

Pasce Oves Meas

Abbé Jean Michel Gleize

page 1

Le vicaire du Christ

Abbé Jean Michel Gleize

page 4

Les mariages déclarés nuls sont-ils vraiment nuls ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 7

Un signe?

Abbé Jean Michel Gleize

page 11

PASCE OVES MEAS

1. Ces paroles de l'Évangile sont bien connues. Saint Jean rapporte en effet, au chapitre vingt-et-unième de son récit, aux versets 15 à 17, le triple commandement par lequel le Christ remet à saint Pierre le soin de gouverner, d'enseigner et de sanctifier toute l'Église. Le concile Vatican I, suivi par les théologiens¹, nous oblige à voir là l'institution du pouvoir de suprême et universelle juridiction, l'institution du Primat, c'est à dire du pouvoir propre du Pape, institution qui coïncide d'ailleurs elle-même avec la toute première investiture qui en est faite, puisque saint Pierre reçoit en ce moment ce pouvoir de la Papauté, pour lui et pour tous ses successeurs. Le concile Vatican I dit en effet : « C'est à saint Pierre et à lui seul qu'après sa Résurrection Jésus conféra sur tout son troupeau la juridiction du pasteur et du chef suprêmes, disant : 'Païs mes agneaux', 'Païs mes brebis' »². Et Pie XII précise que la fondation proprement dite de l'Église (c'est à dire sa naissance en tant que société) a eu lieu lors de cette remise du Primat à saint Pierre : « C'est au bord du lac de Tibériade, dont le Christ apaisa les tempêtes et emplit les eaux pour les filets apostoliques, que l'Église naquit en la personne de Pierre, pasteur des agneaux et des brebis »³.

2. Le point important et décisif sur lequel nous voudrions insister est l'emploi du pronom possessif, car il signifie que le Christ donne à saint Pierre et à

tous ses successeurs le commandement de prendre soin de ses agneaux et de ses brebis à Lui, agneaux et brebis du Christ, non de saint Pierre ou de l'un de tous ses successeurs. Cette vérité, divinement révélée, signifie équivalamment que le pouvoir remis à saint Pierre et à tous ses successeurs, le pouvoir de la Papauté, est un pouvoir essentiellement vicair. En effet, le titulaire d'un pouvoir vicair est un homme qui détient et exerce en propre le pouvoir d'un autre homme, durant l'absence de celui-ci. Tel est le pouvoir du Pape, qui, comme successeur de saint Pierre, possède en propre le pouvoir même du Christ sur l'Église, dans l'intervalle de temps qui doit s'écouler entre l'Ascension et la Parousie, c'est à dire durant l'absence du Christ. La Révélation divine nous l'indique clairement, lorsqu'elle affirme, dans l'Évangile de saint Jean, que le pouvoir du Pape doit s'exercer sur les agneaux et les brebis - autrement dit sur les propres sujets - du Christ. Les sujets d'un homme étant ceux qui sont soumis au pouvoir de cet homme, il est clair que le pouvoir qui porte sur les sujets du Christ est le pouvoir même du Christ. Et s'il est exercé par un autre que Lui en son absence, il s'agit sans conteste d'un pouvoir vicair. Ces données initiales de l'Évangile ont été heureusement formulées en ces termes par Charles Journet : « Simon, fils de Jean, dit le Seigneur, sois le pasteur de mes brebis. Il ne dit pas : de tes brebis. Elles seront

toujours à lui. Elles ne changeront pas de maître. Je suis, dit-il encore, le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent. Il les appelle par leur nom, elles écoutent sa voix et il les emmène (Jn, X). Ce sont donc les brebis du Christ, ce ne sont pas ses brebis à lui, que paîtra Simon Pierre. C'est au nom du Christ, ce n'est pas en son nom à lui qu'il les emmènera. Voilà tout ce qu'on veut rappeler quand on dit que Pierre est le vicaire de Jésus Christ, puisqu'il est convenu que le pouvoir exercé au nom d'un autre se nomme un pouvoir vicair »⁴.

3. Cette vérité divinement révélée a d'ailleurs été constamment proposée comme telle et enseignée avec l'autorité même de Dieu par le Magistère de l'Église. Mgr Michel Maccarrone a eu le mérite de le montrer⁵ : l'expression du « vicarius Christi » remonte à la plus haute antiquité. On la rencontre chez les Pères latins dès le troisième siècle et, dans les textes du Magistère, elle a été appliquée au Pape de façon constante et très fréquente à partir du tout début du Moyen-âge. Le titre, qui existait déjà dès le troisième siècle, a de fait été réservé au Pape au cours du onzième siècle. Auparavant l'expression avait été utilisée par des empereurs ou même par de simples évêques, dans un sens très large. Elle a été attribuée au Pape pour la première fois par saint Pierre Damien, pour défendre le Souverain

Pontife Victor II (1055-1057) contre l'antipape Cadalo, désigné quant à lui comme le vicaire de l'Antéchrist. Ce n'est que vers la moitié du douzième siècle que l'expression rentre dans le langage de la Curie romaine et elle était déjà devenue usuelle lorsque nous la rencontrons pour la première fois, appliquée au Pape, dans un acte du Magistère, la Bulle Unam sanctam de Boniface VIII, en 1302 : « Ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et **Christi vicarius Petrus** Petrique successor ⁶ ». L'étude de Ingo Herklotz⁷, bien que concentrée surtout sur l'aspect iconographique, montre que la réservation de ce titre au Pape, au cours du douzième siècle, exprime exactement les conceptions qui étaient déjà présentes et vivantes dans la période précédente.

4. Mais au-delà du mot, c'est le concept qui doit retenir notre attention. La négation de la vérité exprimée par ce titre, avec le mot qui l'exprime, a fait l'objet d'une condamnation infaillible lorsque, au début du XIV^e siècle, le Pape Jean XXII réprovoque la proposition suivante, tirée des écrits de Marsile de Padoue : « Le Christ n'a laissé aucune tête à l'Eglise et n'a fait de personne son vicaire ⁸ ». Comme quatre autres qui l'accompagnent, cette proposition mérite d'être considérée comme « contraire à la sainte Ecriture et ennemie de la foi catholique, hérétique ou analogue à une hérésie et erronée⁹ ». De l'avis des théologiens¹⁰, cette condamnation équivaut à la définition infaillible de la vérité contraire. Moins d'un siècle plus tard, le Pape Martin V confirme la condamnation par laquelle le concile de Constance avait rejeté la proposition suivante de John Wyclif : « Le Pape n'est pas le vicaire immédiat et prochain du Christ et des apôtres¹ » et exige de ses disciples repentants, ainsi que de ceux de Jean Hus, qu'ils professent que « le bienheureux Pierre a été le vicaire du Christ, ayant le pouvoir de lier et de délier sur terre ¹² ». Un siècle plus tard

encore, le Pape Léon X condamne cette proposition de Luther : « Le pontife romain successeur de Pierre, n'est pas le vicaire du Christ établi par le Christ lui-même, dans la personne de Pierre, sur toutes les Eglises du monde entier ¹³ ». Enfin, le Pape Pie VI condamne comme hérétique la proposition qui, en niant que le Pape fût le vicaire du Christ, voudrait dire que le successeur de saint Pierre tient son pouvoir non du Christ mais de l'Eglise : « Par ailleurs (la proposition) qui déclare : « Le Pontife romain est la tête ministérielle « si on l'explique en ce sens que ce n'est pas du Christ, en la personne du bienheureux Pierre, mais de l'Eglise que le Pontife romain reçoit le pouvoir de son ministère par lequel, comme successeur de Pierre, vrai vicaire du Christ et chef de l'Eglise, il a puissance sur toute l'Eglise, (elle est) hérétique ¹⁴ ».

5. Le Magistère infaillible de l'Eglise a donc incessamment condamné comme hérétique la négation de cette vérité équivalamment révélée dans l'Evangile de saint Jean. **Qui plus est**, l'affirmation de cette vérité a été clairement et incessamment définie par le même Magistère tout aussi infaillible. Lors du concile de Florence, les Pères réunis sous l'autorité du Pape Eugène IV déclarent solennellement : « Nous définissons que [...] le Pontife romain est quant à lui le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière, le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été transmis par notre Seigneur Jésus Christ, dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle¹⁵ ». A l'issue du concile de Trente, le Pape Pie IV impose la Profession de foi suivante : « Je promets et je jure vraie obéissance au Pontife romain, successeur du bienheureux Pierre, chef des apôtres, et vicaire de Jésus Christ¹⁶ ». Et enfin, lors du concile Vatican I, la définition du concile de Florence est réaffirmée à deux reprises. Dans le chapitre consacré au pouvoir du Pape : « C'est pourquoi, Nous fondant sur les témoignages

clairs des saintes lettres et adhérant aux décrets explicitement définis tant par nos prédécesseurs, les Pontifes romains, que par les conciles généraux, Nous renouvelons la définition du concile oecuménique de Florence, qui impose aux fidèles de croire « que le Pontife romain est quant à lui le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres et le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière ». Puis dans le chapitre consacré à l'infaillibilité du Souverain Pontife : « Enfin le concile de Florence a défini : « Le pontife romain est le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière¹⁷. Le Père et le docteur de tous les chrétiens ; et que c'est à lui, qu'a été transmis par notre Seigneur Jésus Christ dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle ¹⁸ ».

6. Reste encore à pénétrer plus avant dans l'intelligence de cette notion, intelligence nécessaire à l'Eglise, puisque c'est grâce à elle que les convictions s'enracinent dans les esprits, moyennant l'appoint que la science théologique vient donner aux enseignements magistériels. Si le Pape est le vicaire du Christ, cela tient à ce que, pour être une société, l'Eglise l'est d'une manière absolument unique. Son chef humain est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Selon sa nature divine, le Christ exerce sur l'Eglise le gouvernement divin tel qu'il doit s'exercer sur toute société et de ce point de vue, le Christ n'a pas de vicaire, car aucun homme ne saurait exercer le pouvoir de Dieu en son absence, aucun homme ne saurait être, par conséquent, le vicaire de Dieu. Les chefs d'Etat sont, pour reprendre une expression héritée de l'ancienne chrétienté, les « lieutenants de Dieu sur terre », c'est à dire non pas les remplaçants toujours provisoires d'un autre homme, mais les causes secondes intelligentes et libres de l'ordre naturel, qui agissent sous la motion de la cause première. Ils sont donc chefs à part entière et gouvernent leurs propres sujets, qui sont en même temps les sujets de Dieu, la simultanéité - à

la fois temporelle et logique - étant ici possible puisque les sujets en question sont sujets dans deux ordres distincts : sujets de Dieu, par rapport à une cause première, et sujets de l'homme, par rapport à une cause seconde. La cause seconde ne remplace pas la cause première dans la mesure exacte où celle-ci est première, et non seconde ; elle exerce plutôt sa propre causalité créée dans la dépendance incessante et sous la motion toujours actuelle d'une cause incréée.

7. En revanche, selon sa nature humaine, le Christ exerce sur l'Eglise le gouvernement proprement humain qui appartient à l'ordre des causes secondes. Car, dans l'Eglise, un tel gouvernement est nécessaire et c'est la Révélation qui nous l'enseigne : le Christ dit en effet que son Eglise sera comparable à un unique troupeau et formera un seul bercail, dans la mesure où il y aura à la tête de ce troupeau et de ce bercail un seul pasteur¹⁹. Ce pasteur unique est le Christ. C'est lui qui est au principe de l'unité de l'Eglise par son pouvoir de juridiction. Mais il l'est précisément en tant qu'homme. Ce pouvoir se trouve d'abord en lui comme dans sa source ou dans son fondateur et aussi comme dans son titulaire permanent. Le Christ est de ce point de vue l'unique Pasteur du troupeau de ses fidèles, l'unique Tête de son Corps mystique et l'unique Chef de son Eglise²⁰. Il l'est selon sa nature humaine et celle-ci est désormais immortelle. Le Christ reste donc à tout jamais l'unique chef humain de son Eglise, l'unique cause seconde du gouvernement de la société ecclésiastique. Cependant, dans sa sagesse, le Christ a décidé d'exercer son propre pouvoir jusqu'à la fin du monde, c'est à dire jusqu'à deuxième avènement, par l'intermédiaire d'autres hommes, qui le représenteraient en son absence, depuis l'Ascension et qui seraient donc ses vicaires.

8. Certes, et ce n'est pas ici le lieu d'insister sur cet aspect de la question, ces « vi-

caires » doivent s'entendre de manières diverses et analogues, tout comme le pouvoir dans l'exercice duquel le Christ a voulu être remplacé en son absence. Ce pouvoir se trouve chez l'évêque de Rome en tant que suprême et universel, ou en tant que Primat, et chez les autres évêques en tant que subordonné et restreint, ou en tant que simple épiscopat. De la sorte, l'évêque de Rome est davantage le représentant du Christ que les autres évêques et c'est pourquoi on dit qu'il est LE vicaire du Christ par antonomase - ou par excellence. Le Pape a donc fini par se réserver un titre, qui, dans une mesure différente, plus ou moins élargie et impropre, pouvait jusque là être utilisé par d'autres que lui. Et cette réservation a conféré au titre un sens propre et spécifique. Ce sens restreint et exclusif correspond à la nature même de la Papauté, nature du pouvoir dans l'Eglise, qui est d'un tout autre ordre que les pouvoirs proprement temporels des autres sociétés naturelles. Ainsi que le remarque Cajetan, « le Christ a institué saint Pierre non comme son successeur, mais comme son vicaire²¹ ». C'est d'ailleurs pourquoi l'institution de la Papauté eut lieu au lendemain de la Résurrection, et fut accomplie par le Christ désormais immortel et toujours vivant. Car un chef suprême toujours vivant n'a pas de successeur. Il a seulement un vicaire. La circonstance du moment où fut instituée la Papauté manifeste donc la nature essentielle de celle-ci. La nature de la Papauté, qui est celle d'un pouvoir vicaire, résulte en effet du mystère de l'Incarnation. Car la même personne divine du Christ possède et exerce sur l'Eglise à la fois le gouvernement divin d'une cause première et le gouvernement humain d'une cause seconde suprême. Le gouvernement humain des hommes d'Eglise autres que le Christ, celui de saint Pierre et celui de tous ses successeurs, est quant à lui exercé par les vicaires du Christ, comme celui d'autant de causes secondes remplaçant le Christ²². Ces vicaires détiennent tout le pouvoir du Christ, son pouvoir même

de chef suprême et universel, celui du Pasteur qui fait paître tout le bercail, agneaux et brebis. A la différence des autres chefs de l'ordre temporel, ils ne sont que vicaires, car ils sont les représentants temporaires - jusqu'au retour de Celui-ci - d'un homme qui demeure quant à lui le chef suprême de toute la société, hier, aujourd'hui et dans tous les siècles.

9. Et c'est justement parce que les successeurs de Pierre sont vicaires qu'ils sont chefs. Le Pape est le chef de l'Eglise parce qu'il est le vicaire du Christ. Sa manière unique et irremplaçable d'être chef de société est d'être le remplaçant provisoire d'un autre chef, le vicaire du Verbe Incarné, le vicaire du Christ. Et c'est la seule manière possible. Retirer ce titre au Pape, ou le relativiser, c'est donc lui retirer ou relativiser le motif profond qui est au fondement de son autorité sur toute l'Eglise. De fait, la dernière édition de l'Annuaire pontifical accompli sans pudeur cette relativisation. Elle se contente de présenter « Jorge Maria Bergoglio » comme « Pasteur universel de l'Eglise » et « évêque de Rome ». Son titre de Vicaire du Christ est relégué en deuxième partie de page sous les mots en petits caractères italiques : « Titres historiques ». Il y a là un signe, qui ne devrait tromper personne.

10. La nature vicaire de la Papauté a la valeur d'un principe divinement révélé et proposé comme tel par les enseignements infailibles du Magistère de l'Eglise. Le titre de « vicaire du Christ » n'est donc pas seulement d'ordre historique. Il est aussi et surtout d'ordre dogmatique et son emploi correspond pour autant à une nécessité théologique. Si l'on en fait un titre d'ordre seulement historique, on ébranle par le fait même, en la relativisant, la nature essentielle et nécessaire du pouvoir du Pape, telle qu'elle résulte de l'institution divine, clairement manifestée dans l'Evangile. Que serait alors le Pape s'il n'était le Vicaire du Christ ? Il ne pourrait plus être le chef de l'Eglise, car l'Eglise ne

peut avoir d'autre chef que le Christ, provisoirement remplacé ici-bas par son vicaire. Un Pape qui refuserait (ou dédaignerait) d'être le vicaire du Christ refuserait par le fait même d'être le chef de l'Eglise, pour ne plus être qu'un chef temporel comme les autres, le chef d'une société autre que l'Eglise, par conséquent. Envisageant – sur le plan

des possibilités pures – une telle situation, Cajetan y voit un schisme²³. Nous y voyons, quant à nous, une désolation sans pareille, et le motif supplémentaire d'une inquiétude croissante. Ce Pape François, fossoyeur de la Papauté avec sa frénésie de synodalité, est sans aucun doute à lui seul l'un des plus sinistres fruits du concile Vatican II. Mgr Vignano

s'en désolent²⁴, comme nous, mais plus nécessaire encore reste à nos yeux la remise en cause des principes faux de la nouvelle ecclésiologie, inspireurs de toute la démarche de François.

Abbé Jean-Michel Gleize

¹ Cf. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, Scholion I à la thèse 3, p. 541, note 20, 1°. Ce sont : Suarez, Kleutgen, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Van Laak, Billot, Straub, Zubizarreta, Ottiger, Lercher, De Guibert, Van Noort, Schultes, Zapelena.

² Concile Vatican I, constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre I, DS 3053.

³ Pie XII, « Allocution aux cardinaux, le 1er juin 1941 » dans AAS, t. XXXIII (1941), p. 191 : « In riva alle acque del lago di Tiberiade, placato nelle tempeste e fecondato da Cristo per le reti apostoliche, nacque la Chiesa con Pietro, Pastore degli agnelli e delle pecorelle ». Traduction française dans *Les Enseignements pontificaux de Solesmes*, L'Eglise, t. 1, n° 977.

⁴ Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*. I. La hiérarchie apostolique, Desclée de Brouwer, 2e édition, 1955, p. 542.

⁵ Michel Maccarrone, *Vicarius Christi*. Storia del titolo papale (Lateranum, nouv. sér., an. XVIII, n° 1-4), Rome, Faculté de théologie de l'Ateneum du Latran, 1952.

⁶ DS 872.

⁷ Ingo Herklotz, *Gli eredi di Costantino : il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma, Viella, 2000. Sur l'identification symbolique et iconographique du Pape avec le Christ, voulue très consciemment par les Papes des XIe, XIIe et XIIIe

siècles, restent fondamentales les études de Agostino Paravicini Bagliani : *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi traduit par Catherine Dalarun Mitrovitsa, Le Corps du Pape, Paris, Editions du Seuil, 1997 ; *Le Chiavi e la Tiara. Immagini et simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 2e éd., 2005. Je dois ces références à mon confrère Dom Mauro Tranquillo et lui en exprime ici ma gratitude.

⁸ Jean XXII, Constitution *Licet juxta doctrinam* du 23 octobre 1327, condamnant les erreurs de Marsile de Padoue, DS 942.

⁹ Ibidem, DS 946.

¹⁰ Salaverri, *De Ecclesia*, thesis 6, n° 260.

¹¹ Concile de Constance, session VIII du 4 mai 1415, Décret condamnant les erreurs de John Wyclif, DS 1187 ; confirmé par la Bulle « *Inter cunctas* » du 22 février 1418, DS 1263 (proposition condamnée n° 37).

¹² Martin V, Bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, Profession de foi exigée des disciples de John Wyclif et Jean Hus, DS 1263.

¹³ Léon X, Bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520, proposition condamnée n° 25, DS 1475.

¹⁴ Pie VI, Constitution apostolique *Auctorem fidei* du 28 août 1794, proposition condamnée n° 3, DS 2603.

¹⁵ Concile de Florence, Bulle *Laetentur caeli* du 6 juillet 1439, DS 1307.

¹⁶ Pie IV, Bulle *Injunctum nobis* du 13 novembre 1564, Profession de foi tridentine, DS 1868.

¹⁷ Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre II, DS 3059.

¹⁸ Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre IV, DS 3068.

¹⁹ Jn, X, 16.

²⁰ Eph, I, 22-23 ; Col, I, 18. Cf. Jean-Baptiste Franzelin, *Theses de Ecclesia*, thesis VIII, § II, 3°, Rome, 2e édition de 1907, p. 97.

²¹ Cajetan, *Traité où l'on compare l'autorité du pape et celle du concile*, 1512, chapitre II, n° 191 de l'édition Pollet : « Thomas de Vio cardinalis Cajetanus, *Scripta theologica*, vol. I. De Comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia ejusdem tractatus. Vincentius M. Jacobus Pollet edit. Wionem curavit, Romae apud institutum Angelicum, 1936 ».

²² Cf. ce qu'en dit saint Thomas dans la *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6 : « Être chef de l'Eglise est-il le propre du Christ ? ».

²³ Sur 2a2ae, question 39, article 1, Edition Léonine, vol. VIII, p. 308.

²⁴ Cf. sa réaction dont la traduction française est parue sur le Blog de Jeanne Smits.

LE VICAIRES DU CHRIST

1. « La Commission internationale de théologie, dans sa session d'octobre 1970, a, presque à l'unanimité, recommandé d'éviter des titres qui risquent d'être mal compris, tels que *Caput Ecclesiae* [Chef de l'Eglise], *Vicarius Christi* [Vicaire du Christ], *Summus Pontifex* [Souverain Pontife] et recommandé, en revanche, d'employer *Papa* [Pape], *Sanctus Pater* [Saint Père], *Episcopus Romanus* [Evêque de Rome], *Successor Petri* [Successeur de saint Pierre], *Supremus Ecclesiae Pastor* [Pasteur suprême de l'Eglise]¹ ». Ces lignes datent d'il y a quarante-cinq ans. Elles nous donnent la preuve que l'initiative récente de l'Annuaire Pontifical, qui relègue au rang des curiosités historiques l'un des titres les plus fondamentaux de la Papauté, celui de « Vicaire du Christ », s'inscrit dans un présupposé déjà ancien. On aurait tort de voir là une simple désinvolture, imputable à la seule extravagance d'un Jorge

Bergoglio. Car derrière les mots et les titres se cachent toujours les définitions. A force de ne plus appeler le Pape par son nom, l'on finit par ne plus savoir ce qu'il est. A telle enseigne que, pour ceux qui ne voudraient plus le savoir, l'oubli du nom apparaît comme le moyen assuré de faire oublier la définition, pour lui en substituer une autre. Ne serait-ce pas ce qui est en train de se passer, un demi-siècle après le concile Vatican II ?

2. Nous voudrions ici essayer de comprendre quel rapport il y aurait, s'il en est un, entre cette volonté d'éviter le titre de « *Vicarius Christi* » et les principes de la nouvelle ecclésiologie, hérités de la constitution *Lumen gentium*. Pour nous y aider, nous pouvons disposer des explications proposées, dans l'immédiat après-Concile, par un certain nombre de partisans de cette nouvelle théologie, au nombre des-

quels figure bien sûr le Père Congar². Mais celui-ci n'est pas seul, et renvoie d'ailleurs à un numéro spécial de la revue *Concilium*³, qui rassemble différentes contributions, dont celle du Père Hervé-Marie Legrand⁴

3. Le principe posé par le Père Congar est le suivant : « Il ne peut y avoir de *successeur de Pierre* à Rome que l'évêque de l'Eglise romaine. C'est ici que le titre de *vicaire du Christ* doit être soumis à une appréciation critique. On ne peut, en effet, lui donner une autonomie par rapport à celui de *successeur de Pierre* comme occupant sa cathedra⁵. Le Père Legrand renchérit et précise : « Elire l'évêque de Rome, c'est élire le Pape ; traditionnellement, son Primat n'est pas dissociable de la primauté de son Eglise [particulière]. C'est en élisant l'évêque de Rome qu'on élit le Pape en tant qu'il recueille la succession de Pierre. [...] Cet ordre des raisons est fort important : il

montre que le Primat de l'Église catholique est lui aussi l'évêque d'une Église concrète, inséré de ce fait dans le collège épiscopal. L'élection du Pape n'est donc pas de façon immédiate celle du chef du collège, encore moins seulement l'élection de ce chef, comme s'il pouvait exister en soi et pour soi, indépendamment d'une Église [particulière]. D'ailleurs, sacramentellement, le Pape est un évêque comme les autres »⁶. A lire ces explications, l'on comprend que le successeur de saint Pierre est d'abord et immédiatement (*primo et per se* auraient dit nos scolastiques) l'évêque de Rome : il faut d'abord être investi en acte de l'épiscopat du siège particulier de l'Église de Rome pour succéder proprement et véritablement à saint Pierre ; il faut être déjà évêque de Rome avant de pouvoir ensuite être « vicaire du Christ », et chef de l'Église ou en tout cas chef du collège épiscopal. L'évêque de Rome précède donc à la fois logiquement et chronologiquement le « vicaire du Christ » ou, à tout le moins, le titulaire du Primat de l'Église catholique. Le Primat apparaît ainsi comme une détermination supplémentaire, une qualification surajoutée à l'épiscopat romain.

4. C'est pourtant une thèse commune en théologie⁷ que le Pape est d'abord et immédiatement investi du Primat, et obtient ensuite la juridiction particulière sur l'Église de Rome. Cet ordre au niveau de l'investiture et de l'attribution du pouvoir correspond à l'ordre qui existe entre les pouvoirs, ordre à la fois logique et chronologique. D'un point de vue logique, en effet, le Primat précède en effet l'épiscopat romain, comme le pouvoir universel de juridiction, portant sur toute l'Église, précède le pouvoir particulier de juridiction, portant sur une partie de l'Église. Et de fait, d'un point de vue historique, saint Pierre a d'abord été investi du Primat, sans posséder encore aucun siège particulier, avant de s'établir provisoirement à Antioche puis définitivement à Rome. Les théologiens disent tous que saint Pierre a rattaché son Primat à l'Église particulière de Rome, ce qui suppose une antériorité de celui-là sur celle-ci.

5. Depuis ce rattachement, le Primat et l'épiscopat romain restent à la fois conjoints, mais distincts en puissance, et ordonnés l'un à l'égard de l'autre, puisque

le pouvoir de juridiction sur Rome découle du Primat, comme le particulier découle de l'universel. De la sorte, il est vrai que le Pape en tant que pourvu en acte du Primat est plus parfait et donc antérieur par rapport au Pape en tant que pourvu en acte de l'épiscopat du siège de Rome⁸. Mais cela n'empêche pas que l'épiscopat romain soit antérieur au Primat d'un autre point de vue, qui est celui de la puissance. Les électeurs désignent en effet d'abord le sujet à investir dans le siège de Rome et celui-ci accepte son élection : en raison de cette acceptation de l'élection, le futur Pape est simultanément en puissance à l'épiscopat romain et prochainement disposé au primat. Puis il est par Dieu investi et pourvu en acte du Primat, tout en demeurant encore en puissance à l'épiscopat romain. Enfin, il est pourvu en acte de la juridiction particulière sur Rome, en tant que celle-ci est non seulement impliquée dans la juridiction universelle (comme toute autre juridiction particulière) mais aussi conjointe au Primat⁹. Les trois opérations sont dans le même instant, mais se distinguent selon une priorité de nature. Cela signifie que le successeur de saint Pierre est d'abord et avant tout (*primo et per se* auraient toujours dit nos scolastiques), fondamentalement et radicalement, celui qui succède à saint Pierre dans le Primat, comme le Pasteur suprême et universel de tout le troupeau de l'Église, c'est à dire de tout le troupeau des agneaux et des brebis du Christ, en référence à Jn, XXI, 15-17 – et donc comme le propre Vicaire du Christ¹⁰. C'est ensuite, seulement, et dans la dépendance de cette primauté de juridiction initiale, qu'il est aussi l'évêque de Rome.

6. Tel est d'ailleurs le sens précis des expressions utilisées par le concile Vatican I et communément reçues. Elles évitent d'énoncer une identité formelle pour affirmer seulement une coïncidence (ou une simultanéité) dans le devenir. L'évêque de Rome est précisément le successeur de saint Pierre dans le Souverain Pontificat¹¹. L'identité entre évêque de Rome et Pape ou Souverain Pontife n'est que temporelle : le même sujet devient évêque de Rome et Pape en même temps, mais il n'est pas sous le même rapport évêque de Rome et Pape (car juridiction particulière et juridiction suprême sont réellement distinctes) et il n'est pas non plus évêque de Rome avant

d'être Pape (car la juridiction universelle précède la juridiction particulière). En revanche, en tant qu'il a été désigné comme tel, et qu'il a accepté cette désignation, le désigné comme évêque de Rome, encore en puissance à l'égard de l'épiscopat romain, est suffisamment disposé pour être déjà investi en acte du pouvoir du Pape : il devient Pape à l'instant même où cette disposition est réalisée en lui.

7. Bien sûr, tout cela suppose que la succession de saint Pierre véhicule deux réalités de même ordre, acquises l'une et l'autre par le même genre de procédé, qui est celui d'une investiture conditionnée par une élection. Le Primat sur toute l'Église et l'épiscopat romain sont l'un et l'autre des juridictions, avec cette différence que le premier est le pouvoir de gouverner toute l'Église, en tant que pasteur suprême tandis que le second est le pouvoir de gouverner une Église locale particulière, en tant que pasteur subordonné au pasteur suprême de toute l'Église. Si l'on postule que l'épiscopat romain est acquis avant le Primat suprême et universel, l'on postule par le fait même que l'un et l'autre ne relèvent pas du même ordre et ne soient pas acquis selon le même genre de procédé. En effet, dans le même ordre du pouvoir de juridiction, le pouvoir sur toute l'Église est nécessairement antérieur au pouvoir sur une partie de l'Église, puisqu'il en est la source. Les propos cités plus haut du Père Congar et du Père Legrand, qui renversent cet ordre de priorité, supposent donc par le fait même cette altérité de genre et cette différence d'ordre.

8. Le Père Congar s'en explique d'ailleurs assez clairement. « Le successeur de Pierre, évêque de Rome, est d'abord un évêque parmi les autres, le premier, membre du collège des évêques comme Pierre a été membre du collège des apôtres. Il l'est par son ordination, dans la communion de foi. [Le Père Congar donne ici référence, en note, au n° 22 de la constitution *Lumen gentium*, dont nous reparlerons]. Nous sommes là au plan sacramentel, auquel se tient, sous semble-t-il, la théologie orthodoxe. Cependant, au sein du collège, l'évêque de Rome, comme successeur de Pierre, reçoit un charisme spécial, un charisme de fonction qui le constitue héritier des privilèges de Pierre dans le collège et

dans l'Église universelle. Quel nom donner à cette fonction ? Nous n'aimons pas employer celui de vicaire du Christ, car il demande explication et risque d'être tout à fait excessif... Mais il y a les titres de *chef du collège*, *chef de l'Église*, *pasteur universel*. L'évêque de Rome n'est pas *évêque universel*. L'expression classique *episcopus Ecclesiae catholicae* avec laquelle Paul VI a encore signé les actes du concile Vatican II n'a pas ce sens mais celui d'évêque catholique (orthodoxe, vrai). Nous apprécions beaucoup la constance avec laquelle Jean-Paul II se présente comme *évêque de Rome et pasteur universel*. Cette catégorie de *pasteur universel* pourrait bien, sans l'éliminer, prendre la place de celle de juridiction, en privilégiant la finalité spirituelle du pouvoir, à savoir réunir les frères dans la profession fervente de la foi et de l'amour du Seigneur Jésus. C'est bien le service de la communion des Églises par celle des chrétiens »¹². [...] « C'est bien par cette communion dans la foi, valeur universelle, et catholique par excellence, que la pluralité est ramenée à l'unité. L'Église a été fondée sur la foi de Pierre au Christ, Fils du Dieu vivant »¹³.

9. Qu'est-ce à dire ? Le Pape est un évêque parmi d'autres, il est d'abord et fondamentalement l'évêque d'une église locale, l'église de Rome. Et ceci vaut sur le plan sacramentel, puisque l'évêque est tel en vertu de son sacre. Et l'évêque de Rome a ceci de particulier et de plus, par rapport aux autres évêques, que la foi exprimée par saint Pierre, auquel il succède sur la chaire de Rome, sert de fondement à la communion des églises. C'est en ce sens que le Pape peut se dire « pasteur universel ».

10. Tout cela s'enracine bel et bien dans les principes de la nouvelle ecclésiologie, énoncés au chapitre III de la constitution *Lumen gentium*. Le Pape y est présenté beaucoup plus comme le « chef du collège » que comme le chef de l'Église. L'idée principale de cette nouvelle ecclésiologie réside en effet dans la conception que le Concile s'est faite de la sacramentalité de l'épiscopat : non seulement le sacre épiscopal y est présenté comme un sacrement, imprimant un nouveau caractère (ce dont on pourrait discuter sans mettre en cause les données traditionnelles de l'ecclésiologie¹⁴) mais encore ce sacrement confère en acte le triple munus, les trois

pouvoirs de sanctifier (le pouvoir d'ordre), d'enseigner (le pouvoir de magistère) et de gouverner (le pouvoir de juridiction). Lors du sacre épiscopal, ce triple pouvoir est communiqué directement par le Christ à chaque évêque, en tant qu'il est membre et partie du Collège, et il porte comme tel sur l'Église universelle. Le Collège épiscopal s'en trouve constitué au rang d'un « subjectum quoque », c'est à dire d'un deuxième sujet du Primat, en plus du Pape considéré tel que distinct du Collège (et non plus partie intégrante et « chef » de celui-ci). Partant, en raison de son sacre, le Pape n'est ni plus ni moins que l'évêque d'une église locale, l'église particulière de Rome, tout comme les autres évêques le sont de leurs propres églises. Sans doute, le Pape est-il davantage que l'évêque d'une église particulière, l'église de Rome, mais le Pape ne saurait être ce qu'il est s'il n'était pas d'abord, fondamentalement, à l'instar des autres évêques, l'évêque d'une église locale. En tant que telle et dans son essence, la Papauté suppose l'épiscopat romain. Ce qu'elle lui ajoute ne se situe plus dans la ligne de la sacramentalité et est acquis par une élection. Au-delà des mots qui sont censés exprimer cette « fonction » (on parle aujourd'hui plus volontiers de « ministère pétrinien »), la réalité en cause est celle d'un serviteur de la communion, pour reprendre les termes employés par le Père Congar. Force est de reconnaître qu'une pareille définition s'harmoniserait moins facilement avec les enseignements magistérielles du concile Vatican I qu'avec la conception orthodoxe schismatique de l'Église, où « c'est d'abord par la confession commune de la même foi en la même Trinité et au même Christ que les églises locales et leurs fidèles se trouvent unis dans la même Église catholique¹⁵ ». Le principe d'unité n'est pas tant le gouvernement monarchique du Pape que la confession commune des églises, dont l'évêque de Rome est le garant. Si l'une des églises locales en vient à présider la communion, c'est en effet au titre d'un service ou d'un pastorat. Le changement d'axe de la nouvelle ecclésiologie tire de là toute sa portée œcuménique.

11. Il n'est dès lors pas très étonnant de voir le Père Congar s'insurger contre les pré-supposés de l'ecclésiologie traditionnelle. « Dès son élection comme Pape, l'intéressé

est en possession du titre de *vicaire du Christ*, car il reçoit la juridiction universelle en sa plénitude. Il peut ne pas être encore évêque. Il pourrait ne pas être évêque du tout. Cette effroyable théologie montre combien le titre de *vicaire du Christ* est ambigu. Nous l'estimons discutable aussi pour d'autres raisons. Heureusement, la constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo* du 1er octobre 1975 réglementant l'élection du pontife romain stipule que si l'élu n'était pas déjà évêque il devrait être immédiatement ordonné ; l'hommage des cardinaux et l'annonce de l'élection ne seraient faits qu'après »¹⁶. La constitution apostolique de Paul VI réglemente l'élection du Pape en fonction des nouveaux pré-supposés de *Lumen gentium* : qui seront d'ailleurs entérinés par le Nouveau Code de Droit Canonique de 1983, au § 1 du canon 332 : « Le Pontife Romain obtient le pouvoir plénier et suprême dans l'Église par l'élection légitime acceptée par lui, conjointement à la consécration épiscopale. C'est pourquoi, l'élu au pontificat suprême revêtu du caractère épiscopal obtient ce pouvoir dès le moment de son acceptation. Et si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, il sera ordonné aussitôt Évêque ». C'est désormais la Papauté qui dépend de l'épiscopat, puisqu'elle se définit non plus tant comme la plénitude du pouvoir de suprême et universelle juridiction, que comme le charisme de pasteur universel, propre à l'évêque de Rome.

12. Pourtant, ainsi que l'explique Cajetan, la vérité de l'Évangile est que l'Église est fondée non tant sur la confession commune de la foi que sur la personne même de saint Pierre et de ses successeurs : « Il est dit dans l'Évangile non pas *sur la pierre* mais *sur cette pierre*. Car la pierre entendue au sens métaphorique est prise de manière à désigner un individu, et elle devient une pierre déterminée, cette pierre-ci ; en effet, elle est telle qu'elle se trouve dans un supposé que l'on désigne individuellement »¹⁷. Le Pape est un véritable principe d'unité, en ce qu'il exerce au nom du Christ le pouvoir même du Christ, son gouvernement et sa régence, durant l'absence de celui-ci. Ce qui est exactement le propre d'un vicaire, le propre vicaire du Christ.

13. Le dénigrement de ce titre fondamental s'enracine véritablement dans la nouvelle

ecclésiologie et c'est celle-ci qui en est venue à s'affranchir de la lettre comme de l'esprit de l'Évangile. Voilà pourquoi, loin d'être l'expression d'une simple désinvolture passagère, la révision de l'Annuaire pontifical plonge ses racines dans les textes mêmes du dernier Concile. C'est la raison pour laquelle la réaction, certes

forte et justifiée, d'un Mgr Vigano, nous laisse en grande partie mal à l'aise. Car ce « geste presque provocateur » du Pape François n'est pas seulement l'acte d'une tyrannie personnelle. Il est l'aboutissement inévitable des germes de corruption véhiculés par la nouvelle ecclésiologie. Beaucoup plus que les initiatives du Pape

actuel, c'est fondamentalement celle-ci qui mérite d'être dénoncée comme « le Coup de Maître de Satan » dans l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

¹ Yves Congar, « Titres donnés au Pape » dans Concilium, n° 108 (novembre 1975), p. 64.

² Yves Congar, « Le Pape, patriarche d'Occident » dans Église et Papauté, Cerf, 1994, p. 11-30. Référence désormais abrégée en 1.

³ Concilium, n° 108 (novembre 1975).

⁴ Hervé-Marie Legrand, « Ministère romain et ministère universel du Pape. Le problème de son élection » dans Concilium, n° 108 (novembre 1975), p. 43-54. Référence désormais abrégée en 2.

⁵ Congar, 1, p. 21.

⁶ Legrand, 2, p. 46.

⁷ Jean de Saint Thomas, Cursus theologicus, t. VII, Disputatio II « De auctoritate summi pontificis », art. 1, § IX-X.

⁸ « Seipso quodammodo est major » (Jean de Saint Thomas).

⁹ « Episcopatus papae subicitur pontificatui papae, non quasi pontifex faciat collationem episcopatus sibimetipsi sed quod ex subiectione ad potestatem papalem illum habet » (Jean de Saint-Thomas).

¹⁰ Voir à ce sujet l'article intitulé « Pasce oves meas » dans ce même numéro du Courrier de Rome.

¹¹ Quiconque succède à Pierre dans cette chaire [romaine], celui-là obtient, selon ce que le Christ a lui-même établi, le Primat de Pierre sur l'Église universelle (DS 3057) ; si donc quelqu'un dit que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre dans ce même Primat, qu'il soit anathème (DS 3058) ; tous les fidèles doivent croire que le Saint-Siège Apostolique et le Pontife romain possèdent le Primat sur l'univers entier et que le Pontife romain lui-même est le successeur du bienheureux Pierre, prince des Apôtres et vrai vicaire du Christ (DS 3059).

¹² Congar, 1, p. 24.

¹³ Congar, 1, p. 26.

¹⁴ Les données de l'ecclésiologie, disons-nous, et non celle de la sacramentalité, car il nous semble (suivant en cela l'enseignement du regretté chanoine Berthod) que la définition thomiste du sacrement de l'ordre est incompatible avec la sacramentalité de l'épiscopat. Mais ceci est une autre question.

¹⁵ Jean-Claude Larchet, L'Église, corps du Christ, Cerf, 2012, t. II, p. 76-77. Il s'agit de l'ouvrage d'un théologien orthodoxe de référence. Cf. aussi le t. I, p. 32-33.

¹⁶ Yves Congar, 1, p. 21-22.

¹⁷ Cajetan, Le Successeur de Pierre, Courrier de Rome, 2e édition, 2014, chapitre II, n° 34, p. 18.

LES MARIAGES DÉCLARÉS NULS SONT-ILS VRAIMENT NULS ?

Les tribunaux ecclésiastiques actuels prononcent de nombreuses sentences de déclaration de nullité de mariage. Quelle est la valeur de ces sentences ? Peut-on s'y fier ? Pourquoi, avant le concile Vatican II, ces sentences de nullité étaient-elles plus rares que maintenant ?

1. Le nouveau canon 1095

La réforme du droit canonique issue du concile Vatican II a malheureusement introduit des motifs extrêmement subjectifs et non traditionnels permettant de considérer nul un mariage qui autrefois ne l'aurait jamais été. Il s'agit spécialement du canon 1095 du Code de 1983 qui dit : « Sont incapables de contracter mariage les personnes : 1°) qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison ; 2°) qui souffrent d'un grave défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage à donner et à recevoir mutuellement ; 3°) qui pour des causes de nature psychique ne peuvent assumer les obligations essentielles du mariage ».

En 1986, M. l'abbé Coache, canoniste, commentait avec justesse ce canon : « On a là une belle imprécision qui va autoriser

et favoriser toutes les tentatives de procès en nullité ! ». De fait, aujourd'hui, lorsque des époux veulent obtenir une déclaration de nullité de leur mariage pour pouvoir se remarier à l'église, ils s'appuient le plus souvent, et avec succès, sur le canon 1095. Dans son *Traité de Droit canonique*², Raoul Naz donne quelques statistiques des causes matrimoniales du tribunal de la Rote romaine. Entre 1935 et 1946, la Rote

a prononcé en moyenne chaque année 70 sentences terminant des causes matrimoniales. Sur ces 70 sentences, environ 32 sont déclaratives de nullité, soit un peu moins de 50%.

L'année canonique 2014-2015 a publié une étude statistique sur l'activité des officialités d'Ile-de-France entre 1973 et 2005.

Voici quelques extraits :

année	1973	1983	1993	2003	2013
nombre de causes	15	16	48	55	105
mariages déclarés nuls ³	62 %	62 %	80 %	88 %	92 %

Sont ensuite analysés les chefs de nullité invoqués. Entre 1973 et 1983, la majorité des déclarations de nullité provenaient de l'exclusion d'un élément essentiel au mariage (procréation, fidélité ou indissolubilité). Depuis le Code de 1983 vient en première position le grave défaut de discernement (nc 1095, 2^o), puis l'incapacité d'assumer les obligations du mariage (nc 1095, 3^o), ensuite l'exclusion d'un élément essentiel au mariage, enfin le dol et la crainte grave. L'ancien Official (juge ecclésiastique) de Paris a lui-même reconnu au sujet du nouveau canon 1095 : « Il semble parfois que l'on donne une trop forte extension à ces chefs considérés comme un fourre-tout ⁴ ». Ce nouveau canon 1095 a permis de multiplier les déclarations de nullité dans des proportions telles que les tribunaux matrimoniaux depuis 1983 ont perdu leur crédibilité auprès des catholiques sérieux.

2. Deux nouveaux empêchements ?

On pourrait objecter que l'Église a le pouvoir d'ajouter, par des dispositions positives, de nouveaux empêchements de mariage. Pourquoi alors ne pas voir dans ce nouveau canon 1095 deux nouveaux empêchements de droit ecclésiastique ?

Parce que cette règle est incapable de régler. Elle est floue, sujette à autant d'interprétations que de juges. Le législateur aurait pu imposer un âge minimum plus élevé, afin d'éviter l'immatunité des contractants. C'eût été une règle objective. Voici ce qu'écrivait un juge du tribunal de la Rote en 1992 : « Bien qu'il soit l'un des plus souvent invoqués comme chef de nullité de mariage, le can. 1095, n^o 2 ne fait pas l'unanimité de la jurisprudence, même à Rome. Les termes en sont bien connus. Mais que faut-il entendre par grave défaut de discernement ? Quel est le minimum de discrétion du jugement au-dessous duquel le consentement est invalide ? (...) Le discernement dont il s'agit ici concerne-t-il seulement les droits et les obligations que comporte le pacte, ou s'étend-il aussi à l'élection de la personne avec qui on prétend passer toute son existence ? Autrement dit, un grave manque de jugement dans le choix de son partenaire – ce qui n'est pas rare, car l'amour est aveugle – suffit-il pour que l'on puisse déclarer nul un mariage en vertu du can. 1095, n^o 2 ? Autant de questions débattues. »⁵

3. Une simple explicitation du droit naturel ?

On pourrait aussi objecter que cet empêchement n'est pas nouveau, et même qu'il est de droit naturel, ce qui n'est pas entièrement faux. Le Père Gasparri, dans son célèbre traité du mariage, écrit : « L'usage pur et simple de la raison ne suffit pas, un discernement, une maturité du jugement proportionnée au contrat est requise ⁶ ». De fait, l'incapacité d'assumer les obligations du mariage tout comme le grave défaut de discernement ont motivé des déclarations de nullité même avant 1983. La première sentence rotale positive sur l'immatunité date de 1967⁷.

Il faut répondre que le grave défaut de discernement n'invalide le consentement de droit naturel que s'il empêche les contractants de comprendre ce qu'ils font en se mariant, comme l'explique saint Thomas.⁸ Il s'agit là d'un manque de maturité au niveau de l'intelligence. Mais tout autre est l'immatunité qui, bien souvent, est considérée aujourd'hui par les juges comme invalidant le mariage, en vertu de ce canon 1095, 2^o. Une sentence rotale l'explique : « Les causes du grave défaut de discernement dont il est question au can. 1095, 2^o peuvent être multiples. Nombreuses sont les anomalies psychiques qui touchent directement la volonté, diminuant et parfois annihilant la capacité de libre détermination du sujet. Il n'est pas rare de trouver des gens qui agissent sous l'influence de pulsions qu'ils ne maîtrisent pas. Au for canonique, on parle indistinctement de maladies et d'anomalies psychiques. Le concept de faiblesse mentale est entendu au sens large et inclut non seulement les psychoses mais aussi les névroses, les troubles du caractère, l'immatunité affective, les troubles psychosexuels, bref toutes les affections psychologiques et anomalies touchant le psychisme »⁹. Prétendre avec ce canoniste romain que toutes ces fragilités invalident le consentement, c'est poser en principe une affirmation qui ne découle pas du droit naturel.

Quant à l'incapacité d'assumer les obligations du mariage, elle se fonde sur le principe qui, en lui-même, est juste : à l'impossible nul n'est tenu. Ce chef de nullité a fait son apparition peu après Vatican II. Une sentence de la Rote du 6 juillet 1973 déclare nul un mariage dont le contrac-

tant était homosexuel. La sentence parle d' « incapacité d'assumer les obligations substantielles du mariage » et ramène ce chef de nullité au défaut de l'objet du consentement ¹⁰. Saint Thomas admet qu'on ne peut pas s'engager valablement à ce dont on est incapable ¹¹. Donc celui qui est incapable psychiquement de tenir ses engagements matrimoniaux ne contracte pas valablement. Mais là encore, la jurisprudence récente va beaucoup plus loin que le droit naturel. Souvent, un simple déséquilibre psychologique est considéré par les juges comme invalidant, alors que, de droit naturel, il n'est pas invalidant. C'est pourquoi de nombreuses sentences rotales récentes déclarent nuls des mariages qui, soixante ans plus tôt, n'auraient pas bénéficié d'une telle sentence.

4. Un nouveau sacrement ?

Il y a dans cette réforme quelque chose de plus grave encore. Le concile de Trente rappelle que l'Église n'a pas le pouvoir de modifier la substance des sacrements. ¹² Or il est légitime de se demander si cette réforme, qui s'inscrit dans une nouvelle vision du mariage, ne modifie pas la substance du sacrement de mariage. En effet, depuis les années 1970, plusieurs mariages sont déclarés nuls par le tribunal de la Rote romaine pour un motif totalement nouveau : l'exclusion du *bonum conjugum*, du bien des époux. Or, absolument jamais, avant le concile Vatican II, un tel motif n'a été considéré comme une cause de nullité de mariage. Une sentence rotale du 8 novembre 2000 explique ce nouveau motif de nullité : « L'acte positif de volonté contre l'ordonnement du mariage au bien des conjoints est réalisé, lorsque la volition de celui qui se marie est directement opposée à l'exigence, tant humaine que chrétienne, de croître de façon continue dans la communion jusqu'à l'unité vraiment féconde des corps, des cœurs, des esprits et des volontés ¹³ ». Autre exemple, cet extrait d'une sentence rotale du 20 mai 2010 qui reconnaît l'invalidité du mariage : « Il ressort des actes de la cause et de l'expertise que la femme a été incapable d'inaugurer et de maintenir la nécessaire relation interpersonnelle duale et égale, puisque sa condition psychologique l'empêchait de créer et de vivre le minimum tolérable d'une communauté de toute la vie ¹⁴ ». Une enquête a été effectuée auprès du tribunal

ecclésiastique de Sicile. En 2012, 2% des déclarations de nullité de mariage s'appuient sur le chef d'exclusion du *bonum conjugum*¹⁵. Pourquoi une telle exclusion entraîne-t-elle la nullité du mariage ? Mgr Pinto, juge au tribunal de la Rote, en donne la raison : « Contracte un mariage nul en raison d'une incapacité d'assumer l'obligation qui répond au bien des époux, celui qui en raison d'une grave anomalie soit psychosexuelle, soit (...) de la personnalité, ne peut donner à son partenaire le droit à une manière d'agir où ce partenaire trouve son complément psychologique psychosexuel spécifique de conjoint authentique, pas même dans ce qui est substantiel, en raison de quoi la communauté conjugale est impossible au moins moralement¹⁶ ». De très nombreuses sentences rotales expliquent que « une perturbation psychique, clairement établie, rendant impossibles les relations interpersonnelles conjugales, rendent le sujet incapable de se marier valablement¹⁷ ». Une sentence du 13 mai 2004 prononcée par le tribunal de la Rote déclare un mariage nul pour exclusion par l'épouse du bien des époux. Voici l'explication fournie : « L'union conjugale, cela ne fait aucun doute, est théologiquement ordonnée non seulement à la procréation et à l'éducation des enfants, mais d'abord au bien des conjoints. Les époux sont mari et femme d'abord, père et mère ensuite. Le *bonum conjugum*, comme fin et élément essentiel de l'alliance matrimoniale, est comme la somme de tous les biens provenant de la relation interpersonnelle des conjoints ». Et la sentence romaine de conclure à la nullité de tout mariage « quand la volonté du contractant s'oppose directement à la requête, tant humaine que chrétienne, d'une croissance continue dans une communion plus pleine allant jusqu'à l'unité des corps, des cœurs, des esprits et des volontés ».¹⁸

5. Quel est l'objet du consentement matrimonial ?

Derrière ces sentences rotales se cache une nouvelle vision de l'objet du consentement matrimonial. Le Code de 1917 le définissait ainsi : « Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel chaque partie donne et accepte le droit perpétuel et exclusif sur le corps, pour l'accomplissement des actes aptes de soi à la génération des enfants¹⁹ ». L'objet de ce

consentement est donc très précis et bien délimité. Or le Concile Vatican II, dans la constitution *Gaudium et spes*, définit le mariage comme « une communauté de vie et d'amour » (n°48). Les canonistes ont été nombreux à s'appuyer sur cette nouvelle définition pour faire entrer la communauté de vie et d'amour dans l'objet du contrat matrimonial. Par exemple, Mgr Fagiolo, canoniste, écrit : « D'après *Gaudium et spes*, il apparaît que l'élément premier et essentiel qui spécifie le mariage est la communauté de vie et d'amour entre l'homme et la femme²⁰ ». La même doctrine se trouve dans le Code de droit canonique de 1983, au canon 1055, qui définit le mariage comme une « alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie ». Par conséquent la communauté de vie et d'amour entre, selon la nouvelle législation, comme partie, et partie principale, de l'objet du consentement matrimonial, et avec elle la relation interpersonnelle entre les époux, c'est-à-dire leur cohabitation, bonne entente, mutuel épanouissement et perfectionnement. Une sentence rotale de 1980 a le mérite de l'avouer clairement : « La jurisprudence rotale récente affirme que l'objet du consentement matrimonial n'est pas seulement le "jus in corpus", mais aussi le droit à la communion de vie. (Sentence du 14 avril 1975, coram Raad). C'est dire que la capacité requise pour le mariage doit être comprise comme une capacité à mener une communion intime de vie et d'amour conjugal. On doit donc regarder comme inapte au mariage le sujet qui ne peut établir une saine relation interpersonnelle. En effet, l'incapacité d'assumer les charges du mariage comprend aussi cette intime communion de vie, qui consiste dans le don de deux personnes²¹ ». Déjà en 1969, soit quatre ans seulement après la clôture du concile Vatican II, un juge du tribunal de la Rote citait le n°48 de *Gaudium et spes* et commentait : « Cette déclaration du second concile du Vatican a un sens juridique. Elle ne regarde pas, en effet, le simple fait de l'instauration de la communauté de vie, mais le droit et l'obligation à cette intime communauté de vie, qui a comme élément absolument spécifique l'union intime des personnes, par laquelle l'homme et la femme deviennent une seule chair, à quoi tend comme à son faite

cette communauté de vie²² ». Le canoniste Jacques Vernay, official de Lyon et professeur à la Faculté de Droit canonique de Paris, commentera cette sentence en relevant « l'aspect novateur de la démonstration : l'objet du consentement matrimonial n'est pas seulement le droit sur le corps, mais le droit à la communauté de vie, selon l'enseignement de Vatican II²³ ». Mgr Charles Lefebvre, doyen de la Rote, explique dans le même sens : « La constitution *Gaudium et spes* établit clairement que le droit à la communauté de vie doit être compris comme l'objet du contrat matrimonial²⁴ ». Autre exemple : Mgr Pinto, auditeur de la Rote, écrit dans une sentence du 23 novembre 1979 : « Contracte invalablement le futur qui, par un acte positif de la volonté, exclut le droit à la communion de vie, ou bien qui est incapable de donner ce droit d'une manière antécédente et perpétuelle. Dans l'un et l'autre cas, la donation de l'objet formel essentiel, l'essentiel du contrat, n'est pas vérifiée²⁵ ». Dernier exemple, le 27 novembre 2009, le tribunal de la Rote prononce une déclaration de nullité de mariage en s'appuyant sur le motif suivant : « Les droits inclus dans les trois biens traditionnels ne semblent pas suffire. Il est requis au-dessus de cela le droit à la communauté de vie, décrit dans les Saintes Ecritures comme "l'aide" et assumé par le concile Vatican II (*Gaudium et spes* n°48) sous les mots "union intime des cœurs et de leurs activités"²⁶ ».

6. La réponse du pape Pie XII

Le droit à la communauté de vie est, selon la conception traditionnelle, hors de l'objet du pacte matrimonial. Pie XII le réaffirme contre les novateurs en 1944 en faisant insérer aux *Acta Apostolicae Sedis* une sentence de la Sainte Rote Romaine²⁷ qui rappelle la hiérarchie des deux fins du mariage et rappelle que « la communauté d'habitation, de chambre et de table n'appartient pas à la substance du mariage » même si elle relève de l'intégrité de la vie conjugale.²⁸ La sentence conclut que si un contractant refuse explicitement de donner à son conjoint le droit à l'aide mutuelle et à la communauté de vie, le mariage peut être valide, pourvu que soit bien donné le droit aux actes aptes à la génération.²⁹ Le Père Cappello, canoniste romain réputé, l'affirme aussi clairement : « La communauté de vie, c'est-à-dire de lit, de table

et d'habitation, appartient à l'intégrité, mais non à l'essence du mariage, en sorte que le mariage est valide, même si cette vie commune a été exclue par un pacte, à condition toutefois que le droit sur le corps soit sauf ³⁹». L'enseignement du cardinal Gasparri est parfaitement identique.³¹

On pourrait tout au plus se demander si la communauté de lit, de table et de toit dont parlent les auteurs traditionnels coïncide parfaitement avec la communauté de vie conjugale dont parlent les auteurs modernes. Mais même si l'on admet le doute sur ce point, il demeure certain que le législateur ne s'est pas contenté d'ajouter une nouvelle condition à la validité du mariage, ni un nouvel empêchement dirimant de droit ecclésiastique. Contaminé par une philosophie personnaliste qui place le bien de la personne au-dessus du bien commun, il a tenté d'élargir l'objet même du contrat matrimonial. Si l'on objecte que cette modification n'a pas pour auteur le législateur, mais seulement les juges romains de la Rote, il faut répondre que, lorsque les sentences de la Rote romaine donnent une interprétation de la loi constante et uniforme, alors elles font jurisprudence. A l'inverse, les sentences des officialités diocésaines ne font pas jurisprudence.³²

7. Un mariage sans amour est-il valide ?

Traditionnellement, l'amour mutuel des époux n'a jamais été considéré comme un élément nécessaire à la validité du mariage. Un juge du tribunal de la Rote va jusqu'à dire en 1925 : « L'amour est un élément totalement étranger au contrat matrimonial. Les futurs peuvent se marier pour des raisons infinies. Un mariage valide peut coexister avec la répugnance ³³». Le pape Paul VI lui-même, dans son discours à la Rote du 9 février 1976, rappelle cette position traditionnelle, tout en ajoutant que l'amour des époux est un élément psychologique de très grande importance. Un an plus tard, une autre sentence rotale résume la doctrine catholique : « La validité du mariage ne dépend pas de ce que les conjoints aient émis leur consentement par amour, mais de ce que le consentement, requis par le droit, ait été émis ou non ».³⁴ De fait, de nombreux mariages ont été des échecs parce que les époux se sont mariés par intérêt et non par amour. Ils se sont enfermés dès le début dans leur égoïsme. Mais jamais, avant le concile

Vatican II, un tel égoïsme, aussi triste et coupable soit-il, n'a été considéré comme un motif de nullité de mariage. Cependant, comment maintenir cette position tout en définissant le mariage, à la suite de Vatican II, comme « une communauté d'amour » ³⁵? Mgr Marcel Lefebvre, dans une intervention au Concile déposée le 9 septembre 1965, remarque : « Le chapitre du mariage présente l'amour conjugal comme l'élément primaire du mariage, dont procède l'élément secondaire, la procréation ; tout au long du chapitre, amour conjugal et mariage sont identifiés. Cela est contraire à la doctrine traditionnelle de l'Eglise et, si on l'admettait, il sensuivrait les pires conséquences. On pourrait dire en effet : "pas d'amour conjugal, donc pas de mariage !" Or, combien de mariages sans amour conjugal ! Ce sont pourtant d'authentiques mariages³⁶ ». Cette crainte de l'ancien archevêque de Dakar s'est hélas révélée fondée. On lit par exemple dans une sentence rotale du 16 octobre 1984 : « Si l'amour est compris comme une volonté et si la volonté dans le consentement conjugal, entendu au moins comme acte psychologique, comporte la donation de tout soi-même comme personne, il sensuit que là où il n'y a pas cet amour, il n'y a pas non plus de volonté matrimoniale ³⁷». En 1999, devant le tribunal de la Rote, le pape Jean-Paul II a favorisé implicitement cette thèse en affirmant : « Le consentement mutuel n'est autre que la prise d'un engagement, consciente et responsable, au moyen d'un acte juridique par lequel, dans la donation réciproque, les époux se promettent un amour total et définitif ³⁸». Le 27 novembre 2009, le tribunal de la Rote déclarait nul un mariage en s'appuyant sur le raisonnement dont voici un extrait : « L'incapacité ordonnée au consentement selon le canon 1095, 3^o, concerne le plus souvent l'impossibilité d'établir une véritable communauté de vie et d'amour ; le magistère de Jean-Paul II concernant la relation conjugale reste immortel. Une relation essentielle a été instituée par le Pontife entre le consentement et l'amour conjugal ; ce qui fait que le consentement, même s'il est la cause efficiente du mariage, doit être considéré essentiellement en relation avec les propriétés et les fins essentielles du mariage parmi lesquelles sont énumérés par le concile Vatican II (...) le bien des époux et l'amour conjugal ».³⁹

Remarquons bien que les juges modernes, à la suite de Jean-Paul II, ne considèrent pas ici l'amour au sens de simple affection sensible, encore moins de simple attrait charnel. Le mot amour est pris dans son sens plus noble de volonté du bien de l'autre, de don de soi. Il s'oppose à l'égoïsme. Pris dans ce sens, l'amour des époux est nécessaire pour leur épanouissement et leur perfectionnement mutuels. Il rejoint donc le soutien mutuel et la communauté de vie conjugale. C'est donc avec une cohérence parfaite que le législateur, voulant élargir l'objet du consentement matrimonial à la communauté de vie, considère comme chef de nullité ce qui lui est radicalement contraire.

Il apparaît donc à nouveau que les autorités ecclésiastiques, depuis Vatican II, prétendent modifier la nature du consentement des époux.

8. Le pouvoir du pape

Il est certain que le successeur de Pierre peut établir des empêchements ou des vices de consentement dirimant le mariage, c'est-à-dire le rendant nul.⁴⁰ En revanche, il n'a pas le pouvoir de modifier l'objet du contrat matrimonial. En effet, le sacrement de mariage a cette particularité unique par rapport aux autres sacrements d'être un contrat de droit naturel élevé par le Christ à la dignité de sacrement. Mais le Christ n'a pas changé la nature de ce contrat. Changer l'objet du sacrement de mariage, c'est définir comme mariage chrétien un contrat autre que le contrat de droit naturel, ce que le Christ n'a pas voulu faire, et donc ce que le pape lui-même n'a pas le pouvoir de faire. Comme l'explique Pie XI, « ce n'est pas par les hommes, mais par l'auteur même de la nature, le Christ Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois. Par suite, ces lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines ⁴¹». Nous en avons une belle illustration dans la pratique suivante : quand deux païens mariés selon le droit naturel se font baptiser, l'Eglise ne leur demande pas de renouveler leur consentement matrimonial. Par le baptême des deux époux, le mariage devient sacrement. Or, si l'objet du mariage chrétien était plus large que l'objet du mariage naturel, il faudrait leur demander d'émettre un nouveau consentement sur un contrat dont l'objet serait plus étendu que celui du mariage

naturel. Il faudrait donc conclure que les païens mariés qui se font baptiser ne sont pas mariés sacramentellement tant qu'ils n'ont pas émis ce nouveau consentement. Et s'ils ne l'acceptaient pas, quelle serait la valeur de leur mariage contracté dans le paganisme ?

9. Que conclure ?

Le législateur ecclésiastique a outrepassé ses droits. Il a modifié la substance même du sacrement de mariage. Il est donc urgent de revenir à la vision catholique du mariage, telle qu'on la trouve dans le Code de droit canonique de 1917 et dans l'encyclique de Pie XI *Casti connubii*. En at-

tendant, il est à craindre sérieusement que plusieurs mariages parfaitement valides et indissolubles aient été déclarés nuls par des tribunaux ecclésiastiques.

Abbé Bernard de Lacoste

¹ Le Droit canonique est-il aimable ?, p.285

² T.4, n°749

³ Mariages déclarés nuls en 1ère instance ; sentence confirmée en appel.

⁴ Maurice Monier dans l'année CANONIQUE t. 38, année 1995, page 141

⁵ Sentence du 15 octobre 1992, coram Burke, dans l'année CANONIQUE t. 39, année 1997, page 197

⁶ Edition de 1891, t. 2, n°777

⁷ Coram Lefebvre, 8 juillet 1967, voir l'année CANONIQUE t. 57, année 2016, page 41.

⁸ Suppl. q. 58 art. 5 ad 4um et 5um.

⁹ Sentence du 21 juin 1996 cité dans l'année CANONIQUE, t. 42, année 2000, page 234

¹⁰ Voir l'année CANONIQUE, t. 22, année 1978, page 246

¹¹ Suppl. q. 58 art. 1 in corp. et ad 4um

¹² 21e session, ch. 2, Dz 1728

¹³ Coram Civili, cité dans Claude Jeantin, L'immatrité devant le droit matrimonial de l'Eglise, page 344

¹⁴ Coram Boccafola, cité dans l'année CANONIQUE, t.

55, année 2013, page 308

¹⁵ Claude Jeantin, L'immatrité devant le droit matrimonial de l'Eglise, page 348

¹⁶ C. Pinto, 27 mai 1983, cité dans Louis Bonnet, La communauté de vie conjugale, 2004, page 506

¹⁷ Par exemple coram Pompedda, 19 février 1982, cité par Louis Bonnet, op. cit., page 462

¹⁸ Cité par l'année CANONIQUE, t. 44, année 2007, page 480

¹⁹ Can. 1081 §2

²⁰ Annali di Dottrina e Giurisprudenza Canonica, t. 1, page 97

²¹ Sentence du 17 mai 1980 coram Ewers, cité dans l'année CANONIQUE, t. 30, année 1987, page 441

²² Sentence du 25 février 1969, coram Anne

²³ L'année CANONIQUE, t. 25, année 1981, page 362

²⁴ Sentence du 31 janvier 1976 citée par Louis Bonnet, op. cit., page 360

²⁵ L'année CANONIQUE, t. 37, année 1994, page 110

²⁶ Cité par l'année CANONIQUE, t. 53, année 2011, page 440

²⁷ AAS 36 (1944), 172-200

²⁸ Cf. Les Enseignements Pontificaux, Le mariage, Solesmes, Desclée, 1960, appendice n. 24-29

²⁹ n°24

³⁰ De matrimonio, n°574

³¹ De matrimonio, n°7

³² Voir CIC 17 can. 20 et CIC 83 can. 19 et l'année CANONIQUE, t. 31, année 1988, page 430

³³ Coram Julien, sentence du 9 janvier 1925, cité dans l'année CANONIQUE, t. 37, année 1994, page 106

³⁴ Coram Pinto, 15 juillet 1977, cité par Louis Bonnet

³⁵ Gaudium et spes n°47 et n°48

³⁶ l'accuse le concile, page 90

³⁷ Coram Ferraro cité par Louis Bonnet, op. cit.

³⁸ Discours du 21 janvier 1999 au tribunal de la Rote romaine

³⁹ Cité par l'année CANONIQUE, t. 53, année 2011, page 440

⁴⁰ Concile de Trente, 24e session, canon 4

⁴¹ Encyclique *Casti connubii* du 31 décembre 1930

UN SIGNE ?

1. Dans une *Allocution aux sages femmes* du 29 octobre 1951, le Pape Pie XII déclare : « Pour redresser les opinions contraires, le Saint-Siège, dans un décret public (Décret du Saint Office du 1er avril 1944) a déclaré qu'on ne peut admettre la pensée de plusieurs auteurs récents qui nient que la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation de l'enfant ou enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin première, mais lui sont équivalentes et en sont indépendantes entre elles ». Pie XII affirme clairement ici qu'il existe un ordre et une hiérarchie entre les fins du mariage et qu'on ne peut pas nier que « la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation de l'enfant » et qu'on ne peut pas affirmer que « les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin première » ni prétendre que ces fins secondaires « sont équivalentes » à la fin première et « en sont indépendantes entre elles ».¹

2. Le Décret du Saint Office auquel Pie XII fait ici allusion est le suivant : « Au cours des dernières années, ont paru certains

écrits consacrés aux fins du mariage, aux relations et à l'ordre de ces fins entre elles. On y avance que la procréation n'est pas la fin primaire du mariage, ou que les fins secondaires ne sont pas subordonnées à la fin primaire, mais en sont indépendantes. Les auteurs de ces publications définissent, chacun à sa façon, la fin primaire du mariage ; pour l'un, c'est l'achèvement des époux et leur perfection personnelle par la communauté entière de vie et d'action ; pour d'autres, l'amour mutuel des conjoints et leur union, qu'entretient et perfectionne le don, corps et âme, de la personne ; et ainsi de suite. Dans ces mêmes écrits on se sert parfois de mots employés par l'Eglise dans ses enseignements (fin primaire, secondaire) en leur donnant un sens différent de celui que leur attribuent communément les théologiens. Ces innovations de pensée et de langage étant de nature à engendrer erreurs et incertitudes, les membres de cette Sacrée Congrégation, voulant prévenir ces conséquences, examineront, dans leur assemblée plénière du 29 mars 1944 la proposition suivante : «Peut-on admettre l'opinion de certains modernes qui nient que la fin première du

mariage soit la procréation et l'éducation, ou qui enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin primaire, mais sont également principales et indépendantes ? et ils décideront de répondre par la négative ». Cette réponse fut approuvée par S. S. Pie XII, le 30 mars 1944 »². Il est à remarquer que le Décret réprovoce ceux qui utiliseraient les termes « fin première », « fin secondaire » en leur donnant « un sens différent de celui que leur attribuent communément les théologiens », car ce serait de nature à « engendrer erreurs et incertitudes ».

3. Il importe de distinguer en cette matière trois questions différentes. Premièrement, y a-t-il une ou deux fins du mariage ? Deuxièmement, y a-t-il une hiérarchie entre ces deux fins, de telle sorte que l'on doive parler d'une « fin primaire » et d'une fin « secondaire », celle-ci (le perfectionnement mutuel) étant subordonnée à celle-là (la procréation) ? Troisièmement, quelle est la nature précise et le fondement exact de cette subordination ? Les deux premières questions ont reçu une réponse définitive et claire de la part du Magistère et

la réponse affirmative est nécessaire sur les deux points. Il y a deux fins du mariage dont l'une, le perfectionnement mutuel des conjoints, est dite « secondaire » au sens où elle est conséquente et subordonnée à la fin dite « première » qui est la procréation. La troisième question n'a pas toujours été soulevée comme elle mériterait de l'être par les théologiens et l'on peut regretter qu'un certain nombre d'entre eux (dont le père Prümmer par exemple) l'aient négligée et se soient contentés d'affirmer le fait de la subordination, sans chercher à en rendre compte à partir des principes. Lorsqu'elle est posée, la réponse fait l'objet d'un débat théologique dont la solution n'a pas encore été imposée par une intervention du Magistère : les théologiens restent donc libres de faire valoir leurs raisons, quand ils le font. Mais la distinction des deux fins et le fait de la subordination de l'une à l'autre ne sauraient faire absolument aucun doute de la part d'un catholique.

4. Ces réponses sont déjà suffisantes pour orienter avec une certaine nécessité la prudence pastorale des prêtres de la Fraternité Saint Pie X, soucieux de se conformer à la doctrine catholique du mariage. En Suisse, la Conférence épiscopale exige, dans le cadre de l'enquête canonique préalable à la célébration du mariage, que les futurs répondent au questionnaire normalement prévu dans le dossier de préparation. La formulation de ce questionnaire véhicule la nouvelle théologie du mariage, entérinée lors du dernier Concile, mais en aggrave les lacunes. Il n'est même plus question des « fins » du mariage. Le terme de « pro-

création » n'apparaît pas non plus. Dès le début, le mariage est défini sans aucune référence à une finalité de procréation, comme « une communauté sacramentelle de vie et d'amour entre un homme et une femme ». Il est seulement précisé qu'il requiert « un amour total de la part des personnes qui se donnent l'une à l'autre dans une entière fidélité ». La seule mention d'une éventuelle progéniture est évoquée en ces termes : « L'amour conjugal veut se donner. Le signe concret de cet amour est l'enfant. Êtes-vous fondamentalement prêts à accepter tous les enfants que Dieu veut vous donner et à vous efforcer de leur assurer une éducation chrétienne ? ». L'enfant est présenté comme le signe de l'amour des conjoints, et non plus comme la fin du mariage. Devrait-on en conclure que là où il n'y a plus d'amour, il ne doit plus y avoir d'enfant, car sinon le signe serait trompeur ? En tout état de cause, le signe de l'amour des conjoints se distingue formellement de la fin du mariage. Si l'enfant est présenté comme un signe, il n'est pas pour autant dit qu'il est une fin, pas même une fin seconde, par inversion d'avec une fin première, qui serait l'amour des époux. La différence avec, par exemple, le formulaire de la Conférence épiscopale italienne saute aux yeux. Ce dernier affirme tout de même que « le mariage est de par sa nature ordonné au bien des conjoints, à la procréation et à l'éducation des enfants » Et il demande aux futurs : « Acceptez-vous d'assumer la paternité ou la maternité, sans exclure le bien de la procréation ? Avez-vous l'intention de donner à vos enfants une éducation catholique ? ».

L'idée d'une finalité y est bien présente, même si la hiérarchie des fins, entre fin première et fin seconde, y reste douteuse.

5. En tout état de cause, l'Evêque de Sion, Mgr Jean-Marie Lovey, a clairement subordonné l'octroi de la faveur envisagée par le Décret Müller de 2017 à l'adoption, par les prêtres de la Fraternité Saint Pie X, de ce formulaire d'enquête canonique, en sorte que les futurs préparés en vue de la célébration de leur mariage dans nos chapelles devraient souscrire aux termes de ce questionnaire, impliquant une conception du mariage où l'enfant est présenté comme le signe de l'amour conjugal, et non sa fin première. La condition étant impossible à réaliser sans remettre en cause notre adhésion aux enseignements de Pie XII, la faveur du Décret Müller ne nous a pas été octroyée. Mais l'exigence de l'Evêque de Sion justifie pleinement l'état de nécessité, en raison duquel le mariage de nos fidèles peut et doit bénéficier de la forme extraordinaire prévue par le Droit de l'Eglise aux canons 1098 du Code de 1917 et 1116 du Code de 1983. Les mariages de nos fidèles célébrés dans nos chapelles selon cette forme extraordinaire sont parfaitement valides, même s'il n'est pas dit que les enfants qui en naîtront seront le signe de l'amour de leurs parents. Car il est clairement dit qu'ils sont le but premier de leur mariage, et cela suffit à assurer la validité du mariage, aux dires du Pape Pie XII et de toute la Tradition de l'Eglise.

Abbé Jean-Michel Gleize

¹AAS, t. XLIII (1951), p. 849 ; traduction française dans Les Enseignements Pontificaux édités par les Moines de Solesmes, « Le Mariage », n° 634, p. 374.

²AAS, t. XXXVI (1944), p. 103 ; traduction française dans Les Enseignements Pontificaux édités par les Moines de Solesmes, « Le Mariage », note 634c du n° 634, p. 374-375.

Courrier de Rome

Responsable : Emmanuel du Chalard de Taveau

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Etranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

Référence bancaire : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 - BIC : PSST FR PPP AR

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Site : www.courrierderome.org

**Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome
mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)**