

Le missel de saint Pie V peut-il être abrogé ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 1

Loi de la prière ou loi de la croyance

Abbé Jean-Michel Gleize

page 3

Ceci est mon corps

Abbé Jean-Michel Gleize

page 5

La science acquise au confessionnal

Abbé Bernard de Lacoste

page 9

LE MISSEL DE SAINT PIE V PEUT-IL ÊTRE ABROGÉ ?

Dans le dernier numéro du *Courrier de Rome*, l'abbé Di Sorco a montré que notre refus de la nouvelle messe et notre attachement à l'ancienne se fondaient sur la théologie et non sur le droit canon. L'auteur écrivait, à la stupéfaction de plusieurs lecteurs, qu'un pape avait le pouvoir d'abroger la bulle de saint Pie V, pourtant valable « à perpétuité » d'après les termes mêmes du saint pape. Il ajoutait : « La constitution *Missale romanum* est, à tous les effets, un acte de révocation et de la bulle *Quo primum tempore* et du rite de la messe promulgué par celle-ci ». Un lecteur nous écrit : « Cet article de décembre 2021 contredit frontalement ce qu'a bien montré l'abbé Dulac dans les premiers numéros du *Courrier de Rome* de 1971 et 1972, à savoir que nous pouvons toujours nous appuyer sur *Quo primum* pour célébrer la messe de saint Pie V et y assister. De même, dans la revue *Itinéraires*, le père Calmel a bien réfuté, en 1972, la thèse d'après laquelle le pape Paul VI pouvait tout simplement défaire ce qu'avait fait saint Pie V ».

Faut-il en conclure que le *Courrier de Rome* a changé de ligne ? Notre lecteur attentif et vigilant a-t-il raison de constater une contradiction ?

La pensée de l'abbé Dulac

Il est vrai que l'abbé Dulac, docteur en droit canon, a soutenu la thèse d'après laquelle la bulle *Quo primum* n'avait jamais été abrogée. Cependant, analysons de près son argumentation.

Voici ce qu'écrivait l'abbé Dulac dans un article de la revue *Itinéraires* d'avril 1972 : « La bulle est-elle valable à perpétuité ? Un principe régit d'abord ce sujet : *Par in parem potestatem non habet* : un pair n'a pas de pouvoir sur son pair. Nul ne peut donc proprement obliger ses égaux. Cela est particulièrement vrai entre ceux qui possèdent le pouvoir suprême. Celui-ci, par essence, est, en effet, un et le même dans ses différents détenteurs... Mais il faut réfléchir ensuite profondément à la portée véritable de ce principe. Si un pape (pour ne parler que du souverain religieux) a le pouvoir de se délier par LA MÊME puissance qui avait permis à son prédécesseur de le lier, il ne devra user de cette faculté que pour des raisons gravissimes : celles-là mêmes qui auraient décidé le prédécesseur à revenir lui-même sur ses propres ordres. Sinon, c'est l'essence de l'autorité suprême qui est atteinte par ces ordres successifs contradictoires. (...) Tout n'est pas décidé quand on aurait dit,

par exemple : « Paul VI peut valablement abroger la bulle de saint Pie V ». Il resterait à montrer qu'il le fait licitement ».

Il est donc clair que, selon l'abbé Dulac, un pape a le pouvoir d'abroger valablement la bulle de saint Pie V. Dans un deuxième temps, le canoniste s'interroge : de fait, Paul VI a-t-il valablement abrogé la bulle de saint Pie V ? L'abbé Dulac répond par la négative. Son argumentation repose sur deux fondements. Le premier est canonique : d'après lui, Paul VI n'a pas usé des formes juridiques requises pour abroger *Quo primum*. Cette affirmation est discutable. Mais l'essentiel réside dans le second fondement, qui est d'ordre théologique. L'abbé Dulac écrit au sujet de la réforme liturgique de Paul VI : « Cette forfaiture mériterait une qualification théologique redoutable : celle qui fait dire d'une doctrine ou d'une pratique qu'elle "favorise l'hérésie" »¹. Le même auteur écrit aussi : « Jamais nous n'avons dit que la nouvelle messe était hérétique. Hélas ! elle est, pourrait-on dire, pis que cela : elle est équivoque, elle est flexible en des sens divers. Flexible à volonté »². Or, ajoute notre auteur, d'après saint Thomas d'Aquin : « Toute loi est ordonnée à l'intérêt commun des hommes, et c'est dans cette mesure qu'elle acquiert la force

¹ *Courrier de Rome* n° 53 du 25 septembre 1969.

² *Courrier de Rome* n° 74 du 10 septembre 1970.

et le caractère de loi » (I-II, q. 90 art. 4). Il applique alors cet enseignement à la réforme liturgique qui, loin d'être ordonnée au bien commun de l'Église, lui est au contraire gravement néfaste et contribue à sa destruction. Et l'abbé Dulac de conclure : « Pour nous, l'acceptation ou le refus du l'Ordo de Paul VI n'est point une affaire de calendrier, mais une question de dogme. Nous y croyons notre salut éternel engagé »³.

Par conséquent, si, d'après l'abbé Dulac, la réforme de Paul VI n'est pas valide, ce n'est pas en raison d'une incapacité juridique du pape. C'est d'abord et surtout parce que cette réforme, n'étant pas ordonnée au bien commun, n'est pas une vraie loi.

La pensée du père Calmel

Étudions maintenant la position du Père Calmel. Dans un article paru dans la revue *Itinéraires* n° 168 de décembre 1972, il écrit : « La Documentation catholique s'est mise en devoir, en publiant un prétendu « état de la question » sur le *Novus Ordo Missae*, de défendre « les gens simples » contre qui nous « jetons le trouble » dans leur cœur par le refus des nouvelles messes de Paul VI. Donc pour rassurer les bonnes âmes que nous avons troublées, ces messieurs nous rappellent « ce principe très simple : ce que le Pape a fait, le Pape peut le défaire »⁴. Par conséquent, laissent-ils entendre, si la promulgation de l'*Ordo Missae* codifié par saint Pie V a été légitime et s'est imposée, la démolition de ce même *Ordo Missae* par Paul VI n'est pas moins légitime et s'impose tout autant, car c'est « très simple » : ce qu'un Pape a fait un autre peut le défaire.

Eh bien ! si ce principe est si simple, si notamment il est d'une application sans limite, s'il n'est pas contenu dans les bornes strictes de la tradition – la tradition qui protège l'essence des Sacrements et la met en lumière – alors, que la *Documentation catholique* tâche de nous expliquer pourquoi, en vingt siècles de papauté, nul pape n'avait encore fait au sujet de la messe ce que Paul VI a osé faire.

Oui, pourquoi depuis la fin des persécutions romaines aucun des Souverains Pontifes qui avaient, je suppose, non moins de pouvoir que Paul VI, n'a-t-il songé à introduire les mutations suivantes dans l'Ordo de la Sainte Messe :

1. mise en circulation de trois nouvelles prières dites eucharistiques, et tellement eucharistiques en effet qu'elles sont utilisées par les pasteurs qui n'ont pas la foi dans l'Eucharistie ;
2. suppression en pratique de la langue latine, même pour les paroles de la consécration et pour le Canon ;
3. bouleversement foncier de tout le temporel et tout le sanctoral, au point qu'il n'existe même plus de quatre-temps ;
4. raréfaction extrême et quasi totale des gestes qui sont significatifs du sacrifice et de la présence réelle ;
5. transformation tellement profonde du rite de la communion que le corps et le sang du Seigneur sont distribués par de simples laïcs, et même par des femmes et des filles, exactement comme si tous ces gens-là étaient prêtres ou diacres ?

Si le principe : « ce qu'un pape a fait un autre peut le défaire » est aussi simple que ces messieurs nous le disent, si le pape peut tout, non sans doute en matière de foi et de morale, mais en tout cas dans la discipline des sacrements, comment expliquer alors qu'en vingt siècles d'Église, aucun Souverain Pontife n'ait fait, pour bouleverser la messe, ce qu'a osé faire le pape de maintenant ?

Ce qu'un pape a établi un autre peut le renverser : ce principe en matière de dogme et de morale n'est jamais vrai ; en matière de discipline, il n'est vrai que dans une zone restreinte. Et, qu'il s'agisse de dogme et de morale ou bien de discipline, lorsque le changement est de type moderniste, ce principe alors n'est jamais vrai, car les changements de ce type sont révolutionnaires et tout

orientés à détruire l'Église. Je rappelle une fois de plus que les changements de type moderniste présentent les quatre caractères que voici :

1. les autorités officielles n'exercent plus, malgré les apparences, le gouvernement effectif, mais elles servent de paravent et de caution aux autorités parallèles, anonymes et occultes ; c'est essentiellement le système de la démocratie moderne ;
2. les changements, du fait qu'ils sont destinés à détruire de l'intérieur la foi et les sacrements, procèdent d'une manière masquée et se déguisent sous de faux prétextes, comme le retour aux sources, la meilleure participation, une commodité plus grande ;
3. en matière de dogme ces changements procèdent non par négation mais par réinterprétation ;
4. quand il s'agit de rites sacramentels, on ne rejette pas ouvertement matière et forme, ministre et sujet, mais par manipulation du formulaire, transformation des cérémonies, multiplication illimitée des variantes et des exceptions on fait tant et si bien que, au bout de quelques années, on aboutit au doute universel ; on ne sait plus au juste où sont la matière et la forme, qui est le ministre et qui le sujet.

Que l'on regarde de près et que l'on juge à leurs fruits les bouleversements liturgiques, jamais interrompus durant les neuf ans du présent pontificat, et que l'on nous prouve qu'ils ne sont pas de type moderniste!

C'est parce qu'ils ont été obligés d'aboutir, après examen de la situation actuelle, à cette conclusion désolante que des prêtres dociles, qui reconnaissent volontiers le pouvoir du pape sur la liturgie, – mais un pouvoir limité, – se sont résolus cependant à refuser les messes nouvelles de Paul VI. Le sentiment filial de ces prêtres à l'égard du Vicaire du Christ est profond et demeure intact. Mais leur détermination est irréductible. Car faire

³ *Courrier de Rome* n° 56 du 10 novembre 1969.

⁴ *Documentation catholique* 6 au 20 août 1972, page 733.

des changements de type moderniste en n'importe quel domaine, et *a fortiori* dans la Sainte Messe, cela n'appartient pas au pouvoir du pape, d'aucun pape. Tout chrétien sait cela pour peu que sa foi soit éclairée. Et lorsqu'un pape commet des abus de pouvoir dans l'ordre religieux tout chrétien sait également qu'il doit surmonter ce scandale ; le moyen est de s'en tenir à la tradition en redoublant de prière et de ferveur ».

Le père Calmel admet donc, tout autant que l'abbé Dulac, le pouvoir qu'a le pape d'abroger *Quo primum*. Mais ce pouvoir est évidemment limité par la loi divine, d'après laquelle un pape n'a pas le droit de mettre en danger la foi des catholiques. Si le père Calmel affirme avec force que la réforme de Paul VI est illégitime, ce n'est pas par manque de pouvoir, ni par manque de volonté, c'est parce que cette réforme liturgique est mauvaise et donc illicite, illégitime et invalide.

Les réformes du missel de saint Pie V

Les réflexions qui précèdent sont confirmées par les faits. Depuis 1570, date de la bulle *Quo primum* qui restaure le missel romain dans toute sa pureté,

nombreux sont les papes qui ont opéré des réformes, certes légères, mais bien réelles, du missel romain. Pourtant, avec une grande sévérité, le saint pape dominicain avait écrit : « Pour ce qui concerne notre présent missel récemment publié, nous décrétons : rien jamais ne devra lui être ajouté ou retranché, rien ne devra y être modifié ». Avec la bulle *Cum sanctissimum* du 7 juillet 1604, le pape Clément VIII publie une édition révisée du missel. Certaines rubriques sont complétées et le nombre des fêtes est augmenté. Avec le bref *Si quid est* du 2 septembre 1634, le pape Urbain VIII publie une nouvelle édition corrigée. Au 20^e siècle, le pape saint Pie X modifie à son tour le missel romain, en réformant de nombreuses rubriques et en ajoutant des nouvelles préfaces. Cette nouvelle édition est authentiquée par un décret du 25 juillet 1920. Le pape Pie XII procède lui aussi à des réformes du missel romain. Le 23 mars 1955, il modifie de multiples rubriques, notamment au sujet des fêtes, des octaves et des oraisons. Le 16 novembre 1955, il promulgue un nouvel *Ordo hebdomadae sanctae* qui modifie substantiellement les rites de la semaine sainte. Mentionnons enfin quelques légères modifications du

missel opérées par Jean XXIII en 1962 et, pendant le concile Vatican II, l'ajout du nom de saint Joseph au canon de la messe. Parmi toutes ces réformes du missel de saint Pie V, on peut juger que certaines sont heureuses et que d'autres sont maladroites. Mais qui prétendra qu'elles sont invalides du fait que la bulle *Quo primum* avait interdit la moindre modification du missel ?

Conclusion

Notre position sur la messe est inchangée. Notre combat se fonde sur des raisons théologiques bien plus que sur des arguments canoniques. C'est avant tout leur solide foi qui a poussé l'abbé Dulac, le père Calmel, Mgr Lefebvre et bien d'autres à garder la messe traditionnelle envers et contre tout. Et puisqu'une réforme liturgique qui détruit l'Église est certainement invalide, le missel en vigueur au début du concile Vatican II n'a pas été abrogé, n'en déplaît à Paul VI et à François.

Abbé Bernard de Lacoste

LOI DE LA PRIÈRE OU LOI DE LA CROYANCE ?

La messe de Lille, célébrée il y aura bientôt cinquante ans par Mgr Lefebvre le 29 août 1976¹, a sans doute marqué, aux yeux du grand public et des medias, comme le point d'orgue de la réaction des fidèles catholiques à la réforme liturgique inaugurée par le pape Paul VI sept ans plus tôt, le 3 avril 1969, avec la promulgation du *Novus Ordo Missae*. Durant ces années, les voix se

firent entendre et les colonnes du *Courrier de Rome* s'ouvrirent largement à toutes les plumes chevronnées des théologiens et canonistes de l'heure, qui se firent les défenseurs intrépides du Missel dit « de saint Pie V ». En témoignent tout spécialement les numéros des années 1973-1974, où l'abbé Raymond Dulac (1903-1987)², l'abbé Jacques-Emmanuel des Graviers³, le Professeur Louis Salleron

(1905-1992)⁴ et son fils le père Joseph de Sainte-Marie (1932-1984)⁵ essayèrent de justifier l'attachement des catholiques à leur rite, au rite catholique et romain de la messe, qu'exprimait jusqu'ici le Missel dit « de saint Pie V », dans la version qu'en avait donné, juste avant le concile Vatican II, le Pape Jean XXIII. Tous ceux qui apportèrent en ces années leur contribution au *Courrier de Rome* le firent

¹ Bernard Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre, une vie*, Clovis, 2002, p. 516.

² Pour quelques éléments biographiques, voir l'étude de l'abbé Grégoire Célier, « L'abbé Dulac et le droit à la messe traditionnelle » dans les *Actes du XIII^e Congrès théologique du Courrier de Rome* (14 et 15 janvier 2017), p. 32-34

³ Pour quelques éléments biographiques, voir également l'étude de Jacques-Régis du Cray, « Des prêtres au secours de la doctrine et du sacerdoce », *ibidem*, p. 26-27.

⁴ Louis Salleron possède – heureusement – sa notice sur Wikipédia.

⁵ Cf. Jacques-Régis du Cray, *ibidem*, p. 27-28.

en grande partie pour défendre le droit, le bon droit, des catholiques à recevoir de l'Église la Messe de toujours, la messe célébrée selon le Missel dit « de saint Pie V ».

2. Ces réflexions ont retenu l'attention de Mgr Aimé-Georges Martimort (1911-2000), co-fondateur du Centre National de Pastorale Liturgique (1943), expert au concile Vatican II (1962-1965), professeur à l'Institut Catholique de Toulouse et consultant de la Congrégation du culte divin. Dans une étude intitulée « Mais qu'est-ce que la messe de saint Pie V ? » et publiée dans le journal *La Croix* du 26 août 1976⁶, celui-ci cherche à cerner de plus près « les raisons d'une opposition ». Car c'est bien de cela qu'il s'agit : l'attachement au Missel dit « de saint Pie V » n'est que la conséquence d'un refus : le refus du nouveau Missel de Paul VI. Pourquoi ce refus ?

3. Il faut reconnaître à Mgr Martimort le mérite d'avoir écarté les explications insuffisantes ou incomplètes, trop souvent pourtant mises en vedette par les médias. *Le refus du Novus Ordo Missae de Paul VI* ne se justifie pas fondamentalement ni seulement en raison des abus auxquels il a pu donner occasion lors de telle ou telle célébration, ni non plus en raison de l'introduction de certaines pratiques, comme le fait de célébrer face au peuple, ou l'usage de la langue vernaculaire, ni encore en raison de l'abandon de certaines autres pratiques, comme l'usage du latin et du chant grégorien. Ce ne serait pas non plus, toujours fondamentalement, la modification pourtant notable des prières de l'offertoire, des paroles de la consécration ni l'introduction de nouvelles prières eucharistiques.

4. La véritable raison de ce refus, telle que Mgr Martimort pense la découvrir en lisant les écrits des premiers rédacteurs du *Courrier de Rome*, se trouve parfaitement exprimée, dit-il, « dans une brochure de 29 pages intitulée : *Breve esame critico del Novus Ordo missae* », rédigée par deux prêtres italiens et adressée à Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci.

Dans la lettre d'envoi, ces derniers expliquaient au Pape que ce nouveau Missel, « si l'on considère les éléments nouveaux, susceptibles d'appréciations fort diverses, qui y paraissent sous-entendus ou impliqués, s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie catholique de la Sainte Messe, telle qu'elle a été formulée à la XXII^e session du Concile de Trente ». La lettre se terminait par le vœu que ne soit pas retirée « la possibilité de continuer à recourir à l'intègre et fécond Missel romain de saint Pie V ». En définitive, pour Mgr Martimort, la « nouvelle messe de Paul VI », contre laquelle étaient dirigées ces critiques, n'était qu'un symbole. « La réforme de la liturgie de la messe », écrit-il en conclusion de son étude, « est la manifestation la plus tangible, populaire et universelle de l'œuvre d'aggiornamento de l'Église entreprise par Jean XXIII, proposée par le Concile et mise en œuvre par le pape Paul VI ». Le refus du nouveau Missel de Paul VI est conséquent au refus des nouveautés du concile Vatican II. La Messe de Paul VI est donc bien la Messe du Concile.

5. Rien d'étonnant à cela. Car c'est justement ce refus qui représente, dans un premier temps logique, la seule raison sérieuse et convaincante d'un attachement indéfectible au Missel dit « de saint Pie V ». Cet attachement, en effet, n'est rien d'autre que le désir de se conformer à la loi de la prière de toujours, à la *Lex orandi* ancienne, toujours observée jusqu'ici. Et il trouve sa motivation dans le refus d'une loi de la prière, d'une *Lex orandi*, qui apparaît clairement comme au moins douteuse. Nous trouvons ici l'application d'un principe de droit selon lequel lorsqu'une loi nouvelle, censée abroger la loi précédente, apparaît nulle ou même simplement douteuse, la loi précédente doit rester en vigueur, jusqu'à nouvel ordre et comme par défaut⁷. Le Missel dit de saint Pie V doit donc rester la norme, la loi de la prière de l'Église, *Lex orandi in Ecclesia*, du fait même que la réforme de Paul VI est douteuse. Dans un deuxième temps logique, ce doute trouve lui-même

sa motivation dans le constat énoncé par le *Bref examen critique* présenté au Pape Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci. La légitimité d'un nouveau Missel, qui s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, des enseignements du concile de Trente, est certainement douteuse. Et cet « éloignement », observable dans la nouvelle liturgie de la messe de Paul VI, n'est d'ailleurs que « la manifestation la plus tangible, populaire et universelle » de l'éloignement observable dans les enseignements du concile Vatican II. La nouvelle loi de la prière est donc douteuse dans la mesure où elle s'éloigne de la loi de la croyance, déjà fermement établie au cours des siècles. C'est en effet le propre de la loi de la prière d'établir la loi de la croyance, car la liturgie est par elle-même une profession de foi. Le Pape saint Célestin I^{er} s'est rendu célèbre pour avoir donné à ce principe sa formulation classique et insurpassable : *legem credendi lex statuat supplicandi*⁸. La loi de la prière fixe la loi de la croyance. De cette loi de la croyance déjà fixée, aucune loi subséquente de la prière ne saurait s'éloigner, sous peine de cesser par le fait même d'être ce qu'elle devrait être : *Lex orandi in Ecclesia*. Le Missel de Paul VI représente d'autant moins pour la liturgie de l'Église une norme hors de doute, qu'il s'éloigne davantage de la doctrine catholique clairement avérée. L'argument basé sur le droit plonge donc ses racines dans un autre argument, basé sur la doctrine.

6. L'attachement au Missel dit « de saint Pie V » trouve, en dernière analyse, sa justification dans l'attachement à la profession de la foi catholique, mais à travers le refus du Missel de Paul VI, éloigné de cette profession de foi. Comment dès lors prétendre rester attaché à ce Missel dit « de saint Pie V » sans refuser le Missel de Paul VI ? Telle serait la gageure d'un argument devenu purement canonique ou juridique. Se refusant alors la possibilité de déclarer douteuse la légitimité du nouveau Missel de Paul VI, les fidèles catholiques attachés à l'ancien Missel dit « de saint Pie V » n'auraient d'autre solution que de

⁶ Disponible sur le site « Sacrosanctum concilium. Nove sed non nova », page du dimanche 1er janvier 2012.

⁷ Code de 1917, canon 6 : « S'il est douteux qu'une prescription du code soit en divergence avec l'ancien droit, il faut s'en tenir à ce que décide ce dernier ».

⁸ Saint Célestin I^{er} (422-432), *Indiculus*, chapitre 8, DS 246.

revendiquer un régime d'exception, une loi particulière fondée sur des nécessités pastorales, voire une simple tolérance. C'est d'ailleurs précisément l'intention de concéder un tel régime d'exception qui a présidé à tous les indults par lesquels aussi bien Paul VI lui-même que Jean-Paul II ont accordé l'usage de l'ancien Missel. Le Motu proprio *Summorum pontificum* de Benoît XVI s'inscrit dans cette démarche, dont il représente comme l'aboutissement le plus formalisé. Du côté du Saint-Siège, l'on comprend que l'usage du Missel traditionnel ne saurait prétendre à mieux. Mais du côté de ceux qui prétendent à plus et mieux, il y a une gageure à vouloir retirer le bénéfice de la messe dans des limites qui, par principe, demeureront toujours trop étroites. Cette gageure est celle des communautés de la Mouvance *Ecclesia Dei*, du moins celles d'entre elles qui voudraient se reconnaître bénéficiaires du Motu proprio *Summorum pontificum* du pape Benoît XVI. Celui-ci voulut faire de l'acceptation du Missel de Paul VI, reconnu comme loi ordinaire de la

prière dans l'Eglise, la condition *sine qua non* de l'usage du Missel dit « de saint Pie V », réputé loi extraordinaire de la prière dans l'Eglise. Loin de redonner à ce Missel d'avant 1969 ses « lettres de noblesse », l'initiative de Benoît XVI ne fait que confirmer celles de ses prédécesseurs. Et par le Motu proprio *Traditionis custodes*, le pape François n'a fait que réviser l'étendue des limites à l'intérieur desquelles l'usage du Missel dit « de saint Pie V » devait de toutes façon rester prisonnier.

7. L'illusion de la Mouvance *Ecclesia Dei* fut de prétendre séparer – pour les besoins de la cause traditionnelle – la loi de la prière et la loi de la croyance. Aujourd'hui, le pape François nous démontre clairement que cette illusion était mortelle. Le Motu proprio *Traditionis custodes* est sans aucun doute une grande désolation pour la sainte Eglise de Dieu. Mais l'on doit lui reconnaître au moins le mérite de mettre en évidence le sens et la portée du Motu proprio *Summorum pontificum*, et ce faisant de dissiper, espérons-le, cette illusion mortelle qui voudrait

oublier le grand principe rappelé par le pape saint Célestin : *legem credendi lex statuat supplicandi*. La Loi de la prière est inséparable de la Loi de la croyance.

Abbé Jean-Michel Gleize

CECI EST MON CORPS

Dans sa vingt-deuxième session, qui se tint le 17 septembre 1562, le concile de Trente affirme que « dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le Christ est contenu et immolé de manière non sanglante, lui qui s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix (Hb, IX, 14 ; IX, 27) »¹. Et pour insister sur la valeur propitiatoire de ce sacrifice, le concile précise encore que « c'est, en effet, une seule et même victime, c'est le même qui, s'offrant maintenant par le ministère des prêtres, s'est offert alors lui-même sur la Croix, la manière de s'offrir étant seule différente. Les fruits de cette oblation - celle qui est sanglante - sont reçus abondamment par le moyen de cette oblation non sanglante ; tant il s'en faut que celle-ci ne fasse en aucune

façon tort à celle-là »². La messe n'est donc pas un autre sacrifice que le sacrifice du Calvaire. Elle est ce même sacrifice, accompli sous mode autre, non plus physique mais sacramental. Cela signifie qu'elle en est le signe efficace : la messe réalise réellement le sacrifice même du Calvaire dans la mesure exacte où elle le signifie, par un ensemble de paroles et de gestes qui constitue précisément le rite. Le missel est l'expression littérale (ou la mise par écrit) de ce rite. Le Missel traditionnel dit « de saint Pie V » en est l'expression la plus exacte que l'Eglise ait pu donner à ses fidèles jusqu'à ce jour, moyennant toute la signification requise à cette réalisation sacramentelle du sacrifice non sanglant.

2. Le nouveau Missel de Paul VI, quant à lui, « s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie catholique de la Sainte Messe, telle qu'elle a été formulée à la XXII^e session du Concile de Trente ». Tel est le verdict du *Bref examen critique*, présenté au Pape Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci. Pour en illustrer le bien fondé, donnons en exemple la diminution impressionnante des signes de croix dans ce *Novus Ordo Missae* de Paul VI. L'*Institutio generalis*, dans sa dernière version révisée de 2002, en prévoit seulement deux en dehors du Canon : un premier au tout début de la messe (n° 124) comme rite d'entrée lorsque le célébrant se signe en même temps que les fidèles et un deuxième tout à la fin (n° 167) comme rite de conclusion, lorsque le célébrant

¹ Décret sur le saint sacrifice de la messe, chapitre II, DS 1743.

² *Ibidem*.

donne la bénédiction aux fidèles. Dans le Canon (c'est-à-dire dans ce que le Missel de Paul VI désigne désormais comme « Prière eucharistique ») il n'en reste plus qu'un seul, au tout début, lorsque le prêtre fait un signe de croix à la fois sur le pain et sur le calice (« *Ut benedicis + haec dona* » dans la Prière eucharistique I ; « *ut nobis Corpus et + Sanguis fiant Domini nostri Jesu Christi* » dans la prière eucharistique II ; « *ut Corpus et + Sanguis fiant Filii tui Domini nostri Jesu Christi* » dans la Prière eucharistique III ; « *ut Corpus et + Sanguis fiant Domini nostri Jesu Christi* » dans la Prière eucharistique IV).

3. Dans le seul Canon du Missel dit « de saint Pie V », il y avait vingt-six signes de croix. La raison d'être de ces signes de croix est unique et elle est d'ordre représentatif : « Le prêtre », explique saint Thomas, « lors de la célébration de la messe, accomplit les signes de croix pour évoquer la Passion du Christ, qui l'a conduit à la Croix »³. D'après l'explication donnée par le Docteur commun de l'Eglise, les différents signes de croix accomplis par le célébrant lors de la messe correspondent à une progression logique de la signification, pour représenter les neuf étapes de la Passion, signifiant clairement par là que la messe est identique au sacrifice du Calvaire. Premièrement, le Christ fut livré : par Dieu, par Judas, et par les juifs. Ce que symbolise le triple signe de croix sur ces paroles : « *Haec dona + haec munera + haec sancta sacrificia illibata* + ». Deuxièmement, le Christ fut vendu : aux prêtres, aux scribes, et aux pharisiens. Pour le symboliser, le prêtre fait encore un triple signe de croix sur ces paroles : « *benedictam + adscriptam + ratam* + » ; ou bien pour montrer le prix du marché, qui fut de trente deniers. Et le prêtre ajoute un double signe de croix sur ces paroles : « *ut nobis Corpus + et Sanguis + fiat* », pour désigner la personne de Judas qui vendit, et celle du Christ qui fut vendu. Troisièmement, la préfiguration de la Passion du Christ fut accomplie à la Cène. Pour la désigner, le prêtre fait une troisième fois deux croix, l'une dans la consécration du Corps, l'autre dans la consécration du Sang, où il dit chaque fois « *benedixit* ». Quatrièmement, la Passion même du Christ comporte les cinq plaies et pour les représenter, le prêtre

fait en quatrième lieu un quintuple signe de croix sur ces paroles : « *hostiam puram + hostiam sanctam + hostiam immaculatam + panem sanctum vitae aeternae + et calicem salutis perpetuae* + ». Cinquièmement, le prêtre représente l'écartèlement du corps, et l'effusion du sang, et le fruit de la Passion par le triple signe de croix qui se fait sur ces paroles : « *ut quotquot ex hac altaris participatione sanscrosanctum Filii tui Corpus + et Sanguinem + sumpserimus omni benedictione caelesti + et gratia repleamur* ». Sixièmement, le prêtre représente la triple prière que fit le Christ en croix : la première pour ses persécuteurs, quand il dit : « Père, pardonne-leur », la seconde pour être délivré de la mort, quand il dit : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ; la troisième se rattache à son entrée dans la gloire, quand il dit : « Père, entre tes mains je remets mon esprit ». Et pour symboliser cela, le prêtre fait un triple signe de croix sur ces paroles : « *sanctificas + vivificas + benediscis + et praestas nobis* ». Septièmement, le prêtre représente les trois heures où Jésus resta suspendu à la croix, de la sixième jusqu'à la neuvième heure. Et pour le symboliser il fait encore un triple signe de croix à ces paroles :

" *per Ipsum + et cum Ipso + et in Ipso +* ». Huitièmement, le prêtre représente la séparation de l'âme et du corps par les deux signes de croix qu'il fait ensuite hors du calice en disant « *est tibi Deo Patri + omnipotenti in unitate Spiritus + Sancti* ». Neuvièmement, le prêtre représente la Résurrection accomplie au troisième jour, par les trois croix qu'il fait à ces paroles : « *Pax Domini + sit semper + vobiscum* + ».

4. Ces explications ne sont pas divinement révélées et elles ne s'imposent pas à l'adhésion de notre foi. Elles font l'objet d'une tradition héritée des Pères de l'Eglise et des théologiens. Mais au-delà de tel ou tel détail de l'explication, l'idée foncière, elle, s'impose à notre adhésion, car c'est l'idée définie par le concile de Trente : la messe est la réalisation sacramentelle du sacrifice de la Croix.

Elle en est le signe efficace, et elle le reproduit dans la mesure exacte où elle le signifie. De ce point de vue, les gestes du

rite, dont font partie les signes de croix que trace le prêtre, représentent un élément essentiel et nécessaire. Avec la réforme de Paul VI, le rite de la messe est passé, dans le seul Canon, de vingt-six signes de croix à un seul. Une pareille diminution – impressionnante – représente une grave altération du signe. Cette *reductio ad unum* n'est pas anodine. A cause d'elle, en effet, le nouveau rite de Paul VI ne signifie plus que de façon très diminuée cette vérité essentielle, que l'offrande qui est faite à la messe est celle d'une victime immolée sur la Croix. Il ne signifie plus aussi clairement que jusqu'ici que le sacrifice de la messe est la réalisation non sanglante du sacrifice même de la Passion. Cet exemple nous permet de mieux comprendre toute la portée du jugement formulé par le Bref examen critique : la nouvelle messe de Paul VI « s'éloigne » de la définition catholique de la messe. Cet éloignement a toute son importance – et représente une gravité considérable – si l'on songe que le Saint Sacrifice de la messe ne diffère du sacrifice de la Croix que selon le mode d'être : physique pour le Calvaire, sacramentel pour la messe.

5. Cette nature essentiellement sacramentelle du sacrifice de la messe signifie deux choses. Elle signifie tout d'abord que le sacrifice de la messe est comme une image qui représente le sacrifice passé de la Croix et, de ce point de vue, la messe n'est pas la seule représentation possible, car les rites figuratifs de l'Ancienne Alliance étaient eux aussi des représentations du sacrifice futur de la Croix. Mais cela signifie ensuite et surtout que le sacrifice de la messe cause réellement les mêmes effets que le sacrifice de la Croix et de ce point de vue la messe est l'unique moyen établi par Dieu pour communiquer aux hommes les fruits du sacrifice rédempteur du Christ. Le sacrifice sacramentel de la messe, comme tout sacrement, est ainsi le signe efficace des fruits du Sacrifice de la Croix. Le mystère de cette efficacité sacramentelle (qui est l'efficacité d'un signe) va cependant au-delà de la seule communication des fruits du sacrifice de la Croix, puisque le signe de la double consécration réalise ce qu'il signifie à

³ *Somme théologique*, tertia pars, question 83, article 5, ad 3.

travers la double présence réelle du Corps et du Sang du Christ, sacramentellement séparés. La messe n'est donc pas seulement un sacrement au sens où elle nous applique et produit efficacement les fruits du Sacrifice de la Croix, à l'instar de tous les autres sacrements ; elle l'est aussi au sens où elle produit efficacement la réalité même du Sacrifice de la Croix, sous un mode distinct : elle est le renouvellement non sanglant de l'immolation sanglante. De la sorte, et entre autres détails significatifs, l'autel est la représentation de la Croix, de même que le sacrifice non sanglant est la représentation du sacrifice sanglant. Et pareillement, le ministre célébrant la messe est la représentation du Christ accomplissant le sacrifice sur la Croix.

6. Tout cela ne peut manquer alors de soulever une redoutable question : les paroles de la consécration, qui constituent la forme du sacrement de l'Eucharistie, sont-elles, dans le nouveau Missel de Paul VI, une expression suffisamment signifiante ? L'antique formule de la consécration est en effet une formule proprement sacramentelle, du type intimatif et non du type narratif. Le mode narratif est celui où le signe produit seulement une connaissance. Par exemple, la lecture des passages des Evangiles qui nous relatent l'institution de l'Eucharistie, le soir du Jeudi Saint, correspond à ce mode narratif : il y a là le récit de l'institution de l'Eucharistie. Le mode intimatif est celui où le signe réalise effectivement ce qu'il fait connaître. Par exemple, le rite sacramentel de la messe a ceci de particulier et d'unique qu'il réalise, de manière instrumentale physique, le propre Sacrifice du Christ sur la Croix, dont il est le renouvellement non sanglant : le rite de la messe rend sacramentellement présent l'unique Sacrifice de la Croix qu'il exprime par des signes, dans la mesure même où il le signifie. C'est justement pourquoi ce mode intimatif (et non pas narratif) ne reprend pas la teneur littérale exacte du récit des Evangiles ; les paroles de la consécration prononcées par le prêtre lors de la célébration de la messe ne correspondent pas exactement aux paroles prononcées par le Christ le soir du Jeudi

saint. Ceci a été délibérément voulu par l'Eglise pour bien marquer que ces paroles de la consécration sont tout autre chose que le simple récit des Evangiles : elles procèdent selon le mode intimatif et non selon le mode narratif. Elles doivent dire ce qui est requis pour réaliser le Sacrifice de la Croix du Vendredi Saint et non pour raconter la Cène du Jeudi Saint. Nous avons là toute la différence entre la messe proprement dite (mode intimatif) et, par exemple, la lecture de l'Épître de la messe de la Fête Dieu (mode narratif).

7. Le *Bref examen critique* indique trois preuves de la nature proprement sacramentelle et de type intimatif des paroles de la consécration dans le Missel traditionnel. Premièrement, le texte du récit de l'Écriture n'y est pas repris à la lettre. L'insertion paulinienne : "*mysterium fidei*" est une confession de foi immédiate du prêtre dans le mystère réalisé par le Christ dans l'Eglise au moyen de son sacerdoce hiérarchique. Deuxièmement, la ponctuation et les caractères typographiques. Dans le Missel romain dit « de saint Pie V », le texte liturgique des paroles sacramentelles de la Consécration est ponctué et mis en évidence d'une manière propre. Le *HOC EST ENIM* est en effet séparé par un point à la ligne de la formule qui le précède : « ...*manducate ex hoc omnes* ». Ce point à la ligne marque le passage du mode narratif au mode intimatif qui est propre à l'action sacramentelle. Les paroles de la Consécration, dans le Missel romain, sont imprimées en caractères typographiques plus grands, au centre de la page ; souvent en une couleur différente. Tout cela manifeste que les paroles consécratoires ont une valeur propre et par conséquent autonome. Troisièmement, l'anamnèse⁴ du Canon romain se réfère au Christ en tant qu'il est opérant, et non pas seulement au souvenir du Christ ou de la Cène comme événement historique. *HÆC QUOTIESCUMQUE FECERITIS, IN MEI MEMORIAM FACIETIS* signifie en grec : "tournés vers ma mémoire". Cette expression n'invite pas simplement à se ressouvenir du Christ ou de la Cène : c'est une invitation à refaire ce qu'il fit, de la même manière qu'il

le fit. Et c'est par voie de conséquence qu'il y aura, de surcroît, et dans la dépendance de la réalisation non sanglante du sacrifice du Calvaire, le souvenir et le mémorial de la réalisation sanglante de ce même sacrifice. La réalisation non sanglante du sacrifice fait souvenir non tant du sacrifice que de sa réalisation sanglante. Mais le sacrifice même du Calvaire n'en est pas moins réellement accompli, sous ce mode non sanglant. A cette formule traditionnelle du Missel romain, le rite nouveau substitue une formule de saint Paul : « *Hoc facite in meam commemorationem* » qui sera proclamée quotidiennement en langue vernaculaire. Elle aura pour effet inévitable, surtout dans ces conditions, de déplacer l'accent, dans l'esprit des auditeurs, sur le souvenir du Christ. La « mémoire » du Christ se trouvera désignée comme le terme, comme l'objet propre et spécifique de l'action eucharistique, alors qu'elle en est la conséquence. « Faire mémoire du Christ » ne sera plus qu'un but humainement poursuivi. A la place de l'action réelle, d'ordre sacramentel, s'installera l'idée de « commémoration ».

8. Dans le nouvel *Ordo Missae* le mode narratif (et non plus sacramentel) est explicitement signifié dans la description organique de la "prière eucharistique", au numéro 78 de l'*Institutio generalis* (dans la version révisée de 2002), par la formule : « récit de l'institution » ; et encore, au même endroit, par la définition de l'anamnèse : « L'Eglise fait mémoire (*memoriam agit*) de ce même Christ ». La conséquence de tout cela est d'insinuer un changement du sens spécifique de la Consécration. Selon le *Novus Ordo Missae*, les paroles de la Consécration seront désormais énoncées par le prêtre comme une narration historique, et non plus comme affirmant un jugement catégorique et intimatif proféré par Celui en la Personne de qui le prêtre agit : *HOC EST CORPUS MEUM* et non *Hoc est Corpus Christi*. Enfin, l'acclamation dévolue à l'assistance aussitôt après la Consécration : « Nous annonçons ta mort, Seigneur... jusqu'à ce que tu viennes », introduit, sous un déguisement eschatologique,

⁴ Le mot anamnèse (du grec : souvenir, commémoration) désigne pour les liturgistes une formule spéciale du Canon de la messe qui suit immédiatement les paroles de la consécration et qui équivaut aux paroles : « *haec quotiescumque*, etc ».

une ambiguïté supplémentaire sur la Présence réelle. On proclame en effet, sans solution de continuité, l'attente de la venue du Christ à la fin des temps, juste au moment où Il est venu sur l'autel où Il est substantiellement présent : comme si la venue véritable était seulement à la fin des temps, et non point sur l'autel. Cette ambiguïté est encore renforcée dans la formule d'acclamation facultative proposée en appendice : « Chaque fois que nous mangeons ce pain et buvons ce calice, nous annonçons ta mort, Seigneur, jusqu'à ce que tu viennes ». L'ambiguïté atteint ici au paroxysme, d'une part entre l'immolation et la manducation, d'autre part entre la Présence réelle et le second avènement du Christ.

9. On pourrait opposer à cela ce que dit saint Thomas⁵ : « Il n'y a pas à objecter que le prêtre profère les paroles de la consécration par manière de récit, comme dites par le Christ. Car, à cause de la vertu infinie du Christ [...] parce que ces paroles ont été émises par le Christ, elles ont obtenu une vertu consécatoire, quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si le Christ les proférait présentement ». Mais, justement, cette remarque consiste à dire que les paroles de la consécration ne sont que matériellement récitatives : elles sont faites d'éléments issus d'un récit évangélique, mais formellement, de par la vertu instrumentale qui leur est communiquée, elles ont une valeur intimative. On peut ajouter que le problème est aussi ailleurs : prises dans le contexte de tout le rite et comme éléments formels de celui-ci, les paroles de la consécration du nouvel *Ordo Missae* inclinent (« favent ») vers l'hérésie. C'est ici qu'il convient de situer les choses en fonction de la valeur significative du rite de la messe, rappelée plus haut.

10. Le *Bref examen critique* dit de ce point de vue que le *modus significandi* des paroles de la consécration de la nouvelle messe rend douteuse la valeur proprement

sacramentelle de celles-ci. Cette notion de *modus significandi* a toute son importance et saint Thomas la souligne lorsqu'il fait la distinction entre la *res significata* et ce qu'il appelle le *modus significandi* correspondant. Il dit par exemple que « pour s'exprimer avec vérité, il ne suffit pas de considérer les réalités significées par les termes, il faut aussi tenir compte de la manière dont elles sont significées par les termes »⁶. Dans le cas présent, le *modus significandi* est celui d'un rite. Or, à ce niveau de la manière de signifier, propre à un rite, l'ambiguïté du nouvel *Ordo* est telle que deux significations sont également possibles, celle de la valeur sacramentelle de la messe catholique et celle de la valeur commémorative de la Cène protestante. Le *Bref examen critique* montre en effet, par une description aussi complète que possible, qu'ainsi considérées ces paroles (prises telles que dans le nouveau rite) signifient de manière douteuse la fin d'une véritable messe. Et il conclut en ces termes : « La portée des paroles de la consécration telles qu'elles figurent dans le *Novus ordo* y est conditionnée par tout le contexte. Ces paroles peuvent assurer la validité en raison de l'intention du ministre, mais elles ne le font pas *ex vi verborum* ou plus exactement en vertu du *modus significandi* qui leur est associé dans le Canon de saint Pie V. Il se peut donc que ces paroles n'assurent pas la validité de la consécration »⁷. Sans doute le nouveau rite de Paul VI comporte-t-il matériellement les paroles de la consécration, comme un élément parmi d'autres. Mais ces paroles prennent leur sens si et seulement si on les considère formellement, d'une part non pas comme un élément isolé, mais comme une partie intégrante du nouveau rite, c'est à dire telles qu'elles signifient en convergence avec tous les autres éléments de ce rite et d'autre part selon leur mode propre, qui est un mode non plus intimatif mais narratif. Et de ces deux points de vue, ces paroles ne signifient pas de façon suffisamment claire et efficace ce qu'elles signifient dans la messe dite « de

saint Pie V », à savoir le résultat visé par le sacrement, qui est la réalisation non sanglante du sacrifice sanglant du Calvaire. Le *Novus ordo*, sans nier ce résultat et cette fin, ne le signifie plus explicitement et efficacement. Par exemple, le nouveau rite de Paul VI réduit l'action sacrificielle aux seules paroles de la consécration, alors que tous les rites catholiques (d'Orient ou d'Occident) évoquent toujours cette action non seulement dans les paroles de la consécration mais encore avant (à l'offertoire) et après (à l'épiclesse)⁸. Il en va ainsi car la liturgie ignore le temps : le rite de la messe n'est pas une succession chronologique ; il est un ensemble de signes qui indiquent à plusieurs reprises, et de façon solidaire, la même idée d'un sacrifice propitiatoire. L'offertoire de la nouvelle messe représente le cas absolument unique d'une prière empruntée à un béatitude juif : on peut alors se demander si le nouveau rite de Paul VI n'obéit pas à la logique d'un récit historique, présenté selon une succession chronologique : récit historique ou mémorial de la Cène.

11. C'est pourquoi, les paroles de la consécration peuvent agir dans le *Novus ordo* comme la forme valide du sacrement, mais elles ne le font que dans la mesure où le ministre possède au préalable non seulement l'intention de réaliser le rite de la nouvelle messe, mais encore l'intention (supplémentaire) d'obtenir le résultat visé par le rite de l'ancienne messe. Si le ministre veut ainsi faire de manière explicite et spécifique ce que ce nouveau rite ne manifeste pas suffisamment, alors le sacrement sera valide. Mais si le ministre est dépourvu de cette intention et s'il se fie au seul rite de Paul VI, ce rite de la nouvelle messe ne suffit plus à assurer la validité. Voilà justement pourquoi le *Bref examen critique* prévoit le cas étrange de ces prêtres qui pourront faire référence à un rite antérieurement connu (celui du Missel dit « de saint Pie V ») pour remédier aux déficiences du nouveau rite du Missel de Paul VI, et lever son indétermination⁹.

⁵ *Somme théologique*, Tertia pars, question 78, article 5 : « Non obstat quod sacerdos etiam recitative profert quasi a Christo dicta. Quia propter infinitam virtutem Christi [...] ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecratoriam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur ac si Christus ea praesentialiter profertet ».

⁶ *Somme théologique*, 1a pars, question 39, article 5.

⁷ Cardinaux Ottaviani et Bacci *Bref examen critique*, note 15, page 30.

⁸ *Somme théologique*, Tertia pars, question 83, article 4, ad 9.

⁹ Cette situation correspond par exemple aujourd'hui à celle des prêtres biritualistes, qui célèbrent habituellement la messe de saint Pie V et occasionnellement la nouvelle messe. Mais on peut bien se demander si le Motu proprio *Traditionis custodes* ne condamne pas à disparaître cette espèce de célébrants ...

Et le *Bref examen critique* prévoit aussi l'autre cas de ces prêtres qui n'auront aucune connaissance de ce que signifie le rite catholique de la messe et qui seront incapables de lever l'indétermination du nouveau rite : ces prêtres « qui dans un proche avenir n'auront pas reçu la formation traditionnelle et qui se fieront au *Novus ordo* pour faire ce que fait l'Église, consacreront-ils validement ? Il est légitime d'en douter ».

12. Mgr Lefebvre insistait sur l'importance de ce jugement : « J'ai eu l'occasion [...] de relire le petit fascicule que vous connaissez bien, évidemment, le *Bref Examen critique du Novus ordo missæ*, qui a été approuvé par les cardinaux Ottaviani et Bacci. Il y a une note dans ce petit fascicule qu'il est bien utile de relire à propos des paroles de la consécration, qui, depuis l'introduction du nouvel *ordo*, ont été l'occasion de discussions et de considérations multiples. Je puis vous dire que ce qui s'y trouve représente ce que personnellement j'ai toujours considéré comme l'appréciation la plus exacte sur la validité ou l'invalidité du *Novus ordo missæ*. Cela a une certaine importance, en raison des discussions actuelles sur ce sujet » [Mgr cite le passage ci-dessus]. Voyez, c'est ce que je crois

avoir toujours affirmé : il y aura de plus en plus de messes invalides à cause de la formation des jeunes prêtres qui n'auront plus l'intention véritablement de faire ce que fait l'Église. Faire ce que fait l'Église, ça veut dire faire ce qu'a toujours fait l'Église, ce que fait l'Église d'une manière – je dirais presque si l'on pouvait le dire – éternelle. Alors ces jeunes prêtres n'auront pas l'intention de faire ce que fait l'Église, parce qu'on ne leur aura pas enseigné que la messe est un véritable sacrifice. Ils n'auront pas l'intention de faire un sacrifice ; ils auront l'intention de faire une Eucharistie, un partage, une communion, un mémorial, ce qui n'a rien à voir avec la foi dans le sacrifice de la messe. Donc à ce moment-là, à mesure que ces prêtres déformés n'auront plus du tout l'intention de faire ce que fait l'Église, les messes seront de plus en plus invalides évidemment »¹⁰.

13. Ce risque d'invalidité découle en dernière analyse d'une déficience qui se situe sur le plan du signe. La messe est, par définition, un signe, comme tout sacrement. Elle est, pour reprendre l'heureuse expression du père Gigon¹¹ le « sacrement du Sacrifice de

la Croix », *sacrificii crucis sacramentum*. Le nouveau Missel de Paul VI est défectueux précisément en ce qu'il « s'éloigne » de cette définition catholique de la messe : cet éloignement est celui d'un signe diminué, au point d'en devenir équivoque, au niveau de l'expression de la Loi de la croyance, et d'encourir le risque d'invalidité, sur le plan de l'efficacité du sacrement.

14. Voilà pourquoi ce nouveau Missel de Paul VI ne saurait abroger le Missel dit « de saint Pie V », en usage dans la sainte Église jusqu'à la réforme liturgique qui a suivi le concile Vatican II. L'attachement au Missel traditionnel s'en trouve ainsi justifié pour de véritables et sérieuses raisons, qui sont d'abord des raisons d'ordre doctrinal, doublement fondées sur le plan du dogme et de la théologie.

Abbé Jean-Michel Gleize

¹⁰ Conférence spirituelle à Écône, 8 février 1979, reprise dans le livre réalisé sous la direction de monsieur l'abbé Troadec, *La Messe de toujours*, p. 372-374.

¹¹ André-Charles Gigon, op (1892-1977) fut professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canonique au couvent de Saint-Maximin puis professeur de théologie à l'Université de Fribourg en Suisse. Une partie de son cours est paru sous forme de fascicules, aux Editions Saint Pierre Canisius, de Fribourg. On y trouve notamment un *De sacramentis in communi* (1945), un *De missa prout est sacrificii crucis sacramentum* (1945) et un *De sacramento ordinis* (1945).

LA SCIENCE ACQUISE AU CONFSSIONNAL

Il est clair que le confesseur n'a jamais le droit de trahir le pénitent. Même sous la menace de mort, le prêtre doit garder le silence le plus absolu sur les péchés dont il a entendu l'accusation en confession. Cette loi du secret vaut même si le pénitent est mort, même si le péché accusé n'est que véniel, même si le confesseur n'a pas donné l'absolution, même si la loi civile fait une obligation au prêtre de dénoncer tel type de

criminel. N'en déplaise à certains, cette obligation du secret n'admet aucune exception, comme l'Église l'a toujours rappelé au cours de son histoire.

Dans cette obligation est incluse celle de veiller à ne pas trahir indirectement le pénitent. Le prêtre n'a pas le droit, par ses paroles ou ses signes, d'éveiller le moindre soupçon sur le péchés qu'il a entendus. Par exemple, après avoir

entendu un adolescent en confession, le prêtre n'aurait pas le droit de dire à ses parents : « Surveillez bien les fréquentations de votre fils ! ». Nous ne reviendrons pas sur ce sujet qui a déjà été abordé dans le *Courrier de Rome* de janvier 2021.

Mais qu'en est-il de la science acquise au confessionnal, sans lien direct avec les péchés accusés ? Le prêtre a-t-il le droit

d'utiliser les connaissances reçues en confession, lorsque leur usage ne révèle ni le péché ni le pécheur ?

Par exemple, un pénitent s'est souvent accusé à son curé de péchés de vol. Le curé a-t-il le droit de prendre en compte cette information quand il devra choisir le responsable de la quête ou de la comptabilité de la paroisse ? Et pourrait-il lui retirer sa charge, s'il sait par le confessionnal que ce paroissien s'en acquitte indignement ? A-t-il le droit de modifier le mot de passe du coffre-fort, s'il apprend au confessionnal que sa servante est malhonnête ?

A toutes ces questions, il faut répondre que si le comportement du confesseur risque d'éveiller chez les autres des soupçons même légers à l'égard du pénitent, alors c'est formellement interdit. Mais qu'en est-il si tout risque de violation du secret même indirecte est totalement et certainement inexistant ? En d'autres termes, l'usage de la science du confessionnal est-il licite s'il n'y a aucun péril de révélation des péchés ? Cette question a reçu des réponses contradictoires au cours du temps.

La réponse étonnante du Docteur angélique

Au 13^e siècle, saint Thomas d'Aquin se pose la question suivante : un supérieur religieux doit-il retirer sa charge à l'un de ses sujets s'il apprend par la confession que ce sujet en est indigne ?¹

Nous nous situons dans la perspective d'un supérieur prêtre qui confesse ses religieux, ce qui n'est pas autorisé habituellement aujourd'hui, mais qui l'était au Moyen-Âge. Le docteur angélique répond à cette question en distinguant. Si le retrait de cette charge risque d'éveiller des soupçons à l'égard du religieux, alors le supérieur pêcherait gravement en agissant ainsi, parce que ce serait trahir le secret de confession. Par exemple, si le religieux avait reçu cette charge pour un temps déterminé, l'en priver soudainement avant la fin de

son mandat étonnerait les membres de la communauté et laisserait entendre qu'il a commis une faute.

En revanche, si le supérieur peut démettre son sujet de sa charge sans éveiller le moindre soupçon, alors il peut le démettre, mais il doit le faire avec les précautions requises. Par exemple, si l'usage dans ce monastère veut que le père abbé modifie facilement la répartition des charges à son gré, n'importe quand, sans règle fixe, alors le père abbé ferait bien d'éloigner son sujet d'une fonction dont il s'acquitte mal et qui constitue pour lui une occasion de péché. Le supérieur pourrait aussi inviter vivement son sujet à présenter sa démission.

Saint Thomas envisage aussi le cas du prêtre qui entend un dangereux hérétique en confession. Ce pénitent corrompt la communauté par ses erreurs pernicieuses et, malgré les conseils et les exhortations pressantes du confesseur, refuse de se repentir et de changer de comportement. Bien sûr, il n'est pas en mesure de recevoir l'absolution. Le prêtre peut-il mettre en garde le reste de la communauté, ou au moins le supérieur ? Oui, répond saint Thomas, à condition que cet avertissement ne trahisse aucunement l'hérétique. Le confesseur pourra dire par exemple au prieur : « Veuillez avec soin sur votre troupeau ! » et aux religieux : « Attention à ne pas tomber dans l'hérésie ! »².

Cette opinion étonnante de saint Thomas n'est pas totalement isolée. Les théologiens de cette époque étaient partagés sur la question. L'absence de doctrine claire en la matière a entraîné quelques abus. Par exemple, chez les jésuites espagnols, des supérieurs religieux ont abusé de leur pouvoir en obligeant leurs sujets à se confesser à eux, afin de se servir ensuite des connaissances ainsi acquises pour le gouvernement extérieur de leur couvent. Ce comportement a provoqué

des mécontentements légitimes chez certains religieux, qui se sont plaints au pape Sixte V en l'an 1590. Comme l'expliquent les mécontents au souverain pontife, l'attitude des supérieurs provoque chez les religieux des confessions sacrilèges, puisque certains pénitents, craignant les conséquences de leur accusation, mutilent leur confession. Les plaignants ajoutent avec raison que le sacrement de pénitence est rendu odieux.

Le général de la Compagnie de Jésus, le Père Claude Aquaviva, réagit avec prudence et fermeté. En 1590, il adresse une instruction à tous les jésuites pour interdire aux supérieurs de se servir hors du confessionnal de ce qu'ils ont appris en confession. Cette interdiction vaut même si cet usage de la science du confessionnal n'entraîne pas le moindre soupçon de violation du secret sacramentel.

Cette instruction a un grand retentissement. Cependant, elle n'est adressée qu'aux jésuites. Il manque une directive venant de Rome et concernant l'Église universelle.

Le Saint-Siège intervient

Le 26 mai 1593, le pape Clément VIII rédige un décret à l'adresse de tous les supérieurs d'ordre religieux : « Aussi bien les supérieurs en exercice que les confesseurs, qui plus tard seront promus au rang de supérieurs, se garderont avec le plus grand soin de faire usage, en vue du gouvernement extérieur, de la connaissance qu'ils ont pu avoir, dans la confession, du péché d'autres personnes. Et nous ordonnons donc que cela soit observé par tous les supérieurs de réguliers, quels qu'ils soient »³.

On pourrait penser que la question est ainsi définitivement résolue et que le débat est tranché. Pourtant, il n'en est rien, parce que le pape ne s'est adressé qu'aux supérieurs religieux. D'où une nouvelle controverse après la

¹ Quodlibet 5 art. 13.

² IV Sent. dist. 21 q. 3 art. 1.

³ Dz 1989.

publication du décret de Clément VIII : l'interdiction d'user de la science du confessionnal, sans péril de révélation, concerne-t-elle aussi les confesseurs séculiers, c'est-à-dire les prêtres diocésains ?

Il faudra attendre le 18 novembre 1682 pour que l'Église mette fin aux discussions des théologiens sur ce point. Un décret du S. Office, s'adressant à tous les prêtres et pas seulement aux religieux, prohibe tout usage d'où résulterait quelque ennui pour le pénitent. Cette interdiction vaut « quand bien même il n'y aurait aucune révélation proprement dite, directe ou indirecte ; quand bien même on ferait éviter par là au pénitent un inconvénient plus grave encore que celui causé par cette façon d'agir »⁴.

Cette doctrine claire sera reprise dans le Code de droit canonique de 1917 au canon 890 : « Est absolument interdit au confesseur tout usage de la science acquise en confession au détriment du pénitent, même si tout péril de révélation est exclu. Les supérieurs en fonction aussi bien que les confesseurs qui deviennent ensuite supérieurs ne peuvent employer en aucune façon pour le gouvernement extérieur la connaissance des péchés qu'ils ont eue par la confession ». Le Code de 1983 dit la même chose au canon 984.

Comme conséquence pratique, les papes interdisent un usage répandu au Moyen-Âge, selon lequel les supérieurs pouvaient confesser habituellement leurs sujets. En 1899, le pape Léon XIII défend sévèrement à tout supérieur de communauté religieuse, de séminaire ou de collège romain, d'entendre les confessions de ses inférieurs habitant la même maison, sauf cas de nécessité. L'interdiction sera reprise dans le Code de 1917 aux canons 518 et 530 et étendue à tous les établissements d'enseignement, lorsque les élèves sont pensionnaires.

L'Église a donc précisé sa discipline au cours du temps, pour arriver à une règle très stricte qui protège la sainteté

du sacrement de pénitence et rejette tout ce qui pourrait éloigner les fidèles de la confession. En résumé, l'usage de la science du confessionnal sans aucun risque de violation du secret n'est autorisé que s'il ne cause aucun désagrément ni préjudice au pénitent actuel ou potentiel. Le confesseur a donc le droit, par exemple, de se servir de ce qu'il a appris en confession pour mieux réviser son cours de théologie morale, ou pour prier avec plus d'ardeur pour ses fidèles, ou pour donner des conseils plus judicieux à ses pénitents.

La difficulté est donc résolue. Néanmoins, nombreuses sont les problématiques touchant au secret de confession. Sur un autre point, l'Église va être à nouveau amenée à faire preuve de sévérité, pour le bien des âmes.

Une nouvelle question

Il s'agit de savoir si le confesseur a le droit de révéler ce qu'il a entendu en confession, mais qui ne touche pas les péchés accusés, et donc n'entre pas dans l'objet du secret de confession. Peut-il, par exemple, révéler que son pénitent est très vertueux, ou qu'il n'a jamais commis tel péché, ou qu'il a reçu des grâces mystiques extraordinaires, ou qu'il est allé en vacances en tel lieu ?

Dans certains contextes, il est clair que de telles affirmations risqueraient de dévoiler les péchés d'autres pénitents. Par exemple, si le confesseur, après avoir entendu trois confessions, loue la vertu de l'un de ses pénitents, mais garde le silence sur les deux autres fidèles qui se sont confessés à lui, il viole indirectement le secret de confession.

Supposons donc que le prêtre révèle la vertu de l'un de ses pénitents dans un contexte tel qu'aucune violation indirecte n'est commise. Qu'en penser ?

Si le pénitent est encore vivant, il s'agit souvent d'une violation du secret naturel. En effet, il sera désagréable au pénitent vertueux d'apprendre que son

confesseur le loue à partir de ce qui a été dit en confession. Le prêtre est donc tenu à la discrétion, non en vertu de l'obligation du secret de confession, mais en vertu d'un devoir élémentaire de réserve sur la vie intime des gens.

Si en revanche le pénitent est mort, le devoir de discrétion est moins impérieux parce qu'une telle révélation n'est aucunement désagréable au défunt ni à sa famille. C'est pourquoi plusieurs confesseurs, après la mort de leur saint pénitent, n'ont pas craint de révéler la vertu qu'ils avaient connue dans le confessionnal. On lit par exemple dans une biographie de sainte Thérèse d'Avila : « Ses confesseurs assurent qu'elle n'a pas commis dans toute sa vie un seul péché mortel. » De même dans une vie de saint François d'Assise : « Mais tout mondain qu'il était en ce temps-là, il conserva néanmoins toujours inviolablement la chasteté. Ses confesseurs ont témoigné qu'il ne se laissa jamais emporter par une pensée à un désir deshonnête ».

Dans le procès de canonisation de saint Jean Berchmans, son confesseur a été admis à témoigner. De même dans la cause de saint Louis de Gonzague, saint Louis roi de France, sainte Marguerite de Cortone, etc. Le B^x Raymond de Capoue écrit dans sa biographie de sainte Catherine de Sienne : « Ainsi qu'elle l'a avoué humblement dans le secret de la confession à mon indignité, Catherine, en ce temps-là, apprit et connut sans leçons, sans maître humain, sous le seul influx de l'Esprit Saint, la vie et les mœurs des Pères du désert ».

Le pape Benoît XIV, dans son célèbre ouvrage sur les béatifications, écrit : « On ne rejette pas les attestations des confesseurs, mais on ne les demande jamais. Encore moins souffre-t-on qu'ils violent le sceau sacré du sacrement de pénitence en révélant les fautes ou les péchés qu'ils ont connus. On leur permet seulement de découvrir, s'ils le veulent, selon leur conscience, des vertus particulières, des grâces extraordinaires, et une intégrité merveilleuse qu'ils

⁴ Dz 2195.

auraient trouvées dans leurs pénitents »⁵.

Le S. Siège permettait donc de telles révélations.

Cependant, au début du 20^e siècle, les autorités de l'Église ont estimé que cet usage pouvait être dangereux en éloignant les fidèles de la confession. Voici un extrait d'une instruction publiée par le S. Office le 9 juin 1915 : « Il arrive que des ministres de ce sacrement salutaire, tout en cachant ce qui pourrait de quelque manière que ce soit trahir le pénitent, se permettent, soit dans des conversations privées soit dans des discours publics au peuple, de parler de choses qui ont été soumises au pouvoir des clés dans la confession, sous prétexte d'édifier les auditeurs. Mais comme, dans une affaire d'une telle gravité, il faut éviter avec le plus grand soin non seulement l'injure poussée à son terme, mais aussi toute espèce et tout soupçon d'injure, il est clair pour tous qu'un tel comportement doit être condamné. En effet, même si le secret sacramentel est substantiellement gardé, ce comportement offense les oreilles pies et suscite de la méfiance dans les âmes. Or cela est assurément

étranger à la nature de ce sacrement par lequel le Dieu très clément, par un don de sa très miséricordieuse bonté, efface entièrement et oublie totalement les péchés que nous avons commis par la fragilité humaine »⁶.

Bien plus, depuis la promulgation du Code de 1917, les confesseurs ne sont plus autorisés à témoigner lors d'un procès de béatification ou de canonisation de l'un de leur pénitent, même s'ils ont été déliés du lien du secret du vivant du pénitent (canon 2027 §2). Le Code précise au canon 1757 §3 : « Les prêtres sont incapables de porter témoignage lors d'un procès ecclésiastique pour toutes les choses qu'ils ont apprises par la confession sacramentelle, même s'ils ont été relevés du secret. Bien plus, les choses qu'ils ont entendues à l'occasion de la confession ne peuvent pas être reçues comme un indice de vérité ».

Bilan

Il faut donc constater que, depuis le début du 20^e siècle, le confesseur n'est pas autorisé à révéler ce qu'il a entendu dans le confessionnal, même si cela ne concerne aucunement les péchés du

pénitent. S'il le prêtre le faisait, il ne violerait pas au sens strict le secret de confession, mais il risquerait de causer un malaise chez les fidèles et ainsi de les éloigner du sacrement.

La discipline de l'Église au sujet de ce que le prêtre apprend en confession a donc évolué depuis le Moyen-Age jusqu'au 20^e siècle dans le sens d'une sévérité de plus en plus rigoureuse. Le but est aisé à comprendre : plus le secret est vaste et absolu, plus les pécheurs s'approcheront de ce sacrement avec confiance et sérénité. Au contraire, la moindre faille dans l'obligation du secret risque d'éloigner à tout jamais les âmes de ce précieux moyen de salut.

Abbé Bernard de Lacoste

⁵ De servorum Dei beatificatione, lib. III, c. 7.

⁶ Cette instruction n'a pas été publiée dans les AAS. On la trouve dans la *Nouvelle revue théologique*, année 1921, et dans Cappello, *De Poenitentia*, n° 607.

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie

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

Étranger 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 48 h, tous pays, paiement sécurisé)