

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIII n° 621

MENSUEL

Mai 2019

« SI PAPA »

1. Tel est l'intitulé du canon 6, dans la distinction XL, au livre I du Décret de Gratien. Nous ignorons presque tout de ce personnage pourtant bien historique, puisqu'il vécut au XII^e siècle. Tout ce que nous pouvons affirmer sur la personne de Gratien, c'est qu'il était italien, qu'il devint moine camaldule au couvent des Saints-Nabor-et-Félix de Bologne et qu'il y enseigna le droit. Ce personnage est resté célèbre en raison de la vaste compilation qui porte le titre de *Décret*. Cette appellation est restée la plus courante mais elle ne fut pas la seule. L'ouvrage de Gratien a été aussi désigné sous d'autres noms : *Decreta*, *Decretum*, *Corpus decretorum*, *Liber decretorum*, *Corpus canonum*, *Corpus juris* et même, au XIII^e siècle, *Corpus juris canonici*.

2. L'œuvre de Gratien est une véritable Somme de la science du droit canonique au milieu du XII^e siècle. On y retrouve toute la documentation juridique héritée des siècles précédents, canons des conciles, décrétales des Papes, textes patristiques, lois séculières et d'autres encore. Pour autant, ces emprunts ne sont pas ceux d'un copiste servile, mais attestent l'œuvre personnelle d'un maître dans le choix des textes et leur agencement. Le titre attribué dès le début à cet ouvrage est celui d'une Concordance (*Concordia* en latin ou *Concordantia discordantium canonum*) et il indique le dessein de l'auteur. Le *Décret* a pour objet d'harmoniser les différentes autorités et de résoudre les contradictions apparentes qui peuvent opposer les arguments empruntés aux différentes collections. Autant dire que, même s'il ordonne déjà cette compilation d'une manière très personnelle, Gratien ne se contente pas non plus d'enchaîner avec logique des séries de canons mais les discute en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition. À Gratien revient le mérite d'avoir utilisé l'argumentation scolastique au profit du droit canonique.

Sommaire

Abbé Jean-Michel Gleize :

- Si Papa, p. 1
- Fidelis servus et prudens, p. 4
- La réforme liturgique, p. 7
- La réforme de Paul VI, p. 8

3. Voilà qui explique son influence. Le *Décret* a été largement exploité par les théologiens postérieurs, à la suite de Pierre Lombard, et commenté dans les écoles, même après la promulgation, au XIII^e siècle, des recueils de *Décrétales*, qui n'en ont pas abrogé l'autorité. L'œuvre de Gratien est devenue un outil de référence, comme recueil de l'ancien droit, et a longtemps servi de base à l'enseignement universitaire, comme en témoigne le nom de « faculté de Décret » donné à la fin du Moyen-Âge à la faculté de droit de Paris.

4. Tout ceci montre bien l'importance du *Décret* de Gratien. Sans la nier, il convient tout de même de la situer à sa juste place, en particulier quant à l'autorité qui lui revient¹. « Avant la promulgation du Code de droit canonique, les auteurs étudiaient longuement et minutieusement la question de l'autorité juridique du *Décret* de Gratien ; ils aboutissaient généralement à

1. Cf. P. TORQUEBIAU, « Corpus juris canonici, I. Le Décret » dans RAOUL NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, T. IV, Letouzey et Ané, 1949, col. 620-621.

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

www.courrierderome.org

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - Site : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPPAR

cette conclusion que le *Décret* n'a jamais été, en tant que collection, l'objet d'une approbation officielle de l'Église, qu'il était originairement et qu'il est toujours resté **une œuvre purement privée**, que les textes qui s'y trouvent reproduits n'ont pas d'autre valeur que celle qu'ils possèdent indépendamment de cette insertion (bon nombre d'entre eux sont apocryphes, spécialement ceux qui ont été empruntés aux *Fausse Décrétales*, d'où la nécessité de toujours vérifier les inscriptions des chapitres, à l'aide notamment de l'édition critique de Friedberg qui n'est elle-même pas absolument sans reproche)². » Le *Décret* de Gratien ne représente donc pas en tant que tel l'expression du Droit officiel de l'Église ; on doit le considérer ni plus ni moins que comme l'ouvrage d'un canoniste, canoniste de renom certes, mais simple canoniste au même titre que d'autres. Songeons que dans son domaine, qui est celui du Droit, Gratien n'a même pas bénéficié des prescriptions d'ordre magistériel³ et canonique⁴ qui ont fait de saint Thomas d'Aquin le Docteur commun de l'Église⁵. En matière de droit canonique, le *Décret* de Gratien possède la valeur de l'opinion, et non celle de la discipline officielle de l'Église.

5. Son insertion dans le *Corpus juris canonici*, qui est un recueil officiellement approuvé par le Pape Grégoire XIII, par le Bref *Quum pro munere pastorali* du 1^{er} juillet 1580, ne modifie pas substantiellement la valeur du *Décret* de Gratien. En effet, ce *Corpus* est ni plus ni moins qu'un recueil de sources⁶. Il s'agit d'un ensemble de six collections de textes canoniques : le *Décret* de Gratien, les *Décrétales* de Grégoire IX, le *Sexte* de Boniface VIII, les *Clémentines*, les *Extravagantes* de Jean XXII et les *Extravagantes dites communes*. Aucune de ces collections ne s'est vue attribuer la valeur d'un argument d'autorité canonique. Elles composent seulement un recueil de sources officielles, dont le texte a été revu et corrigé par les correcteurs agréés du Saint-Siège. Ce n'est sans doute pas rien, mais la valeur de ces sources est autre que celle du droit de l'Église proprement dite.

6. D'autant moins que l'expression officielle de ce droit, codifiée comme on le sait par saint Pie X puis Benoît XV, abroge le droit antérieur. De celui-ci il ne reste plus que certaines dispositions clairement limitées⁷. Lorsqu'il s'agit en particulier d'une loi disciplinaire, celle-ci survit dans le Code de 1917 si et seulement si

elle y est maintenue explicitement ou implicitement. « On peut considérer que le maintien est implicite lorsque le canon renvoie aux instructions données sur le même sujet par le Saint-Siège, can. 624 ; à des décrets antérieurs, can. 363 ; à la procédure du Saint-Office, can. 1555, § 1 ; aux lois particulières des Congrégations, tribunaux et offices, can. 243, § 1 ; lorsque leur maintien est postulé comme un principe nécessaire par le canon en vigueur, ou quand l'interprétation d'un texte est impossible si le point d'appui de la législation préexistante fait défaut⁸. » De plus, « une loi disciplinaire de l'ancien droit demeure obligatoire bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans le Code, si elle se trouve énoncée dans le droit liturgique, ou si elle ne fait que reproduire un précepte de droit divin soit positif soit naturel, can. 6, 6^o⁹. » En tout état de cause, ces survivances ne sauraient concerner que le droit antérieur, et le *Décret* de Gratien n'en fait nullement partie.

7. Revenons alors au fameux canon 6, intitulé « Si Papa ». Cajetan en donne citation dans son opuscule sur l'autorité du Pape et du concile¹⁰ : « Excepté le cas où le pape s'écarte de la foi, aucun mortel ne doit avoir la présomption de lui reprocher ses fautes. » Cajetan commente : « Dans ce passage, un seul crime est dit relever d'un juge qui aurait pouvoir sur le pape et c'est le crime d'infidélité ; et il est certain que le juge en question serait l'Église universelle ou le concile général¹¹. » Il y a là seulement une opinion, celle de Gratien. Et non pas l'expression du droit de l'Église. Ce passage n'a aucune valeur officielle, et l'on ne saurait s'appuyer dessus pour justifier canoniquement l'hypothèse théologique qui voudrait légitimer la déposition du Pape tombé dans l'hérésie.

8. C'est pourtant ce à quoi prétend la *Lettre ouverte aux évêques de l'Église catholique* rendue publique le jour de l'Octave de Pâques dernier, dimanche 28 avril 2019¹². L'Annexe à cette *Lettre*, intitulée : « Le droit canonique et la théologie catholique à propos de la situation d'un pape hérétique » présente en effet le susdit canon du *Décret* de Gratien comme un argument proprement canonique. Partant de ce postulat que, parmi les théologiens et les canonistes, « le consensus existe sur le fait qu'un pape coupable d'hérésie et qui s'obstine dans ses vues hérétiques ne peut continuer

2. P. TORQUEBIAU, *ibidem*, col. 620.

3. SAINT PIE X, Motu proprio *Doctoris angelici* du 29 juin 1914 ; PIE XI, Encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923.

4. *Code de droit canonique de 1917*, canon 1366, § 2.

5. Sur cette question, le lecteur peut se reporter aux deux études de JACQUES RAMIREZ, *De Auctoritate doctrinali sancti Thomae Aquinatis*, 1952 et de JACQUES MARITAIN, *Le Docteur angélique*, 1930.

6. Cf. P. TORQUEBIAU, « *Corpus juris canonici* » dans RAOUL NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, T. IV, Letouzey et Ané, 1949, col. 610-611.

7. Cf. RAOUL NAZ, « *Codex juris canonici* » dans Raoul Naz, *Dictionnaire de droit canonique*, T. IV, Letouzey et Ané, 1949, col. 610-611.

8. NAZ, *ibidem*, col. 611.

9. ID, *ibidem*.

10. CAJETAN, *Tractatus de comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia ejusdem*, ed. Pollet, 1936. Traduction française : *Le Pape et le concile*, Courrier de Rome, 2014. La citation se trouve au chapitre XXVI du *Traité*, n° 387, p. 262 de la traduction.

11. « *Nisi sit, inquit, a fide devius Papa, redarguere eius culpas mortalium nullus praesumit, ubi solum infidelitatis crimen subicit iudici a quo Papa potest iudicari : quem constat esse universalem Ecclesiam, seu Concilium generale.* »

12. Une traduction française en a été réalisée par JEANNE SMITS et publiée sur son Blog, dans la page du 30 avril 2019. Les citations que nous donnons de l'Annexe renvoient à cette traduction.

d'être Pape »¹³, le texte ajoute que « le droit canonique de l'Église soutient ce consensus théologique ». En effet, « le premier canon à considérer explicitement la possibilité d'une hérésie papale se trouve dans le *Décret* de Gratien. La distinctio XL, canon 6 du *Decretum* dit que le pape ne peut être jugé par personne, à moins qu'on ne découvre qu'il s'est écarté de la foi. » La valeur de ce passage du *Décret* est présentée de sorte à laisser croire qu'elle serait d'ordre proprement canonique, reconnue comme telle par le Pape : « Ce canon a été inclus, avec l'ensemble du *Decretum* de Gratien, dans le *Corpus juris canonici*, qui a constitué la base du droit canonique dans l'Église latine jusqu'en 1917. Son autorité est soutenue par l'autorité papale elle-même, puisque le droit canonique de l'Église est soutenu par l'autorité papale. » Ce passage du *Décret* aurait été « universellement accepté par l'Église après la compilation et la publication du *Decretum* ».

9. Les précisions que nous avons rappelées ci-dessus prouvent que ces affirmations sont absolument gratuites et fausses. Même si l'on admet qu'il existe un consensus théologique sur le point considéré, on ne peut pas admettre que le droit de l'Église le soutient en s'appuyant pour cela sur le *Décret* de Gratien. Car le *Décret*, même inséré dans le *Corpus juris*, ne représente en aucune manière l'autorité proprement canonique du droit de l'Église. Son autorité, s'il en a une, n'est nullement soutenue par l'autorité juridique du Pape. Si le *Corpus juris* fut en quelque manière à la base du droit canonique antérieur au Code de 1917, ce fut à titre de pure source, et non comme argument d'autorité. Et le Code de 1917 n'a nullement repris le canon 6 de la distinction XL du *Décret*, qui reste dépourvu de toute valeur canonique. Les auteurs qui s'appuient dessus pour justifier l'hypothèse théologique qui légitime la déposition du Pape hérétique¹⁴ y voient seulement l'argument d'une opinion respectable et autorisée, et non pas l'argument d'autorité emprunté au droit de l'Église.

10. Est-il du moins exact de dire, comme le fait l'Annexe déjà citée, que « ni le Code de droit canonique de 1917 ni le Code de droit canonique de 1983 n'abrogent le principe selon lequel un Pape hérétique perd son office pontifical » et que « tous les commentateurs de ces Codes sont d'accord sur ce point et affirment que ce principe est correct » ? Le *Dictionnaire de droit*

canonique de Raoul Naz, qui jouit d'une autorité incontestée en la matière, apporte quand même quelques nuances sur cette question délicate. « La question de la déposition du Pape ne se pose pas en droit canonique », affirme l'auteur de l'article consacré à ce sujet¹⁵. « Le canon 1557, § 1 énonce un principe d'une portée absolue : *Prima sedes a nemine judicatur*. Le Premier Siège n'est jugé par personne. Ce principe était déjà proclamé par des autorités fort anciennes. [...] Mais c'est la première fois qu'une loi générale le formule dans toute sa force. Auparavant son énoncé fut souvent accompagné de formules restrictives. De là, chez certains auteurs, des expressions impropres ou des hésitations. Ainsi Gratien inséra dans son *Décret* (dist. XL, C. 6) un texte qu'il attribue à saint Boniface, parlant du pape en ces termes : *Hujus culpas redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius*. [Que nul mortel n'ait l'audace de reprendre le Pape pour ses fautes, car c'est le Pape qui doit juger tous les autres, tandis que lui-même ne doit être jugé par personne, sauf s'il s'écartait de la foi]. À un autre endroit de sa collection, Gratien reprend (caus. III, q. vii, c. 13) un texte déjà inséré dans des collections canoniques antérieures et attribué au pape Eusèbe (+ 311) : *Oves quae suo pastori commissae sunt, eum nec reprehendere (nisi a fide exorbitaverit), nec ullatenus accusare possunt*. [Les brebis commises à la garde de leur pasteur ne peuvent en aucune manière reprendre celui-ci (sauf s'il s'écarte de la foi) ni l'accuser]. Ces restrictions et d'autres semblables eurent pour effet, en des temps troublés, où la théorie de la supériorité du concile sur le pape trouvait des adhérents, de faire déférer le Pape au jugement de conciles ou d'assemblées d'évêques. Mais même alors le principe interdisant de soumettre le Pape à une judicature humaine fut souvent proclamé. [...] Un grand Pape du XIII^e siècle, Innocent III, tout en admettant qu'un Souverain pontife puisse, dans un cas extrême, être jugé, introduit aussitôt la distinction qui sera dans la suite approfondie et élucidée par les auteurs : *Potest (pontifex) ab hominibus judicari vel potius judicatus ostendi, si videlicet evanescat in haeresim, quoniam qui non credit jam judicatus est* [Le Pape peut être jugé par les hommes, ou plutôt ceux-ci peuvent manifester qu'il a déjà été jugé, pour le cas où il s'égarerait dans l'hérésie, puisque celui qui ne croit pas est déjà jugé] (Sermo IV In consecratione pontificis). » Bref, le seul principe d'ordre proprement canonique qui vaille en cette affaire est celui qui est énoncé par le canon 1557 au § 1 : le Pape ne saurait être jugé par personne. Les solutions auxquelles les auteurs ont pensé pour résoudre le cas limite d'un Pape tombé dans l'hérésie ou le schisme, pour aussi solides qu'elles soient, ne sont pas davantage que des solutions probables, d'ordre simplement théologique, et l'autorité de ces auteurs reste celle de docteurs privés. Le Code de droit canonique ne reprend

13. Sur cette question – qui est autre que celle dont nous parlons ici – le lecteur pourra se reporter au numéro de janvier 2017 du *Courrier de Rome*.

14 Comme CAJETAN, dans le *Traité* cité plus haut, au chapitre XX, n° 275, p. 207 de la traduction : « On a préalablement établi la certitude de ces trois propositions. Premièrement, le Pape, du fait qu'il devient hérétique, n'est pas *ipso facto* déposé, de par le droit ni divin ni humain ; deuxièmement, le Pape n'a pas de supérieur sur terre ; troisièmement, le Pape, s'il dévie de la foi, doit être déposé comme le dit le *Décret*. » La certitude n'est pas la même dans les trois cas : la première et la deuxième découlent du double droit divin et ecclésiastique tandis que la troisième représente l'opinion de Gratien.

15 F. CLAYES BOUUAERT, « Déposition. V : sujet de la déposition » dans RAOUL NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, T. IV, Letouzey et Ané, 1949, col. 1158-1159.

nullement à son compte cette hypothèse selon laquelle « un pape hérétique perd son office pontifical » et c'est pourquoi celle-ci ne saurait avoir la valeur d'un principe.

11. Que reste-t-il alors ? Une opinion. Le *Dictionnaire de Naz* en fait la synthèse en ces termes : « Résumons, en guise de conclusion, l'explication que les meilleurs théologiens et canonistes ont donnée à cette difficulté. [...] Il ne peut être question de jugement et de déposition d'un Pape dans le sens propre et strict des mots. Le vicaire de Jésus Christ n'est soumis à aucune juridiction humaine. Son juge direct et immédiat est Dieu seul. Si donc d'anciens textes conciliaires ou doctrinaux semblent admettre que le pape puisse être déposé, ils sont sujets à distinction et rectification. Dans l'hypothèse, invraisemblable d'ailleurs, où le Pape tomberait dans une hérésie publique et formelle, il ne serait pas privé de sa charge par un jugement des hommes, mais de par son propre fait, puisque l'adhésion formelle à une hérésie l'exclurait du sein de l'É-

glise. Si un pape schismatique était élu, il ne serait pas déposé comme Pape, mais traité en usurpateur d'une fonction qu'il n'aurait pas réellement possédée. Ce ne serait pas lui-même qui serait jugé, mais bien l'acte des électeurs ¹⁶. »

12. Aussi respectable que soit cette opinion, son poids provient non de l'autorité de l'Église mais de l'unanimité et de la constance avec laquelle les théologiens et les canonistes l'adoptent, ainsi que de la force des raisons sur lesquels elle s'appuie. Il ne s'agit pas ici de la nier ni de la dédaigner. Il s'agit seulement de ne pas lui accorder un crédit qu'elle ne saurait avoir. Voilà pourquoi nous ne saurions souscrire aux affirmations de l'Annexe à la *Lettre* citée ci-dessus.

Abbé Jean-Michel Gleize

16. *Ibidem*.

FIDELIS SERVUS ET PRUDENS

1. Le bon serviteur de l'Évangile est loué par le Seigneur pour avoir été non seulement fidèle mais prudent. La foi et la prudence, loin de s'exclure, doivent donc se prêter un mutuel appui. L'une ne saurait être parfaite, ni même vraie, sans l'autre. La foi sans la prudence dégénère en fanatisme. La prudence sans la foi dégénère en libéralisme. Dans le contexte que nous vivons, il n'est pas inutile de rappeler comment le fondateur de la Fraternité Saint Pie X a su éviter l'un et l'autre de ces excès, dont le préjudice s'avérerait grave non seulement pour la Fraternité elle-même, mais plus encore pour toute la sainte Église de Dieu.

2. La foi est la vertu par laquelle l'intelligence de l'homme donne, à cause de l'autorité de Dieu révélant, son adhésion aux vérités que Dieu a révélées et que propose le Magistère de l'Église. La prudence est la vertu par laquelle l'intelligence de l'homme dirige ses propres actions, de façon à les ordonner convenablement à leur fin.

3. La prudence dépend de la foi, dans la mesure où l'acte intérieur de la foi – l'acte de croire – est présupposé à l'acte de la vertu surnaturelle infuse de prudence, puisqu'il lui donne son principe premier, en lui faisant connaître la fin surnaturelle à laquelle l'homme doit ordonner ses actions – un peu comme la syndérèse est présupposée à la prudence naturelle acquise ¹.

4. La foi dépend à son tour de la prudence, dans la mesure où l'acte de la prudence, lui-même déjà réglé par l'acte intérieur de la foi, est présupposé à l'acte extérieur de la foi, qui est celui de la confession – ou de la manifestation extérieure de l'acte intérieur de foi ². En effet, cette manifestation extérieure est susceptible de revêtir des formes différentes, en fonction des diffé-

rentes circonstances au milieu desquelles elle se produit, et c'est à la prudence qu'il revient de décider quelle est la meilleure manière de professer la foi, eu égard à ces circonstances. « De la sorte », dit saint Thomas, « confesser la foi n'est pas de nécessité de salut à tout moment ni en tout lieu ; mais il y a des endroits et des moments où c'est nécessaire : quand en omettant cette confession, on soustrairait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou bien au prochain l'utilité qu'on doit lui procurer. Par exemple si quelqu'un, alors qu'on l'interroge sur la foi, se tait, et si l'on peut croire par là ou qu'il n'a pas la foi ou que cette foi n'est pas vraie, ou que d'autres par son silence seraient détournés de la foi ³. » Et le Code de droit canonique de 1917 rappelle encore la nécessité qui incombe aux fidèles de confesser la foi, en précisant que cette nécessité leur incombe pour autant que le réclament les circonstances : « Les fidèles du Christ sont tenus de professer ouvertement leur foi **dans toutes les circonstances où** leur silence, leurs hésitations ou leur attitude signifierait une négation implicite de la foi, un mépris de la religion, une injure à Dieu ou un scandale pour le prochain ⁴. » C'est ici que la vertu de prudence doit intervenir pour régler l'acte extérieur de la confession de la foi, car c'est à elle qu'il appartient de juger de l'opportunité de l'acte de la confession, eu égard aux circonstances.

5. Ces précisions étant faites, voyons quelle est exactement la question qui se pose aux catholiques dans le contexte que nous vivons. Comment continuer à professer leur foi face aux nouveautés doctrinales et disciplinaires introduites par le concile Vatican II et actuellement imposées par la hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire par le Souverain Pontife et les évêques en communion avec lui ?

6. La prudence sans la foi – ou avec une foi de plus

1. JACQUES RAMIREZ, *De fide divina*, n° 573, p. 460, sur 2a2æ, question 4, article 8.

2. *Id.*, *ibidem*, n° 356, p. 287 sur 2a2æ, question 3, article 1.

3. 2a2æ, question 3, article 2, corpus.

4. Canon 1325, § 1.

en plus diminuée, qui finit par ne plus voir la gravité des erreurs – conduit tôt ou tard à rechercher ce que les néomodernistes d’aujourd’hui appellent des « points de convergence » et que les protestants désignaient déjà avant eux comme des « déclarations communes » ou des « formules de concorde »⁵. L’unité s’y fait au détriment « des points de divergence », c’est-à-dire des points pourtant essentiels de la doctrine que refuse l’une des deux parties. Dans sa substance, c’est le résultat auquel aboutit la fausse prudence de l’œcuménisme, dénoncée par le Pape Pie XI dans l’Encyclique *Mortalium animos* : « Il faut donc, disent-ils, négliger et écarter les controverses même les plus anciennes et les divergences de doctrine qui déchirent encore aujourd’hui le nom chrétien, et, au moyen des autres vérités doctrinales, constituer et proposer une certaine règle de foi commune⁶. » Tel est l’objectif que s’est proposé le concile Vatican II et à sa suite le Pape Jean-Paul II dans l’Encyclique *Ut unum sint*⁷ et que préconise Mgr Charles Morerod⁸. C’est aussi ce à quoi aboutirait la recherche, pour la Fraternité Saint Pie X, d’une reconnaissance canonique, accordée par les autorités romaines, sans qu’aient été au préalable véritablement résolus – et pas seulement éludés – pour le bien commun de toute l’Église, les problèmes doctrinaux⁹. Comme l’a rappelé il y a peu le Supérieur Général de la Fraternité, « notre discussion n’est pas une simple joute théologique et, de fait, elle porte sur des sujets qui ne sont pas discutables : c’est la vie de l’Église qui est ici en jeu, indiscutablement »¹⁰. Ces propos font écho à ceux du Pape Pie XI, dans le même texte déjà cité : « Il est absolument illicite d’user de la distinction qu’il leur plaît d’introduire dans les dogmes de foi, entre ceux qui seraient fondamentaux et ceux qui seraient non fondamentaux, comme si les premiers devaient être reçus par tous tandis que les seconds pourraient être laissés comme matières libres à l’assentiment des fidèles : la vertu surnaturelle de foi a en effet, pour objet formel l’autorité de Dieu révélant, autorité qui ne souffre aucune distinction de ce genre¹¹. » L’unité de l’Église est en effet indissociablement une unité de foi et une unité de gouvernement, de telle sorte que l’unité de gouvernement sans l’unité de foi

ne saurait correspondre à l’unité voulue par le Christ pour son Église.

7. La foi sans la prudence – ou avec une prudence humaine, qui finit par méconnaître l’élévation des desseins divins providentiels – conduit tôt ou tard à cristalliser la confession de la foi, avec le bon combat qu’elle implique, en une position de rejet absolu à l’égard des autorités romaines, infectées par le modernisme, par un souci excessif d’éviter les erreurs. Ce souci est précisément excessif non point du fait qu’il conduit au rejet absolu des erreurs (attitude prudente, que commande la vertu de foi) mais du fait qu’il finit par méconnaître toute la complexité d’une situation où les artisans de ces erreurs sont par ailleurs les membres de la hiérarchie ecclésiastique, revêtus comme tels du double pouvoir d’ordre et de juridiction, nécessaire à l’Église. Le rejet de l’erreur entraîne en règle générale le rejet de celui qui, de manière obstinée et impénitente, erre et propage l’erreur, car cet artisan d’erreurs représente un péril mortel pour le bien commun. C’est pourquoi l’Église a coutume de retrancher de son sein les hérétiques et les fauteurs d’hérésie, en leur infligeant la peine de l’excommunication. La circonstance présente ne permet pas d’appliquer comme jusqu’ici cette règle générale, du fait que les fauteurs de l’hérésie sont par ailleurs, jusqu’à preuve indubitable du contraire, revêtus de l’autorité divinement instituée et nécessaire à l’unité de gouvernement qui définit l’Église dans l’un de ses aspects essentiels. Il appartient alors à la prudence de discerner la meilleure manière de réagir face à cette situation inédite.

8. Une réaction possible serait de considérer que le Pape de l’heure présente, François, est tombé dans l’hérésie et qu’il est donc déchu de sa fonction de pasteur suprême. Il reviendrait alors à l’ensemble de l’épiscopat de prendre acte de cette déchéance, de proclamer la vacance du Siège apostolique et de procéder à l’élection d’un nouveau Pape. Tel est le sens de l’initiative prise dans la *Lettre ouverte aux évêques de l’Église catholique* rendue publique le jour de l’Octave de Pâques dernier, dimanche 28 avril 2019¹². Sur l’appréciation qu’il convient de donner à cette initiative, nous renvoyons ici à l’analyse officielle parue sur le site de la Fraternité Saint Pie X¹³. Nous voudrions seulement attirer l’attention sur la raison profonde pour laquelle une pareille démarche n’apparaît pas recevable. Sans doute, oui, l’explication que les meilleurs théologiens et canonistes ont donnée à la difficulté posée par l’hérésie éventuelle, publique et formelle, du Souverain Pontife conduit à dire que ce Pape serait par le fait même exclu du sein de l’Église et donc privé de sa fonction¹⁴. Mais cette explication n’a pu mieux faire que d’envisager un cas théorique, faute de pouvoir sta-

5. Voir à ce sujet dans le numéro de mars 2017 du *Courrier de Rome* l’article intitulé « À l’origine des déclarations communes ».

6. AAS, T. XX (1928), p. 10.

7. Voir à ce sujet « Deux conceptions du Magistère » dans *Vatican II, 50 ans après : quel bilan pour l’Église* (Actes du XI^e Congrès théologique du Courrier de Rome, tenu à Paris les 4-5-6 janvier 2013), p. 239-241 et 267-268.

8. CHARLES MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l’œcuménisme*, Parole et Silence, 2005, p. 117-136.

9. Voir à ce sujet les deux articles « Unité et légalité » et « Pour une entente doctrinale » dans le numéro de mai 2017 du *Courrier de Rome*.

10. DOM DAVIDE PAGLIARANI, « La Fraternité Saint Pie X a entre les mains un trésor », entretien paru sur le site Fsspx.news le 12 octobre 2018.

11. *Ibidem*, p. 13.

12. Voir l’article « Si Papa » dans le présent numéro du *Courrier de Rome*.

13. « À propos d’une Lettre ouverte aux évêques de l’Église catholique », page du 17 mai 2019 du site Fsspx.news.

14. Voir encore l’article « Si Papa » dans le présent numéro du *Courrier de Rome*.

tuer sur une situation concrète, où les circonstances délimitent suffisamment la difficulté.

9. À la différence de ces canonistes et théologiens, Mgr Lefebvre s'est trouvé confronté à une situation réelle, c'est-à-dire concrète et déterminée par un certain nombre de circonstances précises. Son jugement, inspiré par la foi, fut celui d'une prudence surnaturelle et non l'application déductive d'une thèse de théologie ou de droit canonique. « Entre les deux hypothèses du Pape hérétique et donc n'étant plus Pape et du Pape irresponsable incapable d'accomplir sa charge, par la tyrannie exercée par son entourage, n'y a-t-il pas une réponse plus complexe, mais peut-être plus réelle : celle de Paul VI libéral, à un degré très profond¹⁵ ? » Cette hypothèse, déjà avancée en 1977, est encore retenue dix ans plus tard, en 1987, dans le livre *Ils L'ont découronné*¹⁶. Encore trois ans plus tard, en 1990, Mgr Lefebvre a porté sur Jean-Paul II un jugement analogue, estimant qu'il y avait dans le Pape slave « un politicien philo communiste, au service d'un communisme mondial à teinte religieuse »¹⁷. Le problème posé par un Pape libéral ou philo communiste est bien différent du problème posé par un Pape hérétique. Car c'est un problème d'ordre beaucoup moins spéculatif que pratique. Ce problème, comme tous ceux de l'ordre pratique, consiste dans un changement d'orientation ou de but. Le but poursuivi par tous les Papes d'avant le concile Vatican II a toujours été le salut surnaturel des âmes, par le moyen de la Rédemption, source de grâce et de sanctification. Le but des Papes depuis le concile Vatican II est la promotion de la dignité de la personne humaine, par le moyen de liberté religieuse, source de pluralisme et d'œcuménisme. C'est ce but nouveau qui entraîne pour conséquence une doctrine renouvelée, où le nouveau Magistère et la nouvelle théologie réalisent ce miracle de concilier les enseignements de la Révélation et ceux de la Révolution. On serait alors bien en peine de prendre le Pape en flagrant délit d'hérésie, au sens classique de ce terme. La note qui conviendrait le mieux pour qualifier la nocivité foncière de ce libéralisme conciliaire serait plutôt celle du « favens hæresim », et c'est d'ailleurs celle qu'a employée Mgr Lefebvre, à propos du *Novus Ordo Missæ* de Paul VI.

10. Le catalogue des hérésies dressé par la *Lettre ouverte* d'avril dernier présente sans doute une certaine valeur sur le plan spéculatif de la théologie pure : ce réquisitoire dénonce – avec raison – des propositions hérétiques, c'est-à-dire des affirmations contraires à des vérités de foi déjà définies ou proposées avec constance par le Magistère. Mais pour autant, la question demeure de savoir si le Pape a commis l'hérésie au sens moral, c'est-à-dire le péché contraire à l'acte de la profession de la foi – et de manière notoire. Seul celui-ci pourrait entraîner la perte de sa fonction. Mgr Lefebvre avait pris soin de souligner cette distinction élémentaire : « D'autre part, est-ce que le Pape a fait une hérésie formelle, ou est-ce qu'il a simplement, je dirais, donné à l'hérésie la possibilité de se propager ? C'est encore autre chose, n'est-ce pas ? Tout cela est très difficile, très délicat¹⁸. » Face à cette situation,

où les hérésies au sens théologique du terme n'apparaissent pas suffisamment comme faisant l'objet d'un péché moral d'hérésie, de la part du Pape, Mgr Lefebvre a jugé plus prudent de continuer à reconnaître l'autorité du Souverain Pontife. D'autant plus que reconnaître sa déchéance n'aurait pas amélioré une situation déjà critique.

11. Cette conclusion prudentielle pourrait changer si et seulement si les circonstances n'étaient plus les mêmes, dans un sens comme dans l'autre. C'est d'ailleurs ce que tentent de prouver tous ceux qui, aujourd'hui, voudraient contester l'attitude de la Fraternité. Les circonstances, disent-ils, auraient changé, du côté de Rome. Ceux qui voudraient bénéficier d'une reconnaissance canonique prétendent que cette démarche serait à présent prudente, du fait que Rome reviendrait, lentement mais sûrement, à la Tradition. L'argument pouvait présenter quelque apparence de vérité sous Benoît XVI, mais il est devenu bien difficile de le faire valoir tel quel sous François et c'est pourquoi on insiste plutôt sur le fait que ce sont les partisans de la mouvance « *Ecclesia Dei* » qui se rapprochent de la Fraternité, ainsi que les évêques et cardinaux mécontents de François. Ceux qui voudraient ne plus admettre l'autorité de ce Pape prétendent que cette démarche serait désormais prudente, du fait que François aurait passé les bornes en deçà desquelles se tenaient encore ses prédécesseurs. Ni l'une ni l'autre de ces démarches n'apparaît suffisamment fondée, aux yeux de la prudence. En effet, les circonstances n'ont pas substantiellement changé : d'une part, Rome reste toujours aussi éloignée de la Tradition en matière doctrinale, à cause des erreurs inchangées du Concile, même si quelques concessions ont pu être faites, pour tolérer une certaine part de Tradition en matière de discipline ou de liturgie ; d'autre part cet éloignement, pour s'aggraver en étendue, du fait qu'il s'étend du plan dogmatique au plan moral, reste toujours le même dans sa racine, qui est l'idée fautive de la liberté de conscience. Les circonstances n'autorisent donc toujours pas une révision du jugement posé par Mgr Lefebvre.

12. C'est pourquoi, les termes dans lesquels nous avons tenté de cerner la difficulté posée par l'attitude du Pape François ne nous semblent pas avoir perdu de leur actualité : « Le débat est donc loin d'être vain, mais ne perdons pas de vue son objet : ce n'est pas le scandale d'une hérésie formulée doctrinalement ; c'est celui d'une praxis, frayant la voie à la remise en cause de la vérité catholique sur l'indissolubilité du mariage¹⁹. »

Abbé Jean-Michel Gleize

15. MGR LEFEBVRE, Conférence spirituelle à Écône, le 24 février 1977.

16. Au chapitre XXXI.

17. *Itinéraire spirituel*, 1990, p. 8.

18. MGR LEFEBVRE, *Conférence à Écône* le 5 octobre 1978.

19. « François hérétique ? » dans le numéro de janvier 2017 du *Courrier de Rome*.

LA RÉFORME LITURGIQUE

1. Le concile de Trente a été à l'origine de ce qu'il est convenu d'appeler une « contre-Réforme » catholique. L'expression est, au jugement de Mgr Cristiani, « inexacte au point de vue historique et tendancieuse au point de vue théologique »¹. Elle apparaît d'ailleurs pour la première fois sous la plume des juristes et historiens allemands protestants². L'idée de la « réforme » ne répugne en rien aux principes du catholicisme. Si le mot semble aujourd'hui mal traduire l'idée catholique, au point d'appeler le correctif nominal d'une « contre-réforme », la raison en est que ce mot a été confisqué par les adversaires de l'Église, qui l'ont réemployé dans un tout autre sens. Le sens initial, conforme à la doctrine catholique, n'en demeure pas moins, tel qu'il se dégage de l'étymologie : la « réforme » est une remise en forme, c'est-à-dire une restauration, un retour à l'idéal d'origine, dans le souci d'une plus grande fidélité. Entendue en ce sens, la « réforme » n'est que l'expression de l'une des nécessités les plus vitales de la Tradition catholique. Le mot se démarque alors de l'idée foncièrement hétérodoxe qu'ont voulu lui associer les soi-disant réformateurs protestants, ainsi que de l'idée moderniste qui affleure déjà en 1950 dans le livre du Père Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, et qui se retrouve dans le Discours pontifical du 22 décembre 2005, où le Pape Benoît XVI a prétendu définir son herméneutique de la réforme comme un « renouveau dans la continuité », c'est-à-dire comme une entreprise impossible, où le renouveau finit par éclipser la continuité, puisque le renouveau concerne les principes mêmes de la continuité, et pas seulement l'une ou l'autre de ses conséquences variables. Au-delà de ces idées fausses, le principe d'une légitime réforme, au sens traditionnel et catholique de ce terme, doit rester acquis.

2. Il l'est tout particulièrement en ces matières qui comportent une part de contingence, comme le sont les matières disciplinaires, et parmi elles la liturgie, c'est-à-dire la matière même du culte et de l'administration des sacrements. Cette légitimité d'une « réforme liturgique » n'est pas nouvelle, et le principe en est énoncé par le saint concile de Trente, lors de sa vingt-et-unième session du 16 juillet 1552, sous le pontificat du Pape Pie IV. Au moment de fixer la doctrine de l'Église au sujet de la communion sous les deux espèces, le concile précise dans les termes suivants quel est le sens de sa démarche. « Le concile déclare, en outre, que dans l'administration des sacrements il y eut toujours dans l'Église le pouvoir de décider ou de modifier, la substance de ces sacrements étant sauve, ce qu'elle jugerait mieux convenir à l'utilité de ceux qui les

reçoivent et au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des choses, des temps et des lieux³. » Le concile justifie cette affirmation de principe, en s'appuyant sur l'enseignement de saint Paul, disant dans sa première Épître aux Corinthiens : « Que l'on nous considère comme des ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu⁴. » Et de noter qu'« il est assez évident que l'apôtre a lui-même usé de ce pouvoir aussi bien pour de nombreuses autres choses que pour ce sacrement lui-même, lorsqu'il dit, après avoir pris quelques ordonnances sur son usage : *Je réglerai le reste quand je viendrai* (I Cor, XI, 34) ».

3. Cette vérité est reprise et développée par le Pape Pie XII, dans l'Encyclique *Mediator Dei*, du 29 novembre 1947. Le Pape a soin de préciser que « puisque la liturgie sacrée est accomplie au premier chef par les prêtres au nom de l'Église, son ordonnancement, sa réglementation et sa forme ne peuvent pas ne pas dépendre de l'autorité de l'Église »⁵. Et de fait, ajoute-t-il, « de tout temps, la hiérarchie ecclésiastique a usé de ce droit sur les choses de la liturgie ; elle a organisé et réglé le culte divin, rehaussant son éclat de dignité et de splendeurs nouvelles, pour la gloire de Dieu et le profit spirituel des chrétiens. Et, de plus, elle n'a pas hésité – tout en sauvegardant l'intégrité substantielle du sacrifice eucharistique et des sacrements – à modifier ce qu'elle jugeait n'être pas parfaitement convenable et à ajouter ce qui lui paraissait plus apte à accroître l'honneur rendu à Jésus-Christ et à l'auguste Trinité, et à instruire et stimuler le peuple chrétien de façon plus bienfaisante »⁶. Cette légitimité de la réforme liturgique, accomplie de par l'autorité du Saint-Siège apostolique, est telle que « quiconque voudrait revenir aux antiques rites et coutumes, en rejetant les normes introduites sous l'action de la Providence, à raison du changement des circonstances, celui-là évidemment, ne serait point mû par une sollicitude sage et juste »⁷.

4. Voilà pourquoi nous ne saurions souscrire aux propos tenus par Mgr Schneider, dans son intervention du 20 mars dernier⁸, lorsque celui-ci présente « les changements apportés à la tradition liturgique de l'Église » au cours des cent dernières années comme « une forme d'absolutisme papal », s'agissant « des modifications radicales faites par les papes Pie X, Pie XII et Paul

3. Au chapitre II du décret, DS 1728 : « Præterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quæ suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire judicaret ».

4. *I Cor*, IV, 1.

5. *AAS*, T. XXXIX (1947), p. 539.

6. *Ibidem*, p. 541.

7. *Ibidem*, p. 546.

8. Le lecteur pourra se reporter à l'article intitulé « Mgr Schneider » dans le numéro d'avril 2019 du *Courrier de Rome*.

1. LÉON CRISTIANI « Réforme catholique ou Contre-Réforme » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, T. XIII, deuxième partie, Letouzey et Ané, 1937, col. 2097.

2. ANDRÉ DUVAL, « Contre-Réforme » dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui et demain*, T. III, Letouzey et Ané, 1952, col. 148.

VI »⁹. De la sorte, sont mises sur le même plan des initiatives aussi différentes que la réforme du bréviaire accomplie par saint Pie X en 1913, la réforme de la liturgie de la Semaine Sainte accomplie par Pie XII en 1955, la réforme de la liturgie de la messe accomplie par Paul VI en 1969, et enfin la nouvelle traduction du Psautier entreprise par le cardinal Béa, et autorisée par la Sacrée Congrégation des rites en 1945. Alors que, pourtant, la différence qui sépare ces entreprises devrait sauter aux yeux.

5. Il existe pourtant une différence déterminante entre ces actes du Souverain Pontife. Saint Pie X et Pie XII ont en effet accompli une véritable réforme, sur le plan proprement liturgique. L'initiative du cardinal Béa n'a pas la même portée, puisqu'elle représente une simple entreprise de traduction. Quant à la « réforme » de Paul VI, elle reste sujette à caution. L'explication qui rend compte de ces distinctions se trouve dans l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII. « La sainte liturgie », dit le Pape, « est formée d'éléments humains et d'éléments divins ; ceux-ci, évidemment, ayant été établis par le divin Rédempteur, ne peuvent en aucune façon être changés par les hommes ; les premiers, au contraire, peuvent subir des modifications diverses, selon que les nécessités des temps, des choses et des âmes les demandent, et que la hiérarchie ecclésiastique, forte de l'aide de l'Esprit Saint, les aura approuvées¹⁰. » Toute la différence qui sépare la réforme du *Novus Ordo Missæ* de Paul VI des autres réformes liturgiques accomplies jusqu'ici dans l'Église tient dans cette distinction. Les réformes de saint Pie X et de Pie XII portent précisément sur ces éléments humains qui peuvent être révisés selon que l'exigent les circonstances de temps et de lieux. La supposée « réforme » de Paul VI s'éloigne « de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail », dit le *Bref examen critique*¹¹, de ces éléments divins établis par le divin Rédempteur et c'est pourquoi cette révision de Paul VI constitue un abus de pouvoir, qui

ne saurait obliger en conscience les fidèles catholiques. Mais cet abus ne remet pas en cause la légitimité de la réforme liturgique, aux conditions définies par le Magistère de l'Église.

6. Les réflexions de Mgr Schneider ne sont pas justes. La constitution divine de l'Église reconnaît au Pape, vicaire du Christ, un pouvoir certes limité, mais un pouvoir réel. Pour échapper à la « dictature » du Pape de l'heure présente, les âmes sensibles de la mouvance *Ecclesia Dei* voudraient voir dans la Papauté le principe même de tous les abus, et ainsi préconiser une mise en tutelle de la monarchie pontificale, réputée papolâtre, par le biais d'instances collégiales et démocratiques. Autant retirer à la sainte Église l'assise inébranlable à laquelle les paroles infaillibles du Christ ont promis la fermeté requise à son indéfectibilité. La solution et le moyen de l'équilibre sont de se rappeler la nature essentiellement vicairie du pouvoir dont se trouve revêtu le chef visible de l'Église. Car c'est en définitive le Christ qui tient toujours le Pape dans sa main, comme le timonier tient le gouvernail du navire, au milieu de la tempête.

7. La tempête que récolte aujourd'hui l'Église sous François n'est que le résultat du vent semé par Vatican II et amplifié par Jean-Paul II et Benoît XVI. La réforme tant attendue ne se fera pas moyennant un simple changement de personnel – ou de programme – dans l'Église. Elle exige la condamnation explicite et le rejet définitif des principes de la pensée moderne, auxquels Jean XXIII et Paul VI ont jadis voulu ouvrir les portes du sanctuaire.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. Cette traduction française des propos de Mgr Schneider est parue sur le « Blog de Jeanne Smits », le 21 mars 2019.

10. *AAS*, T. XXXIX (1947), p. 541-542.

11. CARDINAUX OTTAVIANI ET BACCI, *Bref examen critique du Novus Ordo Missæ* présenté au Pape Paul VI.

LA RÉFORME DE PAUL VI

1. Le 3 avril 1969, le Pape Paul VI signait la Constitution apostolique *Missale romanum*, promulguant le missel romain restauré par décret du IInd concile du Vatican. Ce document introduit le *Novus Ordo Missæ*, qui se présente accompagné d'une importante « Présentation générale » ou *Institutio generalis*, comportant 341 articles. La troisième édition typique de ce nouveau Missel réformé, présentée à Rome le 22 mars 2002, et approuvée par le Pape Jean-Paul II, est accompagnée d'une nouvelle version révisée de la Présentation générale, l'*Institutio generalis missalis romani*, qui comporte 399 articles.

2. Quoi qu'on ait pu dire, cette réforme est bien l'œuvre personnelle, consciente et voulue, de Paul VI. Mgr Annibale Bugnini (1912-1982), qui fut, à partir de 1964, secrétaire de la Commission pour la liturgie, ne fit que le seconder dans cette entreprise. Bugnini en témoigne d'ailleurs lui-même dans le récit qu'il vou-

lut laisser à la postérité¹. « J'ai été le fidèle exécuteur de la volonté de Paul VI et du Concile »², affirmait-il en février 1982, quelques mois avant sa mort. Et en 1981, dans la « Préface » à ce livre-souvenir, il précise clairement ce rôle fondateur de Paul VI. « Le présent volume désire être un hommage reconnaissant et filial à Paul VI, le vrai réalisateur de la réforme liturgique. Si jamais un Pape a consacré toutes ses forces à un travail spécifique, ce fut Paul VI à l'égard de la liturgie. Dans les pages qui suivent, j'ai voulu manifester cette réalité et contredire ceux qui, par ignorance ou légèreté, ou encore par esprit critique, ou plein de préjugés, ont

1. ANNIBALE BUGNINI, *La Réforme de la liturgie (1948-1975)*, nouvelle édition revue et augmentée, Desclée de Brouwer, 2015. La première édition française date de 1997. Référence désormais abrégée en *Réforme*.

2. *Réforme*, p. 11.

affirmé – et sans doute pensent encore – qu'une poignée d'esprits faux auraient imposé au Pape leurs idées. Le Pape a tout vu, tout examiné, tout approuvé. Combien d'heures ai-je vu passer avec lui, le soir, en étudiant les nombreux dossiers, souvent épais, empilés sur son bureau ! Il lisait et considérait, ligne par ligne, mot par mot, annotant tout en encre noire, rouge ou bleue, critiquant si nécessaire, avec sa dialectique capable de réduire dix questions à un seul point³. »

3. Mgr Bugnini nous dit encore dans son livre quelle fut « la clé de la réforme liturgique »⁴. Cette clé n'est autre que le but profond de la réforme, sa cause finale, cause des causes. « La participation et l'implication active du Peuple de Dieu dans la célébration liturgique sont la finalité de la réforme et l'objet du mouvement liturgique⁵. » Ce but était déjà clairement énoncé dans la constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie, en son numéro 21 : « Pour que le peuple chrétien obtienne plus sûrement des grâces abondantes dans la liturgie, la sainte Mère l'Église veut travailler sérieusement à la restauration générale de la liturgie elle-même. [...] Cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites **de telle façon que** le peuple chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire. » Le numéro n° 14 précisait déjà : « La mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, "race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté" (I Pe, II, 9 et I Pe, II, 4-5). » Cette finalité, directrice de toute la réforme, est encore bien mise en lumière par le Père Robert Cabié, qui était à l'époque chargé de cours la faculté de théologie de Toulouse, dans l'une des études que publie la revue de pastorale liturgique *La Maison-Dieu*, pour rendre compte du sens exact de la nouvelle liturgie de la messe⁶. Notre auteur constate d'emblée que « la Présentation Générale a une forme toute différente de celle des *Rubricæ generales* du Missel de Pie V » et est d'avis que « l'on ne saurait trop se réjouir d'une telle transformation »⁷. Celle-ci obéit à un nouvel esprit, qui « se manifeste en particulier dans la préoccupation constante et primordiale de l'assemblée tout entière, présentée comme le premier acteur de la célébration »⁸.

4. Cette idée directrice se retrouve dans la définition de la messe, donnée par l'*Institutio generalis*. Celle-ci connut deux versions successives. La première, en date de 1969, définit en son numéro 7 la messe comme « la

synaxe sacrée ou le rassemblement du Peuple de Dieu qui se réunit, sous la présidence du prêtre, pour célébrer le mémorial du Seigneur »⁹. Ce texte est parfaitement clair, car sa signification est ouvertement protestante. La messe y est formellement définie comme le rassemblement des fidèles (forme) pour célébrer la mémoire ou le souvenir du fait passé de la vie du Christ (fin) sous la présidence du prêtre (efficience). La présence du Christ provient de ce rassemblement : c'est la présence spirituelle de celui dont on se souvient. Il semble alors que le pain et le vin ne soient plus que les symboles dont use ce rassemblement pour représenter celui dont on se souvient. Et la messe est, dans sa fin, la célébration d'un souvenir, dont l'acteur principal et premier est le peuple de Dieu rassemblé. Sans doute, cette première version a-t-elle été modifiée. Mais si l'on veut comprendre en toute vérité la portée exacte du nouveau missel de Paul VI, il faudrait s'appuyer sur cette *Institutio generalis* de 1969, qui a déterminé la mise au point de ce rite, et qui correspond à l'intention première du législateur au moment de le promulguer, tel qu'il n'a jamais changé depuis. Il ne suffit pas en effet de changer la couverture qui indique le contenu d'un livre. Il faut encore modifier le contenu de ce livre, pour qu'il corresponde à ce qu'indique la couverture. Le livre qui contient une recette de cuisine ne devient pas un manuel de chimie du simple fait que l'on en a changé la couverture.

5. La deuxième version de 1970 définit, toujours au numéro 7, la messe comme suit : « À la messe ou cène du Seigneur, le peuple de Dieu est rassemblé sous la présidence du prêtre, qui représente la personne du Christ, pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique. C'est pourquoi, la promesse du Seigneur vaut-elle de manière éminente pour ce rassemblement local de la sainte Église : Lorsque deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux (Mt, XVIII, 20). En effet, lors de la célébration de la messe où se perpétue le sacrifice de la croix, le Christ est réellement présent dans l'assemblée elle-même réunie en son nom, dans la personne du ministre, dans sa propre parole et aussi mais substantiellement et durablement sous les espèces eucharistiques »¹⁰. Cette nouvelle définition est restée inchangée dans l'*Institutio* révisée de 2002, au numé-

3. *Réforme*, p. 18-19.

4. C'est le titre du premier paragraphe du chapitre I du livre.

5. *Réforme*, p. 23.

6. ROBERT CABIÉ, « Le nouvel Ordo Missæ » dans *La Maison-Dieu*, n° 100, 4^e trimestre 1969, p. 21-35. Référence désormais abrégée en *Cabié*.

7. *Cabié*, p. 22.

8. *Ibidem*, p. 23.

9. « Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote præside, ad memoriale Domini celebrandum. Quare de sanctae Ecclesiae locali congregatione eminenter valet promissio Christi : 'Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum' (Mt, XVIII, 20) ».

10. « In Missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote præside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum. Quare de huiusmodi sanctae Ecclesiae coadunatione locali eminenter valet promissio Christi : 'Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sunt in medio eorum' (Mt, XVIII, 20). In Missæ enim celebratione, in qua sacrificium crucis perpetuatur, Christus realiter præsens adest in ipso coetu in suo nomine congregato, in persona ministri, in verbo suo, et

ro 27. Elle est beaucoup moins claire que la précédente, car la part d'orthodoxie qui s'y trouve ne parvient pas à évacuer la part de protestantisme, qui y profite de l'équivoque¹¹.

6. La première phrase - [« À la messe ou cène du Seigneur, le peuple de Dieu est convoqué et rassemblé, sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique »] - y comporte en effet cinq éléments distincts. Premièrement, le sujet logique dont on parle et auquel on va attribuer le prédicat est le « peuple de Dieu ». Deuxièmement, que dit-on de ce peuple de Dieu ? C'est la détermination formelle qu'on lui donne : le peuple de Dieu est envisagé en tant que « convoqué et rassemblé ». Troisièmement la cause finale de cette forme est « pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique ». Quatrièmement, la cause efficiente qui conforme cette matière : « sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ ». Enfin, cinquièmement, en disant « à la messe », on énonce une circonstance selon le lieu. Le formel est donc le rassemblement du peuple. Quand à la messe, elle n'est qu'une circonstance de lieu où se réalise le défini. Ce dont on parle, pour en donner la définition, ce qui est déterminé par un prédicable n'est pas la messe, mais a lieu dans ce qu'on appelle la messe. La messe est le lieu approprié du rassemblement du peuple de Dieu. La première version de 1969 énonçait l'hérésie beaucoup plus clairement. Dans cette deuxième version de 1970, l'hérésie est plus ambiguë. On est passé de « la messe est le rassemblement du peuple de Dieu » à « à la messe, le peuple de Dieu est rassemblé ». Mais l'on retrouve encore ici l'idée selon laquelle le peuple de Dieu est l'acteur premier de ce qui se déroule à la messe.

7. On est passé aussi de « pour célébrer le mémorial du Seigneur » à « pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique ». Il n'est pas précisé ici que ce sacrifice doit se définir dans sa fin comme propitiatoire ou satisfactoire, mais la précision se trouve tout de même ailleurs, au numéro 2 : « La Messe est à la fois sacrifice de louange, d'action de grâce, de propitiation et de satisfaction. » Cependant, cette définition reste toujours indécise, car il n'y est jamais affirmé clairement que cette cause finale du rassemblement du peuple est l'accomplissement propre et véritable d'un sacrifice, et non pas seulement le mémorial d'un sacrifice. Et la lecture globale de l'*Institutio* suggère plutôt que cette cause finale doit s'entendre au sens d'un mémorial. Par exemple, le numéro 17 favorise nettement cette deuxième interprétation, lorsqu'il dit que le Christ institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang, « en le confiant comme le mémorial de sa Passion et de sa Résurrection à l'Église ». De la sorte, la cause finale du rassemble-

ment du peuple de Dieu est dénommée « sacrifice » eucharistique non pas parce qu'elle serait l'accomplissement véritable et propre d'un sacrifice, mais parce qu'elle consiste dans le mémorial d'un sacrifice. Telle est l'ambiguïté foncière qui traverse toute la nouvelle définition de la messe et qui se retrouve d'ailleurs dans le rite lui-même.

8. L'endroit du Canon de la messe où le prêtre prononce les paroles de la consécration a en effet été remplacé dans le nouveau rite par un « récit de l'institution »¹², qui prend lui-même place dans une « Prière eucharistique ». Il est certes dit que celle-ci représente « le centre et le sommet de toute la célébration »¹³, mais elle introduit déjà toute cette ambiguïté reprise en compte dans la définition de la messe. Le passage qui renferme ce que sont, dans le Missel de saint Pie V, les paroles de la consécration, le « récit de l'institution », est ainsi qualifié : « par les paroles et les actions du Christ s'accomplit le sacrifice que le Christ lui-même institua à la dernière Cène lorsqu'il offrit son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin, les donna à manger et à boire aux Apôtres et leur laissa l'ordre de perpétuer ce mystère¹⁴. » Le nouveau rite de Paul VI renverrait-il donc directement non au sacrifice sanglant accompli le Vendredi Saint mais au « sacrifice que le Christ lui-même institua à la dernière Cène » ?.. Une telle lecture est en tout cas possible, et cette simple possibilité constitue à elle seule une grave équivoque. Le concile de Trente enseigne clairement que « dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé de manière non sanglante, lui qui s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix »¹⁵. Le saint sacrifice de la messe accomplit donc l'unique sacrifice que le Christ lui-même institua et réalisa dans sa propre personne en mourant sur la croix. La messe n'est pas la réitération de la Cène du Jeudi Saint. On peut certes dire qu'elle lui succède, chronologiquement, comme la célébration d'une messe succède à une autre, au fil du temps et au sens où toutes les messes succèdent à la toute première messe, célébrée pour la première fois le Jeudi Saint. Mais toutes ces messes, y compris la première, sont chacune la réitération ou le renouvellement non sanglant du sacrifice sanglant accompli le Vendredi Saint. Si la messe n'est plus qu'un mémorial, rien n'empêche qu'elle se présente comme le souvenir des hauts faits du Christ, y compris de l'offrande de son sacrifice, le Jeudi Saint. C'est d'ailleurs ce que dit l'*Institutio generalis* de 2002, qui présente ainsi le sens de la Prière eucharistique : « Le sens de cette prière est que toute l'assemblée des fidèles s'unisse au Christ dans la confession des hauts faits de Dieu et dans l'oblation du sacrifice¹⁶. » S'agit-il alors de l'oblation du sacrifice « que le Christ lui-

quidem substantialiter et continenter sub speciebus eucharisticis. »

11. MGR LEFEBVRE, *La messe de toujours*, textes réunis par l'abbé Troadec, Clovis, 2005, p. 318-319.

12. Cf. l'*Institutio generalis* de 2002, n° 78-79.

13. *Institutio generalis* de 2002, n° 78.

14. *Institutio generalis* de 2002, n° 79, § d.

15. *Concile de Trente*, session XXII du 17 septembre 1562, *décret sur le sacrifice de la messe*, chapitre II, DS 1743.

16. *Institutio generalis* de 2002, n° 78.

même institua à la dernière Cène » ? Ou s'agit-il de l'oblation du sacrifice par lequel le Christ « s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix » ? Dans le premier cas, la messe est le mémorial de la Cène du Jeudi Saint. Dans le deuxième elle est le renouvellement non sanglant du sacrifice du Vendredi Saint. L'idée centrale de la réforme, qui en est la clé et le but profond, s'accommode beaucoup plus de la première hypothèse : si le peuple de Dieu est l'acteur premier de la célébration, celle-ci exige de se dérouler comme une cérémonie commémorative, plutôt que comme un acte sacrificiel proprement dit.

9. Les deux phrases suivantes du numéro 27 de l'*Institutio* de 2002 renforcent cette idée. La deuxième phrase énonce : « C'est pourquoi, ce rassemblement local de la sainte Église réalise de façon éminente la promesse du Christ : "Lorsque deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux (Mt, XVIII, 20)". » Le début de cette phrase reprend, résume et confirme la définition donnée dans la phrase précédente : on parle de la messe comme d'un « rassemblement local ». De ce rassemblement local, on dit qu'il réalise la promesse du Christ, qui concerne une « présence » du Christ. La phrase énonce que cette présence du Christ découle nécessairement du rassemblement en tant que tel : la présence réelle du Christ a pour cause propre le rassemblement du peuple de Dieu.

10. La troisième phrase énonce : « En effet, dans la célébration de la messe où est perpétué le sacrifice de la croix, le Christ est réellement présent dans l'assemblée elle-même réunie en son nom, dans la personne du ministre, dans sa parole et aussi, mais de façon substantielle et comme contenue dans les espèces eucharistiques. » La phrase énonce une première circonstance de lieu : « **dans** la célébration de la messe », doublée d'une deuxième : « **où** est perpétué le sacrifice de la croix ». La deuxième circonstance n'affirme pas l'identité formelle entre le sacrifice de la croix et celui de la messe. La phrase ne dit pas en effet que « la célébration de la messe perpétue le sacrifice de la croix » ou « le renouvelle », au sens où la messe est formellement, comme telle, ce même sacrifice de la croix, réalisé sous un mode distinct. La phrase dit seulement que le sacrifice de la croix est perpétué **à l'occasion** de la célébration de la messe. Et la célébration de la messe n'est autre que le lieu du rassemblement du peuple. Or, la deuxième phrase précédente vient de dire que ce rassemblement du peuple a pour effet propre et formel la présence physique et réelle du Christ. Et on passe de cette deuxième phrase à la troisième en utilisant la coordination « en effet ». La troisième phrase indique alors une explicitation ou une conséquence de la deuxième. Logiquement, c'est la même idée qui doit retrouver dans les deux phrases : le rassemblement suscite la présence réelle du Christ, il équivaut essentiellement à cette présence. L'*Institutio* ne dit pas seulement que le Christ est réellement présent dans l'assemblée, elle dit que l'assemblée cause formellement cette présence du Christ, au sens où la présence du peuple rassemblé est la présence réelle du Christ. À partir de là, on devrait appliquer (toujours logiquement) dans la

suite le même mode d'attribution : la présence réelle du Christ n'est pas formellement réalisée seulement par le rassemblement. Elle l'est aussi par le ministre, en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est cause efficiente du rassemblement. Elle l'est aussi par la parole et c'est alors une présence non plus réelle mais idéale. Elle l'est aussi par les espèces eucharistiques, qui sont le symbole réel et permanent de ce dont l'assemblée fait le mémorial. Cette dernière présence est qualifiée de « substantielle », mais elle est énoncée en même temps que la présence réelle dans l'assemblée, dans le ministre, dans la parole du ministre. Et d'autre part, on ne dit pas de quoi elle résulte (la transsubstantiation n'est même pas évoquée), on ne distingue pas non plus la présence du corps et la présence du sang, sous les espèces distinctes du pain et du vin (alors que la séparation du corps et du sang, qui est l'essence du sacrifice propitiatoire, est signifiée et causée sacramentellement par cette distinction de présence sous espèces distinctes). L'adjectif « substantialiter » ne dit pas suffisamment que la présence est réelle dans un sens absolument unique et mystérieux, présence de la substance physique du corps et du sang, de l'âme et de la divinité du Christ, sous des accidents physiques. En tout état de cause, cette troisième phrase, comprise comme l'explicitation de la deuxième, ainsi que le veut la lettre du texte, ne définit pas la messe comme étant formellement le sacrifice de la croix ; et elle ne dit pas non plus que la présence réelle du Christ sous les espèces eucharistiques découle proprement de la messe identifiée à ce sacrifice. L'explication du mémorial s'en impose d'autant plus.

11. Dans l'une de ses Lettres aux prêtres pour le Jeudi Saint, le Pape Jean-Paul II avait ainsi qualifié la présence du Christ dans la messe : « non pas un simple souvenir, mais un mémorial qui actualise ; non pas un rappel symbolique du passé, mais la présence vivante du Seigneur au milieu des siens. L'Esprit Saint en sera pour toujours le garant, lui qui est en permanence répandu dans la célébration eucharistique pour que le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ : c'est ce même Esprit qui, le soir de Pâques, en ce Cénacle, a été soufflé sur les Apôtres (cf. Jn XX, 22) et les trouva ici encore, réunis avec Marie, le jour de la Pentecôte. Il les investit alors, tel un vent violent et un feu (cf. Actes, II, 1-4), et il les poussa à aller partout dans le monde, pour annoncer la Parole et rassembler le Peuple de Dieu dans la fraction du pain (cf. Actes, II, 42) ¹⁷. » Rassembler le peuple de Dieu dans la fraction du pain : telle est la nouvelle définition formelle de la messe, en conformité parfaite avec l'*Institutio generalis* de Paul VI. Le mémorial qui en est la cause finale n'est certes pas un simple souvenir, car il actualise, mais quoi donc ? Il actualise non le sacrifice de la croix mais la présence vivante du Christ au milieu des siens, qui est justement le fruit de ce rassemblement.

17. JEAN-PAUL II, « Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint, le 23 mars 2000 » dans la *Documentation catholique* n° 2224 du 16 avril 2000, p. 355.

Le mémorial serait donc comme un souvenir efficace... générateur d'une communion, dont le peuple de Dieu rassemblé est l'acteur premier, de par son sacerdoce commun. Voilà d'ailleurs pourquoi, dit Benoît XVI, « l'eucharistie est constitutive de l'être et de l'agir de l'Église »¹⁸. Car l'Église n'est autre que cette communion du peuple de Dieu, suscitée dans la messe.

12. Cette explication, nous dit Mgr Bugnini, est la clé de la réforme liturgique. Elle était pleinement mise en lumière dans le texte originel de 1969 de l'*Institutio*. Au-delà de cette « Présentation », qui a pu être modifiée, le rite nouveau vaut par lui-même, précisément en tant qu'il est d'abord et avant tout une œuvre, une « confection », pour traduire le mot latin par lequel la scolastique a voulu désigner la réalisation des sacrements. Comme toute œuvre, celle-ci doit être jugée selon qu'elle est conforme ou non à l'esprit de ceux qui l'ont conçue. Il est toujours possible, par la suite, de

changer les définitions, et de varier les explications. Mais pour autant, l'œuvre à accomplir que représente le rite de la messe demeure telle quelle, et c'est elle qui doit faire l'objet du jugement, même si sa définition a été changée. Cette œuvre est gravement déficiente, comme le montre le *Bref examen critique* des cardinaux Ottaviani et Bacci, parce qu'elle escamote et dissout dans l'équivoque l'essentiel de ce qu'elle est censée réaliser : l'accomplissement vrai et propre du sacrifice de la croix.

Abbé Jean-Michel Gleize

18. BENOÎT XVI, Exhortation postsynodale *Sacramentum caritatis* du 22 février 2007, n° 15.

VATICAN II, 50 ANS APRÈS QUEL BILAN POUR L'ÉGLISE ?



ACTES DU XI^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME
4 - 5 - 6 janvier 2013

(Prix 22 €, 25 € avec frais de port)

Après 50 ans, il est plus facile de faire un bilan sérieux du Concile Vatican II, bilan d'autant plus objectif que moins passionné : le recul commence désormais à être suffisant.

Alors que les arguments triomphants et déclamatoires ont perdu une bonne partie de leur consistance, les catholiques ont été largement déçus dans leur espérance. Au lieu du printemps et du renouveau annoncés, ils ont vécu et vivent encore une crise ecclésiale universellement reconnue. Cependant, un vrai débat sur le Concile a été enfin ouvert.

Les intervenants de ce Congrès (historiens, philosophes, théologiens...) ont su montrer avec une grande compétence que les racines doctrinales et pastorales de la crise de l'Église, se trouvent dans les textes mêmes du Concile, au-delà de toute herméneutique.

Les travaux de ce Congrès montrent qu'il est plus que jamais nécessaire de continuer ces études à peine commencées. Car seul un débat sérieux pourra clarifier les textes de Vatican II, dont la valeur dépend essentiellement de sa conformité à la Tradition.

Le droit de la messe romaine



310 pages, 21 €

À partir du début de 1964, la liturgie latine entre dans une période de très forte mutation, à la suite de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, promulguée le 3 décembre 1963 par le concile Vatican II (1962-1965).

En 1967, se fonde le bimensuel *Courrier de Rome*, qui va contester cette réforme liturgique et bien d'autres bouleversements auxquels ce concile a ouvert les portes.

L'abbé Raymond Dulac est alors l'un des premiers animateurs et rédacteurs de ce périodique. D'une plume alerte et chatoyante, emplie d'allusions littéraires et historiques, avec une vigueur polémique remarquable, il va démonter un à un tous les prétendus arguments, historiques, théologiques, liturgiques, canoniques, pastoraux, qu'on apporte en faveur de ce formidable bouleversement.

L'abbé Dulac s'attache particulièrement, analyse minutieuse à l'appui, à démontrer que la messe en vigueur au moment du concile Vatican II, messe dite « de saint Pie V » (du nom de celui qui en publia en 1570 une version autorisée), n'a jamais été interdite, et ne pouvait l'être en aucun cas : une conclusion reconnue officiellement comme vraie, vingt ans après sa mort, par le Motu Proprio *Summorum Pontificum*.

L'abbé Dulac aborde, dans ce recueil des principales chroniques qu'il a publiées entre 1967 et 1972, bien d'autres points d'histoire liturgique et ecclésiastique, de droit canonique, de philosophie politique, de théologie, de littérature, qui éclairent d'un jour saisissant la situation actuelle de l'Église et de la société.

L'abbé Raymond Dulac (1903-1987), ancien élève du Séminaire français de Rome, diplômé en philosophie, théologie, droit canonique et lettres, successivement curé, aumônier de lycée et avocat ecclésiastique, fut de 1967 à 1971 la principale « plume » du bimensuel *Courrier de Rome*.