

L'«indult perpétuel» de Saint Pie V

Abbé Daniele Di Sorco

page 1

Le secret de confession, loi divine ou loi humaine ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 5

La "mort cérébrale" est-elle vraiment et proprement une mort ?

Abbé Jean-Michel Gleize

page 8

L'«INDULT PERPÉTUEL» DE SAINT PIE V

Suffit-il de s'appuyer sur la bulle *Quo primum tempore* pour continuer à célébrer la messe traditionnelle ?

Introduction :

Un problème toujours actuel

Quel est le titre ou l'argument juridique qui permettrait de continuer la célébration de la messe traditionnelle malgré les interdictions et les restrictions de l'autorité ecclésiastique après 1969 ? La question est encore plus actuelle depuis le motu proprio *Traditionis custodes* du pape François (16 juillet 2021). Si les solutions proposées sont nombreuses, elles peuvent néanmoins être réduites à deux catégories.

2. Pour les uns il s'agit d'un problème de droit : le pape saint Pie V (1566-1572) a approuvé le rite traditionnel de la messe d'une telle manière et par de telles formules, que personne, même pas un autre pape, ne pourrait l'abroger. Certes, rien n'empêcherait l'un de ses successeurs de promulguer un autre rite, mais celui-ci ne saurait être imposé à la place de l'ancien : tout prêtre, en s'appuyant sur l'« indult perpétuel » contenu dans la bulle *Quo primum tempore* (14 juillet 1570), pourrait continuer à le célébrer.

3. Pour les autres il s'agit d'un problème de fait : comme tout rite liturgique (à l'exception de la substance des sacrements), même le rite de la messe, tel qu'il a été promulgué par la bulle de saint Pie V, aurait pu être abrogé par un autre pape. Le problème est que, de fait, le rite qui est censé le remplacer, à savoir le rite de Paul VI (1963-1978), est moralement et juridiquement illicite, car il « s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans les détails, de la théologie catholique de la sainte messe »¹. Donc, dans l'impossibilité de suivre la loi nouvelle, il faut continuer à observer l'ancienne.

4. Face aux nouvelles restrictions imposées par le pape François, ces deux positions peuvent amener à des conséquences très différentes. Pour les uns, il n'existe que le problème de droit, et alors un prêtre pourrait ne jamais célébrer la nouvelle messe tout en admettant, en principe, sa légitimité ou du moins sans prendre position à ce sujet. Pour les autres, le vrai problème est celui de fait : par conséquent, il est impossible de refuser la célébration de la nouvelle messe (lorsque les autorités le demandent) à moins d'affirmer son illégitimité.

5. La question de fait sur la légitimité ou licéité de la nouvelle messe ayant été déjà traitée en de nombreuses publications, nous voudrions nous pencher sur la question de droit qui, à notre avis, a reçu moins d'attention. Pourtant, il s'agit d'un problème de taille, eu égard aux principes théologiques et juridiques qu'il implique, aux autorités dont il se prévaut et à la diffusion qu'il a encore de nos jours. C'est pourquoi, dans la courte étude qui suit, nous chercherons à l'examiner en profondeur. Pour plus de clarté, nous avons choisi la forme de *quaestio disputata*.

Exposition des arguments

6. Il semblerait que la loi permettant à tout prêtre de célébrer la messe selon le rite approuvé par saint Pie V ne puisse être révoquée par personne, même pas par un autre pape.

7. *Premier argument.* – Dans la bulle *Quo primum tempore*, saint Pie V établit que « *perpetuis futuris temporibus* » la messe ne devra être célébrée autrement que selon le rite² qu'il a approuvé ; sa constitution apostolique est dite « *perpetuo valitura* », à tel point qu'elle ne pourra être révoquée

¹ Card. A. Ottaviani et A. Bacci, Lettre à Paul VI publiée comme préface du Bref examen critique du nouvel Ordo Missae. n. 1.

² « *Neve praesules ad Missam aliter quam a Nobis statutum est celebrandam teneantur, neque ad Missale hoc immutandum a quolibet cogi et compelli.* »

ou limitée « *ullo unquam tempore* » ; ni les prélats ni les simples prêtres ne pourront être obligés, par qui que ce soit, d'utiliser un autre rite ; de plus, le document se termine par une célèbre formule comminatoire³. Or, une loi liturgique promulguée par de telles formules constitue un « indult perpétuel » engageant le futur, qu'aucun homme sur terre, même pas un pape, ne saurait révoquer. Donc personne, en aucun temps, ne peut abroger ou interdire le rite de la messe approuvé par saint Pie V.

8. *Deuxième argument.* – A supposer qu'un autre pape puisse abroger le rite de la messe promulgué la bulle *Quo primum tempore*, il devrait le faire par un document aussi solennel. Or, la constitution apostolique *Missale romanum* (3 avril 1969), par laquelle le nouveau rite de la messe est censé remplacer l'ancien, n'est pas un document aussi solennel que la bulle *Quo primum tempore* : elle n'a pas la forme d'une bulle, ne contient pas de formules péremptoires d'approbation ou d'imposition et, qui plus est, ne dit nulle part qu'elle abroge la bulle de saint Pie V ou son rite de la messe. On en conclut que la messe traditionnelle est toujours en vigueur. Bien plus, l'attitude de Paul VI semble montrer qu'il était conscient de n'avoir pas le droit de la supprimer.

9. *Troisième argument.* – Si l'on considère les formules employées par saint Pie V dans la bulle *Quo primum tempore*, on peut dire qu'il a canonisé la messe traditionnelle comme l'on canonise un saint. Or, personne, même pas le pape, ne peut abroger une canonisation ou interdire le culte d'un saint canonisé. Donc personne, même pas le pape, ne peut abroger la messe de saint Pie V ou en défendre la célébration.

Principe de réponse

10. Le pape Innocent III (1198-1216) rappelle, dans les Décrétales, que « l'intention de celui qui établit une prohibition ne peut être celle de lier ses successeurs qui auront, après lui, un pouvoir non seulement égal, mais identique au sien, puisque l'égal n'a pas d'autorité sur son égal ». Ce principe, on le comprend, ne s'applique pas à la loi *divine*, tant naturelle que positive, qu'aucun homme ne saurait changer, mais uniquement à la loi *humaine*, civile ou ecclésiastique. Plus récemment, Pie XII, dans la constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* (30 novembre 1947), enseigne la même chose : « Tous savent que ce que l'Eglise a établi, elle peut aussi le modifier et l'abroger » (n° 3). Cet *argument d'autorité* est confirmé par la *raison spéculative*. Saint Thomas d'Aquin⁵ donne deux raisons de la mutabilité de toute loi humaine. La première se tient du côté du législateur, et c'est la *raison humaine elle-même*, qui ne peut connaître que progressivement, en passant du moins parfait au plus parfait, ce qui convient au bien de la communauté. La seconde se tient du côté du sujet, et c'est la *mutabilité de la condition humaine*, qui requiert une certaine adaptation des lois aux circonstances concrètes. La loi humaine n'est, en effet, qu'une application et une spécification de la loi naturelle. Si les principes de la loi naturelle sont immuables parce qu'ils sont universels, leurs applications particulières, dont se charge la loi humaine, ne le sont pas⁶.

11. Or, le Concile de Trente, dans sa XXI^e session (16 juillet 1562) déclare que « l'Eglise a toujours eu le pouvoir de statuer ou de modifier, dans la dispensation des sacrements, sans toucher à leur substance, ce qu'elle juge plus à propos pour l'utilité de ceux qui les reçoivent ou pour la vénération due aux sacrements eux-mêmes, selon la diversité des circons-

tances, des temps et des lieux »⁷. Pour les théologiens, la substance des sacrements ne consiste qu'en leur matière et leur forme : celles-ci, ayant été instituées par Jésus-Christ, ne sauraient être modifiées par l'Eglise⁸. Et encore, on discute si, pour certains sacrements, la matière et la forme ont été instituées *in specie* ou simplement *in genere*. La dernière solution semble très probable pour quasiment tous les sacrements, hormis le baptême et l'eucharistie⁹. Quoiqu'il en soit de cette question, que nous aimerions traiter en détail dans une prochaine étude, une chose est certaine : si la substance des sacrements ne consiste qu'en leur matière et leur forme, tout le reste est d'institution ecclésiastique. Autrement dit, c'est l'objet d'une loi humaine. Cela est confirmé par les recherches historiques en matière liturgique, qui ont connu un essor particulier depuis environ un siècle. Pour ce qui concerne la messe, l'origine apostolique des cérémonies qui la composent ne peut être prouvée avec certitude que pour la matière et pour la forme¹⁰. Les autres rites, au moins dans leur aspect matériel et concret (les mots, les gestes), ont vraisemblablement été introduits et parfois modifiés au cours des siècles ; d'ailleurs ils ne sont pas tout à fait les mêmes dans les divers rites catholiques aujourd'hui en vigueur. De plus, même si l'on pouvait prouver que certaines cérémonies non substantielles de la messe remontent à l'âge apostolique, il faudrait encore démontrer qu'elles sont d'institution divine. Or, le Concile de Trente, dans l'interprétation commune des théologiens, affirme le contraire : en-dehors de la substance, matière et forme, des sacrements, les autres cérémonies sont d'institution ecclésiastique. Parmi ces cérémonies, il y a sans doute le rite de la messe.

12. La conclusion s'ensuit : l'Eglise, en la personne de son autorité suprême, le pontife

3 « Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae permissionis, statuti, ordinationis, mandati, praecepti, concessionis, indulti, declarationis, voluntatis, decreti et inhibitionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum ».

4 « Quum ea non fuerit prohibentis intentio, qui successoribus suis nullum potuit in hac parte praedictum generare, pari post eum (immo eadem) potestate func-

turis, quum non habeat imperium par in parem » (c. 20, Innotuit nobis, de electione, X, l. I, tit. VI ; cité par E. Magnin, Abrogation de la loi, dans Dictionnaire de droit canonique, t. I, Paris, 1935, col. 116).

5 Summa theologiae, I-II, 97, 1.

6 Ibid., ad 1.

7 Chap. 2. Denzinger-Schönmetzer, n° 1728.

8 Pour une vue d'ensemble sur ce sujet, cf. S. Harent, La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel, dans « Etudes » 73 (1897/4) 315-336, et surtout A.

Poyer, A propos du « *Salva illorum substantia* », dans « Divus Thomas (Plaisance) » 56 (1953) 39-66.

9 Cf. P. Radó, Enchiridion liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges, Rome, 1961, t. I, pp. 197-198.

10 Cf., entre autres, J.-A. Jungmann, Missarum sollenia. Explication génétique de la messe romaine, t. I, Paris, 1950, pp. 29-46, en particulier pp. 36 et 38-40.

romain, peut modifier, reformer et aussi abroger et remplacer le rite de la messe, à l'exclusion de sa matière et de sa forme. Qu'on veuille bien ne pas se méprendre sur la portée d'une telle conclusion. Nous ne voulons pas dire que le pape peut changer le rite de la messe *quand et comme* il veut. Par définition, toute loi doit être ordonnée au bien commun¹¹. Si ce n'est pas le cas, elle n'a même pas raison de loi : *elle n'a de la loi que l'apparence*. C'est pourquoi, si le pape modifie le rite ancien de telle sorte que le nouveau rite (par le fait même de bouleverser des habitudes pluriséculaires) cause de graves troubles à la foi et à la discipline des fidèles ou, encore pire, n'exprime plus adéquatement la doctrine catholique, une telle réforme ne saurait avoir force de loi ; il faudrait alors la rejeter et se tenir à la loi ancienne. Mais personne n'ignore qu'ici on passe de la question *de droit* à la question *de fait*. Or, notre conclusion ne concerne que la question de droit : *en soi*, le pape a le droit de changer, même radicalement, le rite de la messe, sans toucher cependant à sa substance, *c'est-à-dire à la matière et à la forme*.

Solution des arguments

13. **Au premier argument**, nous répondons que la perpétuité est une propriété de toute loi. « A la vérité, aucun texte législatif ne requiert que ce caractère soit donné aux dispositions légales. C'est l'analyse du concept de loi qui conduit à conclure que la loi doit être perpétuelle »¹². Toutefois, dans le cas des lois humaines, il ne s'agit que d'une « perpétuité relative, en ce sens qu'elles sont mises en vigueur pour une durée indéterminée et demeurent obligatoires jusqu'à ce que, positivement ou tacitement, le pouvoir législatif décide le contraire »¹³. Or, nous avons vu (n° 11) que le rite de la messe, hormis sa substance, est l'objet d'une loi humaine ecclésiastique. Il s'ensuit que les formules « à perpétuité » employées par la bulle *Quo primum tem-*

pore doivent s'entendre d'une perpétuité non pas absolue, mais relative. Quant à la défense faite à qui que ce soit de modifier, abroger ou interdire la messe promulguée par saint Pie V, il est clair, d'après les principes énoncés ci-dessus (n° 10), qu'elle concerne les autorités inférieures au pape, et non pas le pape lui-même.

14. Tout ce que nous venons de dire est confirmé par l'examen des coutumes diplomatiques des documents pontificaux de l'époque. Toutes les bulles contiennent des formules « à perpétuité », au moins la clause initiale « *Ad perpetuam rei memoriam* »¹⁴. De même, « toutes les bulles se terminent par des clauses imprécatoires et comminatoires. Dans les petites bulles elles commencent ainsi : *Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae... infringere...* »¹⁵. Ce ne sont pas des caractères propres à *Quo primum tempore*. Les contemporains savaient très bien que, lorsqu'il s'agissait de lois ecclésiastiques, ces formules ne signifiaient qu'une perpétuité relative (ci-dessus, n° 13). Un exemple pratique nous aidera à éclaircir encore mieux la question. Le 21 juillet 1550, par la bulle *Exposcit debitum*, le pape Jules III (1550-1555) approuvait « à perpétuité » la Compagnie de Jésus, avec ses constitutions et ses privilèges, et il interdisait « à quiconque, quelle que soit son autorité » d'en décider autrement. Comme toutes les bulles, celle-ci aussi se terminait en menaçant de l'indignation des saints Apôtres Pierre et Paul contre ceux qui oseraient y contredire. Néanmoins, un peu plus de deux siècles après, son successeur Clément XIV (1769-1774) supprimait la Compagnie par le bref *Dominus ac Redemptor*, du 21 juillet 1773. Dans ce document, on lit les mots suivants : « *Quant au présent bref, [...] Nous voulons qu'en aucun temps il ne puisse jamais être attaqué, infirmé ou invalidé* ». Cela n'a pas empêché Pie VII

(1800-1823) de rétablir la Compagnie de Jésus, avec ses anciennes constitutions et privilèges, le 7 août 1814, par la bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Or, personne n'a jamais mis en question la légitimité des actes de ces papes.

15. Pour revenir au missel romain, malgré l'interdiction portée par saint Pie V d'y changer quoi que ce soit, et cela à perpétuité, le pape Pie XII, en 1955 (décret *Maxima redemptionis mysteria*, de la Sacrée Congrégation des Rites, 16 novembre) donna à la semaine sainte une forme nouvelle, qui tranchait nettement avec le rite jusqu'alors en vigueur et qui n'avait aucun précédent dans les liturgies anciennes. On peut certes regretter une telle réforme et s'interroger si, aujourd'hui, il convient de la conserver. Mais, encore une fois, personne n'a jamais douté que Pie XII eût le pouvoir de la faire.

16. Quant à l'« indult », il s'agit d'une dispense au droit commun ecclésiastique octroyée par le Saint-Siège. Dès lors, il est clair que sa perpétuité n'est que relative, et que l'autorité suprême de l'Eglise peut le révoquer, comme il est arrivé au Concile de Trente¹⁶.

17. **Au deuxième argument**, nous répondons *premièrement* que, selon la *matière*, tant *Quo primum tempore* que *Missale romanum* sont des constitutions apostoliques ; selon la *forme*, en revanche, la première est une bulle, tandis que la seconde en a certaines caractéristiques, mais pas toutes¹⁷. Quoiqu'il en soit, « si la forme des bulles fut souvent choisie à cause de la solennité extérieure et traditionnelle qui s'y rattache, elle n'offre, dans la pratique du Saint-Siège, aucun caractère obligatoire, même pour les actes doctrinaux. De son usage, non plus que de son absence, on ne peut tirer aucun argument décisif pour

11 I-II, 90, 2.

12 R. Naz (direction), *Traité de droit canonique*, t. I, 2e éd., Paris, 1954, p. 84, n° 95. Même doctrine chez F.M. Cappello, *Summa iuris canonici*, 4e éd., t. I, Rome, 1945, p. 54, n° 66.

13 Ibid.

14 T. Ortolan, *Bulle*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II/1, Paris, 1905, col. 1258.

15 F. Claeys Bouúaert, *Bulle*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, Paris, 1937, col. 1129. – *Quo primum*

tempore appartient à la catégorie des « petites bulles » ; cependant « la moindre solennité des petites bulles ne répondait nullement à une moindre importance de leur objet » (ibid.).

16 L. Godefroy, *Indults*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII/2, Paris, 1923, col. 1636.

17 Elle manque des formules comminatoires finales, mais elle a l'en-tête typique d'une bulle : le nom du pape sans nombre, suivi des titres « *episcopus, servus servorum Dei* » et de l'expression « *ad perpetuam rei*

memoriam ». Nous ignorons si elle a le sceau de plomb ou de cire propre aux bulles. Cf. T. Goffi, *Bulla*, dans *Dictionarium morale et canonicum*, t. I, Rome, 1962, p. 500 ; et M. Rizzi, *Acta Romani Pontificis*, ibid., pp. 43-44.

la valeur dogmatique ou disciplinaire de l'acte »¹⁸. La constitution *Sacramentum Ordinis* de Pie XII (ci-dessus, n° 10), qui pourtant règle une question extrêmement importante, telle la matière et la forme du sacrement de l'Ordre, ne renferme pas non plus de formules comminatoires ; sa forme diplomatique, au contraire, ressemble beaucoup à celle de *Missale romanum*. Clément XIV a supprimé les Jésuites par un simple bref. En conclusion, de la moindre solennité formelle de *Missale romanum* nous ne pouvons rien tirer.

18. Nous répondons, *deuxièmement*, que les formules de Paul VI sont certainement moins explicites et péremptoires de celles de saint Pie V ; toutefois, elles expriment suffisamment, croyons-nous, sa volonté. La lecture de *Missale romanum* montre que Paul VI avait l'intention de réformer le rite romain de la messe, c'est-à-dire d'en introduire une nouvelle forme qui devait se substituer à l'ancienne. Après avoir donné un aperçu des points principaux de la réforme, le pape déclare vouloir prendre des dispositions analogues à celles de saint Pie V en 1570. Le document se clôt par une formule d'imposition : « Ce que nous avons prescrit par cette constitution entrera en vigueur le 30 du prochain mois de novembre [...] Nous voulons que ce que nous avons établi et ordonné soit ferme et efficace maintenant et dans le futur »¹⁹.

19. Nous répondons, *troisièmement*, qu'une loi peut être révoquée de différentes manières. Pour nous borner aux divisions qui nous intéressent, la révocation *totale* d'une disposition législative peut se faire soit directement, par *abrogation* au sens strict ; soit par une loi contraire et de même degré, et alors on parle d'*obrogation*. La révocation se divise encore en *expresse*, lorsque le législateur emploie l'expression même d'abroger ou un terme équivalent ou bien il indique son intention par une

clause de style (par exemple « *contrariis quibuscumque non obstantibus* ») ; ou *tacite*, lorsque le législateur promulgue une loi directement contraire à la précédente, même si elle ne le dit pas, ou bien si la décision nouvelle refond complètement la matière²⁰. Or, la constitution *Missale romanum* n'abroge pas, au sens strict, la messe traditionnelle, mais elle l'abroge, car l'intention du pape de remplacer l'ancien rite par le nouveau est suffisamment exprimée (ci-dessus, n° 17). De plus, il s'agit d'une révocation expresse, car, à la fin du document, nous lisons la clause générale d'abrogation : « *Nonobstant*, pour autant que cela est nécessaire, les constitutions et les ordonnances promulguées par nos prédécesseurs, ainsi que les autres dispositions, même si elles sont dignes de mention et de dérogation particulières ». Du point de vue des seules formes juridiques, la conclusion est claire : 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.

20. *Au troisième argument*, nous répondons qu'il y a sans doute des points communs entre la canonisation et les lois ecclésiastiques *générales* en matière de discipline ou de culte : *les deux* font partie de l'objet secondaire du magistère ecclésiastique ; les deux, par conséquent, sont infaillibles quant au jugement doctrinal qu'elles impliquent²¹. Toutefois, il y a aussi une différence de taille. Les canonisations, dit le P. Zapelena, sont « des sentences *définitives* : [...] elles ne peuvent être ni abrogées, ni modifiées, ni réexaminées »²². La raison est claire : une fois que le pape a proclamé qu'une personne a pratiqué la vertu héroïque et qu'elle est au ciel, son culte est une conséquence nécessaire, il ne pourra jamais s'avérer imprudent. Les lois ecclésiastiques *générales*, en revanche, « *sont variables*, car elles dépendent de l'au-

torité de l'Église : or, de même que celle-ci peut les promulguer lorsqu'elle le juge opportun, de même elle peut les abroger ou les modifier lorsque les circonstances changent »²³. Jouissant de l'infaillibilité, les lois ecclésiastiques générales ne peuvent rien contenir qui serait contraire à la loi divine naturelle ou positive ; mais elles peuvent être plus ou moins opportunes, plus ou moins prudentes selon les circonstances : d'où leur mutabilité.

21. **Annexe I : La position de Mgr Lefebvre.** – Un examen complet de la pensée de Mgr Lefebvre sur le sujet qui nous occupe demanderait beaucoup de temps et de travail. Nous nous bornerons à poser quelques jalons. Le fondateur de la Fraternité Saint-Pie X, entre 1974 et 1976, insiste beaucoup sur les trois arguments « de droit ». Il semble qu'ils constituent, selon lui, la raison décisive pour continuer à célébrer la messe traditionnelle²⁴. Après 1976, au moins dans les discours tenus à Ecône, il n'y reviendra plus, sauf dans la *Lettre ouverte aux catholiques perplexes* (1985), mais de façon plus nuancée : « A supposer que le pape puisse revenir sur cet indult perpétuel... » (chap. XX). Sans vouloir chercher à deviner la pensée précise de Monseigneur, ne pourrait-on supposer qu'il ait utilisé l'« *indult perpétuel* » comme un argument purement *ad hominem*, au moins après les premières années, lorsque son jugement négatif sur la nouvelle messe se faisait de plus en plus arrêté ? Ce serait logique. Après tout, la valeur de la constitution de Paul VI était moins claire que celle de la bulle de Saint Pie V. Cela constituait un argument facile, quoique non strictement démonstratif, pour ceux qui ne voulaient pas admettre l'illégitimité de la nouvelle messe. Nous livrons cette opinion comme une pure hypothèse et *salvo meliori iudicio*.

18 F. Claeys Bouúaert, loc. cit., col. 1127. Cf. T. Goffi, loc. cit., p. 500.

19 On pourrait observer qu'après Vatican II et ses déclarations sur la liberté de conscience, ces expressions n'ont plus la même signification qu'auparavant et que l'intention d'enseigner et de lier des papes postconciliaires est douteuse. Nous concédons bien l'objection, mais faisons observer qu'on déplace le problème de la

forme diplomatique de la loi (qui seule est en question ici) à celui de sa cause efficiente, c'est-à-dire de l'intention habituelle du législateur.

20 Codex iuris canonici, can. 22. F.M. Cappello, op. cit., p. 79, n° 102. E. Magnin, art. cit., col. 116-119.

21 Le fait que ces actes soient infaillibles dans les intentions et dans l'usage qu'en faisaient les papes avant Vatican II n'implique pas qu'ils soient aussi infaillibles

dans les intentions et dans l'usage qu'en font les papes après Vatican II. Le cadre de cette étude ne nous permet pas de dire davantage sur cette importante question. Cf. l'ouvrage de nos confrères Magistère de soufre, Ecône, 2009.

22 De ecclesia Christi, t. II, Rome, 1954, p. 245.

23 Ibid., pp. 252-253.

24 CSE, janvier 1974, 4A ; CSE, 16 janvier 1975 ; CSE,

22. **Annexe II : Les déclarations de Benoît XVI.** – Tout le monde sait que Benoît XVI, dans son motu proprio *Summorum Pontificum* (7 juillet 2007) a déclaré que le missel « de Jean XXIII » n'a jamais été abrogé (art. 1). Or, si par cela le pape entendait que ce missel a toujours gardé sa vigueur, comment expliquer les interdictions portées par Paul VI et l'indult (qui est justement une *dérogation* à la loi en vigueur, c'est-à-dire à la nouvelle messe) de Jean-Paul II ? *Comment expliquer* la réglementation de Benoît XVI lui-même, qui soumettait quand même la célébration publique à certaines restrictions ? Si *Quo primum tempore* n'avait jamais été abrogée, ces restrictions n'auraient eu aucune raison d'être ! Deux solutions sont possibles : soit *Benoît XVI* est convaincu que ses prédécesseurs (et aussi, en partie, lui-même !) ont porté des interdictions abusives, soit la notion de loi et de droit, chez les autorités conciliaires, a une signification complètement différente de celle à laquelle nous sommes habitués.

23. **Annexe III : le pape a-t-il le droit de changer radicalement un rite ?** – C'est la question de Mgr K. Gamber (1919-1989), célèbre liturgiste, dans son livre *La réforme liturgique en question*²⁵. Gamber ne dit pas que l'indult de saint Pie V est irrévocable, mais se demande, à la lumière de la tradition constante de l'Église, où la liturgie s'est toujours développée progressivement et par de petites touches, si le pape aurait le pouvoir de changer un rite d'un coup et de fond en comble. Bien que nuancée, sa réponse est *négative*. Il s'appuie sur un texte de Suárez (1548-1617), d'après lequel le pape agirait en schismatique « *s'il voulait* bouleverser toutes les cérémonies ecclésiastiques appuyées sur la tradition apostolique²⁶ ». L'argument semble très fort. Nous pensons cependant qu'il y a un problème d'interprétation. Si l'on examine sa source, le P. Jean de Torquemada²⁷, on s'aperçoit que Suárez se réfère au cas très précis où le pape, en tant qu'individu, irait contre les lois liturgiques en vigueur dans l'Église, non à une *réforme générale de la liturgie faite par voie d'autorité*. Il y a tout

de même quelque chose de vrai dans le raisonnement de Gamber : *on pourrait se demander si une réforme brusque et radicale d'un rite*, même si elle ne renfermait aucune erreur doctrinale, irait dans le sens du bien commun.

Conclusion

24. Le seul argument vraiment efficace et démonstratif pour continuer à célébrer la messe traditionnelle est, à notre avis, l'argument « de fait ». Puisque la nouvelle messe est objectivement mauvaise au niveau de l'expression de la foi, nous ne pouvons l'accepter. Il faut donc rester attaché à la loi précédente, c'est-à-dire à la bulle *Quo primum tempore* et à la messe traditionnelle. L'argument « de droit » a peut-être eu sa valeur *ad hominem* dans le passé ; aujourd'hui, il pourrait facilement engendrer la fausse conviction qu'on peut poursuivre la célébration de la messe traditionnelle sans prendre position sur la nouvelle messe.

Abbé Daniele Di Sorco

14 septembre 1975 ; Ordinations à Ecône, 29 juin 1976.
– Nous tenons à remercier M. l'abbé H. Foutel pour le précieux travail de recherche.

25 Le Barroux, 1992, pp. 31-40.

26 De charitate, disp. XII, sect. I, n° 2 : Opera omnia, t. XII, Paris, 1858, p. 734.

27 Summa de Ecclesia, p. I, l. IV, c. 11.

LE SECRET DE CONFESSION, LOI DIVINE OU LOI HUMAINE ?

Sur le site du journal *La Croix* du 22 novembre 2021, Jean-Eudes Fresneau, prêtre du diocèse de Vannes, conteste l'affirmation du St-Siège selon laquelle « le secret inviolable de la Confession provient directement du droit divin révélé »¹. Il affirme au contraire que l'Église a le droit de modifier sa discipline sur le sujet. Ce secret n'est en effet pas déclaré par l'Église comme faisant partie des quatre éléments nécessaires, indispensables et structurant du sacrement (contrition, confession, satisfaction et absolution).

Et l'auteur de l'article de conclure : « Il n'est absolument plus possible pour l'Église de se faire objectivement la complice des crimes en les cachant sous une fausse miséricorde. »

Il nous faut donc nous interroger : l'obligation qu'a le confesseur de garder le secret le plus strict sur les péchés entendus en confession, relève-t-elle seulement d'une loi ecclésiastique, ou bien a-t-elle Dieu pour auteur ? Dans le premier cas, le pape pourrait la modifier. Dans le second, le pape n'aurait pas de pouvoir sur elle car, comme le dit saint Thomas : « Le pape

n'a pas le pouvoir de dispenser de la loi divine »².

Rappelons que le droit divin est double. Le premier est le droit naturel, il se fonde sur la nature des choses. Le second est positif, ou révélé, et se fonde sur la Révélation, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau Testament.

Le secret de confession est une obligation de droit divin naturel, puisque le droit naturel interdit de révéler des informations intimes et honteuses concernant le prochain. Ce serait détruire sa réputation. C'est ce qu'on appelle un secret naturel.

1 Note de la Pénitencerie apostolique du 29 juin 2019.

2 Quodlibet 4, art. 13.

C'est aussi une obligation de droit divin naturel en vertu d'un contrat implicite entre le pénitent et le confesseur appelé secret commis. Tacitement, le pécheur avoue ses péchés au prêtre à condition que celui-ci s'engage à ne jamais les révéler. Si le prêtre trahit son pénitent, il manque à sa parole. Il faut donc conclure que l'interdiction de trahir le pénitent relève, à deux titres, du droit divin naturel. Cependant, le secret naturel comme le secret commis admettent des exceptions, dans des situations extrêmes. C'est en effet un droit, et même un devoir, de révéler un secret, lorsque la vie d'autrui ou le bien commun sont en jeu. Voilà pourquoi notre réflexion doit aller plus loin pour savoir si, en plus des obligations qui relèvent du droit divin naturel, l'obligation du secret de confession relève aussi du droit divin positif.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se souvenir de l'institution du sacrement de pénitence par Notre-Seigneur Jésus Christ. Le soir du dimanche de Pâques, comme le rapporte l'évangéliste saint Jean au chapitre vingtième de son évangile, le Christ apparut à ses apôtres et leur dit : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; les péchés seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ». Ce passage montre que le pouvoir d'enlever les péchés doit s'exercer par mode de jugement. En effet, le Christ parle de remettre ou de retenir les péchés. Retenir, ou saisir, ou tenir, d'après le verbe original grec, dit bien plus que « ne pas remettre ». Ce n'est pas une simple omission. C'est un acte qui consiste à maintenir le lien du péché et à empêcher la rémission. Or la décision de remettre ou de retenir ne doit pas être prise de façon arbitraire. Elle nécessite donc de la part des apôtres un vrai jugement. Le Christ a donc institué le sacrement de pénitence par mode de jugement.

Mais comment un juge peut-il juger s'il ne connaît pas la cause ? Il est donc requis, de par la volonté du Christ, que le pénitent accuse ses péchés au confesseur, afin d'être jugé. C'est pourquoi l'Église enseigne que l'obligation de confesser chacun de ses

péchés mortels relève du droit divin. Le concile de Trente affirme : « L'Église a toujours compris que l'entière confession des péchés avait été instituée par le Seigneur, et qu'elle était de droit divin nécessaire pour tous ceux qui sont tombés après le baptême »³.

Poursuivons le raisonnement. Si le Christ exige de ses enfants qu'ils accusent au prêtre tous leurs péchés, même les plus secrets et les plus honteux, peut-il en même temps permettre au confesseur de les dévoiler ? Ne serait-ce pas, de la part du divin fondateur de l'Église, imposer aux âmes une contrainte excessive et insurmontable ? Qui veut la fin veut les moyens. Si le Christ veut que les fidèles se confessent, il veut aussi nécessairement, bien qu'implicitement, tous les moyens nécessaires pour que cette confession soit humainement possible. Or, si le confesseur n'est pas tenu au secret le plus strict, presque personne ne voudra se confesser. En instituant le sacrement de pénitence par mode de jugement, le Christ a donc en même temps interdit implicitement au confesseur de dévoiler les péchés entendus. Il est clair que cette interdiction est absolue et n'admet aucune exception. En effet, quel pécheur accepterait de se confesser s'il pensait que la loi du secret admettait des exceptions ? Souvenons-nous de plus que le sacrement de pénitence a été institué d'abord et principalement pour effacer les péchés mortels⁴, donc les péchés les plus honteux et parfois les plus sévèrement punis par la loi civile. Si le confesseur, dans les cas les plus graves, était autorisé à trahir le pénitent, se confesser deviendrait inhumain.

Le synode de Soisson, en l'an 1524, conclut : « C'est par le même droit divin qu'est interdite la révélation de la confession et qu'est prescrite la confession »⁵.

Le docteur angélique donne un deuxième argument démontrant que le secret relève du droit divin positif. Le fait de cacher les péchés est de l'essence du sacrement de pénitence. Tout sacrement est en effet un signe qui réalise ce qu'il signifie. Or la pénitence signifie que les péchés sont dé-

truits, effacés. Il relève donc de la nécessité de ce sacrement que les péchés demeurent cachés et qu'ils ne soient pas révélés par le confesseur⁶. C'est donc l'auteur de ce sacrement qui est aussi l'auteur de la loi du secret.

Néanmoins, il ne faudrait pas conclure de ce dernier argument que le secret entre dans l'essence du sacrement, en sorte que sa violation invaliderait l'absolution. Rappelons que, pour la validité du sacrement de pénitence, il faut, du côté du pénitent, contrition, confession et satisfaction ; et du côté du ministre, il faut qu'il prononce les paroles de la forme. Par conséquent, si le confesseur viole le secret, il commet un sacrilège extrêmement grave, mais la confession n'en devient pas invalide pour autant. Le Père Fresneau, dans l'argument mentionné au début, confond obligation de droit divin révélé et obligation *ad validitatem*. Nous affirmons la première et nions la seconde.

L'obligation du secret de confession relève donc, bien que virtuellement, du droit divin positif, puisqu'elle résulte de l'institution divine et du précepte de confesser ses péchés même occultes. C'est en vertu de la volonté de Jésus-Christ lui-même que le confesseur doit garder le secret sur les péchés entendus dans le confessionnal. Et c'est toujours en vertu de cette même volonté divine que ce secret n'admet pas d'exception. Le Souverain Pontife lui-même, dit saint Thomas, n'a pas le pouvoir de délier un confesseur de la loi du secret⁷. L'histoire de l'obligation du secret peut, elle aussi, nous éclairer sur le fondement de son origine. Si cette discipline est apparue tardivement dans l'Église, elle est nécessairement de droit ecclésiastique. Si en revanche elle existe dès le début, on peut difficilement nier son origine divine. Or, en l'an 459, à Rome, le pape saint Léon le Grand adresse aux Églises de Campanie, du Samnium et du Picenum une lettre, demeurée classique, au sujet de la confession secrète. Il y reprend deux évêques, qui avaient cru bon de publier les péchés de certains fidèles qui s'étaient confessés à eux. Le pape leur écrit : « J'ordonne qu'on

3 14^e session, Dz 1679.

4 Somme théologique, IIIa pars q. 84 art. 2 ad 3.

5 Cité dans le DTC, art. confession, col. 960.

6 Somme théologique, Suppl. q. 11 art. 1.

7 IV Sent. dist. 21 q. 3 art. 2.

doit absolument faire disparaître cette audace contraire à la règle apostolique (*apostolicam regulam*), qui est commise par certains, je l'ai appris récemment, par une usurpation illicite »⁸. L'expression *apostolicam regulam* utilisée par le pape mérite notre attention. Elle montre que la loi du secret de confession existait déjà du temps des apôtres.

Pour mieux souligner l'origine divine de cette loi, le docteur angélique envisage une situation tragique. Imaginons qu'un prêtre soit contraint par son supérieur ecclésiastique, sous peine d'excommunication *latae sententiae*, de révéler un péché entendu en confession. Que faire ? Saint Thomas répond que le prêtre est tenu de refuser, et qu'il n'encourrait aucune excommunication, parce qu'aucune autorité humaine ne peut le contraindre à agir contre le droit divin⁹.

C'est pourquoi le secret de confession constitue une exception et un cas unique parmi les secrets. Il est le seul qui ne puisse jamais être révélé, même dans les circonstances les plus graves¹⁰.

Le 5 octobre 2021, la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), présidée par Jean-Marc Sauvé, rendait public le rapport qui lui avait été commandé par la Conférence des évêques de France (CEF) et par la Conférence des religieux et religieuses de France (COREFF). Voici la 8^e recommandation de ce rapport : « Relayer, de la part des autorités de l'Église, un message clair indiquant aux confesseurs et aux fidèles que le secret de la confession ne peut déroger à l'obligation, prévue par le code pénal et conforme, selon la commission, à l'obligation de droit divin naturel de protection de la vie et de la dignité de la personne, de signaler aux autorités judiciaires et administratives les cas de violences sexuelles infligées à un mineur ou à une personne vulnérable ». Cette préconisation révèle, chez les auteurs de ce rapport, une méconnaissance profonde de la théologie sacramentaire et de la nature du sacrement de pénitence.

Faut-il rappeler que la loi divine est au-dessus de toutes les lois humaines ? Mgr Éric de Moulins-Beaufort, président

de la conférence des évêques de France, ne s'est donc pas trompé quand il a dit, au micro de France-info, le 12 octobre 2021 : « Le secret de la confession est au-dessus des lois de la République ».

Ceux qui prétendent que l'Église se fait complice de crimes abominables par ce secret de confession font preuve d'un manque de psychologie élémentaire. Quel criminel acceptera de se confesser s'il sait que le confesseur a le droit, et même le devoir, d'aller ensuite le dénoncer à la Justice ? Admettre des exceptions au secret de confession, c'est fermer aux criminels l'accès à la miséricorde divine. C'est donc les pousser au désespoir et à la récidive.

Le Père Jean-Eudes Fresneau écrit dans un tweet : « Le secret n'est qu'un moyen pour servir la vie, si je dois sauver la vie d'un enfant en brisant le secret de la confession, je le fais. C'est une évidence humaine et chrétienne ». Cette affirmation, bien que séduisante à première lecture, conduit

fatalement à détourner les âmes du confessionnal. Ce prêtre, en brisant le secret, croira sauver un enfant. En réalité, outre sa grave désobéissance à la loi divine, il scandalisera les fidèles et rendra le sacrement de pénitence odieux. A long terme, il privera les âmes d'une source de grâces inestimable, et contribuera ainsi à la baisse du niveau de moralité. C'est un bon moyen pour voir le nombre de criminels se multiplier. Pour le bien des victimes, actuelles ou potentielles, il est nécessaire de donner aux agresseurs un accès au repentir et à la conversion.

Par conséquent, même si la pression des autorités civiles peut faire hésiter ou chanceler certains intellectuels, les autorités de l'Église, aussi élevées soient-elles, n'ont pas le pouvoir d'adoucir cette sainte et salutaire loi divine du secret.

Abbé Bernard de Lacoste

CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU Courrier de Rome

« Après *Traditionis custodes*
comment garder la Tradition ? »

Samedi 15 janvier 2022

Paris, chapelle Notre-Dame de Consolation

9h à 12h et 15h à 18h

En collaboration avec DICI, la lettre d'information de la Fraternité Saint-Pie X.

Sous la présidence de l'abbé Davide Pagliarani, supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X.

9 h. *Vatican II et la messe traditionnelle : 50 ans de variations conciliaires ?*

Abbé Nicolas Portail, professeur d'histoire de l'Église à l'Institut Universitaire Saint-Pie X

10 h. *La messe tridentine remet-elle en cause Vatican II ?*

Abbé Alain Lorans, rédacteur en chef de DICI

11 h. *La messe tridentine divise-t-elle l'Église : deux messes, deux ecclésiologies ?*

Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au Séminaire International Saint-Pie X

15 h. *Le droit à la messe de saint Pie V : de quoi les catholiques sont-ils privés avec Traditionis custodes ?*

Dominique Viaïn, agrégé de lettres classiques

16 h. *L'application de Traditionis custodes dans les diocèses.*

Abbé Benoît Espinasse, rédacteur en chef de La Porte Latine

17 h. *Garder la Tradition et la transmettre.*

Abbé Davide Pagliarani, supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X

Entrée libre

Crypte de la chapelle Notre-Dame de Consolation - 23 rue Jean-Goujon - 75008 Paris

⁸ Lettre « Magna indignatione » du 6 mars 459, Dz 323.

⁹ IV Sent. dist. 21 q. 3 art.

¹⁰ Somme théologique, IIa IIae q. 70 art. 1 ad 2.

LA « MORT CÉRÉBRALE » EST-ELLE VRAIMENT ET PROPRESMENT UNE MORT ?

Il y a quelques semaines, le Parlement fédéral de la Suisse a adopté un projet de loi qui vise à établir le principe du consentement présumé pour le don d'organes. Ce projet pose principalement problème lorsqu'il s'agit du don des organes nécessaires à la vie. Pour effectuer la transplantation de ces organes, il faut en effet que ceux-ci soient vivants, et donc que le donneur soit lui-même vivant au moment où on les prélève. Un comité s'est formé pour lutter contre ce projet de loi et a lancé un référendum qui doit récolter 50 000 signatures d'ici le 20 janvier prochain. Les réflexions qui suivent voudraient contribuer à légitimer cette démarche, aux yeux de la droite raison.

I – Il semble que oui.

1. Les arguments pour la mort cérébrale peuvent se ramener à trois types.

2. **Argument de l'efficacité** : la défaillance irréversible du cerveau est la mort, car elle rend possible la transplantation d'organes. Tout l'argument de l'argument consiste à enfermer l'opposant dans un dilemme. Soit la défaillance irréversible du cerveau est la mort soit elle ne l'est pas. Or, si elle ne l'est pas, les conséquences sont inadmissibles : a) la transplantation d'organes devient impossible (avec tout ce que cette impossibilité va receler d'apparemment odieux, injuste, révoltant, aussi bien sur le plan émotionnel qu'intellectuel) ; b) la déperdition radicale des fonctions vitales, telle qu'observée par l'examen médical le plus rigoureux, est remise en cause, puisque l'on considère comme encore vivant un sujet dont le principe de vie est

oblitéré ; Donc elle l'est.

3. **Argument de la scientificité** : il reprend le point b) de l'argument précédent pour le présenter dans une optique apparemment neutre et désintéressée de toute conséquence pratique. La mort est ce que le médecin observe scientifiquement à partir d'éléments suffisamment probants. Or, la défaillance irréversible du cerveau est l'élément qui, tel qu'observé scientifiquement par le médecin, représente l'élément suffisamment probant de la mort. Donc l'observation médicale a défaillance irréversible du cerveau est l'observation de la mort.

4. **Argument juridique** : c'est l'argument d'autorité. La loi et les politiques ont décidé de définir la mort comme étant la défaillance irréversible du cerveau¹. Le Vatican et les autorités religieuses actuelles ont fini par décider de valider cette définition.²

II – Il semble que non.

5. Ceux qui argumentent contre la mort cérébrale objectent³ :

- diverses observations allant en sens contraire, c'est-à-dire manifestant que le principe de vie reste encore opérant ou que la vie demeure encore, ne serait-ce que pour un temps, alors même que le cerveau est en état de défaillance irréversible.

- des cas de supposées morts cérébrales où le sujet a survécu : Martin Banach et Luca Sarra, cas cités dans l'étude de l'abbé Rottoli.

III – Principes de réponse.

1) Rappel de quelques vérités de base.

6. Il y a une distinction fondamentale entre :

- une question de principe ou de définition (du genre : « qu'est-ce que la mort ? »)

- une question de fait ou d'observation (du genre : « la mort a-t-elle eu lieu » ou « cet individu est-il mort » ?)

7. Il y a une distinction tout aussi fondamentale entre :

- La morale (qui s'appuie sur les données de la philosophie et de la foi) : c'est à elle - et à elle seule - qu'il appartient de répondre en dernière instance à la question de définition et de dire ce qu'est la mort.

- La médecine (qui s'appuie sur les données de l'expérience et de l'observation) : c'est à elle - et à elle seule - qu'il appartient de dire si la mort a eu lieu.

- Le droit et la loi : ils n'ont pas de réponse à donner aux deux questions qui précèdent ; il leur appartient - et à eux seuls - de faire respecter au sein de la société les réponses données par la morale et par la médecine.

8. La réponse à la question de fait suppose acquise la réponse à la question de définition et en dépend : en effet, pour pouvoir dire si « la mort » a eu lieu, il faut déjà savoir ce qu'est « la mort » et quels en sont les signes nécessaires et suffisants,

¹ En Suisse, la transplantation d'organe est soumise à la Loi fédérale sur la transplantation d'organes, de tissus et de cellules d'octobre 2004, entrée en vigueur en 2007. L'ordonnance fédérale du 16 mars 2007 renvoie aux Directives médico-éthiques de l'Académie Suisse des Sciences Médicales.

² Paolo Becchi, « La position de l'Eglise catholique sur la transplantation d'organes à partir de cadavres » dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 247 (2007/4), p. 93-107. Cet article montre que la position de la Fraternité Saint Pie X et d'autres objectants au pré-supposé de la mort cérébrale, bien que peu partagée, est cohérente, tandis que la position adoptée actuellement par le Saint-Siège est incohérente. Article disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2007-4-page-93.htm>

³ En Italie, la critique la plus argumentée, dans le milieu catholique, de l'identification de la mort cérébrale à la mort de fait se trouve dans le livre de l'oblat bénédictin Ugo Tozzini, *Mors tua vita mea. Transplantation d'organes humains. La mort est-elle une opinion ?*, Naples, 2000. Ce livre a inspiré l'article de Don Giuseppe Rottoli, « La pré-dation d'organes et les ambiguïtés de Jean-Paul II » dans *La Tradizione cattolica*, I (2000), p. 34-41. Le texte est également paru en français dans un opuscule qui adopte le même horizon de pensée : Abbé François Knittel, Don Giuseppe Rottoli, Père Marie-Dominique, *Que penser des dons d'organes ? La mort cérébrale. Les prélèvements d'organes*, Avrillé-, 2005. A quoi peut s'ajouter le long article paru dans le numéro de juin 2008 du *Courrier de Rome*, sous la plume de l'abbé François Knittel alias Arbogast.

pris non comme observables directement mais dans leur définition universelle. Par conséquent, si la médecine est distincte de la morale, elle n'en est pas séparée ; au contraire elle en dépend et elle lui est soumise en quelque manière, pour en recevoir a) la définition de la mort et b) la définition des signes nécessaires et suffisants de la mort.

9. Ces distinctions appellent donc une hiérarchie entre les différentes disciplines complémentaires et nous retrouvons là l'idée selon laquelle la philosophie « juge » les sciences. Nulle conclusion scientifique ne saurait aller à l'encontre des principes du sens commun et de la saine raison.

2) Définition de la mort et observation de la mort.

2.1) Définition de la mort (question de principe)

10. La mort se définit en fonction de la vie, dont elle est l'opposé.

11. La vie se dit elle-même analogiquement :

- de tout mouvement (ou de toutes opérations) autonome, c'est-à-dire dont le principe prochain est intrinsèque et propre

- de l'état d'union d'un corps vivant et de son principe prochain de vie, qui est son âme

12. La mort est la séparation de l'âme (principe prochain de la vie du corps) d'avec le corps. La mort est donc la privation de la vie. Il s'agit de la privation absolument radicale de toute vie : chez l'homme, l'âme est principe à la fois de vie intelligente, de vie sensitive et de vie neuro-végétative. La mort est la privation de ce degré absolument premier et radical de vie, supposé par tous les autres, qu'est la vie neuro-végétative.

13. Ne sont donc pas morts : les êtres humains privés de vie intelligente (ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ou les amentes

de saint Thomas) ; les êtres humains privés non seulement de vie intelligente mais encore de vie sensitive (ceux qui n'ont pas l'usage de leurs sens, comme ceux qui sont endormis ou dans le coma). Sont morts ceux qui n'ont plus la capacité d'exercer les opérations de la vie neuro-végétative : respirer ; s'alimenter, digérer et rejeter le surplus d'aliment sous forme de sécrétions ou d'excrétions.

14. Enfin, la mort comprise comme cette séparation de l'âme et du corps est un fait accompli, au terme d'un mouvement progressif. Il importe donc de faire la distinction entre deux définitions ou deux sens possibles pour le même mot « mort ». Saint Thomas fait la distinction dans la *Somme théologique* (Troisième partie, question 50, article 6) à propos de la valeur salvifique de la mort du Christ :

« On peut parler de la mort du Christ de deux manières : pendant qu'elle est en devenir et quand elle est achevée. La mort est **en devenir** lorsque, par une souffrance naturelle ou violente, on s'achemine vers la mort : parler de cette manière de la mort du Christ, c'est parler de sa Passion. [...] La mort du Christ est **achevée** lorsqu'on l'envisage après la séparation du corps et de l'âme. Et c'est ainsi que nous en parlons présentement ».

15. Au sens strict et propre, la mort est l'état de séparation achevée de l'âme et du corps, et pas seulement le mouvement qui y aboutit progressivement. Durant le mouvement, l'âme reste encore unie au corps, de moins en moins certes, mais toujours en quelque façon et la vie demeure pour autant. C'est seulement dans l'état de séparation que la vie ne demeure plus.

16. Les différents aspects de cette définition sont ceux du bon sens, que la philosophie exprime de façon plus précise et que la morale reprend et développe, pour en tirer les conséquences. Comme nous l'avons signalé plus haut, il n'appartient pas au médecin (pas plus qu'au juriste) de donner cette définition de la mort, qui s'impose de par l'expérience du réel. Il revient seulement au médecin de vérifier si cette définition est accomplie dans tel

ou tel cas présent et d'en tirer les conséquences sur le plan qui est le sien.

2.2) Observation de la mort (question de fait).

17. La différence nette entre cet état de séparation et le mouvement qui y conduit n'est pas évidente, directement en elle-même, grâce aux procédés d'investigation dont dispose le médecin. Nul médecin ne peut « voir » l'âme quitter le corps de son patient et déterminer avec une exactitude scientifique le moment précis où a lieu l'état achevé de séparation.

18. L'état achevé de séparation de l'âme et du corps, qui définit comme telle la mort ne peut être observé par le médecin qu'indirectement, à travers des signes ou des symptômes. Ceux-ci peuvent être de deux ordres :

Signes antérieurs à la séparation et annonciateurs de celle-ci : ce sont les signes qui accompagnent le mouvement progressif qui **peut** aboutir à l'état de séparation achevée et ce sont les symptômes non de la mort mais du mouvement qui peut y aboutir. Ces signes permettent de donner **un pronostic**.

Signes simultanés ou postérieurs à la séparation : ce sont les signes qui découlent de cet état de séparation achevée et qui l'attestent suffisamment : ils permettent de donner **un diagnostic**.

19. Le médecin, à son niveau de médecin, a pour tâche de s'appuyer sur ce genre de symptômes, pour vérifier si la définition de la mort – que lui indique le philosophe – peut s'appliquer à l'état présent de son patient. Et les symptômes en question doivent être nécessaires et suffisants : ce sont les signes qui découlent de l'état de séparation achevée, non ceux qui le précèdent.

3) Conséquence importante pour la suite.

20. On parle de « mort cérébrale » ou éventuellement de « mort cardiaque » ; mais ne soyons pas dupe de ces expressions :

- l'arrêt du battement du cœur et de la circulation sanguine,
- la cessation de la respiration,
- la cessation de l'activité cérébrale.

ne sont pas la mort ; ce sont des signes qui **peuvent** attester **indirectement** l'état de séparation de l'âme avec le corps, état qui définit la mort.

21. Ces phénomènes observés attestent directement que le cœur, les poumons ou le cerveau n'exercent plus leurs opérations respectives. Ils peuvent attester aussi que ces organes sont dans un tel état de corruption qu'ils ne pourront plus désormais être au principe de ces opérations.

22. Mais ces organes (le cœur, les poumons, le cerveau) ne sont pas l'âme ; aucun d'entre eux n'est le principe premier de toutes les opérations vitales ; chacun d'eux n'est que le principe second, dans la dépendance de l'âme, de l'une ou l'autre des opérations vitales. Le principe **premier (c'est à dire initial)** de la vie est l'âme. Ce n'est pas le cerveau (c'est à dire un élément corporel, lui-même partie homogène du corps) mais c'est un principe non-corporel, que nous désignons sous ce terme d'âme.

23. Voici ce qu'en dit saint Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, Première partie, question 75, article 1 :

« Une partie du corps peut bien être **en quelque façon** principe vital, – le cœur par exemple – mais non pas le **premier** principe. [...] En effet, tout être en mouvement reçoit son mouvement, c'est vrai ; mais, puisqu'on ne peut remonter à l'infini, il est nécessaire qu'il y ait une cause de mouvement qui n'en reçoive pas ».

L'âme est donc le premier principe de la vie du corps, au sens où c'est elle qui cause le mouvement de tout le corps dont elle est l'âme, sans être elle-même mise en mouvement.

24. Il est indéniable qu'il y a interactions entre les différents principes seconds de vie, que sont les principes d'ordre corporel : les organes, les muscles, les nerfs – et pour les organes, interaction entre

les principaux d'entre eux : le cerveau, le cœur, les poumons. L'évolution de la médecine a pu conduire – et conduit encore – à repositionner l'ordre de ces interactions. L'on a donné autrefois la priorité au cœur et à présent on la donne au cerveau. Mais il s'agit de toutes façons d'une priorité qui a lieu au niveau des principes **seconds et corporels** de la vie. Seule l'âme est le principe premier de toute la vie.

25. La mort n'est pas la destruction ou la corruption de tel ou tel organe (le cœur, le cerveau) ; elle est la séparation de l'âme et du corps, attestée nécessairement et suffisamment par la cessation irréversible de toute opération vitale, aussi bien au niveau du cerveau qu'au niveau du cœur et des poumons. Si le cerveau a cessé – même de manière irréversible – sa fonction vitale, du moment que le cœur ou les poumons n'ont pas encore cessé – même pour très peu de temps encore – la leur, l'âme est « en train de » se séparer du corps, mais elle n'est pas encore séparée du corps : le sujet est mourant mais non point mort. Un mourant – même dans un état de mort avancée – n'est pas encore un cadavre.

4) Réponse à la question posée : « La défaillance irréversible du cerveau - ou la « mort cérébrale » - équivaut-elle vraiment et proprement à la mort ? »

26. Pour répondre à cette question, revenons-en aux vérités de base rappelées plus haut :

- cette question est une question de fait ; on ne doit pas se demander ici si la définition de la mort est « la défaillance irréversible du cerveau », car cela n'a pas de sens ; on doit se demander ici si la cessation irréversible de l'activité cérébrale est le signe nécessaire et suffisant de la cessation de la vie, c'est à dire de la séparation de l'âme et du corps.

- pour répondre à cette question, le médecin doit rester en dépendance étroite de l'observation du réel, dans chaque cas particulier

- cette observation va porter sur deux points :

a) y a-t-il vraiment cessation, et surtout cessation **irréversible**, de l'activité cérébrale (il faut d'abord vérifier la présence du symptôme) ?

b) y a-t-il vraiment cessation irréversible de toute activité vitale, c'est-à-dire y a-t-il, parallèlement à cette cessation irréversible de l'activité cérébrale, cessation tout aussi irréversible de toutes les autres activités vitales, organiques et corporelles (activité cardiaque, respiratoire) ?

c) en effet, seule la cessation complète de **route** activité vitale est le signe nécessaire et suffisant de la cessation **actuelle** de la vie, à l'état de séparation accomplie de l'âme et du corps ; tandis que la cessation **de l'une ou de l'autre** activité vitale, mais non de toutes, atteste seulement une dégradation plus ou moins avancée de la vie et une étape du mouvement qui tend vers la séparation de l'âme et du corps.

d) en d'autres termes, à partir de l'observation de la cessation irréversible de l'activité cérébrale, on peut dresser un **pronostic** de mort, mais non encore un **diagnostic**.

27. Concernant plus précisément les objections et les réponses qui ont pu être apportées à cette question, notamment dans le milieu de la Tradition, il importe de toujours vérifier ce que l'on entend par « mort cérébrale ». En anatomie, on distingue le système nerveux central et le système nerveux périphérique : le premier est constitué de l'encéphale et de la moelle épinière, le second des autres nerfs et ganglions. A première vue, le corps médical s'accorde sur le fait que la mort cérébrale résulte des lésions irréversibles subies par l'encéphale. Une analyse plus fine révèle toutefois des désaccords entre les médecins. Pour les uns, la mort résulte de la destruction complète de l'encéphale – cerveau et tronc cérébral – et manifestée par les signes que détaille l'examen médical compétent. Pour les autres, la mort est la perte définitive de la conscience et de la capacité à respirer spontanément, causée par la destruction du seul tronc cérébral et manifestée par l'abolition de la

conscience et des réflexes confirmée par le test de l'apnée. C'est ici qu'il appartient à la saine philosophie de poser les questions fondamentales, et de vérifier la validité de ces différents points de vue anatomiques. Aux yeux de la droite raison, qu'entend-on au juste par « mort cérébrale » ?

a) Il peut s'agir de la cessation irréversible des principales activités du cerveau mais non de toutes.

b) Il peut s'agir de la cessation de toute activité cérébrale, mais non irréversible.

c) Il peut s'agir enfin de la cessation irréversible de toute activité cérébrale.

28. Il est clair que seule la situation mentionnée dans le point c) correspond exactement à une « mort », que l'on pourra qualifier de « cérébrale », du point de vue de son occasion immédiate ; les situations mentionnées dans les deux points a) et b) sont en dehors de notre question. Nul doute que certaines lésions du cerveau aboutissent à la perte de la conscience et des capacités cognitives. Mais l'incapacité - même définitive - à exercer certaines facultés de l'âme en raison d'un défaut organique n'équivaut pas à la perte de la vie. A cet égard, l'activité cardio-respiratoire spontanée et prolongée des nouveaux-nés anencéphales et des patients en état végétatif permanent est éclairante. Sans parler des grossesses menées à terme alors que la mère est en état de mort cérébrale ou le développement prolongé d'un enfant dont l'encéphale est totalement détruit. En Suisse (et notamment en Valais) les critères appliqués pour vérifier si l'on a affaire à une mort cérébrale sont ceux qui établissent rigoureusement que l'on est en présence de la situation c). A défaut d'une pareille vérification, la présomption est pour l'état de vie et le prélèvement d'organes est exclu.

29. La situation mentionnée en c) est très souvent suivie assez vite par l'état de mort achevée. Mais elle ne l'est pas toujours. Et, en tout état de cause, le laps de temps qui s'écoule entre la cessation irréversible de toute activité cérébrale et la cessation irréversible de toute activité vitale, si court

soit-il, ne correspond pas encore à un état de mort achevée. Durant ce temps, aussi bref soit-il, le sujet est « mourant » ou en train de mourir et il n'est pas mort. On ne peut prélever un cœur encore battant et vivant que sur un sujet encore vivant et sur un sujet en état de mort achevée on ne peut prélever qu'un cœur inopérant.

30. La situation limite est celle où - dans la situation c) - l'on prolonge artificiellement au moyen d'une machine les activités vitales autres que cérébrales : le cœur par exemple ne peut plus battre longtemps si le cerveau ne peut plus exercer sa fonction vitale, mais la machine peut le stimuler pour un temps plus long. Il est moralement légitime d'interrompre ce stimulant artificiel pour laisser la nature faire son œuvre. Mais il est moralement illégitime de maintenir ce stimulant afin de prélever un cœur battant sur un sujet qui, de fait, n'est pas encore mort.

31. La doctrine de l'Eglise est très claire : dans le doute la présomption doit être pour la vie. Pie XII avait déjà, en son temps, abordé le sujet des greffes d'organes. Dès cette époque, il proclamait la nécessité de la certitude de la mort du donneur. Il écrivait en effet :

« Dans le cas de doute insoluble, on peut recourir aux présomptions de droit et de fait. En général, il faudra s'arrêter à celle de la permanence de la vie, parce qu'il s'agit d'un droit fondamental reçu par le Créateur et dont il est nécessaire de démontrer qu'il a cessé. [...] Des considérations d'ordre général nous permettent de croire que la vie continue lorsque les fonctions vitales à la différence de la simple vie de ses organes se manifestent spontanément même avec l'aide de procédés artificiels ».

PIE XII, « Discours au docteur Bruno Haid, et à de nombreuses personnalités des sciences médicales, en réponse à quelques interrogations capitales sur la réanimation », 24 novembre 1957 (AAS 1957, p. 1031 et 1033).

32. Pour comprendre ce que veut dire ici Pie XII, rappelons que, en termes de droit, la présomption est la conjecture

probable d'une chose incertaine (Code de droit canonique de 1917, canon 1825). Elle constitue une preuve indirecte, lorsqu'on est dans le doute et que la preuve directe est impossible, comme c'est le cas ici avec un doute sur la mort. Il existe deux types de présomption. La présomption de droit, ou présomption légale, est fondée sur une législation positive qui a décidé que, dans telles circonstances, tel fait devait être tenu pour vrai et prouvé. Par exemple, un accusé est présumé innocent tant que sa culpabilité n'est pas démontrée. Un mariage est présumé valide jusqu'à preuve du contraire. La présomption de fait, ou présomption personnelle, se fonde sur des indices. Par exemple, l'accusé a été vu sur le lieu du crime, il avait adressé de violentes menaces à la victime peu de temps avant le crime, il avait acheté des armes, etc. Tous ces indices, s'ils sont sérieux et nombreux, permettent d'avoir une présomption de fait que l'accusé est coupable. Dans le cas de la mort, deux types de présomption doivent être pris en compte. La première, de droit, se fonde sur cette règle morale d'après laquelle il est immoral de prendre le risque de tuer directement un innocent. Il faut agir au plus sûr quand il s'agit du droit d'un tiers. Par conséquent, si un homme est douteusement mort et qu'on envisage de lui retirer un organe vital, il faut présumer qu'il est vivant. Les autres présomptions sont de fait. Elles se fondent sur ce que les médecins constatent le plus souvent. Par exemple, si un homme peut encore respirer, même artificiellement, on présume qu'il vit. De même si son cœur bat encore ou s'il a encore des réflexes neuro-végétatifs.

33. Ceci dit, la nouvelle définition de « mort cérébrale », introduite pour éviter les conséquences légales et morales du prélèvement d'organes vitaux sur les mourants avant qu'ils ne soient morts, est fondée sur le concept que la perte permanente de la capacité de conscience et de la respiration spontanée doit suffire pour diagnostiquer la mort d'un être humain, et que celle-ci coïncide avec la mort du cerveau. Cette assimilation, ainsi que la prétention d'identifier la mort d'une partie du corps, toute noble qu'elle soit, avec la mort de toute la personne, ne sont absolument

pas démontrées, sont arbitraires et ne trouvent aucune véritable justification ni scientifique ni philosophique.

IV – Réponses aux arguments pour ou contre.

34. **A l'argument de l'efficacité** : nous répondons que la définition de la mort doit valoir par elle-même et ne doit pas dépendre des avantages ou des inconvénients subséquents. Si l'on part du principe que « qui veut noyer son chien a le droit de dire qu'il a la rage », la définition de la rage en devient vite très extensive.

35. Il se peut que si la défaillance irréversible du cerveau n'est pas l'état de mort achevée :

a) la transplantation d'organes devient impossible ; mais cela n'a rien d'odieux, d'injuste, ou de révoltant, si l'on garde présente à l'esprit cette vérité de bon sens que la fin ne justifie pas tous les moyens : vouloir sauver une vie humaine par transplantation d'organes ne peut se faire au prix d'une relativisation capricieuse de la définition de la mort, car celle-ci ouvrirait la porte à tous les excès.

b) l'examen médical le plus rigoureux doit se tenir à des symptômes nécessaires et suffisants ; certes oui, le médecin observe quelque chose moyennant des symptômes et la haute technicité de cet examen garde sa valeur ; mais il n'appartient pas au médecin de décider ce qu'est la mort ni de confondre l'état de mort avec le mouvement qui y conduit, même inexorablement.

36. **A l'argument de la scientificité** : on répond comme ci-dessus. Cela revient en

partie à dire qu'il n'appartient pas au médecin (même hautement qualifié) de tout dire et de tout décider. L'art et la science de la médecine restent subordonnés et réglés par les principes de la philosophie et de la loi naturelle. Faute de quoi, l'art médical risque de dégénérer en pur pragmatisme, bientôt pourvoyeur de l'eugénisme le plus éhonté.

37. **A l'argument juridique** : on répond que l'argument d'autorité est le plus faible de tous, voire de valeur nulle, en matière philosophique et scientifique. La loi et les politiques doivent se régler sur les certitudes de l'expérience et de la philosophie, qui n'est que l'explicitation intellectuelle de l'expérience et du bon sens. Quant aux représentants actuels de l'autorité religieuse, ils ont perdu le nord et se mettent en contradiction, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, avec les déclarations constantes de leurs prédécesseurs.

38. Aux arguments contre la mort cérébrale :

- On concède que le constat de la mort doit se baser sur des symptômes nécessaires et suffisants. L'on évitera ainsi aussi bien une position relativiste (laquelle ferait fi des symptômes nécessaires) qu'une autre position que l'on pourrait qualifier de « fondamentaliste » et qui refuserait de se contenter de symptômes pourtant suffisants. Le tout est que les symptômes attestent l'état de mort achevée.

- On répond que la mort cérébrale sérieusement diagnostiquée, si elle est bien une « mort », doit être irréversible ; le recouvrement d'une vie consciente est l'indice que la mort n'en était pas une.

V – Annexe : l'acharnement

39. L'Eglise enseigne que les soins ordinaires sont moralement obligatoires tandis que les soins extraordinaires ne le sont pas : on peut y recourir mais on n'y est pas obligé, moralement parlant.

40. Il faut distinguer ici deux cas tout à fait différents :

1) L'acharnement thérapeutique : maintien artificiel en survie d'une personne qui, sans cette aide technique, a de grandes chances de mourir. Comme nul n'est tenu d'employer des moyens extraordinaires pour prolonger sa vie (sauf si celle-ci est nécessaire au bien commun, s'il y a des affaires à mettre en ordre, etc.), il est permis de débrancher les appareils de réanimation lorsque les motifs qui avaient introduit leur utilisation (l'espérance de survie du malade) cessent, au moins probablement. Il ne s'agit pas ici d'euthanasie, car on ne tue pas le malade directement. On laisse la nature faire son oeuvre.

2) Tout à fait différente est la précipitation criminelle de certains chirurgiens qui s'empressent de prélever des organes vitaux à un malade dans le coma, alors que la mort de celui-ci n'est pas certaine. Dans ce cas, si la personne vit encore, le chirurgien la tue. (Dans le premier cas, le malade mourait de sa mort naturelle, mais dans le cas présent, on provoque directement sa mort.)

Abbé Jean-Michel Gleize

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 48h, tous pays, paiement sécurisé)