

**Mitis Judex**  
Abbé Bernard de Lacoste

page 1

**Prologue  
au mondialisme  
Quel mondialisme ?**  
Abbé Jean Michel Gleize

page 4

**Une remarque  
de dom prou**  
Dom Jean Prou

page 10

**Les complotistes**  
Abbé Jean Michel Gleize

page 11

## Mitis Judex

Le 15 août 2015, par le motu proprio *Mitis Judex*, le pape François a réformé en profondeur le Droit canonique au sujet des procès en nullité de mariage. Un ouragan d'une violence inouïe que le recul de cinq années nous permet d'analyser sereinement.

### 1 Le pouvoir de l'Église sur le sacrement de mariage

L'Église n'a pas le pouvoir d'annuler ni de dissoudre un mariage sacrament qui a été consommé par les époux<sup>1</sup>. Un tel mariage est absolument indissoluble. Le pape lui-même ne peut pas couper ce lien conjugal. Cependant, il peut arriver que le contrat matrimonial soit invalide dès le départ en raison d'un vice de consentement, d'un défaut de forme canonique ou d'un empêchement dirimant. Par exemple, telle personne prétend avoir contracté mariage sous la menace d'un grave dommage. Dans ce cas l'Église a le droit et le devoir d'examiner cette situation. Dans ce but, elle a institué des tribunaux régis par des règles ancestrales destinées à établir avec le plus de certitude possible ce qu'il en est de la validité du lien matrimonial en question. Le sérieux de ces organes judiciaires est d'une importance capitale pour la vie de l'Église et sa sainteté. Il ne s'agit pas simplement de faire justice à telle ou telle personne mais de protéger le bien commun en ne prenant pas le risque de dissoudre publiquement ce qui, de droit divin, est absolument indissoluble.

### 2 Les procès matrimoniaux

De façon résumée, la procédure se déroule ainsi : un premier tribunal collégial de trois juges est réuni. Il rend les jugements à la majorité des voix. Il juge en première instance de la validité ou non du mariage en question. S'il conclut à la nullité, il faut alors réunir un

deuxième tribunal collégial, dans un autre diocèse différent du premier, dont le rôle sera de statuer à son tour en seconde instance de la validité du mariage<sup>2</sup>. C'est seulement lorsque ce second tribunal rend une sentence confirmant, pour le même motif, la nullité du premier, que le mariage peut être considéré publiquement comme invalide. Alors, à l'expiration du délai d'appel, les deux parties en cause peuvent chacune de leur côté, si elles le désirent, se marier, puisqu'elles ne l'avaient en fait jamais été.

Si la seconde instance conclut à la validité en contredisant le premier jugement, le seul recours possible est le tribunal pontifical de la Rote au Vatican qui statue en 3<sup>e</sup> instance.

L'exigence de la double sentence conforme de nullité a été établie par le grand canoniste que fut le pape Benoît XIV<sup>3</sup>, en 1741, pour corriger certains abus qui s'étaient glissés dans la pratique de certains tribunaux locaux. Elle permet d'éviter des jugements sommaires, tronqués ou arbitraires.

Dans chaque affaire examinée, en effet, les juges engagent la crédibilité de l'Église et de son enseignement. D'où la nécessité d'un examen minutieux et extrêmement rigoureux des preuves objectives ; ce qui ne peut se faire dans la précipitation. L'Église regarde la valeur du lien matrimonial avec une telle estime que, en cas de doute, les juges sont tenus de conclure en faveur de la validité du mariage. C'est ce que signifie le principe : « Le mariage jouit de la faveur du droit ; c'est pourquoi, en cas de doute, il faut tenir le mariage pour valide,

jusqu'à preuve du contraire »<sup>4</sup>.

Les canons du droit de l'Église précisent dans le détail chacun des chefs de nullité qu'un tribunal peut évoquer et éventuellement retenir. Les juges ecclésiastiques n'ont aucune latitude pour inventer une nouvelle raison qui pourrait rendre nul un mariage.

La réforme du droit canonique issue du concile Vatican II a malheureusement introduit des nouveaux motifs flous et subjectifs permettant de considérer comme nul un mariage qui autrefois ne l'aurait jamais été. Il s'agit spécialement du canon 1095 du Code de 1983. Cependant, même depuis cette réforme regrettable, la procédure conservait quelque chose de sérieux.

### 3 La préoccupation du juge

L'Église demandait au juge ecclésiastique de tout mettre en œuvre pour que les époux reprennent leur vie commune conjugale, en con-validant leur mariage si nécessaire<sup>5</sup>. Désormais, le juge « doit s'assurer que le mariage a irrémédiablement échoué »<sup>6</sup>. On ne tente pas de réparer, on constate simplement l'échec. Cette approche n'est pas conforme à l'esprit de l'Église.

### 4 Une seule sentence exécutoire en faveur de la nullité

Désormais un seul jugement d'invalidité suffit pour permettre un remariage si ni les époux ni le défenseur du lien<sup>7</sup> ne font appel de ce jugement : « Il a semblé approprié qu'il n'y ait plus besoin d'une double décision conforme en faveur de la

nullité du mariage ». Dorénavant, après une 1<sup>ère</sup> sentence de nullité, le défendeur du lien « peut faire appel » (nouveau canon 1680) mais n'y est pas tenu. Si le tribunal déclare le mariage valide, la partie qui s'estime lésée peut faire appel contre la sentence. La 2<sup>ème</sup> sentence sera exécutoire, même si elle infirme la 1<sup>ère</sup>, sauf si le défendeur du lien fait appel au tribunal de la Rote qui tranchera. C'est l'abandon d'une coutume prudentielle très antique, justifiée par le désir d'assurer une plus grande sûreté dans le domaine si important de la réalité du lien matrimonial et de la validité du sacrement.

Il est vrai que, dans 95 % des cas <sup>8</sup>, la 2<sup>ème</sup> sentence est conforme à la 1<sup>ère</sup>. Il est vrai aussi que l'exigence de la double sentence conforme augmente la durée de la procédure. Ainsi, certains demandeurs attendent plusieurs années avant d'obtenir la réponse définitive de l'Église au sujet de la validité de leur mariage. Dans une lettre du 26 février 1960 adressée au cardinal Tardini, Mgr Marcel Lefebvre donnait ses vota <sup>9</sup> pour le concile Vatican II. Il y écrivait souhaiter l'accélération des procès en nullité de mariage. Néanmoins, accélérer la procédure ne signifie pas tomber dans la légèreté. Si le procès a été bien mené en 1<sup>ère</sup> instance, le second procès sera rapide. D'après les statistiques de l'Officialité de Paris, une procédure de nullité de mariage dure en moyenne entre deux et trois ans, et la suppression de la 2<sup>e</sup> instance ferait gagner environ quatre mois <sup>10</sup>. Le temps gagné semble dérisoire par rapport aux risques encourus.

En effet, au regard d'une expérience récente et limitée, une telle réforme est dangereuse. De 1971 à 1983, les American Procedural Norms accordées par le S. Siège à la conférence des évêques des États-Unis, ont permis aux officialités de dispenser de la règle de la double sentence conforme, dans des cas exceptionnels. L'exception s'est généralisée, et le traitement des causes matrimoniales a été si largement négligent et la procédure de nullité tellement facilitée que cela a été perçu comme un divorce catholique<sup>11</sup>. Pour le cardinal Burke, alors préfet de la Signature Apostolique, « bien que la promulgation du Code de droit canonique en 1983 ait mis un terme à cette situation extraordinaire, la piètre qualité de bien des sentences de première instance examinées par la Signature Apostolique, ainsi que le manque évident de toute révision sérieuse par certains tribunaux d'appel, ont montré

le grave dommage porté au procès de déclaration de nullité de mariage par l'omission effective de la deuxième instance » <sup>12</sup>.

### 5 Le juge unique

Le pape François permet la constitution d'un tribunal de première instance composé d'un unique juge. Cette possibilité qui avait été introduite après le Concile était limitée aux cas où il était impossible de former un tribunal collégial en raison du manque de prêtres canonistes. L'autorisation de la conférence des évêques était requise<sup>13</sup>. Cet assouplissement joint à la réduction du jugement à une unique instance, conduira fréquemment des fidèles à être déliés du mariage par un seul jugement porté par un unique juge. Avant 2015, une sentence de nullité pouvait demander jusqu'à trois instances et donc neuf juges. On voit ainsi la distance qui a été parcourue et le danger planant désormais sur l'objectivité des déclarations de nullité.

### 6 Le procès plus bref

Le nouveau législateur veut aller encore plus vite. Un procès bref ou accéléré est introduit par la réforme. L'évêque du diocèse devient dans ce cas le juge ultime et unique. Le recours à cette procédure abrégée est permis « dans les cas où l'affirmation selon laquelle le mariage serait entaché de nullité est soutenue par des arguments particulièrement évidents ».

En lisant l'article 15 du Motu Proprio, il apparaît que le recours à cette procédure abrégée est non seulement autorisé mais encouragé. La liste des exemples (art. 14 §1) de circonstances justifiant cette procédure donnée par le document est étonnante. Citons parmi d'autres : le manque de foi des époux, la brièveté de la vie commune, la grossesse imprévue ayant justifié le mariage, l'obstination dans une relation extraconjugale, l'avortement provoqué dans le but d'empêcher la procréation. La liste se termine par un « etc... » - inhabituel et dangereux dans un texte juridique - qui incite à ajouter d'autres exemples du même type. De très nombreux canonistes ont fait part de leur perplexité devant cette liste hétéroclite. Par exemple, le R.P. Philippe Toxé, professeur à la faculté de droit canonique de l'Angelicum, à Rome, remarque que « certaines situations mentionnées dans

cette liste ne sont pas, en soi, des causes de nullité, mais des faits qui peuvent, dans certains cas, mais pas nécessairement, être un indice de l'existence d'une cause de nullité qu'il faudra prouver par d'autres circonstances complémentaires ». Concernant la 1<sup>ère</sup> circonstance mentionnée dans la liste, à savoir le manque de foi, il semble que le pape François manque de cohérence, puisque lors de son discours à la Rote romaine, le 21 janvier 2016, il fit sienne la thèse traditionnelle : « Il est bon de rappeler clairement que la qualité de la foi n'est pas une qualité essentielle du consentement matrimonial, qui, selon la doctrine de toujours, ne peut être vicié qu'au niveau naturel » <sup>14</sup>.

Il est vrai que la législation antérieure, depuis le pape Benoît XIV, permettait aussi de déclarer la nullité de mariage par une procédure sommaire <sup>15</sup>. Néanmoins, il s'agissait uniquement des cas où la nullité du mariage était évidente en raison d'un empêchement dirimant ou d'un défaut de forme canonique. Alors que dans la nouvelle législation du pape François, les motifs de nullité sont loin d'être certains.

Remarquons cependant que le procès matrimonial plus bref devant l'évêque n'est permis que si les deux époux y consentent. Or, parfois, l'une des parties est opposée à la déclaration de nullité de mariage. Ce procès bref ne sera donc pas toujours possible.

### 7 La force probatoire des déclarations des parties

Les déclarations des époux ont toujours été prises en considération par le droit dans les procès en nullité. Cependant, elles restent toujours sujettes à caution, parce que la haine que les époux nourrissent généralement l'un contre l'autre, ainsi que le désir de voir déclarer nul leur mariage, afin de se remarier ou de régulariser leur situation, rendent ces témoignages suspects d'exagération ou de mensonge. Voilà pourquoi, dans le Code de 1917 <sup>16</sup>, l'interrogatoire des parties n'avait pas valeur de preuve. Par exemple, si une femme déclare s'être mariée par crainte grave, le juge n'a pas le droit de se contenter de cette déclaration pour conclure que le mariage est invalide. Dans le nouveau Code, jusqu'en 2015, les déclarations des époux putatifs ne pouvaient pas avoir une valeur probante plénière à moins qu'il n'y ait d'autres éléments qui les corroborent pleinement <sup>17</sup>. Le pape François décide désormais que

les déclarations des parties peuvent avoir pleine valeur probante (nouveau canon 1678 §1). Elles peuvent "éventuellement" être soutenues par des témoignages, et ne seront rejetées que s'il y a des éléments qui les infirment. On risque l'action en nullité par consentement mutuel.

### 8 Un seul témoin

L'adage populaire « *testis unus, testis nullus* » s'inscrit dans une tradition juridique millénaire et universelle. La réforme de 2015 bouleverse ce principe ancien et vénérable, en affirmant au nouveau canon 1678 §2 : « La déposition d'un seul témoin peut faire pleinement foi », à certaines conditions. Le droit en vigueur avant 2015 disait au contraire : « La déposition d'un seul témoin ne peut avoir pleine valeur probante »<sup>18</sup>, avec l'existence d'exceptions. Désormais, c'est l'inverse qui prévaut.

### 9 Rejet de l'appel

L'appel contre une sentence allonge évidemment la durée de la procédure. La réforme cherche donc à amputer le principe de l'appel. *Mitis iudex* envisage le cas d'un appel qui « apparaît manifestement purement dilatoire » (nouveau canon 1680 §2). Dans ce cas, l'appel doit être rejeté par le tribunal qui confirmera par décret la sentence de première instance. Il s'agit d'une diminution de l'une des principales garanties offertes aux justiciables, et la seule apte à faire disparaître toute suspicion d'arbitraire. De plus, le document ne définit pas le concept d'« appel manifestement dilatoire ». Cette réforme risque donc d'entacher d'abus de pouvoir nombre de rejets.

### 10 Le sacrement de mariage jugé par des laïcs

Le Souverain Pontife fait entrer les laïcs en nombre dans les tribunaux de mariage. Dans le Code de 1917, canon 1573, seul un prêtre peut être juge ecclésiastique. Dans le Code de 1983, canon 1421, la conférence des évêques peut permettre que l'un des trois juges soit un laïc licencié en droit canonique. Depuis 2015, deux juges sur les trois peuvent être laïcs. La nullité d'un mariage peut donc être déclarée par un tribunal majoritairement composé de laïcs. Le principe de la *potestas regendi* réservée aux clercs n'est plus sauvegardé.

### 11 Jugement sur cette réforme

Ce motu proprio risque de conduire à beaucoup de déclarations de nullité abusives. Il peut introduire dans l'esprit des fiancés et de la jeunesse l'idée que l'engagement au mariage n'est pas si contraignant puisqu'on peut de façon rapide en obtenir la nullité. Des doutes peuvent surgir chez de nombreux couples légitimement mariés, car s'il est si facile d'obtenir une nullité, c'est qu'il doit être vraiment difficile de contracter un vrai mariage. Et que dire de ceux qui, pour une vraie raison, ont recours aux tribunaux et obtiennent une nullité ? Quelle certitude ont-ils que leur affaire n'a pas été bâclée ? Comme l'a remarqué l'archevêque de Dijon, « on a l'impression que le principe selon lequel le mariage a la faveur du droit cède au principe que la nullité a la faveur du droit »<sup>19</sup>.

Nous sommes bien loin des recommandations de Pie XII au Tribunal de la Rote, le 3 octobre 1941 : « En ce qui concerne les déclarations de nullité des mariages, personne n'ignore que l'Église ne soit, sur ce point, très réservée et bien éloignée de les favoriser. De fait, si la tranquillité, la stabilité et la sécurité de la société humaine en général exigent que les contrats ne soient pas à la légère proclamés nuls, a fortiori cela vaut pour un contrat d'une importance telle que le mariage : sa solidité et sa stabilité sont requises pour le bien commun de la société humaine et pour le bien privé des époux et des enfants ; et sa dignité de sacrement interdit que ce qui est sacré et sacramentel ne soit, avec légèreté, exposé au danger d'être profané. Qui ne sait, d'ailleurs, que les cœurs humains ne sont que trop enclins, dans des cas qui ne sont pas rares – pour tel ou tel grief, par désaccord ou dégoût de l'autre partie, ou pour s'ouvrir la voie à une alliance avec une autre personne coupablement aimée – à rechercher la libération du lien conjugal déjà contracté ? Aussi, le juge ecclésiastique ne doit-il pas se montrer facile à déclarer la nullité du mariage, mais plutôt s'employer avant tout à valider ce qui a été invalidement contracté ». Le pape Pie XII ajoute ensuite que si le juge est certain de l'invalidité du mariage en raison de la présence d'un empêchement ou d'un vice de consentement, et si la convalidation ne peut être réalisée, alors le juge doit prononcer la sentence de nullité.

Les modernistes eux-mêmes reconnaissent que *Mitis Iudex* constitue une révolution.

Certains s'en réjouissent. Par exemple, le doyen de la Rote romaine de l'époque, Mgr Vito Pinto, le jour même de la publication du motu proprio, invitait les évêques à une conversion, afin de « passer du nombre restreint de quelques milliers de nullités au nombre démesuré des malheureux qui pourraient obtenir la déclaration de nullité. Parmi ces pauvres, le pape François entend le grand nombre de divorcés remariés qui attendent que justice leur soit rendue<sup>20</sup> ». Un canoniste contemporain remarque avec justesse : « Cette approche nouvelle subjective constitue une sortie du cadre traditionnel où prévaut l'institution du mariage, pour entrer dans le cadre très moderne, où prime l'individu<sup>21</sup> ». Autrement dit, le législateur traditionnel était surtout préoccupé par la protection du lien matrimonial. Depuis 2015, il cherche avant tout à donner une nouvelle chance aux personnes dont le premier mariage fut un échec.

Redonnons la parole au canoniste Cyrille Dounot : « L'on ne peut que s'étonner d'un tel chamboulement de la procédure canonique, et des risques qu'il entraîne sur la solidité des jugements qui seront rendus en son application. De nombreux principes sont contournés, renversés ou ignorés. Sous des apparences strictement procédurales, cette profonde dévaluation du procès en nullité de mariage risque d'assimiler nullité (déclarative) et annulation (performative). Il n'est pas sûr que cela rende service à l'indissolubilité du mariage catholique. (...) Pie XI, dans sa première encyclique *Ubi arcano Dei* <sup>22</sup>, dénonçait l'existence d'un "modernisme juridique", condamné "aussi formellement que le modernisme dogmatique". Cette formule peut paraître surprenante dans la bouche d'un pontife, puisqu'elle laisse entendre que le législateur ecclésiastique puisse succomber au modernisme, au moins du point de vue normatif. A comparer la tactique moderniste dénoncée par saint Pie X dans l'encyclique *Pascendi*, consistant en une affirmation de principe (ici l'indissolubilité du mariage) suivie immédiatement de son contournement pratique ou de sa relativisation (ici, la multiplication voulue et facilitée du nombre des nullités), il est possible de s'interroger sur la possible adéquation de cette formule avec le motu proprio *Mitis Iudex*. Espérons que le législateur, dans sa sagesse, sache revenir sur ce texte afin de mieux traduire la doctrine catholique du mariage en langage

canonique, et d'une manière conforme aux principes juridiques »<sup>23</sup>.

Début 2017, il était déjà possible de mesurer quelques effets du motu proprio *Mitis Iudex*. Le journal *La Croix* du 4 février 2017 a interrogé le vice-official du diocèse de Paris : « Quel est l'impact de la réforme des nullités de mariage souhaitée par le pape ? Réponse : Depuis deux ans, le nombre de causes a doublé. Le fait d'en entendre parler a motivé des personnes, ainsi que le fait que la procédure soit allégée. Beaucoup de gens avaient peur de longs délais, qui viennent en plus après le divorce civil ». Le prêtre

ajoute que sur le plan financier, malgré le désir de gratuité exprimé par le pape, 1100 euros sont demandés aux personnes sollicitant une reconnaissance de nullité. Cela ne couvre pas complètement les frais. Aujourd'hui, l'officialité de Paris instruit environ 200 causes de reconnaissance en nullité de mariage par an.

## 12 Conclusion

En simplifiant et en accélérant la procédure, le pape a fait voler en éclat toutes les digues qui protégeaient l'indissolubilité du mariage. Comme l'a écrit Mgr Fellay dans

sa supplique au Saint Père, « les récentes dispositions canoniques du Motu proprio facilitant les déclarations de nullité accélérées, vont ouvrir la porte de facto à une procédure de divorce catholique qui ne dit pas son nom. (...) Comment ne pas être bouleversé par le sort des enfants nés de ces mariages annulés de façon expéditive ? »<sup>24</sup>. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.<sup>25</sup>

Abbé Bernard de Lacoste

<sup>1</sup> CIC 17 can. 1118 ; CIC 83 can. 1141

<sup>2</sup> CIC 17 can. 1986 ; CIC 83 can. 1682

<sup>3</sup> Constitution apostolique *Dei miseratione* du 3 novembre 1741. En réalité, ce qu'a fait Benoît XIV est plus une adaptation qu'une création. La conformité des sentences est un vieux principe canonique qui remonte pour l'essentiel au droit des décrétales, c'est-à-dire au Moyen-Âge.

<sup>4</sup> CIC 17 can. 1014 ; CIC 83 can. 1060

<sup>5</sup> CIC 17 canon 1965 ; CIC 83 canons 1676 et 1695

<sup>6</sup> Nouveau canon 1675

<sup>7</sup> C'est ainsi qu'on appelle l'avocat de la validité du mariage. Sa présence est nécessaire pour la validité de la sentence.

<sup>8</sup> Chiffre donné par Mgr Minnerath, archevêque de Dijon, dans *La réforme des nullités de mariage, une*

*étude critique*, Artège, 2016. A Paris, en 2013, 94% des sentences ont été confirmées en 2e instance (L'année canonique t. 56).

<sup>9</sup> Philippe Roy-Lysencourt, Les vota préconciliaires des dirigeants du *Cactus internationalis patrum*, 2015, page 16

<sup>10</sup> L'année canonique, t. 56, année 2015, page 210

<sup>11</sup> Propos de Cyrille Dounot dans *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*

<sup>12</sup> *Demeurer dans la vérité du Christ*, Paris, Artège, 2014, page 232

<sup>13</sup> CIC 83 can. 1425 §4

<sup>14</sup> Benoît XVI avait expliqué la même chose le 26 janvier 2013 ; de même Jean-Paul II le 30 janvier 2003 ; de même tous les moralistes et les canonistes traditionnels.

<sup>15</sup> CIC 17 can. 1990 ; CIC 83 can. 1686

<sup>16</sup> Voir canons 1747 à 1751

<sup>17</sup> CIC 83 canons 1536 §2 et 1679

<sup>18</sup> CIC 17 can. 1791 §1 ; CIC 83 can. 1573

<sup>19</sup> *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016, page 32

<sup>20</sup> *Osservatore Romano* du 8 sept. 2015

<sup>21</sup> Cyrille Dounot, agrégé des facultés de droit, professeur à l'université d'Auvergne, dans *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016

<sup>22</sup> Lettre encyclique du 23 décembre 1922

<sup>23</sup> *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016

<sup>24</sup> Supplique publiée sur internet le 15 septembre 2015

<sup>25</sup> Mat. XIX, 6

# PROLOGUE AU MONDIALISME

1. La « pandémie » est un mot français issu du grec. Il se compose en effet du préfixe « pan », qui signifie la totalité ou la globalité (nous dirions l'universalité) et du substantif « démos », qui signifie la population, prise dans son acception toute quantitative. Si l'on s'en tient à cette étymologie, le mot désigne ni plus ni moins que toute réalité (sans aucune détermination précise) telle quelle concerne la population humaine prise dans sa totalité, c'est-à-dire à l'échelle de toute la planète. Le terme ne connote donc pas (du moins dans cette acception originelle) l'idée d'une maladie, pas plus d'ailleurs que le terme

apparenté (toujours selon l'étymologie) de l'« épidémie ». Ce dernier vocable, où l'on retrouve le préfixe « épi » désigne en effet toute réalité, toujours indéterminée, telle qu'elle circule au sein d'une population donnée, et non plus parmi toutes les populations de la terre. Bien sûr, l'usage a ici, comme ailleurs, restreint le sens originel de l'étymologie, et les deux termes, repris par le vocabulaire médical, en sont venus à désigner au sens propre et exclusif l'extension d'une maladie - extension tantôt universelle et mondiale dans le cas d'une pandémie, tantôt particulière et limitée à quelques populations dans le cas d'une épidémie.

2. Le retour au sens devenu impropre de l'étymologie n'en devient pas pour autant illégitime, puisqu'il peut s'autoriser de l'analogie, c'est-à-dire d'une manière de parler qui prend en compte les similitudes. Toute situation dont l'envergure s'étend à l'échelle du monde entier peut être ainsi qualifiée de « pandémie ». Tel semble être le cas des initiatives du Pape François, qui font une référence de plus en plus ouverte à ce que le Chef de l'Église appelle désormais « notre Maison commune », dans le prolongement de son Encyclique *Laudato si* du 24 mai 2015.



3. La dernière en date de ces initiatives a trouvé son expression dans le Message du 12 septembre 2019. Le Pape y invite ses destinataires à dialoguer sur la façon de construire « l'avenir de la planète » et souhaite à cette fin « promouvoir un événement mondial », celui d'un « pacte éducatif mondial ». L'intention pourrait-on dire « pandémique » de ce propos est claire : elle vise à unir les efforts de tous dans « une vaste alliance éducative », afin de réaliser des « objectifs mondiaux ». Nous aurions ici affaire à ce qu'il serait facile de désigner comme un projet mondialiste d'éducation. Ce qui ne va pas sans soulever de redoutables problèmes, dont nous voudrions ici indiquer la portée.

4. Qu'est-ce que le « mondialisme » ? Le moins – c'est-à-dire le strict minimum – que l'on puisse en dire, dès que l'on a décidé de raisonner à l'aune de la pensée unique contemporaine, se trouve sur la fiche correspondante de l'encyclopédie numérique *Wikipédia* : « Le mondialisme est un néologisme qui renvoie à une volonté supposée d'en finir avec l'Etat-nation comme cadre d'administration politique et de référence identitaire ». D'après le politologue cité Jean-Yves Camus, ce néologisme serait apparu « au début des années 1980 dans les milieux complotistes de l'extrême-droite anti-juive pour désigner l'action soi-disant concertée de sociétés secrètes, de groupes d'intérêts économiques ou de lobbies pour arriver à l'instauration d'un gouvernement mondial ». Autant dire que le mondialisme n'existe pas, sinon comme l'objet d'un jugement téméraire, puisqu'il ne saurait se réduire qu'à une volonté « supposée » ou à une action « soi-disant » concertée. Il eût pourtant

suffi à nos encyclopédistes en herbe de faire la distinction élémentaire entre la cause efficiente et la cause formelle d'un même phénomène, pour s'apercevoir que, si la mise en place d'un gouvernement mondial n'est pas nécessairement l'effet voulu par de supposées sociétés secrètes judéo-maçonniques, le « mondialisme » ne saurait désigner toujours et partout le genre de manœuvres systématiquement et obsessionnellement honnies par une « extrême-droite anti-juive », dont on pourrait bien se demander, après tout, si elle ne ferait pas l'objet d'une supposition tout aussi gratuite. Que fut jadis le Pape au Moyen-Âge, sinon – pour reprendre la formule paradoxale d'un vieux médiéviste, qui n'était certainement pas d'extrême-droite – « l'ONU du XIIIe siècle » ? Mais laissons cela.

5. Si l'on peut admettre que le mot est d'usage récent, l'idée qu'il amène ne l'est pas. Tant il est vrai que, depuis déjà au moins un ou deux siècles, les relations se sont multipliées entre les hommes, par-dessus les frontières politiques, au point de laisser discerner la nécessité d'un droit positif international. En même temps, et par le fait même, l'organisation désormais possible et nécessaire de ce qu'il est convenu d'appeler (et pas seulement depuis les années 1980) une « société internationale » semblerait remettre en cause le vieux schéma de la société nationale et de l'Etat. Car un tel schéma, qui était jusqu'ici au fondement du droit public, ne commande pas seulement l'organisation politique interne des sociétés nationales. Il véhicule aussi une certaine conception des relations interétatiques, et par là de l'organisation

mondiale. Si celle-ci prend une nouvelle tournure, le schéma de base qui est censé la commander doit se renouveler lui aussi. Les Souverains Pontifes n'ont d'ailleurs pas été en reste, dès avant Vatican II, et se sont penchés sur le problème nouveau posé par cette situation récente, surtout au lendemain des deux dernières guerres mondiales. Léon XIII le faisait déjà remarquer, et Pie XI ne fit que le redire après lui : ce que l'on a appelé la Chrétienté a correspondu à une certaine forme de société internationale, une « *societas civitatum* »<sup>1</sup> ou une « *societas nationum* »<sup>2</sup>. Qu'en serait-il aujourd'hui, dans un contexte de déchristianisation généralisée ?

6. Une société mondiale serait-elle encore possible, selon un modèle autre que celui de la Chrétienté de jadis ? Et, si la doctrine sociale du Christ Roi devient inapplicable en raison des circonstances, en quoi une organisation sinon mondiale du moins internationale des Etats devrait être réputée irréalisable, dans ces mêmes circonstances ? La question se pose d'abord ici au niveau de la compatibilité des notions pures, et non pas du point de vue d'une quelconque légitimité morale, d'une convenance concrète ou d'un espoir sérieusement fondé de réussite. L'ordre social chrétien, tel qu'il correspond à l'union morale des Etats sous direction de l'Eglise, serait-il la seule forme concevable de mondialisme ? Et celui-ci ne saurait-il être que catholique, au point que les deux termes en deviennent synonymes de la seule universalité possible ? Telle est précisément la question.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Léon XIII, Lettre du 5 mai 1888 aux évêques du Brésil sur l'abolition de l'esclavage : « *Quum decursu rerum et temporum perseverante opera Ecclesiae societas civitatum ad similitudinem familiae renovata coaluerit, cura Ecclesiae in eo versata est ut populus christianus de hac etiam magni ponderis re sincerum Christi et Apostolorum doctrinam acciperet probeque teneret* ».

<sup>2</sup> Pie XI, Lettre Encyclique *Ubi arcano* du 23 décembre 1923 dans AAS, t. XIV, p. 689 : « *Etenim nullum est institutum hominum quod universis imponere genti-*

*bus queat communium quemdam Codicem legum, his consonum temporibus ; cuius generis habuit, aetate media, vera illa nationum societas, quae christianorum populorum communitas fuit. In qua, etsi re saepius omnino violabatur ius, ipsius tamen iuris sanctitas manebat in causa vigens, tuta veluti norma ad quam nationes ipsae iudicarentur* ».

<sup>3</sup> Cf. E. Hugon, op. « Les principes chrétiens sur lesquels doit reposer la véritable société des nations » dans la *Revue thomiste*, 1924, p. 3-17 ; J. Tonneau, op. « La société internationale et les principes du droit public

» dans la *Revue thomiste*, 1930, p. 401-414 ; Yves de La Brière, sj, La « *Société des Nations* » ? *Essai historique et juridique*, 2e édition, Beauchesne, 1918 et *La Communauté des puissances. D'une communauté inorganique à une communauté organique*, Beauchesne, 1932 ; Mgr Henri Grenier, Cours de philosophie, t. II, n° 570 (« La société internationale »), Québec, 1942, p. 435-438 ; Abbé Michel Beaumont [alias abbé Grégoire Céliér], « Réfléchir en chrétien sur la politique actuelle » dans *Fidélité* n° 163 (janvier-février 2005), p. 20-25.

# QUEL MONDIALISME ?

1. Il devient de moins en moins facile à l'homme contemporain de concevoir ce qu'est une société, au sens précis qu'Aristote et saint Thomas ont donné à ce terme. Rien d'étonnant à cela. La société est en effet l'une de ces réalités fondamentales, qui sont exigées par la nature même de l'homme. Les notions abstraites moyennant lesquelles notre intelligence se donne le moyen de saisir l'essence de ce genre de réalités ne sauraient faire l'objet d'une démonstration. Elles sont le fruit d'une observation aussi attentive que possible du réel, et elles sont acquises dans le cadre de l'expérience immédiate. La difficulté sur laquelle butte alors l'homme contemporain est que ce champ de l'observation immédiate du réel est pour lui de plus en plus réduit. Entre les moyens d'appréhension qui lui sont propres, et que lui a donnés la nature (*l'univers de ses cinq sens*, disait Schiller en parlant de Goethe) et la réalité qui devrait s'imposer à lui s'interposent désormais les différents produits d'une activité qui n'imitent plus, du moins plus suffisamment, la nature et qui, partant, établissent une rupture toujours plus grande entre l'intelligence de l'homme et le réel. C'est pourquoi, ce que l'on désigne aujourd'hui comme la « société », ne recouvre plus exactement ce qu'entendaient les anciens.

## La société selon Aristote et saint Thomas.

2. Ces derniers usaient de ce mot pour rendre compte des données fondamentales d'une nécessité inhérente à la nature humaine. « L'homme », dit saint Thomas, « est naturellement un animal social, dans la mesure où il a besoin pour sa vie de beaucoup de choses qu'il ne peut seul s'assurer à lui-même. C'est pourquoi, l'homme fait naturellement partie d'un groupe qui lui apporte de l'aide pour bien vivre ». Tel est le sens originel du mot « société ». Ce sens originel se diversifie ensuite en d'autres sens à la fois apparentés et différents, des sens analogues. « L'homme », dit encore saint Thomas, « a besoin de cette aide du groupe sous deux rapports. D'abord, certes, pour ce qui

est strictement nécessaire à la vie, et dont la vie présente ne peut se passer : c'est là l'aide qu'apporte à l'homme le groupe de la famille dont il fait partie. [...] Il y a encore un autre rapport sous lequel l'homme reçoit l'aide d'un groupe dont il fait partie, c'est pour une suffisance parfaite de sa vie, à savoir, pour que non seulement il vive, mais aussi vive bien, disposant de tout le suffisant pour la vie : c'est ainsi que le groupe de la cité dont il fait partie aide l'homme »<sup>1</sup>. Distinction est ainsi faite entre une société imparfaite et la société parfaite. La famille est une société imparfaite car l'homme qui en fait déjà partie a besoin de s'intégrer, à travers elle, dans une autre société qui lui apportera l'aide totale et définitive sans laquelle il lui serait impossible d'atteindre la perfection de sa nature. « La cité », dit encore le docteur commun, « est le dernier degré des groupes humains, car elle est ordonnée à procurer à l'homme ce qui est par soi suffisant à toute la vie humaine et c'est pourquoi elle est le groupement le plus parfait de tous »<sup>2</sup>.

3. La vie en société n'est donc pas un phénomène qui s'expliquerait en raison des circonstances accidentelles à la nature humaine ; l'homme est par nature un être qui a besoin de vivre en société. La société au sens strict (ou la cité) se définit alors comme une activité commune auto-suffisante, ou autarcique, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'une autre pour assurer la perfection de l'espèce humaine. La société au sens moins strict (ou la famille) se définit comme la toute première activité commune, nécessaire mais non encore suffisante et qui a besoin d'être assumée par une autre. Retenons seulement et surtout l'idée qui suffira ici : la société se définit en fonction du bien qu'elle est censée procurer à l'homme, pour qu'il puisse atteindre sa perfection et la société parfaite, au sens le plus approprié du terme, c'est à dire la cité, est celle qui donne à l'homme tout ce qui lui est pleinement suffisant pour atteindre sa perfection entière.

4. La société parfaite, ou la cité, est donc une réalité d'ordre moral, puisque donnée en vue de la félicité de l'homme, que repré-

sente ici-bas le bien honnête, c'est-à-dire le bien conforme à la droite raison, le bien de l'exercice de la vertu, spécialement dans la justice. Bien sûr, le bien honnête présuppose et entraîne d'autres biens qui relèvent d'un ordre différent, les biens utiles et les biens délectables<sup>3</sup>, et la vie sociale parfaite de la cité en assume la réalisation. Néanmoins, le bien commun qui définit selon son espèce propre la société parfaite d'ici-bas est formellement le bien honnête de la vertu, conforme à la raison, avec l'ordre de justice qu'il implique. La société est ainsi ordonnée à rendre l'homme moralement bon, et pas seulement riche, puissant, bien nourri et en bonne santé : la fin de l'homme est le bien vivre et pas seulement (ni même toujours aussi) le bien-être.

## Le bien commun de la société.

5. Cette bonté morale convenablement ordonnée dans le cadre d'un agir collectif représente le bien achevé de l'homme et ce bien est dit commun dans la mesure où la cité s'y ordonne, comme à sa fin. Mais l'expression est ambivalente. L'on peut en effet désigner un bien comme étant « commun » tantôt du point de vue de l'exercice ou de l'acquisition de ce bien ; tantôt du point de vue de la spécification ou de la définition de ce bien.

6. Du point de vue de la définition du bien, est dit « commun » le bien qui est la perfection propre à plusieurs. Il se distingue adéquatement du bien particulier comme de ce qui est la perfection propre à un seul. En ce sens, le bien commun auquel s'ordonne la société est le bien de la nature humaine, et donc le bien de tous les hommes. Du point de vue de l'acquisition du bien, est dit « commun » le bien qui ne peut être recherché et dont on ne peut jouir qu'à la condition d'être plusieurs réunis. Par exemple, une partie de tennis ou une messe pontificale. En ce sens, le bien commun de la société est le bien de tous ceux qui travaillent ensemble à l'obtenir et seulement de ceux-là. Il est indéniable que tous les hommes, doivent rechercher le bien de la nature humaine, mais il n'est pas dit pour autant qu'ils doivent le rechercher

tous ensemble par l'exercice de la même activité commune et dans le cadre d'une même société.

### Unité de la société et diversité des sociétés.

7. Il y a d'ailleurs, c'est un fait, plusieurs sociétés parfaites, plusieurs cités. Cela s'explique du fait que les principes communs de la loi naturelle ne peuvent pas être appliqués selon un mode uniforme à tous les hommes, en raison de la grande variété des réalités humaines, au niveau même des facteurs individuants tels que la géographie et le climat, le tempérament et ce que l'on a pu appeler « l'âme des peuples », la langue et la mentalité<sup>4</sup>. De même que dans l'ordre des choses de la nature, la cause propre de l'individualité réside dans la matière, ainsi, en politique, la cause propre des modalités individuelles des sociétés réside dans le matériel à façonner. Car la politique ne crée pas les hommes<sup>5</sup>, ni leurs liens de solidarité ni la forme primitive du commerce social. Elle les suppose et elle les reçoit de la nature. Et celle-ci apporte avec elle toute la multiplicité des éléments concrets et individuants<sup>6</sup>. La politique est pour une part essentielle l'œuvre de la raison de l'homme, œuvre d'une volonté libre. Mais cette volonté libre ne peut œuvrer que dans le prolongement du donné initial et nécessaire de la nature et la raison de l'homme y retrouve en permanence ses racines. Ici comme ailleurs, l'ordre moral découle de l'ordre des nécessités de nature et toutes les déterminations de plus en plus particulières du droit positif humain procèdent de l'unique et même loi naturelle. Mais il reste avec cela que la nature de l'homme est uniment spécifique et individuelle. En dehors d'une pure considération de l'esprit, l'Humanité ou le genre humain n'existent jamais à part des hommes individuels concrets. Et le bien de l'Homme n'existe jamais à part du bien des hommes, tel que les hommes le recherchent et l'atteignent dans le cadre des différentes sociétés parfaites concrètes. Ainsi le veut la nature proprement humaine, qui est autre que la nature angélique. A la différence de ce qui se passe chez les anges, chez les hommes, la multiplicité n'est pas seulement formelle ou transcendante ; elle est aussi numérique et fondée sur des facteurs matériels et quantitatifs.

9. Ce point a toute son importance, et il faut la souligner ici. Car on ne peut pas changer la nature et la nature humaine reste toujours en tant que telle individualisée, qu'il s'agisse de l'homme isolé ou de la société. Et d'autre part, on ne peut pas non plus nier ce que Dieu a voulu nous révéler. Or, nous le savons, la multiplicité des sociétés, pour être un fait de nature, s'explique aussi en raison d'une intervention positive de Dieu dans l'histoire, qui a voulu comme donner plus de nécessité au donné de la nature. Le livre de la Genèse nous le relate au chapitre XI, en insistant sur le fait de la différenciation des langues, qui est présentée par l'écrivain sacré comme la cause prochaine et immédiate de la distinction de l'humanité en différents peuples et sociétés. Certes, le récit de la Bible présente cette dispersion comme un châtement et saint Augustin renchérit sur cette idée<sup>7</sup>. Mais le mal de peine consiste précisément non dans la diversité des langues ni dans la multiplicité des sociétés, mais dans le fait que les échanges et la communication de nation à nation deviennent difficiles. Par nature, dit saint Augustin, la multiplicité des sociétés était virtuellement antérieure à la diversité des langues et celle-ci n'a fait que renforcer la nécessité de celle-là, en lui ajoutant seulement un caractère pénible.

### Quelle unité mondiale ?

10. La question du mondialisme réapparaît ici. Précisément posée, elle porte comme sur son sujet sur la société parfaite, telle que nous venons de la définir, c'est-à-dire sur la cité, au sens que saint Thomas et Aristote ont donné à ce terme. Que peut-on en dire, en lui attribuant autant de prédicats possibles ? La société est-elle « mondiale » ? Ce terme peut lui-même s'entendre en des sens fort différents : premièrement, au sens d'une société peuplée ou composée de la plus grande multitude ; deuxièmement, au sens d'une société pandémique ou comprenant la totalité de la population mondiale ; troisièmement, au sens d'une société partout présente selon le lieu ou géographiquement répandue sur toute la terre.

11. Aristote et saint Thomas pensent que la société naturelle ne saurait être « mondiale » aux deux premiers sens. En effet, l'unité réelle

de la société civile parfaite ou de la cité réclame une multitude déterminée, qui évite pareillement les deux excès contraires d'un trop petit nombre de citoyens ou d'un trop grand nombre<sup>8</sup>. Car l'un et l'autre de ces deux excès rendraient trop difficile, voire impossible, l'obtention ici-bas de la félicité naturelle, qui est la raison d'être de la cité. Celle-ci n'est réalisable ici-bas que dans le cadre d'une société qui fait l'unité d'une multitude déterminée selon le nombre.

12. Entendue au troisième sens, l'unité mondiale d'une société parfaite se vérifie rarement et difficilement dans les faits. Historiquement parlant, cette unité mondiale fut celle du monde connu et se limita, avec l'Empire romain, au pourtour méditerranéen. L'unité mondiale, s'il en fut, se limita toujours plus ou moins à une unité européenne. Dans le principe, une telle unité géographiquement mondiale serait difficilement compatible avec la diversité des facteurs individuants dont nous avons parlé plus haut. S'y opposeraient toujours plus ou moins les différents particularismes, qui sont inhérents à la nature humaine. L'unité mondiale n'en serait que plus précaire ou provisoire.

13. Le mondialisme, entendu au sens strict d'une société parfaite, recouvrant l'ensemble de la population mondiale, même répartie dans les multiples régions de la terre, semble donc difficilement réalisable, si l'on se place au point de vue d'une causalité matérielle, relativement à la quantité des citoyens. Mais il semble qu'il ne soit guère plus facile de l'envisager du point de vue de la définition même de la société parfaite, qui correspondrait au point de vue d'une cause formelle. Le prédicat « mondial », attribué au sujet « société » pourrait-il s'entendre alors dans un quatrième et dernier sens, celui d'une société internationale ou de nations, c'est-à-dire d'une société de sociétés ?

### Pour une société internationale ?

14. Le vingtième siècle, avec les lendemains des deux guerres mondiales et le souci d'éviter désormais des conflits généralisés, puis le développement accru et le perfectionnement des moyens de communication, semble avoir donné une certaine consistance à ce que les Papes eux-mêmes

en sont venus à désigner comme une « société des nations »<sup>9</sup>. Certains auteurs s'y sont intéressés de près pour fonder sur le bien commun du genre humain tout entier non seulement la légitimité mais même la nécessité d'une société internationale. Ce bien commun se justifierait à son tour sur l'unité spécifique du genre humain. A tel point que « tous ceux qui nient l'unité spécifique du genre humain nient par le fait même la légitimité et la possibilité d'une société internationale »<sup>10</sup>. Le mondialisme (qui n'est nullement, en tant que tel, d'inspiration maçonnique ou anti-catholique) pourrait tirer de là ses lettres de noblesse. Mais peut-être ne serait-il pas inutile de dissiper ici quelques équivoques.

15. Nous ne nions pas l'unité spécifique du genre humain. Nous nions seulement qu'elle soit ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire autre chose que le fruit d'une considération de notre esprit, puisque dans la réalité existent non pas l'humanité, mais des hommes <sup>11</sup>. L'unité de ces hommes existe quant à elle en dehors de la considération de notre esprit, mais loin d'être l'unité spécifique du genre humain, elle est l'unité politique de la société, qui est une unité d'ordre <sup>12</sup>. D'autre part, le bien et ce qui lui est ordonné comme à sa perfection doivent se correspondre sur le même plan. Or, le bien du genre humain et le genre humain sont des notions abstraites et ils se correspondent sur le plan de la considération de notre esprit. Tandis que le bien commun et la société qui s'y rattache comme à sa cause finale existent et se correspondent sur le plan de l'action concrète des hommes, en dehors de la considération de notre esprit. Le bien commun est certes le bien du genre humain, mais il l'est dans sa définition et selon la considération de notre esprit, en tant que bien et en tant que commun selon la spécification. En dehors de cette considération de notre esprit, le bien est commun selon l'exercice et comme tel, il n'est pas nécessairement le bien de tous les hommes, assimilés à un « genre humain » qui serait hypostasié ou entendu dans un sens ontologique. Ce n'est pas parce que le bien commun selon la spécification (ou d'un point de vue logique) est celui du genre humain, qu'il doit correspondre selon l'exercice (ou d'un point de vue ontologique) au bien commun de tous les êtres

humains, et par rapport à ce qui serait une société mondiale. Cela reste à vérifier, car l'on ne saurait passer sans faute de la spécification à l'exercice, ni du point de vue logique au point de vue ontologique, et ce qui se vérifie d'ailleurs plutôt, c'est, sur le plan de l'acquisition concrète ou selon l'exercice, la diversité des sociétés et la multiplicité des biens communs concrets, dans la dépendance des facteurs individuels de la nature humaine. Car, à la différence de ce qui se passe chez les anges, le genre humain ou plus exactement l'espèce humaine n'est pas un individu. Il est vrai que la nécessité d'une société se fonde sur celle du bien commun à l'obtention duquel elle est ordonnée. Mais il n'est pas prouvé que le bien de la nature humaine, pour être concrètement obtenu comme un bien commun, dans toute sa perfection nécessaire et suffisante, rende nécessaire une société mondiale, à moins de présupposer l'existence initiale d'un « genre humain » conçu comme la communauté concrète et pas seulement abstraite de tous les hommes, ce qui est précisément à démontrer.

16. Une vérité reste toujours incontestable, lorsqu'elle équivaut à une application particulière du principe de non contradiction. Et cela se vérifie ici. Car des réalités diverses et multiples ne peuvent (sous peine de contradiction) constituer une unité dans la mesure même où elles sont diverses et multiples. Ainsi, plusieurs hommes ne feront jamais un seul homme, même s'ils peuvent constituer une seule famille ; plusieurs familles n'en feront jamais une seule, même si elles peuvent constituer une seule ville ; plusieurs villes n'en feront jamais une seule, même si elles peuvent former un seul royaume et si plusieurs gouvernements peuvent former une confédération, ils ne sauraient constituer un même gouvernement ni une même organisation sociale <sup>13</sup>. Si nous prenons en compte ce principe, nous ne voyons pas comment plusieurs sociétés parfaites, dans l'exacte mesure où elles sont et sociétés et parfaites, pourraient faire une société parfaite de sociétés ou de nations. La possibilité même d'une « société » mondiale ou internationale devrait trouver ici ses limites. Car de deux choses l'une. Soit cette « société » mondiale est parfaite en son genre, et alors elle ne peut l'être dans le même genre de société que les sociétés parfaites dont

elles se constitue : elle ne saurait être en ce cas ni plus ni moins qu'une fédération de sociétés ou de gouvernements, à l'exemple de ce qu'a voulu être l'Organisation des Nations Unies. Soit cette « société » mondiale est une société à part entière et pas seulement une fédération de sociétés, et alors elle ne peut se composer que de sociétés imparfaites ou de gouvernements subordonnée à un gouvernement suprême : elle serait alors un nouvel Etat plus grand dans lequel se dilueraient les Etats anciens et l'avenir nous dira si l'Europe n'est pas en train d'y aboutir. Mais si cette hypothèse se trouvait vérifiée, quel bien commun se trouverait au fondement de ces « Etats-Unis » de l'Europe ? La sainteté ? La vertu morale ? La richesse financière ? L'hygiène sanitaire ? L'Europe deviendrait-elle un jour plus ou moins proche une association de vaccinés, après avoir été, sous la forme d'une Chrétienté, la société des baptisés ?

## De Pie XII à Vatican II

17. Il resterait aussi à vérifier si, même dans l'esprit des Papes qui en parlaient déjà avant Vatican II, le bien commun des nations correspond au bien de l'homme, tel qu'il définit la société politique naturelle. Il semblerait plutôt qu'il s'agisse là du bien des nations, non pas le bien nécessaire et suffisant à la perfection de la nature humaine en tant que telle, mais quelque bien relatif à des circonstances, et qui concerne directement les pays, non les individus : bien d'une entente pacifique, en prévention des conflits armés, bien d'ordre commercial, économique ou financier, bien même d'ordre culturel ou humanitaire. De tels biens peuvent exister et rendre légitime certaines formes internationales d'association, des alliances et des traités, voire des institutions supranationales, ou des confédérations, destinées à regrouper pour un but occasionnel les différentes sociétés naturelles ; mais quand bien même elles seraient appelées à durer, ces institutions ne peuvent relever immédiatement que d'un droit positif humain <sup>14</sup> et, loin de constituer l'unité politique de la cité, elles la supposent. C'est ici que s'imposerait une distinction foncière entre une société mondiale respectueuse de la cité politique, et une société mondialiste, qui voudrait supplanter les nations au nom d'une supposée « fraternité



té humaine », ou d'une quelconque « maison commune », dont le concile Vatican II s'est fait jadis l'apologiste et dont le Pape François se fait aujourd'hui l'ouvrier.

18. La constitution pastorale *Gaudium et spes* affirme en effet : « Dieu qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent **une seule famille** et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu...et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même »<sup>15</sup>. Sous prétexte que les hommes ont tous été créés par le même Dieu, le Concile voudrait enseigner qu'ils doivent constituer une seule famille. Or seule la grâce permet cette réalisation, car c'est la grâce qui fait des hommes les fils adoptifs de Dieu, membres d'une seule et même famille surnaturelle, la communion des saints, laquelle est l'aboutissement de l'Eglise hiérarchique, elle-même société du même ordre surnaturel. Du point de vue de la nature, l'homme doit vivre dans une société qui est l'aboutissement nécessaire de la famille, et cette société de l'ordre naturel ne peut, en tant que telle, être de dimension universelle.

19. La constitution *Gaudium et spes* ne cesse pourtant d'entretenir et de reprendre cette confusion initiale. Par exemple : « Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le bien commun, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre de droits et des devoirs qui concernent **tout le genre humain**. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la **famille humaine** »<sup>16</sup>. Dans ce paragraphe, la constitution dit que les différentes associations humaines (ou sociétés) sont des parties de l'humanité, laquelle constitue d'ores et déjà une famille. Ainsi : « Plus le

monde s'unifie et plus il est manifeste que les obligations des hommes dépassent les groupes particuliers pour s'étendre peu à peu à l'univers entier »<sup>17</sup>. Ou encore : « la liberté se fortifie lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences multiples de la **solidarité humaine** et s'engage au service de la **communauté des hommes** »<sup>18</sup>.

20. L'universalité de l'association humaine est alors nécessaire : la société ne peut pas ne pas être mondialiste. La constitution pastorale le dit : « Du moment où se développent des liens d'une étroite dépendance entre tous les citoyens et tous les peuples de la terre, une recherche adéquate et une réalisation plus efficace du **bien commun universel** exigent dès maintenant que la communauté des nations s'organise selon un ordre qui corresponde aux tâches actuelles ». Et un peu plus loin : « Les institutions internationales déjà existantes, tant mondiales que régionales, ont certes bien mérité du genre humain. Elles apparaissent comme les premières esquisses des bases internationales de la **communauté humaine tout entière** pour résoudre les questions les plus importantes de notre époque : promouvoir le progrès en tout lieu de la terre ... »<sup>20</sup>.

21. Sur ce point comme sur d'autres, l'Encyclique *Laudato si* ne représente pas une nouveauté. « Créés par le même Père », affirme-t-elle, « nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble »<sup>21</sup>. Le Pape François ne fait que tirer ici les conséquences pratiques des enseignements du Concile. Car si l'humanité est une Fraternité universelle, elle réclame sa Maison commune. Dans une pareille optique, l'écologie est en tant que telle mondialiste.

22. En définitive, on peut bien se demander si cet idéal de la « société » mondiale ne serait pas une déformation de l'aspiration humaine à la paix. La paix est toujours la

tranquillité de l'ordre, mais l'unité d'ordre peut se réaliser de bien des manières. L'ordre proprement politique est une exigence première de la nature, concrétisée par l'effort patient et réaliste de la raison, qui procure déjà suffisamment cette parfaite tranquillité, à l'échelle proportionnée et différenciée des différentes parties du monde, en chaque nation. L'ordre international doit s'y superposer tout en le respectant. S'il ambitionne davantage qu'une union relative, occasionnelle et circonstanciée, il doit viser pour cela un bien d'ordre vraiment supérieur à celui de la cité politique, bien d'ordre supérieur qui ne saurait être qu'un bien surnaturel. Dans son commentaire sur la deuxième Epître de saint Paul aux Thessaloniens<sup>22</sup>, saint Thomas fait cette réflexion qui peut éclairer notre propos. « Les hommes », dit-il, « ne sont pas unis entre eux, sauf s'ils s'unissent dans ce qu'ils ont de commun ; et ce que les hommes ont de plus commun, c'est Dieu. Et c'est pourquoi saint Paul dit : *Que le Dieu de paix vous donne la paix*, en précisant qu'il s'agit non pas de la paix temporelle mais de la paix éternelle, c'est-à-dire de la paix surnaturelle qui commence ici-bas et qui trouvera son achèvement dans l'au-delà. Et il précise que Dieu donne cette paix *en tout lieu*, et dans le monde entier, parmi ceux qui ont la foi ». L'unité universelle et mondiale de l'Eglise est la seule possible dans la dépendance de la grâce surnaturelle, qui transcende tous les facteurs individualisants et tous les particularismes. C'est pourquoi elle est précisément une unité « catholique », ce dernier terme donnant à l'idée d'universalité toute sa densité, non seulement matérielle mais même formelle. Si l'on réduit la paix surnaturelle de ce que fut la Chrétienté à une paix mondiale purement temporelle, l'unité catholique de l'Eglise en viendrait à se confondre avec l'unité mondialiste de la communauté humaine. Le projet de *Laudato si* n'en serait-il pas l'expression frappante ? Projet d'une utopie de plus, pour le malheur d'une espèce humaine abandonnée à sa blessure originelle.

Abbé Jean-Michel Gleize

<sup>1</sup> Commentaire sur l'Ethique d'Aristote, livre I, leçon 1, n° 4.

<sup>2</sup> Commentaire sur la Politique d'Aristote, Proème, n° 4.

<sup>3</sup> Somme théologique, 122ae, question 2, articles 1 à 8.

<sup>4</sup> Somme théologique, 122ae, question 95, article 2, ad 3.

<sup>5</sup> Commentaire sur la Politique d'Aristote, livre I, leçon 8, n° 131.

<sup>6</sup> Cf. Louis Lachance, *L'Humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, Editions du Lévrier, 1964, chapitre XVII, § 4 : « Valeurs politiques et valeurs nationales ».

<sup>7</sup> Saint Augustin, *De la cité de Dieu*, livre XVI, chapitre 4 : « per linguas divisae sunt gentes ».

<sup>8</sup> *Commentaire de saint Thomas sur le livre des Ethiques d'Aristote*, livre 1, leçon 9, n° 112 et 113 et *Commentaire sur le livre des Politiques d'Aristote*, livre 7, leçon 3, n° 1095-1096.

<sup>9</sup> Cf. le recueil de Mgr Guerry, *L'Eglise et la communauté des peuples. La doctrine de l'Eglise sur les relations internationales : l'enseignement de Pie XII*, Maison de la Bonne Presse, 1958.

<sup>10</sup> C'est le mérite de Mgr Henri Grenier d'avoir envisagé ce point, dans son *Cours de philosophie*, t. II, n° 570 (« La société internationale »), Québec, 1942, p. 435.

<sup>11</sup> *Somme théologique*, 1a pars, q 39, art 4, ad 3 : « L'unité ou

communauté de la nature humaine n'existe pas dans la réalité, mais seulement dans la pensée [Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem sed solum secundum considerationem] ».

<sup>12</sup> *Somme théologique*, 1a pars, q 31, art 1, ad 2 : « Dans sa signification, le nom collectif implique deux choses : une pluralité de supposés, et une certaine unité entre eux, qui est l'unité d'un ordre. Un peuple, par exemple, est une multitude d'hommes soumis à un certain ordre [Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quandam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum] ».

<sup>13</sup> Louis Billot, sj, *L'Eglise. II – Sa constitution intime*,

Courrier de Rome, 2010, n° 210, p. 193.

<sup>14</sup> *Somme théologique*, 2a2ae, question 57, article 2.

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, n° 24 § 1

<sup>16</sup> *Gaudium et spes*, n° 26, § 1

<sup>17</sup> *Gaudium et spes*, n° 30, § 2

<sup>18</sup> *Gaudium et spes*, n° 31 § 2.

<sup>19</sup> *Gaudium et spes*, n° 84 § 1

<sup>20</sup> *Gaudium et spes*, n° 84 § 3

<sup>21</sup> Au n° 89.

<sup>22</sup> Sur II Thess, III, 16, n° 89.

## UNE REMARQUE DE DOM PROU

L'Encyclique *Laudato si* présente la terre et l'univers tout entier de la création comme « un mystère sacré ». Cette idée, qui fraye la voie à celle d'une fraternité universelle, était déjà inscrite dans le schéma de la future constitution pastorale *Gaudium et spes*, au moment du concile <sup>1</sup>. Le mérite de Dom Jean Prou a été de mettre le doigt sur la confusion radicale qui entache le texte proposé aux pères conciliaires et qui ouvre la porte au rêve écologique du Pape François <sup>2</sup>. Nous donnons ici la traduction des remarques qu'il fit lors de son intervention orale du 26 octobre 1964, au cours de la cent-neuvième assemblée générale du Concile <sup>3</sup>. Le Père Abbé de Solesmes y fait la distinction entre deux manières dont la création peut être élevée à l'ordre surnaturel : ordination intrinsèque et par la grâce chez la créature douée de raison ; ordination extrinsèque et par le gouvernement qu'exerce sur elle un agent libre d'ordre surnaturel chez la créature dépourvue de raison. Seul l'homme est un « mystère » proprement dit, en raison de son élévation intrinsèque à l'ordre surnaturel tandis que les autres créatures inférieures à lui ne le sont pas, sinon improprement et dans la dépendance de l'homme qui use d'elles pour son salut.

Vénérables Pères,

1. Il est quand même important de déterminer avec clarté et précision le sens des lignes 17-25, à la page 8, au numéro 6. Car c'est ici que se cache le nœud de toute la question, à la fois très lourde de conséquences et très difficile, des relations entre la nature et la grâce. Il nous faut indiquer en peu de mots, de façon concise et limpide, quelle est cette « consécration du monde » qui découlerait du seul fait de l'Incarnation du Verbe de Dieu ; et ce, afin de mettre en lumière ce que doit être cette autre « consécration du monde » que l'Eglise du Christ doit poursuivre chaque jour à travers ses membres jusqu'au deuxième avènement du Seigneur.

2. Un certain nombre d'auteurs modernes semblent soutenir que le fait de l'Incarnation du Verbe a par elle-même consacré toutes les créatures, aussi bien spirituelles que corporelles, au point que, devrait-on dire, toute la création aurait subi en elle-même une mutation et une élévation intrinsèque ; qui plus est, cette mutation et cette élévation auraient déjà eu lieu au commencement du monde, du fait que le Créateur aurait ordonné intrinsèquement toute la création au Christ à venir, en raison de cette Incarnation. Certains en ont déduit que dès le début du monde, toute la nature, même corporelle, aurait été élevée à l'ordre surnaturel et tendrait de soi, sans doute avec l'aide de Dieu mais en vertu d'une évolution connaturelle, non seulement vers l'homme, mais vers le Christ.

3. Aussi séduisante qu'apparaisse cette manière de voir les choses, elle semble pourtant porter tort à la vérité de foi, et impliquer le danger d'un certain confusionnisme, que le Concile ne devrait en aucune manière encourager. Elle renferme sans doute une part certaine de vérité, que l'on doit absolument retenir. En raison de l'Incarnation du Verbe, toutes les créatures sont ordonnées au Christ, de par la providence surnaturelle de Dieu. Car le Christ est l'Alpha et l'Omega. Mais il faut absolument faire la distinction entre deux ordinations différentes, dont l'une est intrinsèque tandis que l'autre est purement extrinsèque.

4. La première a lieu seulement lorsque les réalités qui sont ordonnées ont été enrichies dans leur réalité propre, en sorte que,

en raison de cette perfection qui leur a été attribuée, elles tendent naturellement à la fin qui leur a été imposée. La seconde ordination purement extrinsèque a lieu lorsque les réalités qui sont ordonnées sont en quelque sorte mises dans la dépendance d'une fin d'ordre supérieur, que vise un agent du même ordre, et uniquement de par des dispositions extérieures connues et réalisées par ce même agent.

5. Cette distinction étant admise, si nous parlons de l'ordre surnaturel, qui dépasse toute la nature créée, seule la créature spirituelle, c'est-à-dire capable de recevoir la grâce, peut y être élevée. Et donc, ici-bas, seule l'âme humaine (et, par son intermé-

diaire, le corps qui lui est uni pour former avec elle une seule personne) peut être élevée de manière intrinsèque et immédiate à l'ordre surnaturel et par là au mystère du Christ.

6. Ceci étant dit, je propose de modifier ainsi le texte du schéma, au lignes 17-25 de la page 8 : « Dans le Christ Jésus, l'homme, **illuminé par la grâce**, peut entendre et comprendre la parole de Dieu **qui est inscrite dans la manière dont les choses sont ordonnées**. Car toutes choses ont été créées par Lui et en Lui qui est le Verbe du Père. Venant en ce monde, il a révélé dans un langage humain **le sens profond à la fois et des créatures et surtout de leur gouver-**

**nement**. Le Verbe du Père, en assumant par son Incarnation la nature humaine, a été élevé à une dignité d'un ordre plus élevé l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme, ainsi que toute l'œuvre de la création, avec la matière elle-même, **chacune de ces réalités étant élevée selon le mode qui lui convient**, et il a permis que tous les dons de cette terre soient mis en relation avec Dieu d'une manière qui excède la nature de l'homme »<sup>4</sup>.

*Dom Jean Prou, osb  
(1911-1999).*

<sup>1</sup> Lors de la cent-neuvième assemblée générale du 26 octobre 1964, dans *Acta*, vol. III, pars V, p. 119. Il s'agit du chapitre I du schéma.

<sup>2</sup> Cf. l'article paru dans le numéro de février 2020 du *Courrier de Rome*.

<sup>3</sup> *Acta*, vol. III, pars V, p. 519-520

<sup>4</sup> « In Christo Jesu autem homo, **gratia illustratus**, loquelam Dei **in rerum ordinatione** audire et intelligere potest. Omnia enim per Ipsum et in Ipso creata sunt, qui est Verbum Patris. Ipse veniens in mundum verbis humanis altum sensum **tum rerum creaturarum, tum praesertim illarum gubernationis** revelavit. Verbum Patris, assumendo sua Incarnatione naturam huma-

nam, totum hominem, corpus et animam, omneque creationis opus, ipsam quoque materiam, **unumquodque tamen iuxta modum suum**, ad altioremevexit dignitatem, et omnia, etiam munera terrestria, altiori inseri permisit cum Deo habitudini quae naturam hominis excedit ». Les passages en gras indiquent les modifications suggérées par Dom Prou.

## LES COMLOTISTES

1. La paix entretient une affinité profonde avec l'unité. Car la paix est la tranquillité de l'ordre et l'ordre est une certaine forme d'unité. Nous sommes en paix lorsque nous ne sommes pas dispersés, dissipés, divisés, mais au contraire unis et unifiés dans notre connaissance et dans notre amour. Le trouble, contraire de la paix, survient lorsque notre intelligence doute parce qu'elle est sollicitée par deux considérations contraires ou lorsque notre volonté est déchirée entre deux désirs opposés.

2. L'apparition du Corona Virus, dont on nous a tant parlé, a entraîné, à l'échelle planétaire, des mesures restrictives et répressives sans précédent. Celles-ci auront été l'occasion d'un marasme économique et financier sans équivalent. Et tout cela révèle à quel point il est désormais facile à nos dirigeants de mettre en tutelle quasiment toute la population mondiale.

3. Beaucoup de personnes, depuis environ trois mois, font part des réflexions que suscitent en elles ces différents événements. Il serait peut-être trop facile de les désigner comme des « complotistes » et c'est en effet l'avantage des slogans de ce genre de dispenser de réfléchir et de donner le prétexte facile à un rejet qu'aucune motivation sérieuse ne vient appuyer. Les slogans sont en général clairs et limpides, comme tout ce qui est simpliste. Au-delà de cet ostracisme du slogan, réfléchissons quand même un peu. **Qu'est-ce qu'un « complotiste » ?**

4. En un certain sens, nous le sommes tous plus ou moins, car « Tout homme désire naturellement savoir » dit Aristote. Nous cherchons tous des explications et cela est inévitable parce que cela est profondément ancré dans notre nature humaine : nous cherchons toujours à savoir « pourquoi ? » et ce faisant, nous cherchons à connaître

les causes. Car précisément, le savoir, la science consiste à connaître les causes, à chercher le « pourquoi ». En ce sens, bien évidemment tout homme est complotiste et pour qu'il ne le soit pas il faudrait lui retirer sa nature humaine !

5. Il y a cependant cause et cause. Distinguons entre cause et cause et nous distinguerons aussi les différents types de complotistes.

6. Bien sûr, il y a toujours la cause absolument première : Dieu et sa Providence. C'est en nous hissant à la hauteur de cette Cause des causes que nous sommes vraiment sages et philosophes ; plus que philosophes même : théologiens. Cependant, cette cause-là, en même temps qu'elle explique tout, n'explique pas tout ! Et c'est pourquoi notre désir naturel de savoir a tant de mal à s'en contenter. En effet, la Cause première n'est que première et

si elle explique tout, elle représente une explication commune à tous les effets. Ces effets s'expliquent aussi pour d'autres raisons, d'autres causes, très particulières. La maladie est permise par Dieu en vue de notre sanctification, pour nous donner l'occasion de racheter nos fautes ; mais elle s'explique aussi en raison des microbes (et il y en a de toutes sortes) ou de nos déficiences immunitaires (et elles peuvent être très variées). La science qui n'est que science, non pas sagesse, mais savoir spécialisé et érudit, cherche ce genre d'explications et cela comble dans une certaine mesure notre désir de savoir. Cette mesure est légitime, pourvu que les explications soient suffisamment solides et avérées. Et pourvu que cette explication par les causes particulières, d'ordre inférieur, reste subordonnée à l'explication par la Cause première, Cause des causes : la science qui est le savoir des causes créées ne doit pas exclure la sagesse qui est le savoir de la Cause incréée. Si notre science se range sous notre sagesse, alors nous sommes dans l'ordre. Et de ce fait, nous sommes en paix car nous sommes tranquilles de cette tranquillité de l'ordre qu'est la paix, parce que nous sommes dans l'unité. Unité de notre savoir convenablement hiérarchisé. Jusqu'ici, les complotistes restent encore d'honnêtes et paisibles gens.

7. Les difficultés commencent lorsque la recherche des causes particulières n'a pas tous les moyens d'aboutir. C'est alors qu'elle s'enlise et se disperse. Beaucoup d'éléments nous échappent, ce qui veut dire que ceux qui ne nous échappent pas ne sont pas suffisants car ils restent trop partiels. Et même si nous réussissons à en avoir la connaissance, ils sont fluctuants, ils

changent et finissent à nouveau par nous échapper. Les « pourquoi ? » suscitent sans arrêt d'autres « pourquoi ? » et faute de pouvoir nous arrêter pour nous fixer dans une connaissance ordonnée nous perdons la paix. Le bon sens est toujours suffisant pour nous dire qu'outre les explications trop évidentes qui nous sont mises sous les yeux par les autres, il y a probablement quelque part d'autres explications particulières que nous ignorons, et qui existent même si nous les ignorons. Et la sagesse est elle aussi toujours suffisante pour nous dire que toutes ces explications particulières que nous ignorerons peut-être toujours sont dans la main du Bon Dieu. Et c'est justement lorsque l'explication par les causes particulières reste insuffisante ou trop partielle que notre désir de savoir doit se contenter de la Cause des causes : elle explique toujours tout, même si elle ne nous explique pas tout, du moins pour l'instant. La curiosité est une déformation - une déviation - de notre désir naturel de savoir : elle consiste à vouloir connaître des explications particulières qui nous restent inaccessibles et dont nous n'avons peut-être pas besoin. La science risque alors de nous faire oublier - ou mépriser - la sagesse.

8. Voilà la tentation qui nous guette en ces périodes de pandémie et de confinement. La tentation d'un savoir qui ne serait pas toujours dans l'ordre. Qu'il nous suffise de savoir que, si Dieu décide de ne pas empêcher l'action de tous les démons du mondialisme, c'est qu'Il est Dieu, c'est à dire suffisamment sage pour maîtriser jusqu'au bout le jeu de toutes les causes particulières, même si celles-ci nous échappent.

9. Les saints sont souvent faussement naïfs et c'est pour cela que nous les aimons tous. Cette fausse naïveté représente parfois - involontairement, mais jamais de façon vraiment naïve - une leçon vivante. Une leçon vivante, nous le sommes toujours tous, et d'abord pour nous-mêmes, surtout lorsque nous sommes vraiment naïfs. Mais la leçon est encore plus grande et intéressante de la part de ceux qui sont faussement naïfs. Assis sur le fumier et le corps recouvert de pustules, le saint homme Job devait méditer à l'avance la parole de l'Évangile : « Pas un seul de vos cheveux ne tombera ici-bas sans la permission du Père céleste ». Était-ce naïf ? On pourrait se demander, à la première lecture de cette sainte histoire, si ce n'était pas plutôt héroïque. Mais avec le recul de nombreuses lectures, et au terme (espérons-le) de cette folie du Coronavirus, l'on peut aussi se rendre compte que Job n'était pas complotiste.

*Abbé Jean-Michel Gleize.*

## 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**

**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 48h, tous pays, paiement sécurisé)**