais ce sont là les deux seules modifications dont il a été tenu compte et pour avoir leur importance, elles ne sont pas décisives.

4. Les autres modifications demandées n'ont pas été introduites. C'est ainsi que *concessum* n'a pas été corrigé en *commissum*. Mais surtout, d'une part *primo apostolorum* n'a pas été corrigé en *principi apostolorum* et d'autre part, l'incise n'a pas été introduite pour préciser que le corps sacré des évêques tout entier, héritier de l'office du collège apostolique tout entier, doit exercer sa fonction de paître l'Église sous l'autorité du successeur de saint Pierre : *a toto corpore sacro episcoporum sub Petri successore exercendum*. Enfin, la conclusion finale du numéro, suggérée par le prélat brésilien, n'a pas non plus été rete-

nue. Les ajouts y étaient pourtant d'une nécessité primordiale, afin de rappeler la primauté du Pape sur tout le reste de l'épiscopat, dans le gouvernement de l'Église. Le texte définitivement adopté pêche gravement sur ce point, puisqu'il ne précise pas la distinction qui existe entre le gouvernement de l'église particulière, confiée à chaque évêque, et un éventuel gouvernement de l'Église universelle, qui échoit aux évêques de concert avec le Pape et sous son autorité⁸. Enfin et surtout, l'archevêque de Diamantina faisait mention explicite de la raison formelle pour laquelle les évêques sont associés au Pape dans le gouvernement de l'Église, particulière ou universelle : *ex divina institutione et vi missionis legitimo modo collatæ, aggregantis ad episcopale collegium*. La raison pour laquelle les évêques gouvernent l'Église n'est pas seulement l'institution divine c'est aussi la mission que les évêques reçoivent du Souverain Pontife, et qui leur communique leur pouvoir de juridiction. Ce motif était clairement indiqué par Pie XII dans le passage de l'Encyclique *Ad apostolorum principis* qui fait explicitement référence aux deux encycliques précédentes : « La juridiction ne parvient aux évêques que par l'intermédiaire du Pontife romain, comme Nous vous en avertissions dans Notre encyclique *Mystici Corporis* : "Les évêques [...] en ce qui concerne leur propre diocèse, chacun en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné. Pourtant dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité

légitime du Pontife romain, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife [*immediate sibi ab eodem Pontifice impertita*] (DS 3804)". Nous avons rappelé cet enseignement dans la lettre encyclique, à vous destinée, *Ad Sinarum gentem* : "Le pouvoir de juridiction, qui est conféré directement au Souverain Pontife par le droit divin, les évêques le reçoivent du même droit mais seulement à travers le Successeur de saint Pierre, vis-à-vis duquel non seulement les fidèles mais tous les évêques sont tenus à l'obéissance respectueuse et au lien de l'unité". »

5. En décidant que le pouvoir de juridiction devait déjà provenir, dans son essence même, de la consécration épiscopale, antérieurement à toute mission canonique reçue du Pape, le numéro 21 de *Lumen gentium* devait s'engager dans une tout autre logique, celle qui conduit précisément aujourd'hui le Pape François à emprunter le chemin de la synodalité. Au rebours des enseignements du vénéré Pie XII et de deux mille ans de Tradition dans l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

8. Cf. les deux articles « La collégialité épiscopale à Vatican II », d'après DOM JEAN PROU, dans le numéro de novembre 2018 du *Courrier de Rome* et « Quelques remarques critiques de MGR CARLI » dans le numéro de décembre 2018 du *Courrier de Rome*.

LES DIACONESSES

1. Le prochain Synode sur l'Amazonie envisagera la question des ministères sacrés, pour savoir s'ils seraient attribuables non seulement à des hommes mariés, mais encore à des femmes.

2. La réponse était pourtant jusqu'ici déjà claire dans l'esprit du Magistère de l'Église et des théologiens, qui avaient su mettre en évidence ce qui différencie fondamentalement l'homme et la femme. Le Code de droit canonique de 1917, au canon 968, met le sexe masculin au nombre des conditions requises à la validité de l'ordination sacerdotale. Songeons aussi que les enseignements des papes Paul VI (Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Inter insigniores*, du 15 octobre 1976¹) et Jean-Paul II (Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, du 22 mai 1994²) condamnent l'admission des femmes à la prêtrise.

3. Les défenseurs des diaconesses feront valoir que le Christ est prêtre selon sa nature humaine. La même nature humaine se retrouvant chez l'homme et chez la femme, être prêtre convient également à l'homme et à la femme.

4. La réponse est que dans l'Église, non seulement les fonctions sacrées du culte, mais encore les fonctions d'enseignement du Magistère et celles du gouvernement ne sauraient être attribuées à des femmes. L'Église peut sans doute confier des pouvoirs de droit ecclésiastique à des femmes, comme aux supérieures de congrégations féminines³, car la nature de ces pouvoirs résulte de décisions humaines. En revanche, la nature du triple pouvoir de sanctifier, d'enseigner et de gouverner de droit divin dans

l'Église est de droit divin. La non-convenance de l'attribution de ce pouvoir à des femmes ne dépend pas donc pas des décisions libres des hommes.

5. Reste à en donner la raison proprement théologique. Saint Thomas l'avance dans la *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 177, article 2. Il s'insère dans le traité de la prophétie (questions 171-178), à propos du charisme du discours qui doit faciliter l'œuvre du prophète, chargé de publier par la parole les vérités révélées (question 177). L'article 2 a pour but de justifier les affirmations de saint Paul⁴ et d'expliquer pourquoi ce charisme ne convient pas aux femmes. Le raisonnement est fort simple, mais les données qu'il fait intervenir sont lourdes de conséquences. Le sacerdoce est une charge qui donne autorité non seulement pour sanctifier mais aussi pour enseigner et gouverner toute l'Église. Or l'individualité féminine est incompatible avec une charge d'autorité. Donc l'individualité féminine est incompatible avec le sacerdoce⁵.

6. Pour comprendre que « le sacerdoce est une charge

1. DS 4590-4606.

2. DS 4980-4983.

3. Cf. SAINT THOMAS, *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, livre IV, dist 19, q. 1, a. 1, q. 3, ad 4.

4. I Cor, XIV, 34 : « La femme doit se taire à l'église, car il ne lui est pas permis de parler ; elle doit rester soumise, comme la loi l'exige » et 1 Tm, II, 12 : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni d'exercer l'autorité sur l'homme. Elle doit plutôt rester dans le silence. »

5. *Supplément à la Somme théologique*, question 39, article 1.

qui donne autorité », il faut entendre celui-ci dans un sens large, et dans la mesure où son exercice implique non seulement le pouvoir de donner les sacrements (ordre) mais aussi le pouvoir d'enseigner et de gouverner ceux auxquels on donne les sacrements (magistère et juridiction). En effet, donner les sacrements implique une autorité vis-à-vis de ceux qui les reçoivent et donner l'enseignement implique une autorité vis-à-vis de ceux que l'on enseigne. Et l'on peut user de la prédication dans l'Église de deux façons. La première n'équivaut pas à s'acquitter d'une fonction publique, pour enseigner tout le monde avec l'autorité juridique d'un gouvernement public, mais correspond à une initiative purement privée, où l'on enseigne quelques-uns, avec l'autorité simplement morale d'une compétence intellectuelle, par exemple lorsqu'une mère de famille fait le catéchisme à ses enfants ou lorsqu'une institutrice fait la classe. La seconde correspond à l'accomplissement d'une fonction publique, où l'on exerce une autorité juridique pour instruire toute l'Église en tant que société. Le sacerdoce relève du deuxième point de vue et réclame par le fait même une charge d'autorité sur toute l'Église et tous les fidèles. Mais cela n'exclut pas un autre type d'autorité qui correspond à un autre type d'enseignement.

7. Pour comprendre pourquoi « l'individualité féminine est incompatible avec une charge d'autorité », il faut entendre qu'il s'agit bien sûr de la charge d'autorité juridique, qui implique un gouvernement public. Pour justifier cette deuxième prémisse, saint Thomas donne deux motifs ; c'est le premier qui est fondamental. Il ne fait que reprendre les conclusions de la prima pars ⁶ : de droit naturel, la femme est dans un état de sujétion, vis-à-vis de l'homme. Mais pour en saisir toute la portée, il faut commencer par pénétrer le sens des termes qu'il implique. L'explication figure dans la *Somme théologique* ⁷, et elle s'insère dans le traité de la création ⁸, à propos du premier couple de l'humanité ⁹. Cette réflexion a d'abord pour but (ou pour objet formel) de justifier le dessein de la Sagesse divine, tel que Dieu l'a révélé dans la sainte Écriture. Pourquoi Dieu a-t-il établi une différenciation entre l'homme et la femme, au sein d'une même nature humaine ? La question est donc résolument théologique et la réponse ne l'est pas moins, puisqu'elle s'appuie sur un argument d'autorité. Comme l'affirme le chapitre II du livre de la Genèse, au verset 18, le Créateur a voulu donner à Adam « une aide qui lui fût semblable ». Une aide semblable et non pas identique. Qu'est-ce à dire ?

Distinction.

8. Deux êtres identiques n'ont aucune différence. Deux êtres semblables sont en partie identiques et en partie différents. L'aide que Dieu a voulu donner à Adam est précisément un autre individu semblable mais non pas identique, parce que c'est un autre individu de nature identique mais de sexe différent. Et c'est justement parce qu'il lui est en partie identique et en partie différent que cet individu peut venir en aide à Adam. Adam et Ève, l'homme et la

femme sont en partie identiques parce qu'ils possèdent tous les deux la même nature humaine, la même âme douée d'intelligence et de volonté libre. La différence est requise afin qu'Ève puisse aider Adam à accomplir l'œuvre de la génération : elle se situe non au niveau de l'âme mais au niveau du corps. Parce que destinés à œuvrer de façon complémentaire, dans la transmission de la vie, certains organes du corps humain devront être différenciés, de façon à distinguer, dans le cadre même de la génération physique, un générateur masculin et un générateur féminin. La différenciation sexuelle se situe donc non pas au niveau de l'âme et de la nature humaine dans ce qu'elle a d'essentiel, mais elle se situe au niveau du corps, sur le plan organique et matériel. Elle est nécessaire pour que la génération humaine puisse s'accomplir correctement, et donc elle s'explique **en raison d'une fin**, d'un but à atteindre. La fin est d'abord prévue par le Créateur, et c'est elle qui commande ici la différenciation matérielle au niveau des corps, et donc la distinction des sexes ¹⁰. Cette explication n'est pas seulement d'ordre théologique, puisque l'acte divin créateur a pour résultat d'établir la nature, en lui assignant sa fin. Par nature, tout autant que par création, la femme est telle (dans son individualité de femme, qui est d'abord organique et corporelle) en vue de la maternité. Cette fin explique déjà suffisamment, parce que radicalement, pourquoi la femme est ce qu'elle est, en tout ce qui la distingue de l'homme. Bien sûr, elle n'est pas que cela, elle n'est pas seulement femme ; elle est aussi un être humain et les deux aspects ne sauraient s'exclure. Mais l'un n'est pas l'autre et c'est ce qu'il importait de souligner ici.

9. Remarquons au passage qu'il y a là un principe absolument premier. On peut le découvrir à la lumière de la révélation, tel qu'il est formulé au chapitre II du livre de la Genèse. Mais on peut tout aussi bien le dégager de l'expérience, et il s'impose déjà à tout esprit suffisamment attentif aux leçons du réel. Voilà pourquoi ambitionner une approche qui réussît à traiter de la place de la femme dans l'Église, abstraction faite des exigences radicales de la nature, qui sont celles de la génération, c'est entretenir l'illusion d'une réflexion fondée sur la suppression préalable de son objet.

Inégalité.

10. La nature réclame la **distinction** des sexes parce qu'elle réclame l'activité génératrice. Rend-elle aussi nécessaire l'**inégalité** des sexes ? La distinction signifie simplement que l'un n'est pas l'autre ; l'inégalité signifie de plus que l'un dépend de l'autre ou lui est soumis. Aux yeux de saint Thomas, la question se pose encore sur le plan théologique. La *Somme* a en effet pour premier objet d'expliquer les données de la révélation divine. Or, le texte même de la Bible semblerait indiquer l'égalité foncière des sexes. Le livre de la Genèse (chapitre III, verset 16) affirme en effet que, si la femme se trouve de fait dans un état de sujétion vis-à-vis de l'homme, cet état est une conséquence du péché originel ¹¹. Si l'inégalité a été intro-

6. Question 92, article 1 et question 96, article 4.

7. Prima pars, question 92, article 1.

8. Prima pars, questions 44-104.

9. Prima pars, questions 90-104.

10. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Physiques d'Aristote*, livre II, leçon 15, n° 273 de l'édition Marietti.

11. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia pars, ques-

duite par le péché, puisque le péché est une blessure infligée à la nature, il semblerait que l'état de sujétion dût cesser, au sein de la nature guérie de ses blessures.

11. La réponse à cette question doit faire intervenir quelques distinctions. Dans la mesure où elle possède la même nature humaine que l'homme, la femme est égale à l'homme, car elle a été créée comme lui à l'image et à la ressemblance de Dieu¹². Le point de vue qui commande cette égalité essentielle est celui de la définition formelle et abstraite des choses. Mais il n'exclut pas un autre point de vue qui est celui de la définition concrète et plus complète des choses. On y prend en considération non seulement leur essence mais aussi leur finalité. Sous cet aspect, l'homme et la femme sont considérés en tant que parties de la vie en société, et de l'organisation politique : c'est le point de vue concret, selon lequel la nature assigne à chaque individu une fin déterminée, qui devra être atteinte et obtenue dans des circonstances concrètes et singulières¹³. Dans le cas qui nous occupe, ces circonstances sont celles d'une vie commune requise à l'œuvre de la génération et de tout ce qui en découle humainement parlant. C'est ainsi que la vie en société domestique implique **un ordre, où chacun va trouver sa place**. Mais qui dit ordre dit principe de l'ordre. C'est en ce sens qu'un homme en dirige un autre, sans pour autant diminuer sa liberté, afin de lui procurer son bien propre à travers le bien commun. Une telle domination (ou autorité) de l'homme sur l'homme est nécessaire par nature, puisque l'homme est par nature un animal social. Un animal social est un animal qui a besoin des autres pour parvenir à ses fins : il a besoin d'être aidé. En effet, la vie sociale ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun, car plusieurs individus laissés à eux-mêmes recherchent nécessairement plusieurs buts (chacun pour soi), mais un seul n'en recherche qu'un (un pour tous et tous pour un). Ce qui fait dire à Aristote : « Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige. » Ce principe général se vérifie dans le cas particulier de la vie de couple. « Il existe une sujétion, domestique ou civique, dans laquelle le chef dispose des sujets pour leur utilité et leur bien. Ce genre de sujétion aurait existé même avant le péché. Car la multitude humaine aurait été privée de ce bien qu'est l'ordre, si certains n'avaient été gouvernés par d'autres plus sages. Et c'est ainsi, de ce genre de sujétion, que la femme est par nature soumise à l'homme¹⁴. »

12. Il y a donc inégalité, mais elle se situe dans l'ordre normal des choses, comme en toute société où règne la tranquillité de l'ordre. L'ordre implique en effet en tant que tel une distinction entre un principe organisateur et des éléments organisés. Il peut se définir comme l'accord parfait de ces éléments dans l'unité d'une action commune. Cette perfection de l'accord résulte de ce que, parmi

ces éléments, l'un d'entre eux joue le rôle d'un principe, autour duquel tous les autres s'organisent¹⁵. Cet ordre sera même d'autant plus parfait que le principe organisateur laissera chaque partie de l'unité sociale remplir le rôle qui lui convient, et respectera pour cela la diversité des ressources natives et le libre exercice des compétences individuelles. Le rôle de l'autorité est d'orienter les énergies vers un but commun, non de se substituer aux individus. L'unité sociale est donc loin de l'uniformité totalitaire. Saint Thomas estime même, à la suite d'Aristote, que l'ordre domestique peut se définir de ce point de vue comme **une forme dérivée d'aristocratie**, type d'organisation sociale où l'autorité se répartit de manière proportionnelle entre plusieurs¹⁶. Car si l'homme est le chef de la femme, tous deux constituent une seule et même tête qui donne l'impulsion vitale à tout le reste de la maisonnée. L'inégalité politique qui différencie l'homme et la femme doit donc s'entendre avec une certaine part d'analogie. Pour mieux la caractériser, saint Thomas l'oppose justement à une autre forme d'inégalité, qui constitue un désordre et correspond à la corruption de l'équilibre social. C'est la sujétion servile. « On peut dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable ; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, cette domination de l'homme sur l'homme n'aurait pas existé¹⁷. » Cette sujétion servile s'est introduite après le péché. Elle en est la conséquence directe, permise par Dieu en guise de châtement¹⁸, mais elle doit disparaître avec la rédemption accomplie par le Christ et dans l'Église¹⁹.

Sujétion politique.

13. Ce long détour était bien nécessaire pour que nous saisissons exactement pourquoi de droit naturel, la femme est dans un état de sujétion, vis-à-vis de l'homme. Il y a sujétion parce qu'il y a inégalité, non au sens où la femme posséderait une nature humaine amoindrie (du point de vue de sa définition d'être humain) mais au sens où la femme doit jouer un rôle qui le met dans la dépendance de l'homme (du point de vue de la vie en société). L'homme et la femme sont inégaux **politiquement** parce qu'ils ont chacun un rôle différent à remplir dans la recherche du bien commun. Nous tenons alors une raison intelligible, qui permet de comprendre pourquoi Notre Seigneur Jésus Christ n'a pas voulu conférer aux femmes les fonctions sacerdotales. Car ici, le bien commun est celui de l'Église. La fonction d'enseignement y revêt une portée très parti-

tion 92, article 1, 2^e objection ; 2a2æ, question 164, article 2, corpus.

12. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 93, article 4, ad 1.

13. *Id.*, *Ibid.*, 1a pars, question 93, article 4, ad 1.

14. *Id.*, *Ibid.*, 1a pars, question 92, article 1, ad 2.

15. SAINT THOMAS, *Commentaire sur les Politiques d'Aristote*, leçon 3, n^o 61.

16. *Id.*, *Commentaires sur le livre des Éthiques d'Aristote*, livre VIII, leçon 10, n^o 1684.

17. *Id.*, *Somme théologique*, 1a pars, question 96, article 3, corpus.

18. *Id.*, *Ibid.*, 1a pars, question 92, article 1, ad 2 ; 2a2æ, question 164, article 2, corpus.

19. C'est le sens des affirmations de SAINT PAUL : Éph, V, 25-33 et Col, III, 19.

culière, puisqu'elle correspond à l'un des principaux actes par lesquels s'acquiert et se conserve le bien commun de toute la société. Ce bien est en effet la profession de la vraie foi. Prêcher la vérité révélée et enseigner les dogmes, c'est diriger les autres vers leur bien propre à travers le bien commun de l'Église. Seule une personne revêtue de l'autorité même de Dieu y est apte. Par analogie avec ce qui se passe dans la société domestique, on peut conclure que seuls les hommes, et non les femmes, possèdent cette aptitude. Cette conclusion reste vraie, à condition de ne pas la faire sortir de ses limites. Celles-ci lui sont imposées par l'analogie qui l'autorise. De ce que la femme ne peut prêcher avec une autorité publique dans l'Église, on ne saurait inférer que toute fonction d'enseignement doit lui être refusée, aussi bien dans l'Église que dans la société en général. Dans l'Église, saint Thomas distingue la prédication **publique** (le sermon de la messe du dimanche) de la prédication **privée** (le catéchisme à la maison). Et dans la société en général, il n'en va pas de même que dans l'Église, puisque l'enseignement des vérités naturelles et profanes n'est pas nécessairement un acte d'autorité politique, destiné en tant que tel, toujours et partout, à l'université comme à l'école, à procurer et conserver le bien commun, du moins de façon directe. L'enseignement implique toujours une certaine part d'autorité, mais il s'agit de l'autorité scientifique, fondée sur la compétence intellectuelle. Les capacités natives de l'âme humaine sont spécifiquement les mêmes chez la femme et chez l'homme. Comme ce sont elles qui sont au fondement prochain de l'autorité scientifique et de la compétence intellectuelle, la différenciation sexuelle n'a ici, en principe, aucune incidence. Les faits sont d'ailleurs là pour le confirmer. Autre est l'autorité proprement sociale, que réclamerait un enseignement très particulier, qui aurait pour effet de conserver directement le bien commun et qui devrait respecter l'ordre inscrit dans la nature²⁰.

14. Nous comprenons alors la portée du canon 968 du Code de 1917. Mais nous comprenons beaucoup moins la portée des enseignements de Paul VI et Jean-Paul II. En effet, la raison principale pour laquelle la discipline antérieure au concile Vatican II refusait le sacerdoce aux femmes est que l'institution divine du Christ, donc le droit positif révélé, reste conforme aux exigences du droit naturel, telles qu'elles valent déjà dans le cadre de la société domestique. Rejetant clairement l'un et l'autre la possibilité d'admettre les femmes au sacerdoce hiérarchique (qu'ils appellent en l'occurrence « ministériel »), Paul VI et Jean-Paul II adoptent une démarche qui fait abstraction de ce droit naturel. La raison qui interdit l'admission des femmes aux ordres sacrés est à leurs yeux l'institution divine du Christ, mais celle-ci n'est plus mise en parallèle

20. Ajoutons que cet ordre des finalités correspond lui-même à une nécessité qui, loin d'être absolue, autorise des exceptions. Comme le remarque d'ailleurs SAINT THOMAS lorsqu'il commente le second livre des *Physiques* d'Aristote (livre II, leçon 13, n° 256 de l'édition Marietti), les nécessités naturelles correspondent à des faits qui ont lieu non pas toujours mais le plus souvent. Il en va ainsi parce que ce genre de nécessités provient d'une cause finale et non d'une cause matérielle ou formelle (livre II, leçon 15, n° 272-273).

avec ce qui se passe dans l'ordre domestique et politique. Et partant, l'exclusion des femmes au sacerdoce ne relève plus d'une raison nécessaire ; c'est une simple convenance, prise du côté du sacerdoce considéré dans sa fonction sacramentelle. Le sacerdoce étant un signe, comme toute réalité d'ordre sacramentel, « lorsque doit être représentée sacramentellement la manière dont le Christ agit dans l'eucharistie, il n'y aurait pas cette ressemblance naturelle qui doit exister entre le Christ et son ministre si son rôle n'était pas tenu par un homme »²¹. Ceci explique pourquoi il y a non pas une nécessité mais une haute convenance à ce que ce soit un homme plutôt qu'une femme qui remplisse les fonctions sacerdotales²². Dans cette optique, le sacerdoce n'est plus considéré que sur le plan de la cause formelle exemplaire (au sens où il pose des actes signifiants) et non plus sur le plan de la cause finale (au sens où il dirige des sujets vers le bien commun). La femme est donc inapte au sacerdoce pour un motif conventionnel, et non pas en raison d'une analogie avec sa fonction sociale dans l'ordre naturel, analogie de laquelle résulterait une réelle nécessité²³. Par conséquent, si la femme est déclarée inapte au sacerdoce, cela ne découle pas du fait (et cela n'implique donc pas) que son rôle politique dans la cité, comme dans l'Église, soit autre que celui de l'homme, cela n'exclut pas l'égalité politique des sexes. Jean-Paul II dit en effet : « Le fait que la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et Mère de l'Église n'ait reçu ni la mission spécifique des apôtres ni le sacerdoce ministériel montre clairement que la non-admission des femmes à l'ordination sacerdotale ne peut pas signifier qu'elles auraient une dignité moindre et qu'elles seraient l'objet d'une discrimination²⁴. » Le point de vue développé par la *Somme théologique* est autre que celui adopté par ces deux pontifes dans le sillage de Vatican II, explication thomiste qui serre de plus beaucoup près les données explicites de la Révélation et de la Tradition. Si on décide de ne pas en tenir compte, il reste à expliquer de façon suffisamment convaincante ces mêmes données, notamment tous les passages de saint Paul cités par saint Thomas au *Sed contra* de l'article 2 de la question 177, dans la 2a2æ. Ces passages existent et saint Paul était loin d'être le misogynne qu'on a voulu faire croire.

15. Le point de vue thomiste permet de répondre à l'argument de raison présenté plus haut²⁵, car la nature humaine peut s'entendre de deux manières. Sur le plan abstrait de la définition formelle, l'homme et la femme

21. PAUL VI, *Inter insigniores*, DS 4599-4600.

22. PÈRE GILBERT-NARCISSE, OP., « Convient-il à l'homme et à la femme d'être ordonnés prêtres ? » dans la *Revue thomiste*, T. 99 de 1999, p. 199.

23. « Nous ne suivons pas la voie de saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs rapidement énoncée, d'une signification rendue impossible pour la femme à cause d'un soi-disant état de sujétion. L'idée plus profonde de recourir à l'exemplarité christologique doit se centrer sur l'être et la mission du Christ, notamment dans son caractère sacrificiel qui concerne toute sa personne et toute sa nature humaine, corps et âme » (PÈRE GILBERT-NARCISSE, *art. cité*, p. 200-201).

24. JEAN-PAUL II, *Ordinatio sacerdotalis*, DS 4982.

25. Cf. le n° 3.

sont également doués de raison et de liberté. Mais sur le plan concret de la définition intégrale, l'homme et la femme ne sont pas doués des mêmes organes physiques parce qu'ils n'ont pas reçu de la nature la même fonction à assurer dans l'action commune requise au plein développement de leur espèce. Cette différenciation va se retrou-

ver sur le plan de la vie sociale. Le sacerdoce étant une fonction publique dont l'exercice se réalise dans le cadre de la vie de l'Église, qui présuppose la vie sociale, il convient à la nature humaine telle qu'elle se diversifie sur ce plan de l'action politique.

Abbé Jean-Michel Gleize

FACE À FACE

1. D'après le compte rendu donné sur le site de « Renaissance catholique »¹, le nombre de participants au dernier pèlerinage de Pentecôte Paris-Chartres a sensiblement progressé : on y dénombre en effet 14 000 participants, avec une moyenne d'âge de 21 ans. Les fidèles de Mgr Lefebvre, quant à eux, ont rassemblé aux mêmes dates, mais en sens inverse, 4 000 marcheurs. Le compte rendu en déduit que « deux catholicismes » se font désormais face.

2. On aurait pu s'attendre à ce qu'une association telle que Renaissance catholique fit ainsi allusion au face-à-face inauguré il y a exactement trente ans, au lendemain de la consécration épiscopale du 30 juin 1988, lorsque, pour la Pentecôte 1989, les organisateurs du traditionnel pèlerinage de Chartres décidèrent d'adopter désormais une marche de Chartres à Paris, en sens inverse de l'itinéraire suivi jusqu'ici. Cette inversion s'expliquait, pour lors, en raison même des sacres d'Écône, eux-mêmes rendus nécessaires par l'aggravation de la crise de l'Église.

3. L'inversion fut en effet l'un des signes les plus visibles de la division accomplie au sein de l'Église par le concile Vatican II, dont les réformes ont mis et mettent encore gravement en péril la foi catholique. Car, Rome refusant d'accorder à Mgr Lefebvre les vrais moyens d'accomplir l'opération survie de la Tradition, et de résister efficacement à ces réformes néfastes et indues, le fondateur de la Fraternité Saint Pie X se vit dans l'obligation de passer outre aux interdits du Saint-Siège et de consacrer des évêques sans mandat pontifical, afin de se donner ces moyens indispensables, dans la plus parfaite obéissance à l'esprit de l'Église. Les catholiques désireux de recourir à ces moyens pour demeurer fidèles à l'Église, dans sa foi, dans son culte et dans sa discipline, virent là l'expression de la volonté divine et suivirent l'initiative du prélat d'Écône. Ceux qui ne s'y reconnurent pas préférèrent faire confiance aux promesses du Motu proprio *Ecclesia Dei afflictata*, du 2 juillet 1988, par lequel le Pape Jean-Paul II manifestait la volonté de conserver aux catholiques ayant jusqu'ici suivi Mgr Lefebvre « leurs traditions spirituelles et liturgiques », mais ce, à la lumière du protocole rédigé le 5 mai précédent, par lequel le cardinal Ratzinger demandait à Mgr Lefebvre de reconnaître le bien-fondé des réformes entreprises par Vatican II. Le n° 6 du Motu proprio le précise d'ailleurs clairement, lorsqu'il explique quelle est la mission de la commission pontificale *Ecclesia Dei* mise sur pied par le Pape : il s'agit « de collaborer avec les évêques, les dicastères de la Curie romaine et les

milieux intéressés, dans le but de faciliter la pleine communion ecclésiale des prêtres, des séminaristes, des communautés religieuses ou des religieux individuels ayant eu jusqu'à présent des liens avec la Fraternité fondée par Mgr Lefebvre et qui désirent rester unis au successeur de Pierre dans l'Église catholique. » Cette pleine communion doit s'entendre en fonction du présupposé établi au n° 5 : « L'ampleur et la profondeur des enseignements du Concile Vatican II requièrent un effort renouvelé d'approfondissement qui permettra de mettre en lumière la continuité du Concile avec la Tradition, spécialement sur des points de doctrine qui, peut-être à cause de leur nouveauté, n'ont pas encore été bien compris dans certains secteurs de l'Église. »

4. Telle fut l'origine profonde de la division au sein de la mouvance de la Tradition². Et les deux sens inverses de la marche pèlerine s'expliquent ainsi : pour ne pas rencontrer les fidèles de la nouvelle mouvance désormais dite *Ecclesia Dei*, les fidèles de la Fraternité Saint Pie X décidèrent de conduire leur pèlerinage non plus de Paris à Chartres, mais de Chartres à Paris.

5. Deux catholicismes se font donc désormais face, depuis trente ans, au sein même de la mouvance dite traditionaliste. Mais ce n'est pas à cette division-là que songe aujourd'hui le site de Renaissance catholique. Son propos envisage plutôt la division qui sévit entre d'une part « un catholicisme vieillissant, sociologiquement installé, bourgeois, résiduel qui a d'autant plus pris son parti du monde tel qu'il est qu'il y a, confortablement, trouvé sa place : c'est le catholicisme institutionnel, dominant, de la conférence des évêques de France, de l'enseignement catholique » et d'autre part « un catholicisme que, dans un passionnant essai intitulé *Une contre-révolution catholique. Aux origines de la Manif Pour Tous* le sociologue Yann Raison du Cleuziou a qualifié de catholicisme observant : ce catholicisme observant, autrefois on aurait dit intransigeant, se fixe comme objectif prioritaire la transmission intégrale de la foi catholique et n'a pas renoncé à féconder la société civile des valeurs de l'Évangile ». Il n'est pas difficile de comprendre non seulement que le face à face auquel on songe ici est celui qui met aux prises les conciliaires et les traditionalistes, mais encore que ces derniers sont considérés sans distinction aucune, comme si la division opérée par les sacres du 30 juin 1988 n'avait jamais existé. Elle n'est pas niée, mais elle n'est pas rappelée non plus. Elle est passée sous silence.

6. Ce silence serait-il opportun ? Il serait vain – et détestable – de ressusciter artificiellement des conflits obsolètes, qui mettent seulement aux prises des personnes.

1. « Vers une contre-Révolution catholique ? » publié à la page du 17 juin 2019 du « Blog/Une », sur le site de *Renaissance catholique*.

2. Voir à ce sujet l'article « *Ecclesia Dei* » dans le numéro d'octobre 2018 du *Courrier de Rome*.

Mais il serait pareillement préjudiciable – et tout aussi détestable – de perdre le discernement, et de renoncer à éclairer les esprits, en méconnaissant la profondeur de la crise et la gravité des erreurs³. Or c'est bien une erreur, et une erreur grave, qui empoisonne cette année le livret de préparation des chefs de chapitre au pèlerinage de Pentecôte, organisé pour marcher de Paris à Chartres⁴. Erreur grave, puisqu'elle porte sur la définition même de la chrétienté. La chrétienté fait partie de ces biens les meilleurs que la bonté de Dieu nous a donnés ici bas. Et comme l'exprime l'adage latin bien connu, corrompre ce qu'il y a de meilleur, c'est ce qu'il y a de pire – *corruptio optimi pessima*. Cette erreur est au centre et au cœur du bouleversement introduit par le concile Vatican II, et c'est elle qui a accéléré dans la pratique la déchristianisation massive de nos sociétés modernes. Voilà pourquoi le silence ne nous semble pas opportun.

7. Il est vrai que les catholiques aujourd'hui dits « de Tradition » ont pour point commun de se reconnaître dans la liturgie célébrée selon le rite de saint Pie V. Mais il est vrai aussi que ce fait s'explique pour des raisons qui ne sont pas du tout les mêmes, selon que ces catholiques dits « de Tradition » sont ceux de la mouvance de la Fraternité Saint Pie X ou ceux de la mouvance des communautés Ecclesia Dei. Rien ne devrait empêcher ces deux vérités

LA VRAIE LAÏCITÉ, BASE DE LA CHRÉTIENTÉ ?

1. La chrétienté est l'ordre social chrétien, c'est-à-dire l'union, conforme au dessein de Dieu, de l'Église et de la société civile, celle-ci se situant dans la dépendance de celle-là dès qu'il s'agit de faire parvenir les âmes à leur fin dernière. Cette union représente un mystère d'ordre surnaturel, c'est-à-dire une réalité nécessaire, qui ne saurait être connue autrement que par le moyen d'une révélation divine, et que la raison naturelle de l'homme, laissée à ses propres forces, ne saurait ni découvrir (quant à son existence) ni comprendre (quant à sa nature intime)¹. Le fait de la chrétienté s'impose sans doute à la considération de l'histoire, de la philosophie politique ou de la sociologie, mais ce n'est alors ni plus ni moins qu'un fait d'ordre historique, politique ou sociologique, selon différents aspects qui, pour être réels, ne correspondent pas proprement à la nature intime de cette chrétienté. Seul le Magistère de l'Église est en mesure de nous en donner l'intelligence exacte, que la théologie se donne ensuite pour tâche d'approfondir.

2. Le grand texte de référence par lequel l'Église affirme cette doctrine, avec l'autorité de son Magistère ordinaire, est l'Encyclique *Immortale Dei* du Pape Léon XIII, en date du 1^{er} novembre 1885. « Il est donc nécessaire », dit le Pape, « qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps². » Saint Thomas disait déjà auparavant que « la puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle

de coexister, et cela s'avère même nécessaire, puisqu'il y a là à proprement parler non deux vérités, mais plus exactement les deux parties d'une seule et même vérité. Étienne Gilson, qui avait le sens des nuances, n'hésitait pas à dire qu'une demi-vérité ne vaut jamais une vérité entière⁵. La vérité entière, même si elle est attristante, est que, nonobstant le point commun de la liturgie, le face-à-face des deux pèlerinages résulte d'une profonde divergence, entre les catholiques dits « de Tradition » dans l'appréciation de la crise de l'Église et que cette divergence porte sur des points essentiels. Faudrait-il néanmoins répéter, à la suite du Pape François, même si cela prend place dans un contexte différent, que ce qui unit ces catholiques dits « de Tradition » est « beaucoup plus que ce qui les sépare » ? Nous ne le pensons pas.

Abbé Jean-Michel Gleize

3. Cf. l'article « Pour une charité missionnaire » dans le numéro d'octobre 2018 du *Courrier de Rome*.

4. Cf. l'article « La vraie laïcité, base de la chrétienté ? » dans le présent numéro du *Courrier de Rome*.

5. ÉTIENNE GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, 1971, p. 45.

comme le corps à l'âme »³. Que signifient exactement ces descriptifs empruntés à l'ordre physique ? Léon XIII l'explique dans les termes suivants : « Ainsi, tout ce qui, dans les choses humaines, est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu⁴. »

5. La définition de la chrétienté se décompose donc en trois grandes vérités. Première vérité : l'Église a juridiction sur les matières ordinairement spirituelles, puisque « tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu **par sa nature** est du ressort de l'autorité de l'Église ». Deuxième vérité : l'Église n'a pas juridiction sur les matières ordinairement temporelles, puisque « les choses qu'embrasse l'ordre civil et politique sont soumises à l'autorité civile ». Troisième vérité : l'Église a juridiction sur les matières temporelles en tant qu'elles se trouvent ordonnées aux matières spirituelles, puisque « tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu **par son but** est du ressort de l'autorité de l'Église ». Ce propos du Pape nous indique plus précisément en quoi les matières temporelles peuvent devenir spirituelles et tomber pour autant sous la juridiction de l'Église : c'est en raison de leur but. Dans son *Apologie pour le Traité sur le pape et le*

1. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. I, 3^e édition de 1926, p. 76-78

2. LÉON XIII, *Immortale Dei* dans *Acta sanctæ Sedis*, T. XVIII (1885), p. 166.

3. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 60, article 6, 3^e objection et ad 3.

4. LÉON XIII, *Immortale Dei* dans *Acta sanctæ Sedis*, T. XVIII (1885), p. 166-167.

concile ⁵, Cajetan dit lui aussi que le Pape possède le pouvoir suprême en matière temporelle, « dans la mesure où il y a un ordre du temporel au spirituel ». On dira donc, selon l'expression consacrée par saint Robert Bellarmin, que le Pape possède un pouvoir indirect en matière temporelle. Cela signifie que le Pape possède ce pouvoir non sur le temporel en tant que tel, mais dans la mesure où celui qui agit en matière temporelle se propose par là d'atteindre le bien spirituel, qui s'identifie avec la fin dernière de l'homme. Cette fin dernière restant toujours le motif dernier de toute entreprise humaine ici-bas, l'Église ne peut jamais se désintéresser de l'ordre temporel et c'est pourquoi l'union de l'Église et de l'État reste toujours nécessaire, union qui doit prendre la forme de la subordination réelle, quoiqu'indirecte, de l'État à l'Église. Le Pape saint Pie X exprimait cette conséquence en ces termes : « Quoiqu'il fasse, même dans l'ordre des choses temporelles, le chrétien n'a pas le droit de mettre au second rang les intérêts surnaturels ; toutes ses actions, en tant que moralement bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire en accord ou en désaccord avec le droit naturel ou divin, tombent sous le jugement et la juridiction de l'Église ⁶. » C'est justement pourquoi, disait encore le même Pape, « l'on n'édifiera pas la société, si l'Église n'en jette les bases et ne dirige les travaux » ⁷.

6. La chrétienté ne saurait donc se définir, dans sa nature intime, telle que Dieu nous l'a révélée et telle que le Magistère nous la fait connaître, ni comme l'absorption de l'État par l'Église ou de l'Église par l'État, ni comme la séparation de l'Église et de l'État. L'absorption de l'Église par l'État ainsi que la séparation de l'Église et de l'État sont deux erreurs directement condamnées par le Magistère ordinaire de l'Église, la première dans la constitution *Licet juxta doctrinam* du Pape Jean XXII en 1327 ⁸, dans la Constitution *Auctorem fidei* du Pape Pie VI en 1794 ⁹ ainsi que dans le *Syllabus* de Pie IX en 1864 ¹⁰, la seconde dans la Lettre Encyclique *Vehementer nos* du Pape saint Pie X en 1906 ¹¹. L'absorption de l'État dans l'Église est une erreur indirectement condamnée par le Magistère ordinaire de l'Église, du fait que celui-ci enseigne que la société civile est une société parfaite ¹².

7. Dans la dépendance de ces enseignements du Magistère, tous les théologiens admettent que l'Église possède de droit divin un pouvoir de juridiction propre et véritable et que celui-ci porte sur les matières spirituelles, c'est-à-dire ordonnées comme à leur fin prochaine au bien

commun de l'ordre surnaturel). Tous les théologiens admettent aussi que sur les matières temporelles, c'est-à-dire ordonnées comme à leur fin prochaine au bien commun de l'ordre naturel, l'Église ne possède aucune juridiction et qu'en ce domaine elle peut tout au plus conseiller, mais non prescrire. La question se pose au sujet des matières temporelles envisagées non plus en tant que telles, mais en tant qu'elles entrent en connexion moralement nécessaire avec le bien spirituel dont l'Église a la charge. Elles ne cessent pas d'être pour autant des matières temporelles ; doit-on admettre que l'Église exerce sur elles une véritable juridiction en raison de ce lien ? La tradition théologique ¹³ la plus authentique répond que oui.

8. Le point essentiel qui doit commander toute l'intelligence de cette question est que l'Église a juridiction sur les États dans la mesure précise où elle est la seule à avoir reçu de Dieu la charge du bien commun de l'ordre surnaturel, en vue duquel le bien commun naturel se trouve de fait engagé. Et cela signifie deux choses très importantes. Premièrement, l'Église a en tant que telle juridiction sur les États, c'est-à-dire en raison ce qu'elle est essentiellement, dans sa nature intime d'unique société d'ordre surnaturel, chargée de faire appliquer le droit divin positif, c'est-à-dire la loi surnaturelle révélée par Dieu, en plus de la loi naturelle. Deuxièmement, le motif profond pour lequel l'Église a en tant que telle juridiction sur les États est le motif d'une cause finale : l'Église a juridiction sur les États parce qu'elle est la seule société qui possède tous les moyens nécessaires et suffisants pour faire parvenir les individus et les sociétés à la fin véritablement ultime, qui est une fin d'ordre surnaturel. Bref, la juridiction de l'Église sur les États n'est que la suite logique de la royauté sociale du Christ.

9. Tout autre est le discours tenu par les membres de la hiérarchie ecclésiastique, depuis le concile Vatican II. Ce concile enseigne en effet ce qu'il appelle « l'autonomie » des États à l'égard de l'Église. L'explication s'en trouve au numéro 36 (§ 1-2-3) de la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Partant du fait qu'un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien étroit entre l'activité concrète et la religion, y voyant un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences (§ 1), le concile entend dissiper cette inquiétude en proposant une distinction, au niveau même de la notion d'autonomie (§ 2-3). Premièrement, si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime, car c'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur ordonnance et leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser (§ 2). En revanche, si, par « autonomie du temporel », on entend que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la notion n'est plus légitime, d'autant moins que « tous les

5. Au chapitre XI, n° 639-640 de l'édition Pollet.

6. SAINT PIE X, Lettre Encyclique *Singulari quadam* du 24 septembre 1912 dans *Acta apostolicæ Sedis*, T. IV (1912), p. 658.

7. Id., Lettre aux archevêques et évêques français *Notre charge apostolique* du 25 août 1910 dans *Acta apostolicæ Sedis*, T. II (1910), p. 612.

8. Proposition condamnée n° 3, *DS* 943.

9. Proposition condamnée n° 5, *DS* 2605.

10. Proposition condamnée n° 19, *DS* 2919.

11. SAINT PIE X, Lettre encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906 dans *Acta sanctæ Sedis*, T. XXXIX (1906), p. 12-13.

12. LÉON XIII, *Immortale Dei* dans *Acta sanctæ Sedis*, T. XVIII (1885), p. 166-167 ; PIE XI, *Divini illius magistri* du 31 décembre 1930 dans *Acta apostolicæ Sedis*, T. XXII, p. 53.

13. CHARLES JOURNET, *La Juridiction de l'Église sur la cité*, ch. VI, p. 145-171.

croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures ». L'autonomie se distingue comme telle de la dépendance ou de la subordination. Le concile affirme simultanément ici l'indépendance des sociétés temporelles, c'est-à-dire des États, à l'égard des différentes sociétés religieuses, dont l'Église catholique et la dépendance de ces mêmes sociétés à l'égard de Dieu, envisagé comme Créateur, c'est-à-dire principe de l'ordre naturel. Et tout cela est dit dans un chapitre II, qui traite précisément de « la communauté humaine », c'est-à-dire de l'ordre concrètement existant, sur le plan de l'activité communautaire. Autant dire que l'ordre des sociétés humaines est un ordre exclusivement naturel, qui doit se définir dans sa relation au Créateur, auteur de la nature, et non au Dieu trinitaire, auteur de la vie surnaturelle de la grâce, non au Christ et à son Église.

10. La raison profonde de cette situation est enseignée par la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. Celle-ci affirme en effet en son n° 2 que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Et ce fait s'explique lui-même en raison de la dignité de la personne humaine, douée de liberté : la vérité ne saurait s'imposer à elle que « par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance ». La religion oblige bien l'homme, pris comme une personne, mais indépendamment de l'ordre social temporel, qui reste quant à lui autonome, c'est-à-dire indifférent, à l'égard de toute religion, y compris la religion divinement révélée de l'ordre surnaturel. Cet ordre temporel est donc naturaliste en raison même de son autonomie. Dans l'un des derniers actes de son pontificat, le Pape Benoît XVI se faisait encore l'écho de ce principe : « La liberté religieuse est le sommet de toutes les libertés. Elle est un droit sacré et inaliénable. Elle comprend à la fois, au niveau individuel et collectif, la liberté de suivre sa conscience en matière religieuse, et la liberté de culte. Elle inclut la liberté de choisir la religion que l'on juge être vraie et de manifester publiquement sa propre croyance. Il doit être possible de professer et de manifester librement sa religion et ses symboles, sans mettre en danger sa vie et sa liberté personnelle ¹⁴. » La liberté doit s'entendre ici à l'égard de « quelque pouvoir humain que ce soit ». L'État ne doit pas imposer la religion aux membres de la société, et cela explique que l'Église n'ait pas de juridiction sur lui.

11. Est-ce à dire que l'Église ne doit nullement intervenir dans le cadre de l'ordre temporel ? Benoît XVI a précisé ce point, dans son discours à l'union des juristes catholiques italiens, le 9 décembre 2006 ¹⁵. L'idée de l'autonomie du temporel, posée en principe par le concile, dans la constitution *Gaudium et spes*, signifie, dit le Pape, « l'autonomie effective des réalités terrestres, non pas de

l'ordre moral, mais du domaine ecclésiastique ». Le domaine temporel échappe donc nécessairement comme tel à la juridiction de l'Église, toujours et partout. Le principe énoncé par Vatican II et revendiqué par Benoît XVI autorise tout au plus dans le domaine temporel une intervention des religions, vraies ou fausses (et pas seulement de l'Église) en faveur de l'ordre moral naturel, et seulement par mode de conseil ou de libre témoignage. Et Benoît XVI précise que cette affirmation conciliaire de l'autonomie ainsi comprise « constitue la base doctrinale de la "saine laïcité" ». Il vaut la peine de nous y arrêter, puisque c'est précisément cette laïcité là que revendique – en s'appuyant explicitement sur ce discours de Benoît XVI – le livret de préparation donné en pâture aux chefs de chapitre du pèlerinage de Pentecôte, organisé en cette année 2019 pour marcher de Paris à Chartres.

12. D'après cette explication de Benoît XVI, la saine laïcité doit s'entendre au sens où la séparation de l'Église et de l'État n'implique pas la séparation de l'État et de la loi morale naturelle. Le pape réprovoque donc une conception de la laïcité qui, en excluant toute intervention de l'Église et des religions dans le domaine social, voudrait exclure par là toute vision religieuse de la vie, de la pensée et de la morale. Cette exclusion est inacceptable aux yeux de Benoît XVI, parce que justement la religion est selon lui le fondement même qui donne à la loi morale son caractère absolu. Et par religion, le pape désigne, à la suite de la constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II, l'attitude de « quiconque croit en Dieu et à sa présence transcendante dans le monde créé ». C'est donc la religion réduite à son plus petit dénominateur commun, la simple religion naturelle, religion trop théorique pour ne pas en devenir naturaliste. Le Pape poursuit d'ailleurs son propos en indiquant les limites à l'intérieur desquelles l'État doit reconnaître la religion (non seulement l'Église, mais les différentes religions) comme une organisation d'utilité publique, ayant le droit d'intervenir sur le terrain proprement social. « La "saine laïcité" implique que l'État ne considère pas la religion comme un simple sentiment individuel, qui pourrait être limité au seul domaine privé. Au contraire, la religion, étant également organisée en structures visibles, comme cela a lieu pour l'Église, doit être reconnue comme présence communautaire publique. Cela comporte en outre qu'à chaque confession religieuse (à condition qu'elle ne soit pas opposée à l'ordre moral et qu'elle ne soit pas dangereuse pour l'ordre public), soit garanti le libre exercice des activités de culte – spirituelles, culturelles, éducatives et caritatives – de la communauté des croyants. À la lumière de ces considérations, l'hostilité à toute forme d'importance politique et culturelle accordée à la religion, et à la présence, en particulier, de tout symbole religieux dans les institutions publiques, n'est certainement pas une expression de la laïcité, mais de sa dégénérescence en laïcisme. De même que nier à la communauté chrétienne et à ceux qui la représentent de façon légitime, le droit de se prononcer sur les problèmes moraux qui interpellent aujourd'hui la conscience de tous les êtres humains, en particulier des législateurs et des juristes, n'est pas non plus le signe d'une saine laïcité. »

13. Le Pape fait ici la différence – et les organisateurs du pèlerinage de Paris-Chartres la font avec lui – entre la

14. BENOÎT XVI, « Exhortation apostolique *Ecclesia in Medio Oriente* du 14 septembre 2012 », § 26 dans *DC* n° 2497, p. 846.

15. *DC* n° 2375, p. 214-215.

bonne et la mauvaise laïcité, comme entre la laïcité proprement dite et le laïcisme. Le laïcisme n'est pas légitime, dans la mesure où il exclut absolument toute expression religieuse dans le domaine public. La laïcité en revanche reconnaît à la religion son importance publique et sociale, à condition qu'elle ne soit pas opposée à l'ordre moral et qu'elle ne soit pas dangereuse pour l'ordre public. Le régime de la saine laïcité est donc celui où l'État fait reposer l'ordre moral de la société sur ses véritables bases. Ces bases sont celles de la religion, dans la mesure où la religion est l'expression de la loi du Créateur – et donc dans la mesure aussi où la religion s'exprime à travers toutes les religions, dont l'Église, mais pas seulement. Et Benoît XVI termine en faisant remarquer que l'Église elle-même ne désire intervenir dans le domaine social que pour assurer la promotion de cet ordre moral, et coopérer ainsi avec l'État à la promotion de la dignité de la personne humaine et de ses droits. « Il ne s'agit pas d'une ingérence indue de l'Église dans l'activité législative, propre et exclusive de l'État, mais de l'affirmation et de la défense des grandes valeurs qui donnent un sens à la vie des personnes et qui en préservent la dignité. Ces valeurs, avant d'être chrétiennes, sont humaines, c'est-à-dire qu'elles ne laissent pas indifférente et silencieuse l'Église, qui a le devoir de proclamer avec fermeté la vérité sur l'homme et sur son destin. » Bref, c'est toujours le même principe : l'Église conciliaire de Vatican II, par la bouche de Benoît XVI renonce ici à la juridiction de l'Église sur les États, pour s'en tenir à un régime de liberté d'expression religieuse, en faveur de la morale naturelle.

14. La même idée se retrouve encore un an plus tard, dans ce discours d'octobre 2007 : « De cette façon se réalise, en effet, le principe énoncé par le Concile Vatican II, selon lequel "la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes" (*Gaudium et spes*, n. 75). Ce principe, présenté avec autorité également par la Constitution de la République italienne (cf. *art. 7*), fonde les relations entre le Saint-Siège et l'État italien, comme il est rappelé également dans l'Accord qui, en 1984, a apporté des modifications au Concordat du Latran. Dans celui-ci sont ainsi réaffirmées tant l'indépendance et la souveraineté de l'État et de l'Église, que la collaboration réciproque pour la promotion de l'homme et du bien de la communauté nationale tout entière. En poursuivant ce but, l'Église ne se propose pas des objectifs de pouvoir ni ne prétend de privilèges, ou aspire à des situations d'avantages économique et social. Son unique objectif est de servir l'homme, en puisant, comme norme suprême de conduite, aux paroles et à l'exemple de Jésus Christ qui "a passé en faisant le bien et en guérissant tous" (*Ac 10, 38*). C'est pourquoi, l'Église catholique demande à être considérée en vertu de sa nature spécifique et de pouvoir accomplir librement sa mission particulière pour le bien non seulement des fidèles, mais de tous les Italiens. C'est précisément pour cela, comme je l'ai affirmé l'an dernier à l'occasion du Congrès ecclésial de Vérone, que l'Église n'est pas et n'entend pas être un agent politique. Dans le même temps, elle a un intérêt profond pour le bien de la communauté politique, dont l'âme

est la justice et elle lui offre à un double niveau sa contribution spécifique" (*Insegnamenti de Benoît XVI*, II, 2, [2006], p. 475). Je forme de tout cœur le vœu que la collaboration entre toutes les composantes de la bien-aimée nation que vous représentez, contribue non seulement à préserver jalousement l'héritage culturel et spirituel qui vous caractérise et qui est une partie intégrante de votre histoire, mais soit encore plus un encouragement à rechercher des voies nouvelles pour affronter de façon adéquate les grands défis qui caractérisent l'époque post-moderne. Parmi ceux-ci, je me limite à citer la défense des droits de la personne et de la famille, la construction d'un monde solidaire, le respect de la création, le dialogue interculturel et interreligieux ¹⁶. »

15. Il est alors bien difficile de parler encore de chrétienté. C'est pourtant ce qu'ambitionne le livret du pèlerinage des communautés *Ecclesia Dei*, lorsqu'il prétend que « Benoît XVI, en fait, redéfinit ce qu'est la vraie laïcité, base de la chrétienté : une distinction entre les deux pouvoirs, tout en demandant que le pouvoir temporel soit irrigué par le pouvoir spirituel ». À ceci près que le pouvoir spirituel, ici, dans la pensée du prédécesseur de François, ce n'est pas seulement l'Église, mais c'est toute religion, libre de s'exprimer au profit d'un ordre social naturaliste. La nouvelle chrétienté, basée sur la saine laïcité de Benoît XVI, n'est autre que la société pluraliste de Lamennais, déjà condamnée par le Pape Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos* de 1830 et proposée comme idéal au Pape Paul VI, lors du concile Vatican II, par Jacques Maritain. Le Père Julio Meinvielle en a dressé la critique théologique définitive dans son maître livre *De Lamennais à Maritain*, un ouvrage classique et fondamental, dont Mgr Lefebvre recommandait la lecture à ses prêtres et à ses séminaristes.

16. Mais c'était avant les sacres du 30 juin 1988. Depuis, les bénédictins du Barroux et les dominicains de Chéméré-le-Roi se sont fait les apologistes de la liberté religieuse, et ce sont eux qui diffusent la nouvelle doctrine sociale de l'Église auprès des chefs de chapitre d'un pèlerinage de « nouvelle chrétienté », qui pourrait désormais se revendiquer tout autant comme un pèlerinage « de saine laïcité ». Voilà bien la preuve de ce que nous remarquons ¹⁷ : la dualité de pèlerinage n'est pas seulement une dualité de parcours ; elle est beaucoup plus une dualité de doctrines.

Abbé Jean-Michel Gleize

16. BENOÎT XVI, « Discours à M. Antonio Zanardi, nouvel ambassadeur d'Italie, le 4 octobre 2007 » dans *DC* n° 2389, p. 935-936.

17. Cf. l'article « Face à face » dans le présent numéro du *Courrier de Rome*.