

## L'après « Traditionis custodes »

Abbé Jean-Michel Gleize

page 1

## La dormition ou « mort » de Marie

Abbé Jean-Michel Gleize

page 6

# L'APRÈS « TRADITIONIS CUSTODES »

Le Motu proprio du Pape François, *Traditionis custodes*, va bientôt dater d'un an. Il fut suivi des fameuses *Responsa*, du 4 décembre 2021, destinées à expliciter le sens et la portée de ce récent Motu proprio, et qui furent publiées le 18 décembre 2021 par la sacrée Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, sous la responsabilité de Mgr Arthur Roche. Dans un entretien du 22 décembre 2021 avec le journaliste Edward Pentin<sup>1</sup>, Mgr Roche déclara que ces *Responsa* « constituent une interprétation faisant autorité de la manière dont cette loi [du Motu proprio *Traditionis custodes*] doit être appliquée ».

2. Deux points auraient dû demeurer acquis, en ce qui concerne plus précisément les Instituts de la mouvance *Ecclesia Dei*, tels que la Fraternité Sacerdotale Saint Pierre, la Fraternité Saint Vincent Ferrier, l'Institut du Bon pasteur. Premier point, aux dires de Mgr Roche : « Il est clair dans *Traditionis custodes* que la célébration de la Messe en utilisant le Missale Romanum de 1962 est à titre de concession et n'est

donc pas la disposition normale de la liturgie de l'Église telle que prévue par le Concile Vatican II ». Deuxième point : « Le principe a été établi que les ordinations dans l'Église latine sont conférées selon le rite approuvé par la constitution apostolique de 1968 [Nouveaux rites d'ordination publiés par le Pape Paul VI] ». Comme on l'a fait observer très justement, sur le site de la Maison Générale de la Fraternité Saint Pie X, l'exigence de Rome sur ces deux points semble bien programmer la disparition, à terme, de l'usage des livres liturgiques de 1962, faisant perdre ainsi à la mouvance *Ecclesia Dei* la principale de ses raisons d'être, qui est précisément le maintien de cet usage. « La disparition est visée tant de manière directe, par des limitations importantes de l'usage antérieur permis par le Motu proprio du Pape Benoît XVI, *Summorum pontificum*, que de manière indirecte, en supprimant l'usage du rituel et du Pontifical, comme l'a expliqué Mgr Arthur Roche à M. Pentin. Ce qui signifie en particulier que le sacrement de confirmation devra être donné dorénavant sous sa forme réformée, et

que les ordinations seront conférées selon le nouveau Pontifical. Ce point concerne aussi les sociétés dites *Ecclesia Dei*, qui cherchent à se retrancher derrière leur droit propre pour rester indemnes de ces transformations »<sup>2</sup>.

3. Ces nouvelles directives, édictées par le Pape dans le Motu proprio, avec tout le sens que leur donne la Congrégation pour le culte divin, pouvaient donc, du moins dans un premier temps, laisser craindre un sombre avenir pour les Instituts de la mouvance *Ecclesia Dei*. Les supérieurs responsables de ces communautés et instituts s'en sont d'ailleurs émus, allant jusqu'à adresser, le 31 août 2021, une lettre commune aux évêques de France, afin de plaider leur cause et d'obtenir le maintien du *statu quo* liturgique<sup>3</sup>. Lettre restée apparemment sans effet du côté de Rome, puisqu'elle n'empêcha pas un Mgr Roche de maintenir fermement les restrictions voulues par le Pape.

4. Voici pourtant que, suite à une audience privée accordée le 4 février par le Pape François à deux membres

<sup>1</sup> Cf. « Entretien de Mgr Roche avec Edward Pentin » sur la page du 29 décembre 2021 sur le site La Porte Latine.

<sup>2</sup> « Un début de réaction au Motu proprio *Traditionis custodes* ? » publié sur la page du 6 janvier 2022 du site La Porte Latine et repris du site FSSPX.Actualités.

<sup>3</sup> Cf. l'article « Désrroi et quadrature du cercle » publié sur la page du 3 septembre 2021 du site La Porte Latine.

éminents de la Fraternité Saint Pierre, les abbés Benoît Paul-Joseph, supérieur du District de France, et Vincent Ribeton, recteur du Séminaire Saint-Pierre de Wigratzbad, les choses ont pris une autre allure. Par un Décret daté du 11 février suivant, le Pape a concédé l'autorisation pour la Fraternité Sacerdotale Saint Pierre de célébrer la messe et les sacrements selon les livres liturgiques de 1962. Comme le remarque encore justement l'un des sites de la Fraternité Saint Pie X, « ce Décret accorde donc une exemption particulière à la Fraternité Saint Pierre des dispositions du Motu proprio *Traditionis custodes*, paru le 16 juillet 2021 »<sup>4</sup>. La sacrée Congrégation pour le Culte divin va-t-elle à nouveau intervenir, pour nous fournir de nouvelles *Responsa* expliquant le sens, la portée et éventuellement les limites de cette concession ? Un nouvel entretien de Mgr Roche serait en tout état de cause bienvenu, pour clarifier cette initiative du Pape, en indiquant où doit se trouver le bien-fondé d'une pareille concession, qui favorise pour l'instant un seul des différents Instituts de la mouvance *Ecclesia Dei*.

5. L'enjeu de cette explication est en effet de taille. Il n'a d'ailleurs pas échappé aux autres bénéficiaires potentiels de la dite concession, candidats déclarés à l'exemption. C'est ainsi que dès le mois de mars qui a suivi la publication du Décret, la revue de la Fraternité Saint Vincent Ferrier, *Sedes sapientiae*, publiait deux études du Père Louis-Marie de Blnières<sup>5</sup>, visiblement en rapport direct avec les déclarations de Mgr Roche.

6. Bien qu'écrit avant la décision papale du 11 février, survenant au bénéfice de la Fraternité Saint Pierre, le premier de ces deux articles indique quelle devrait être la raison profonde justifiant l'exemption à laquelle devait procéder

le Souverain Pontife. Cette raison tient en deux points : d'une part les Instituts religieux ou de vie consacrée possèdent leur droit propre, que la hiérarchie de l'Eglise se doit de respecter et d'autre part, la célébration de la liturgie (messe et sacrements) selon les livres de 1962 est un droit propre des Instituts de la mouvance *Ecclesia Dei*. Moyennant quoi, les précisions données par les *Responsa* du mois de décembre précédent devrait rester inopérante pour les dits Instituts. C'est d'ailleurs ce qu'a confirmé le Décret du 11 février, du moins à l'avantage immédiat de la seule Fraternité Saint Pierre. Le droit des religieux est donc sauf et avec lui la légalité à laquelle tiennent tant, depuis leurs origines premières, les communautés qui entendent bénéficier des mesures prises en leur faveur par Jean-Paul II, dans le Motu proprio *Ecclesia Dei afflictata* du 2 juillet 1988. Mais pour sauver la légalité, les responsables des Instituts *Ecclesia Dei* ont dû consentir toujours et encore – et ce, exactement comme lors de leurs origines premières – à reconnaître la légitimité entière du nouveau Missel de Paul VI et partant accepter que l'usage du Missel tridentin ne bénéficie plus dans l'Eglise que du statut d'une concession particulière – ou, pour reprendre l'expression utilisée par Benoît XVI dans le Motu proprio *Summorum pontificum*, le rang d'une forme « extraordinaire ». L'usage du Missel tridentin ne fait plus l'objet que d'une faculté, liée à un droit propre, et réservée à quelques rares Instituts dans l'Eglise et le Décret du 11 février a soin d'en tirer la conséquence. Ce document précise en effet que « si les membres de ces Instituts peuvent user de cette faculté dans les églises et oratoires propres, partout ailleurs, ils n'en useront qu'avec le consentement de l'Ordinaire du lieu, sauf pour la célébration de la Messe privée ». Et d'ajouter : « Sans préjudice de ce qui a été dit ci-dessus, le Saint Père suggère que, dans la

mesure du possible, les dispositions du Motu proprio *Traditionis custodes* soient également prises en compte ».

7. Le deuxième des deux articles du Père de Blnières est une réponse à une étude du Père Henry Donneaud, op<sup>6</sup>. Celui-ci montre que, d'un Motu proprio à l'autre, c'est-à-dire de Benoît XVI à François, les principes qui fondent les décisions disciplinaires restent les mêmes, même si, apparemment, ces décisions semblent se contredire. La contradiction n'a pas lieu ici, puisque les décisions ne changent que pour s'adapter aux circonstances. Le principe fondamental qui doit toujours leur servir de règle est en effet énoncé équivalamment par Benoît XVI et par François. Pour l'un comme pour l'autre, il n'y a pas deux rites, celui de saint Pie V et celui de Paul VI. Il y a un seul rite romain, lequel trouve son expression en deux Missels, celui dit de saint Pie V et celui de Paul VI. De ces deux expressions, l'une, celle du Missel de Paul VI, est ordinaire au sens où elle possède la valeur d'une loi commune, obligeant comme telle tous ceux qui, dans l'Eglise universelle, célèbrent le rite romain, tandis que l'autre, celle du Missel de saint Pie V, ne possède que la valeur d'une permission (comme le précise l'article 2 de *Summorum pontificum*), dont l'usage est autorisé par exception à la loi commune, dans des conditions précises et en raison de circonstances particulières. La différence entre les deux Motu proprio réside en ce que celui de 2007 élargit cet usage d'une forme extraordinaire tandis que celui de 2021 le restreint. Mais ni l'un ni l'autre ne le suppriment. Et si le second restreint ce que le premier avait élargi, cela s'explique parce que la sauvegarde de la loi commune de l'Eglise, c'est-à-dire de l'expression ordinaire du rite romain, le réclame, elle qui a toujours la priorité sur toutes les permissions circonstanciées. En effet,

<sup>4</sup> « Le prix du silence » publié sur la page du 24 février 2002 du site La Porte Latine.

<sup>5</sup> Louis-Marie de Blnières, « Le pape et le droit propre des religieux » (p. 3-9) et « Note à propos d'un article du Père Henry Donneaud » (p. 101-118) dans *Sedes sapientiae* n° 159 (printemps 2022).

<sup>6</sup> Cette étude figurait dès le mois d'octobre 2021 sur le site de la *Nouvelle Revue Théologique* et est finalement parue dans l'édition imprimée du numéro 144 (janvier-mars 2022) de la dite Revue, aux pages 38-54.

il est clair que, à partir du moment où l'on reconnaît que l'usage du Missel dit de saint Pie V fait l'objet d'une simple permission, cet usage doit être mesuré d'après les exigences du bien commun de toute l'Église.

8. Insistons sur ce point, qui, de toute évidence, n'a pas été suffisamment remarqué par le Père de Bagnères. Cette continuité, dans le traitement infligé par les Papes Benoît XVI et François à la messe traditionnelle, s'explique fondamentalement parce que les expressions liturgiques, celle du Missel dit de saint Pie V et celle du Missel de Paul VI, ont été clairement définies par Benoît XVI, à l'article 1 de son Motu proprio de 2007 non comme deux rites, à savoir le rite romain, correspondant au Missel de Paul VI, et un autre qui serait le rite tridentin, correspondant au Missel dit de saint Pie V, mais précisément comme deux mises en œuvre ou deux usages d'un seul et même rite romain, « duo usus unici ritus romani ». Certes, oui, l'Église catholique admet une certaine diversité de rites, comme par exemple lorsque, à côté du rite romain, existent le rite dominicain ou le rite ambrosien. Mais il s'agit précisément d'une diversité de rites et non d'une diversité de Missels exprimant de manières différentes le même rite. Ce point est absolument capital et le Père Henry Donneaud prend soin de le souligner dans la note 19 de son article, après avoir rappelé le principe doctrinal énoncé par saint Pie V, selon lequel l'usage du Missel typique est obligatoire pour tous dans la célébration du rite romain : « Le principe énoncé par Pie V n'exige pas que tous, dans l'Église latine, usent du rite romain, mais que tous ceux qui célèbrent selon le rite romain (et non selon un autre rite, même dérivé du rite romain comme le lyonnais ou le dominicain, chacun d'eux ayant son missel propre), usent d'un unique missel qui est le missel romain actuellement approuvé comme tel par le Siège apostolique. Même si cela serait théoriquement possible, on peine à imaginer que le missel de Pie V

devienne l'expression ordinaire d'un rite autre que le romain, dans le cadre d'une Église ou communauté rituelle propre ».

9. La situation créée à la suite de la réforme liturgique de 1969, à la faveur des différents indults concédant l'usage du Missel dit de saint Pie V, et qui a trouvé l'un de ses aboutissements possibles avec le Motu proprio *Summorum pontificum*, est donc absolument inédite. Elle ne correspond nullement à ce qui serait une pluralité de rites. Elle correspond à une dualité de Missels au sein du même rite. Et c'est précisément en cela que cette situation fait de l'usage du Missel dit de saint Pie V un usage extraordinaire, au sens où il s'agit d'un usage qui n'appartient pas à « l'identité durable » du rite romain. Ceci ne contredit nullement un autre principe, d'après lequel, dans l'Église, l'usage des Missels conformes aux rites autres que le rite romain appartient à l'identité durable de ces rites, lesquels constituent une spécificité propre et particulière, légitimée comme quelque chose d'ordinaire par l'autorité. Nous sommes simplement ici, avec les décisions de Benoît XVI, auxquelles font logiquement écho celles de François, dans une situation formellement autre, situation d'un régime de tolérance, motivé, aux yeux de l'autorité, pour des raisons pastorales liées aux circonstances de l'après Vatican II. Le Père Donneaud précise encore ce point, à la page 41 de son article : « En présentant le missel de Pie V comme *expression extraordinaire du rite romain*, Benoît XVI ne disait donc rien d'autre que ceci : l'usage du missel de Pie V, quoique ce dernier n'exprime pas l'ordre essentiel, la réalisation normale du rite romain, mérite néanmoins d'être déclaré licite, et largement encouragé, pour autant qu'il permet, dans les circonstances présentes et exceptionnelles liées à la réception du concile Vatican II, de ramener ou retenir un certain nombre de fidèles dans la pleine communion ecclésiale, en même temps que d'enrichir l'expression normale du rite romain, en particulier par un sens accentué de la sacralité.

Un souci pastoral évident a pesé sur cette détermination : sans aucunement remettre en cause le fait que le concile Vatican II a ordonné une réforme et une adaptation du rite romain, et que le missel de Paul VI, fruit officiel de cette réforme, est devenu l'expression normale, ordinaire du rite romain ainsi réformé, Benoît XVI, prenant acte des difficultés rencontrées dans la réforme liturgique et surtout des souffrances occasionnées chez nombre de fidèles, a étendu généreusement la faculté d'user du missel tridentin comme expression extraordinaire du rite romain. Cet unique rite romain, réformé et adapté, s'exprime de façon normale et ordinaire dans le missel de Paul VI, mais tant la prudence que la sollicitude pastorale justifient que son *expression extraordinaire* soit rendue licite dans un cadre légal généreux ».

10. A cet égard, le Motu proprio de Benoît XVI ne fut, en 2007, que l'une des mises en œuvre prudentielles du Motu proprio publié par Jean-Paul II en 1988, à l'issue des sacres d'Ecône. Ce dernier disait en effet, au n° 5 de *Ecclesia Dei afflicta* : « A tous ces fidèles catholiques qui se sentent attachés à certaines formes liturgiques et disciplinaires antérieures de la tradition latine, je désire aussi manifester ma volonté - à laquelle je demande que s'associent les évêques et tous ceux qui ont un ministère pastoral dans l'Église - de leur faciliter la communion ecclésiale grâce à des mesures nécessaires pour garantir le respect de leurs aspirations ». La création, par Benoît XVI, du statut canonique d'une « forme extraordinaire » s'inscrit comme l'une de ces mesures, motivée par le même but : « faciliter la communion ecclésiale », autrement dit, neutraliser le schisme que, aux yeux des autorités romaines, Mgr Lefebvre aurait provoqué en consacrant quatre évêques le 30 juin 1988. Loin de correspondre à un pluralisme de rites, qui est chose normale et ordinaire dans l'Église, la possibilité de célébrer encore selon les livres liturgiques en vigueur jusqu'à la réforme de Paul VI correspond à une

mesure d'urgence et circonstanciée. Benoît XVI le soulignait d'ailleurs lui-même dans une déclaration que Mgr Roche a pris soin de rappeler : « Vous vous souviendrez de ce que le Pape Benoît XVI a déclaré à la presse lors de son voyage en France en 2008 : " Ce Motu Proprio (il parlait de *Summorum Pontificum* qui venait d'être publié) est simplement un acte de tolérance, dans un but pastoral, pour les personnes qui ont été élevées avec cette liturgie, qui l'aiment, la connaissent bien et veulent vivre avec cette liturgie. Ils forment un petit groupe, car cela suppose une formation au latin, une formation à une certaine culture ". Malheureusement, beaucoup ont profité de l'occasion pour prendre une direction inverse » 7.

11. On comprend dès lors pourquoi le Père Henry Donneaud explique et justifie l'apparent revirement provoqué par François dans *Traditionis custodes* en faisant appel au principe absolument fondamental, qui est celui de l'unité du rite romain de l'Eglise. Nous disons bien : l'unité du rite. Car dès le départ, c'est-à-dire dans le principe même énoncé par Benoît XVI dans *Summorum pontificum*, la dualité de Missels se justifie seulement dans la mesure exacte où elle est destinée à « faciliter la communion ecclésiale », et à assurer l'unité de la liturgie. L'usage du Missel tridentin est une tolérance, en vue de rendre plus facile l'acceptation du Missel de Paul VI. Dès lors que cette tolérance, loin d'atteindre son but, rend au contraire plus difficile cette adhésion de tous au Missel de Paul VI, il devient nécessaire d'en réviser l'application, compte tenu

des circonstances nouvelles. Tout se tient, en effet et l'on ne saurait reprocher ici au Saint Siège un manque de cohérence.

12. Cela, le Père de Blignières ne le voit pas. Sa réponse au Père Donneaud passe à côté de la question. Nous pourrions observer déjà que, faute d'avoir clairement établi la distinction entre les décisions disciplinaires et le principe qui les fonde, le Père de Blignières ne parvient pas à contester de façon efficace et crédible, dans les points I, II et III de la réponse qu'il adresse au Père Donneaud, le fait de la continuité qui relie les deux Motu proprio. Mais il y a plus grave. Tout le raisonnement de l'article de *Sedes sapientiae* est bâti sur cette prémisse fautive selon laquelle l'intention de Benoît XVI eût été d'introduire une pluralité de rites. Cette prémisse fautive repose elle-même sur une confusion : le Père de Blignières assimile la dualité de Missels, la dualité de formes, ordinaire ou extraordinaire, à une dualité de rites 8. Cela le conduit à finaliser sa réponse, à la page 118, en un appel renouvelé au principe de la pluralité des rites : « Accorder à la messe traditionnelle romaine le statut de rite particulier avec des circonscriptions ecclésiastiques personnelles (prélature, ordinarat, administration apostolique) comme nous l'avons proposé à plusieurs reprises au Saint-Siège, ne serait-ce pas une solution élégante et respectueuse de tous les droits ? [...] Il est bien clair aujourd'hui que le monde traditionnel et les instituts *Ecclesia Dei* de rite romain véhiculent des traits culturels et spirituels propres, parfaitement

légitimes tant en vertu du droit (de par l'érection de ces communautés) qu'en vertu de leur contenu : continuer la tradition immémoriale de la liturgie latine dans l'Eglise. C'est amplement suffisant pour constituer un rite propre ... Pourquoi certains ordres (comme celui des dominicains) auraient-ils la légitimité d'avoir un rite propre, au sein même de l'Eglise latine, et les Instituts de rite romain, non ? »

13. La réponse à cette dernière question aurait dû sauter aux yeux du Père de Blignières, après une lecture tant soit peu attentive de l'article du Père Donneaud. Si l'on s'en tient aux principes établis par Benoît XVI, l'usage du Missel tridentin ne saurait se définir comme l'expression d'un rite propre dans l'Eglise latine. Cet usage correspond à une forme extraordinaire de l'unique rite romain, lequel ne saurait être le rite propre d'une partie de l'Eglise, puisqu'il représente le rite commun de l'Eglise latine universelle. Le pluralisme des rites existe, mais il se situe à un autre niveau. Le Missel dit de saint Pie V et le Missel de Paul VI se définissant – du moins dans l'intention du Saint-Siège – comme deux expressions de ce même rite romain, la revendication du Père de Blignières est ici, aux yeux des autorités romaines, littéralement sans objet. Et elle devrait présenter de surcroît, aux yeux mêmes du Père de Blignières, l'inconvénient de considérer l'usage du Missel de Paul VI comme l'expression légitime et ordinaire – commune – du rite romain, alors que, de son propre aveu, ce Missel comporte « d'importantes déficiences liturgiques dans l'expression

7 Cf. « Entretien de Mgr Roche avec Edward Pentin » sur la page du 29 décembre 2021 sur le site La Porte Latine.

8 C'est ainsi qu'à la page 107, il assimile le fait de passer de la célébration selon le Missel de Paul VI à la célébration selon le Missel de saint Pie V au fait de passer du rite latin au rite grec-catholique-melkite. Aux pages 107-108 il écrit : « Les notions d'ordinaire et d'extraordinaire étant floues, il serait plus juste de raisonner en termes de rit majoritaire et rit minoritaire » : en réalité, ces notions sont très claires et le mérite du Père Donneaud est d'en donner une justification cohérente, puisée à la source même des textes pontificaux ; le flou n'existe que dans l'esprit du Père de Blignières, en raison de la confusion signalée. A la page 108, dans le point VIII, ce dernier écrit encore : « Il faut dire avec force que l'usage exclusif d'une forme, même extraordinaire, ne va pas contre l'intention du Pape Benoît XVI et qu'il ne constitue absolument pas un refus par principe du nouveau rite, puisque justement l'Eglise, qui a édicté ce nouveau rite, a accordé à certains Instituts *Ecclesia Dei* la possibilité de l'usage exclusif de l'ancien rite ». Même si l'on admet que le Missel de Paul VI exprime un nouveau rite, autre que le rite romain, la réponse que l'on donne à un Père Donneaud en faisant valoir ce point de vue ne saurait atteindre son but, puisqu'elle méconnaît la problématique dudit Père. Benoît XVI ne parle pas de pluralité de rites, mais de dualité de Missels pour exprimer un même rite. Au point X, surtout, à la page 110, le Père de Blignières manifeste clairement qu'il n'a pas saisi l'argument du Père Donneaud, lorsqu'il fait valoir la légitimité de la pluralité des rites dans l'Eglise, compatible avec l'unité de la foi : « La pluralité de rites n'est pas un défaut, c'est une richesse, en ce sens que l'homme ne peut adéquatement exprimer toute la richesse de la *lex orandi* de l'Eglise dans un seul rite ». Même si l'on accorde que cela est vrai, cela ne répond pas à la question, puisque la question est de savoir s'il est légitime ou non de restreindre non une pluralité de rites mais une dualité d'usages du même rite. On retrouve la même confusion, au point XV, page 116 : il y est question de « pluralité de rites », de « deux expressions rituelles ». Au point XVII, page 117, il est écrit : « Le rite romain ancien, vénérable en raison de son ancienneté, serait ainsi respecté comme saint Pie V le fit pour les rites vénérables autres que le rite romain ». Le Missel ancien est assimilé au rite romain dont il est l'expression, et son ancienneté est elle-même assimilée à celles des rites autres que le rite romain.

de la *lex orandi* de l'Eglise » (page 107) au point qu'il faille souscrire au jugement du Père Joseph Gelineau selon lequel avec ce nouveau Missel « le rite romain tel que nous l'avons connu n'existe plus ; il est détruit » (page 106). Le vœu d'un pluralisme liturgique ne friserait-il pas ici la complicité ?

14. Les Instituts *Ecclesia Dei* ont été parfaitement définis comme tel par le *Motu proprio Ecclesia Dei afflicta* de Jean-Paul II : leur raison d'être est de fuir le supposé schisme lefebvrisme et de conserver néanmoins la permission de pouvoir célébrer la liturgie en conformité avec les livres antérieurs à la réforme de Paul VI. Le seul moyen de défendre et maintenir la permission, dès lors, ce sera de maintenir la nécessité d'éviter le schisme, avec tout ce qui l'alimente, c'est-à-dire de récuser l'idée selon laquelle le Missel de Paul VI exprime en réalité un rite autre que le rite romain, autre même que le rite catholique, autre que le rite de l'Eglise, idée selon laquelle, par conséquent, ce Missel favorise la perte de la foi et demeure inacceptable, dans son principe même. Mais pour récuser cette idée – afin de maintenir la permission – les responsables de ces Instituts *Ecclesia Dei* sont entrés dans une logique où la permission devient de plus en plus précaire, logique même de ces différents *Motu proprio* qui n'accordent la permission que pour « faciliter la communion ecclésiale » à tous ces lefebvrismes repentis, communion ecclésiale qui se fonde sur la normalité reconnue au Missel de Paul VI. La quadrature du cercle n'est donc pas si éloignée qu'on aurait pu le croire.

15. Faut-il s'étonner, alors, de voir un Père de Blnières entreprendre, au fil de ces « libres entretiens sur l'été 88 » dernièrement publiés sur le site « *Claves.org* », <sup>9</sup> de redorer le blason des communautés *Ecclesia Dei*, comme s'il fallait encore et toujours se justifier de l'accusation de « lefebvrisme » - en se désolidarisant du schisme nettement stigmatisé comme tel - pour pouvoir

demeurer pieusement « traditionaliste » aux yeux d'une Rome inquiète des conséquences innattendues du *Motu proprio* de 2007 ? Et pour demeurer tout aussi pieusement « traditionaliste », à leurs propres yeux, il importe en même temps au Père de Blnières, et à tous les responsables des différents Instituts *Ecclesia Dei*, de remédier - sans cesse - à la précarité originelle de cette permission octroyée par Jean-Paul II puis Benoît XVI en faveur du Missel dit de saint Pie V, et de revendiquer pour cela un pluralisme liturgique totalement étranger à la logique tant de *Summorum pontificum* que de *Traditionis custodes*. Et de ne pas pousser trop loin la critique du *Novus Ordo Missae* : assez pour justifier la préférence exclusive censée fonder le droit propre de ces Instituts religieux, point trop pourtant, afin d'éviter de passer pour fauteurs de schisme. Position inconfortable, dirait-on, mais position dont l'inconfort ne fait que résulter du choix originel pleinement assumé lors de ce fameux été 1988.

16. La Fraternité Saint Pie X regarde le Missel dit de saint Pie V, dans sa version dernièrement révisée en 1962 par Jean XXIII, comme l'unique expression légitime du rite catholique romain. Elle regarde en effet le nouveau Missel réformé de Paul VI non comme une variante légitime et autorisée de cette expression, non comme une réforme homogène à la Tradition liturgique de l'Eglise, mais comme l'expression d'une protestantisation de ce rite, expression qui s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la conception traditionnelle du rite de la messe, clairement définie au concile de Trente. La gravité de cette déficience est telle qu'elle justifie pleinement le refus d'obéissance à ce qui ne saurait apparaître, de la part du Pape, que comme un abus de pouvoir préjudiciable au bien commun de l'Eglise.

17. Le pluralisme dont rêve le Père de Blnières ne satisfait ni Rome ni la Fraternité Saint Pie X. Pour Rome, ce n'est pas seulement trop demander, c'est demander l'impossible, dès lors qu'il s'agit d'une pluralité de rites, puisque l'usage du Missel tridentin, même accordé comme un droit particulier et propre à des Instituts religieux, restera toujours l'usage extraordinaire de l'unique rite romain et ne deviendra jamais l'usage ordinaire d'un rite particulier dans l'Eglise. Pour la Fraternité Saint Pie X, ce n'est pas seulement trop peu demander, c'est demander l'impossible, dès lors qu'il s'agit d'une dualité de Missels dont un seul, le Missel tridentin, est l'expression catholique de la *lex orandi* tandis que l'autre, le Missel de Paul VI, n'exprime plus cette même *lex orandi* que d'une manière gravement déficiente, qui en fait une expression de saveur protestante, absolument inacceptable dans son principe même.

18. L'été 88 fut le moment d'un choix décisif, le choix qui devait conduire Mgr Lefebvre à décider de faire « l'opération survie de la Tradition », pour éviter de faire l'opération suicide. L'opération survie fut, notamment, celle de la survie de la Messe. Plus de trente ans plus tard, la Messe survit toujours, ici et là, par le ministère des prêtres de la Fraternité Saint Pie X et aussi, pour une part, par le ministère des prêtres de la mouvance *Ecclesia Dei*. Mais la différence est que la Fraternité possède un épiscopat, qui, parce qu'il est indemne de toute contagion moderniste, lui donne les moyens de durer, et, d'autre part, la Messe dont elle assure la survie représente la profession intégrale de la foi catholique, à l'encontre des erreurs de Vatican II, telles que véhiculées dans la nouvelle liturgie. Les Instituts *Ecclesia Dei*, quant à eux, dépendent du bon vouloir de Rome et des épiscopats. La précarité de leur situation les empêche de revendiquer l'usage du Missel de 1962 comme l'expression de la foi et du culte de toute l'Eglise,

<sup>9</sup> « *Claves.org* » est le site de la Fraternité Saint Pierre.

exclusive du Missel protestantisé de Paul VI. Reste alors l'expédient du droit des religieux et du pluralisme liturgique. Mais le droit réserve l'usage du Missel vraiment catholique à quelques-uns et le pluralisme en fait une simple option, au regard du Missel protestantisé.

19. Entre l'expédient et l'opération survie, quelle est la meilleure stratégie ? Quelle est surtout celle qui doit s'imposer moralement à la conscience des catholiques ? Jusqu'où, en d'autres

termes, faut-il aller dans la résistance à cette protestantisation généralisée de l'Eglise, qui s'est accomplie à la faveur du concile Vatican II et de la réforme liturgique de Paul VI ? La résistance doit être proportionnée à la gravité du danger. L'un des aspects essentiels de celui-ci n'est-il pas qu'il représente une menace pour le salut des âmes, à l'échelle de toute l'Eglise ? Dès lors, il n'est pas téméraire de penser que l'expédient est trop timide – outre son incohérence déjà signalée – et que l'opération survie

témoigne en faveur de la magnanimité du fondateur de la Fraternité Saint Pie X.

20. En cela, l'après Traditionis custodes pourrait bien être pour les Instituts Ecclesia Dei l'épreuve de la croisée des chemins. Et, pourquoi pas, un nouvel été 88 ?...

*Abbé Jean-Michel Gleize*

## LA DORMITION OU « MORT » DE MARIE

Le mois de mai fut cette année encore le « Mois de Marie » et il a culminé avec la belle fête du 31<sup>e</sup> jour, la fête de Marie Reine, qui nous rappelle l'importance des mystères glorieux dans la vie de la Sainte Vierge. Parmi ceux-ci, le mystère de l'entrée de la Vierge Marie dans la gloire éternelle du ciel comporte plusieurs aspects qui restent formellement distincts, même s'ils ne sont pas séparés. On doit en effet distinguer : la mort avec la mise au tombeau et ses conséquences ; la résurrection ; l'assomption proprement dite, c'est-à-dire l'entrée triomphale en corps et en âme dans le lieu spécial appelé ciel où se trouve déjà le Christ. En ce qui concerne Marie, ces trois aspects sont-ils également réels et certains ? Sont-ils nécessairement liés ? Sont-ils également de nature dogmatique, c'est-à-dire formellement révélés et aptes comme tels à être proposés par le Magistère de l'Eglise à l'assentiment de la foi des fidèles ?

2. La définition à laquelle procéda le Pape Pie XII, le 1<sup>er</sup> novembre 1950, dans la Bulle *Munificentissimus Deus*, oblige

à croire comme un dogme divinement révélé que « Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste ». C'est là le mystère de l'Assomption proprement dite, formellement distincte tant de la mort que de la résurrection, éventuelles, de Marie. Comment s'est opérée cette élévation simultanée du corps et de l'âme de Marie à la gloire céleste ? A-t-elle été précédée de sa mort puis de sa résurrection corporelle ? Telles sont les questions encore débattues. En l'absence de toute affirmation du Magistère concernant la mort de Marie, on ne peut que vérifier si le fait de cette mort est affirmé dans les sources de la Révélation ou s'il peut bénéficier, sinon de l'argument du consensus des théologiens, du moins de quelque raison théologique.

3. Notre question se décomposera donc ainsi :

•Article 1 : la mort de Marie est-elle affirmée dans les sources de la Révélation ?

•Article 2 : la mort de Marie peut-elle bénéficier de l'argument du consensus des théologiens ?

•Article 3 : la mort de Marie peut-elle s'appuyer sur quelque raison théologique ?

4. L'avertissement du Père Jugie doit ici garder toute son importance et présider à notre réflexion : « C'est un fait aussi que la théologie mariale est encombrée depuis longtemps de tout un amas d'erreurs historiques, d'écrits apocryphes, de données légendaires dont ne savent pas toujours se préserver les meilleurs ouvrages. Il faut passer le fer de la critique dans ce fourré et écarter impitoyablement toute pièce de mauvais aloi. La Sainte Vierge n'a pas besoin de nos erreurs pour faire triompher ses privilèges. La doctrine de l'Assomption, comme les autres mystères mariaux, a été étayée parfois sur des arguments, des documents de nulle valeur. Les écrits apocryphes sur ce mystère sont particulièrement nombreux <sup>1</sup>. Nous montrerons le parti qu'on peut légitimement en tirer,

<sup>1</sup> Concernant les écrits apocryphes relatifs à la mort de Marie, on doit beaucoup à l'étude du Père Antoine Wenger, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition*

comme aussi ce qu'il ne faut pas leur demander »<sup>2</sup>.

**Article 1 : la mort de Marie est-elle affirmée dans les sources de la Révélation ?**

5. L'Écriture étant muette, il ne reste, pour étayer cette opinion, que la Tradition.

**Les Pères.**

6. Dans l'Église des six premiers siècles, il n'existe aucune tradition positive, constante et unanime, sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre. Le fait même de cette mort n'apparaissait pas certain à tout le monde. Pour les trois premiers siècles, on ne trouve qu'une phrase d'Origène, d'authenticité douteuse : « Au sujet des frères de Jésus, beaucoup se demandent comment il les avait, attendu que Marie resta vierge jusqu'à sa mort »<sup>3</sup>. C'est également incidemment et en passant que saint Ephrem, saint Jérôme, saint Augustin, saint Paulin de Nole déclarent ou laissent entendre que Marie soit morte. Saint Ambroise se contente de nier qu'elle soit morte de mort violente. Jusque vers la fin du sixième siècle, on ignore, à Jérusalem, l'existence d'un tombeau de la Vierge, bien qu'à partir de la fin du cinquième siècle, on montre à Gethsémani une maison de Marie, d'où la Mère de Dieu aurait été enlevée au ciel.

7. Seuls durant cette période deux Orientaux, deux Palestiniens de la seconde moitié du quatrième siècle, saint Epiphane et le prêtre Timothée de Jérusalem, prêtent à la mort de Marie une attention directe, le premier pour la déclarer incertaine, le second pour la nier catégoriquement et affirmer que la Mère de Dieu est restée immortelle et a été enlevée au ciel par son Fils. L'importance de ces témoignages est capitale, même si, de nos jours certains théologiens cherchent vainement à en minimiser la portée, tel le Père Merkelbach<sup>4</sup>, qui, dans sa Mariologie, se contente d'affirmer sans aucune justification que « ces témoignages, comme d'autres semblables, ne sont nullement démonstratifs » (n° 141).

8. A partir de la fin du cinquième siècle commencent à circuler les récits apocryphes sur « le trépas de sainte Marie ». Ces récits se multiplient un peu dans toutes les langues dans le courant du sixième siècle. L'hypothèse la plus humainement vraisemblable sur la manière dont Marie avait dû quitter cette terre était évidemment celle de la mort naturelle. C'était aussi celle qui se prêtait le mieux à des développements variés et émouvants. Rien d'étonnant à ce que les auteurs de ces récits apocryphes se soient unanimement prononcés pour cette solution, quittes à se livrer à leur fantaisie personnelle pour encadrer l'événement d'épisodes plus ou moins vraisemblables. C'est grâce à ces récits, diffusés rapidement

dans toutes les églises d'Orient et d'Occident, que l'opinion que Marie était morte, et morte de mort naturelle, devint commune et quasi universelle., malgré les déclarations de saint Epiphane et l'homélie de Timothée de Jérusalem, que les copistes continuèrent cependant à transmettre à travers les âges. Nous avons donc affaire ici, en faveur de l'opinion de la mort de Marie, non pas à l'argument dirimant d'une Tradition divine, mais à l'argument d'une pure tradition humaine, plus ou moins vraisemblable et sur lequel ni le Magistère de l'Église ni la théologie ne sauraient sérieusement s'appuyer.

**La liturgie.**

9. On ne peut nier que ces mêmes écrits n'aient suggéré à certaines églises orientales l'établissement d'une fête spéciale de la mort ou Dormition de Marie, fête qui remplaça, sous un titre nouveau, la fête mariale primitive, dont nous décelons l'existence dès le début du cinquième siècle dans la plupart des églises d'Orient et deux ou trois églises d'Occident. Cette fête primitive du 15 août avait pour but de célébrer le *dies natalis* de Marie, le jour de son entrée dans la gloire du ciel, mais, dans l'ignorance où l'on était de la manière dont Marie avait quitté cette terre, on ne faisait nulle allusion à sa mort ni même à son assumption proprement dite. On se contentait de célébrer sa maternité divine, son rôle de nouvelle Eve dans l'économie de

byzantine du sixième au dixième siècle. *Études et documents*, Institut Français d'Études Byzantines, 1955, dont le Père René Laurentin signale toute l'importance dans sa recension « Du nouveau sur l'Assomption » dans *La Vie spirituelle*, n° 409 d'août-septembre 1955 (t. XCIII), p. 181-185.

<sup>2</sup> Martin Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, « Studi e testi », n° 114, Città del Vaticano, 1944, p. 5. Etienne (en religion Martin) Jugie (1878-1954), entré dans la congrégation des Assomptionnistes en 1895, fut ordonné prêtre en 1901. Il s'adonna aux recherches de théologie orientale et aux études byzantines. Benoît XV, qui fonda l'Institut oriental, lui confia la chaire de théologie orthodoxe dudit Institut en 1917. Le Père y enseigna jusqu'en juin 1923, tout en travaillant, sous la direction de Mgr Ratti (futur Pie XI), au fonds russe de la Bibliothèque vaticane. Lorsque la Constitution *Deus scientiarum Dominus* (1931) imposa la théologie orientale comme matière obligatoire au programme des Facultés de théologie, l'Athénée (aujourd'hui Université) du Latran et les Facultés catholiques de Lyon le prirent simultanément, en 1932, comme titulaire de leur nouvelle chaire. En 1935, le Père Jugie fut nommé consultant de la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale. En 1948, il échangea sa chaire lyonnaise, désormais confiée au Père Wenger, contre celle du Père Salaville à l'Athénée (aujourd'hui Université) de la Propagande à Rome, tout en continuant ses cours au Latran. L'année suivante, le Saint-Office l'accueillit parmi ses qualificateurs et Pie XII l'appela à faire partie de la commission théologique chargée d'élaborer la bulle *Munificentissimus Dominus* (1950). Son activité littéraire s'exerça pendant plus de cinquante ans ; elle produisit trente volumes et près de trois cents articles, principalement consacrés à la pensée religieuse de l'Orient chrétien. Le fruit de son enseignement à l'Institut oriental parut, entre les deux guerres, dans un monument dont il avait déjà tracé le plan en 1906 et qui est son chef-d'œuvre, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissentium*, 5 vol., Paris, 1926-1936. Pour le grand public, il remania son gros article du *Dictionnaire de théologie catholique* sur *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941, et commit un traité d'apologétique, *Où se trouve le christianisme intégral ? Essai de démonstration catholique*, Paris, 1947. L'auteur de la notice de Catholicisme, Daniel Stiennon, remarque que « si la prodigieuse érudition du Père Jugie est admirée de tous, sa manière de traiter les divergences doctrinales entre l'Orient et l'Occident a souvent été jugée peu conforme aux règles de l'oecuménisme contemporain, hostile à une apologétique systématique » (Daniel Stiennon, « Jugie (Martin) » dans *Catholicisme, hier aujourd'hui et demain*, t. VI, Letouzey et Ané, 1966, col. 1192). Autant dire que le Père Jugie est un auteur particulièrement sûr, car indemne des erreurs qui sévissaient déjà dans la sainte Église avant le concile Vatican II.

<sup>3</sup> Jugie, p. 56.

<sup>4</sup> Sur le Père Merkelbach, voir l'article « Le Pape et la Sainte Vierge » dans le numéro de décembre 2019 du *Courrier de Rome*.

la Rédemption, que l'on connaissait par les Evangiles. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi les homélies patristiques qui nous sont restées de cette fête ont été parfois intitulées « Homélies pour l'Annonciation » ou « Homélies pour la Nativité du Seigneur ». La fête de la Dormition, qui remplace cette fête primitive du *dies natalis*, fit vraisemblablement sa première apparition dans l'église syrienne jacobite, dès la seconde moitié du sixième siècle. L'église copte monophysite ne tarda pas à l'adopter sous le patriarche Théodose (mort en 567). Allant même plus loin, sous l'influence de préoccupations doctrinales, elle transforma la fête mariale primitive en fête de la mort de Marie, fixée au 16 janvier, et créa au 9 août une solennité spéciale de la résurrection corporelle et de l'assomption glorieuse de Marie. L'église abyssine, vassale de l'église copte, reçut bientôt et a gardé jusqu'à nos jours cette double fête. L'église byzantine orthodoxe ou chalcédonienne ne devait pas tarder à avoir, elle aussi, sa fête de la Dormition. Ce fut l'empereur Maurice (582-602) qui prit l'initiative de l'établir en la fixant au 15 août. Elle rencontra d'abord quelques résistances en certaines églises, en raison de ses accointances indéniables avec les récits apocryphes et peut-être aussi parce que les églises monophysites avaient été les premières à la célébrer. Nous savons grâce à l'archevêque Jean de Thessalonique, qui vécut dans la première moitié du septième siècle, que ses prédécesseurs sur le siège de cette ville avaient refusé de l'adopter à cause des récits apocryphes du *Transitus Mariae*, falsifiés par les hérétiques et nous voyons l'église de Jérusalem, aux septième et huitième siècles, accepter certes la nouvelle fête mais en lui conservant son titre primitif de *Mémoire de la sainte Théotokos*. Ce ne fut que sur la fin du septième siècle que, par l'initiative du Pape saint Serge I (687-701) la fête orientale de la Dormition passa d'abord dans l'église romaine puis, par elle, dans les autres églises d'Occident et sous le titre oriental de *Dormition de sainte Marie*. Ce

titre, cependant, avait déjà été remplacé à Rome, moins d'un siècle plus tard, par celui d'*Assumptio sanctae Mariae*. Cette nouvelle dénomination prévalut bientôt dans tout l'Occident, grâce à l'influence de la liturgie gallicane, modifiée selon le sacramentaire dit grégorien, envoyé par le Pape Adrien I à Charlemagne.

10. A l'origine, les textes liturgiques latins sont très explicites sur la mort. Ils affirment aussi très clairement que le corps de la Vierge a été préservé de la corruption du tombeau. Quant à l'Assomption proprement dite, ils restent en général obscurs. Ils ne disent pas nettement si l'entrée de Marie dans la gloire a eu lieu avec ou sans son corps, si son assomption au ciel doit s'entendre de son âme seule, ou de son âme réunie à son corps par la résurrection glorieuse. De fait, nous constatons que, sur ce point précis et capital, des doutes, non des négations, persistent en Occident durant tout le Moyen-âge et jusqu'au seizième siècle, sinon dans les esprits, du moins dans certains documents liturgiques officiels.

11. C'est de cette manière que le fait même de la mort de Marie, qui restait douteux pour les fidèles des premiers siècles et dont l'Eglise ne soufflait mot en célébrant la fête primitive de la *Mémoire de sainte Marie*, a été très communément affirmé partout, à partir du septième siècle. Il ne pouvait guère en être autrement, après l'institution de la fête du 15 août. Nous constatons cependant qu'en Occident, où l'idée de l'assomption a primé de bonne heure l'idée de la dormition, il y a eu quelques rares tenants de l'immortalité de fait de Marie. Cette opinion a pris une certaine consistance à partir du jour où le privilège de l'Immaculée Conception a prévalu contre ses adversaires. Elle s'est affirmée surtout après la définition du privilège par Pie IX en 1854. Rien d'étonnant à cela puisque le privilège de l'Immaculée Conception donne à Marie un droit certain à l'immortalité. Cependant, il s'agit de savoir si le fait a répondu ou non au droit, compte tenu

du rôle spécial que Marie a été appelée à jouer dans l'œuvre du salut des hommes.

Valeur de ces données.

12. Nous avons vu que les données de la Tradition patristiques sont inexistantes, en faveur de la mort et que les données qui l'appuient sont celles d'une tradition humaine, véhiculée par les apocryphes. « En dehors de la Tradition patristique proprement dite, la principale preuve positive sur laquelle on s'appuie pour établir le fait de la mort de la Sainte Vierge est la solennité même de la Dormition ou de l'Assomption »<sup>5</sup>. Quelle en est la valeur ?

13. Rappelons ici quelles sont les différentes valeurs possibles de l'argument tiré de la liturgie. Il représente un argument de Tradition divine s'il fait état de données dont les autres critères de la Tradition (les Pères de l'Eglise, les docteurs de l'Eglise et les théologiens) et le Magistère indiquent par ailleurs qu'il s'agit de données divinement révélées. En revanche, ce même argument tiré de la liturgie ne représente plus un argument de Tradition et équivaut tout au plus à une preuve historique lorsqu'il fait état de données qui ne sont attestées ni par le Magistère, ni par les critères de la Tradition (Pères et docteurs de l'Eglise). En ce qui concerne la liturgie de la Dormition, les données qui y sont présentes proviennent toutes exclusivement de la source des récits apocryphes. La difficulté n'est pas que ces récits soient apocryphes, car le fait qu'ils le soient signifie ni plus ni moins que l'auteur auquel ils sont attribués n'est pas leur véritable auteur (par exemple, le Protévangile de saint Jacques n'est pas de saint Jacques). Mais ce fait ne signifie pas nécessairement que les faits relatés par ces récits soient faux. Ils peuvent l'être et le travail critique du Père Antoine Wenger a prouvé qu'ils l'étaient pour une certaine part en ce qui concerne l'attestation de la mort de Marie. Cependant, même véridiques, ces récits ne sauraient représenter davantage qu'une source historique, et

---

<sup>5</sup> Jugie, p. 518.



nullement une source de la Révélation<sup>6</sup>. Or, ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas que la mort de Marie soit un fait historique vrai, mais c'est que ce fait soit révélé. Dans le premier cas, il ne saurait être que l'objet d'une pieuse opinion, tandis que dans le second cas il peut être l'objet d'une vérité dogmatique certaine, voire définie. L'argument tiré de la liturgie possède la valeur d'un argument de Tradition divine en ce qui concerne l'Assomption et il prouve que cette vérité est divinement révélée, tandis que le même argument possède seulement – en tout cas tout au plus – la valeur d'une preuve historique en ce qui concerne la mort de Marie et il ne prouve pas que cette vérité soit révélée.

14. Dans son livre de synthèse sur les dogmes mariaux, Journet résume fort bien les recherches du Père Jugie en ce qui concerne l'histoire des fêtes liturgiques de l'Immaculée Conception et de l'Assomption et montre comment se précise la signification de cette dernière fête, de façon à représenter l'argument de Tradition en faveur du mystère<sup>7</sup>.

15. Dans tous ces textes liturgiques, la mort de la Vierge est sans doute clairement affirmée, mais on constate, par l'ensemble de l'office divin, que l'objet direct et principal de la fête n'est pas la mort mais l'Assomption, l'entrée de Marie dans la gloire céleste et aussi son intercession pour les hommes auprès de Dieu. A la veille de la définition de Pie XII, après les remaniements successifs qu'il a subis, le rite romain, aussi bien à la messe qu'à l'office de la vigile et de la fête, et durant l'octave, ne contenait d'affirmation ou d'allusion claire à la mort que dans les leçons du second nocturne de la fête et du second nocturne du quatrième jour de l'octave. Ces leçons sont empruntées à saint Jean Damascène et à la légendaire *Histoire euthymiaque*, faussement mise

sous le nom de ce docteur. Or, dans ces parties de sa liturgie, l'Eglise n'a pas l'intention de proposer l'objet direct du culte et de manière générale, lorsqu'elle évoque un fait historique, elle n'entend pas engager son infailibilité à moins que ce fait ne soit par ailleurs consigné dans les sources de la Révélation ou nécessairement connexe avec une vérité révélée<sup>8</sup>. Le Père Jugie fait à cet égard une remarque intéressante : « Il semble que l'on puisse rapprocher l'une de l'autre, sous le rapport de leur origine, les deux fêtes mariales de la Présentation au temple et de la Dormition. C'est l'apocryphe connu sous le nom de *Protévangile de Jacques* qui a suggéré à l'Eglise byzantine, vers le septième ou le huitième siècle, l'établissement de la fête de la Présentation de Marie au Temple. Le fait de cette Présentation n'est rien moins que garanti historiquement et il est sûrement légendaire dans les circonstances de temps, de lieu, etc. dont l'entoure l'apocryphe. L'Eglise byzantine, pourtant, a retenu ces circonstances dans ses offices et les a prises apparemment pour de l'histoire authentique. La fête primitive de la Dormition paraît bien, elle aussi, avoir été introduite sous l'influence des récits apocryphes du *Transitus Mariae*. En fait, dans les offices de l'Eglise byzantine et des autres Eglises orientales pour la fête du 15 août, les allusions à ces récits sont fort nombreuses. On voit que l'Eglise a pris occasion de ces récits plus ou moins vraisemblables pour promouvoir le culte de la Vierge et multiplier les fêtes en son honneur »<sup>9</sup>.

16. La valeur de ces données n'est donc qu'historique et ne saurait représenter un argument de Tradition. Le Père Laurentin le souligne clairement, en faisant la distinction entre le caractère plus ou moins commun et général d'une tradition et sa valeur : « La tradition affirme communément que Marie est

morte : cette affirmation est même beaucoup plus ancienne que celle de l'Assomption. Reste à peser la valeur de cette tradition. Dans quelle mesure est-elle affirmation de foi ? Dans quelle mesure est-elle une extension irréfléchie d'une commune servitude de l'humanité au cas singulier de Marie ? Les premiers auteurs qui ont affirmé la mort de Marie n'ont-ils pas cédé à la même facilité que ceux qui ont mis en elle le péché ? Cette affirmation ne procéderait-elle pas de deux méprises : le crédit accordé aux apocryphes de la dormition et la méconnaissance de l'Immaculée Conception ? »<sup>10</sup>.

17. Avec ceci, le Père Laurentin reste indécis et frappé par l'affirmation commune de la mort. Mais il ajoute en note cette remarque décisive : « Je n'hésiterais pas à donner à cette affirmation commune, où percent si peu d'exceptions, une valeur absolue sans un précédent impressionnant. Jusqu'au huitième siècle, chez les Grecs, puis jusqu'au douzième chez les Latins, nul n'exemptait Marie de la loi commune du péché originel, Impressionnés par cette apparente unanimité, les théologiens du treizième siècle ont massivement rejeté la doctrine de l'Immaculée Conception, lancée au douzième siècle. Et pourtant, avec Duns Scot et Guillaume Ware, cette idée s'est imposée »<sup>11</sup>.

## Article 2 : la mort de Marie peut-elle bénéficier de l'argument du consensus des théologiens ?

18. Nous tâchons ici de vérifier l'argument que pourrait représenter le poids du nombre, avant de vérifier à l'article suivant celui que pourrait représenter le poids des raisons.

19. La plupart des théologiens qui examinent cette question de la mort de Marie ne l'envisagent pas pour elle-

<sup>6</sup> Ainsi, en ce qui concerne les liturgies de sainte Anne et de saint Joachim, la source en est le Protévangile de saint Jacques. Cette source donne le détail des circonstances de la vie des parents de Marie (dont la fameuse rencontre à la Porte d'Or) et ces détails ne peuvent faire l'objet que d'une tradition historique et humaine. En revanche, l'objet principal de la fête qui est la sainteté des parents de Marie, bénéficie de l'appui d'une Tradition patristique et théologique.

<sup>7</sup> Charles Journet, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, 1954, p. 140-143.

<sup>8</sup> Cf. sur ce point Jean-Vincent Bainvel, sj, *De Magisterio vivo et traditione*, 1905, p. 114-115 cité par Jugie, notes 2 et 3, p. 521.

<sup>9</sup> Jugie, p. 522-523.

<sup>10</sup> René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4<sup>e</sup> édition, Lethiellieux, 1959, p. 123.

<sup>11</sup> René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4<sup>e</sup> édition, Lethiellieux, 1959, note 43, p. 123.

même mais ils en traitent en même temps qu'ils traitent de l'Assomption, et ils le font très brièvement. D'autres traitent séparément de la mort et de l'assomption. Parmi ceux-ci, les uns considèrent la mort comme faisant pratiquement corps avec la doctrine de l'assomption<sup>12</sup>. Les autres font remarquer qu'au point de vue théologique on ne saurait confondre les deux questions et que l'Eglise pourrait définir l'assomption proprement dite, sans se prononcer sur le fait même de la mort. Et c'est d'ailleurs ainsi que Pie XII a procédé, donnant raison à ces derniers. Les théologiens ne sont donc pas unanimes sur le point précis de la mort, même si les partisans de la mort sont en plus grand nombre.

20. Beaucoup, comme Suarez et Billuart, tiennent que le fait de la mort représente une vérité certaine et indubitable. D'autres, comme le Père Tanquerey<sup>13</sup>, se contentent de dire que c'est l'opinion commune de l'Eglise à laquelle il faut se tenir. Le Père Bellamy, dans l'article « Assomption » du *Dictionnaire de théologie catholique* dépasse la mesure dans le sens affirmatif en écrivant : « On ne saurait révoquer en doute la mort de la Vierge comme manifestation contraire à la tradition patristique, à l'enseignement commun des théologiens et à la liturgie catholique »<sup>14</sup>. Prise à la lettre ces affirmations équivalraient à faire du fait de la mort de Marie une certitude de foi, ce que Suarez et Billuart se gardent bien d'affirmer. Le Père Neubert rejoint le Père Bellamy lorsqu'il écrit que l'opinion qui nierait la mort de Marie lui paraît « évidemment erronée parce que contraire à une tradition à peu près unanime »<sup>15</sup>. Le Père

Merkelbach atténue l'opinion de Billuart en disant que la mort de Marie « paraît indubitable » (n° 141). Plusieurs autres théologiens nient catégoriquement le fait de la mort de Marie<sup>16</sup>. D'autres, comme le Père Vermeersch, restent dans le doute. D'autres encore se taisent<sup>17</sup>.

21. Le Père Laurentin a pris acte de cette absence d'unanimité : « Faut-il s'arrêter au problème de la mort de Marie, cette mort si particulière qu'il semble également vrai de dire, avec un premier groupe d'auteurs, que Marie est morte et, avec un autre (beaucoup plus restreint) que Marie n'est pas morte ? Sa fin est pleine de mystère, comme observait déjà saint Epiphane. Et les Grecs usaient de formules enveloppées, pour exprimer ce mystère : ils appelaient sommeil [κοίμησις ou dormitio] ou passage [μεταρτασις ou transitus] cette transition par laquelle la Mère de Dieu passa de la vie terrestre à la vie céleste »<sup>18</sup>. Le Père Marie-Joseph Nicolas, autre grand spécialiste de la mariologie, au vingtième siècle, fait de même<sup>19</sup>. Nous nous en tiendrons ici à la règle classique énoncée par Franzelin, dans la thèse XVII de son traité sur la Tradition divine : « Le désaccord montre qu'on ne saurait régler la question en s'appuyant sur un argument d'autorité et que l'on doit s'en tenir à des raisons pour adopter l'explication qui semble la plus conforme que les autres à l'analogie de la foi, c'est-à-dire qui s'accorde davantage avec l'enseignement de l'Écriture, les enseignements des Pères, la prédication de l'Eglise, le sentiment et le consensus des fidèles »<sup>20</sup>.

22. L'argument du consensus théologique en faveur de la mort de Marie est donc

inexistant. Reste alors à vérifier le poids des raisons.

### Article 3 : la mort de Marie peut-elle s'appuyer sur quelque raison théologique ?

23. L'on doit partir de ce principe avéré que la grâce de l'Immaculée Conception avait toute la vertu de la justice originelle<sup>21</sup>. Cela signifie 1° que, tout comme Adam dans l'état de justice originelle, Marie **pouvait** mourir, et 2° que si Marie **devait** mourir de fait, cela ne serait pas en raison de la peine du péché originel, mais pour une autre raison, tirée ici de son rôle d'associée à l'œuvre de l'Incarnation rédemptrice.

24. Toute la réflexion théologique des partisans de la mort de Marie se donne alors pour tâche de justifier ce type de raison. Or, Marie, Nouvelle Eve, a été réellement assimilée au Christ dans la mort par sa Compassion au pied de la Croix, par ce martyre de l'âme que lui avait annoncé Siméon. Sa Compassion a été de la sorte à la hauteur de la Passion. Cette assimilation a-t-elle été suffisante ? Est-ce que sa mission de Nouvelle Eve exigeait davantage, à savoir une mort subséquente ?

25. Le Père Jugie répond : « Il ne semble pas. En tout cas, il est difficile de le démontrer par une raison convaincante. En effet, après la mort du Nouvel Adam, l'œuvre de la Rédemption était achevée. Jésus l'avait dit en prononçant son *Consummatum est*. Ce qui pouvait arriver à la Nouvelle Eve après cette consommation ne pouvait avoir qu'une importance secondaire. Elle avait fourni sa contribution à l'acte capital du drame,

<sup>12</sup> C'est par exemple l'opinion du Père Merkelbach, au n° 140 de sa *Mariologie*. « Dans l'abstrait », écrit-il, « sans doute l'assomption est autre que la mort et que la résurrection, car elle ne signifie rien d'autre que le déplacement de la Vierge glorieuse au ciel, avec l'intégrité de sa nature, et cela pourrait avoir lieu sans que la mort et la résurrection eussent précédé – et elle ne se rattache pas non plus nécessairement avec le fait que le corps n'ait pas connu la corruption dans le tombeau, laquelle aurait pu être évitée indépendamment de l'assomption. Mais dans le concret, telle quelle est énoncée par les Pères, les théologiens et la liturgie, l'assomption comporte les trois données suivantes : la mort antécédente ; la préservation de toute corruption, par une résurrection anticipée et un déplacement au ciel ; l'exaltation de Marie dans la gloire avec son Fils ».

<sup>13</sup> Adolphe Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, 1929, t. II, p. 824-825

<sup>14</sup> Jean-Julien Bellamy, « Assomption » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, deuxième partie, Letouzey et Ané, 1923, col 2128.

<sup>15</sup> Emile Neubert, *Marie dans le dogme catholique*, 1933, p. 171, note 1.

<sup>16</sup> Ils sont énumérés et cités par Jugie, p. 514-516.

<sup>17</sup> Jugie, p. 516-517.

<sup>18</sup> René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4<sup>e</sup> édition, Lethiellieux, 1959, p. 121-122.

<sup>19</sup> Marie-Joseph Nicolas, op, *Théotokos, le mystère de Marie*, Desclée, 1965, p. 173-174.

<sup>20</sup> Jean-Baptiste Franzelin, *La Tradition*, thèse XVII, 3<sup>e</sup> point, n° 360, *Courrier de Rome* 2008, p. 263.

<sup>21</sup> Nicolas, p. 105, note 2.

y avait été associée d'une manière très réelle. Que pouvait ajouter, plus tard, la séparation de son âme et de son corps à une œuvre déjà parfaite ? Surtout si on nous dépeint cette séparation, ce court trépas, cette dormition, comme un doux sommeil d'amour<sup>22</sup> entre les bras de son Fils bien-aimé, venu à son chevet pour rendre sa mort encore plus douce et lui enlever jusqu'au moindre vestige de ce qui rend si pénible à nous le terrible passage de la terre au ciel, du temps à l'éternité. Qu'on réclame pour Marie une pareille mort à d'autres titres, cela peut se concevoir et se discuter. Mais on ne voit vraiment pas qu'on puisse faire valoir le titre de Nouvelle Eve, de coopératrice à la Rédemption, de corédemptrice, comme disent quelques-uns, pour exiger une mort de cette sorte. Un pareil trépas, loin de rendre semblable la Mère au Fils dans la mort, établit au contraire entre eux une complète dissonance, un contraste parfait. [...] Où est la configuration ? Où est la participation de la Nouvelle Eve à la satisfaction pour le péché, satisfaction qui suppose la peine, la douleur physique et morale ? »<sup>23</sup>.

26. Mais le Père Marie-Joseph Nicolas objecte que la mort de Marie, si elle n'est nullement nécessaire pour associer Marie au Christ dans l'œuvre de la Rédemption, reste nécessaire à un autre titre : « Si l'état glorieux de Marie est une participation à celui du Christ ressuscité, comment penser qu'elle y serait parvenue sans passer comme Lui par le mystère de la mort ? Dans une telle hypothèse, elle lui serait moins parfaitement configurée que le reste

de l'Eglise ! [...] Les théologiens qui nient la mort de Marie pensent qu'elle a suffisamment participé à la mort du Christ par sa Compassion. A la douleur de la mort, oui. Mais au fait même de mourir, de subir en soi-même cette destruction de l'être, si inséparable de la condition humaine présente, non. La vie éternelle, pour le corps humain, est une vie de ressuscité. Il est vrai que, dans la personne des derniers hommes, l'Eglise, selon saint Paul, passera sans mourir de la vie présente à la vie céleste<sup>24</sup>. Mais sera-ce pour eux, au sens profond du mot, un privilège, c'est-à-dire une plus grande union au Christ ? Pour Marie, le privilège essentiel est de vivre entièrement le mystère du Christ. C'est aussi sa prédestination, tout le sens de ce qu'elle est et de ce qu'elle reçoit »<sup>25</sup>.

27. Le présupposé de cet argument avancé par le Père Nicolas est que la mort de Marie peut et doit se justifier pour une raison autre que celle qui se tirerait de son rôle d'associée au Christ dans l'acte de la Rédemption. Et c'est précisément ce présupposé qui n'est nullement justifié. Sans compter qu'il y a ici une confusion assez manifeste : la vie éternelle, pour le corps humain, est précisément une vie de glorifié, et tout corps humain **glorifié** n'est pas nécessairement un corps humain **ressuscité**. Chez le Christ il l'est en tant que Celui-ci est l'auteur principal de notre rédemption, qui rend nécessaire la mort du rédempteur, suivie de sa résurrection. Chez les autres que le Christ il l'est en tant qu'il a été délivré du péché originel, après en avoir subi la peine par la séparation prolongée d'avec

son âme. Marie n'ayant été ni l'auteur principal de notre rédemption, ni délivrée du péché originel, cet argument ne saurait prouver la nécessité ni même la convenance de sa propre mort<sup>26</sup>.

28. La principale objection qui s'élève contre le fait de la mort de Marie est la définition même du dogme de l'Assomption : « Immaculatam Deiparam semper virginem Mariam expleto terrestri vitae cursu fuisse **corpore et anima** ad caelestem gloriam **assumptam** ». La définition de Pie XII nous oblige à croire que Marie est entrée dans le séjour de la gloire à la fois avec son corps et son âme, l'un et l'autre n'étant pour lors point séparés. Les partisans de la mort se trouvent alors fort embarrassés lorsqu'il s'agit de déterminer le temps qu'a duré pour Marie la séparation de son âme d'avec son corps<sup>27</sup>. En cet état de séparation, où était l'âme de Marie ? En quoi son entrée dans la gloire du ciel eût pu être retardée ? Faut-il pousser la configuration de Marie au Christ en faisant descendre l'âme de celle-ci aux enfers, où déjà les limbes des Pères n'existaient plus ? Et si l'entrée de l'âme de Marie dans la gloire du ciel ne fut pas retardée, comment éviter de se mettre en contradiction avec le dogme défini par Pie XII, en disant que l'âme de Marie fut, pendant un certain temps, dans la gloire du ciel sans son corps ?

29. C'est pour échapper à cette objection que Charles de Koninck, dans son livre *La Piété du Fils*<sup>28</sup>, a mis au point une explication ingénieuse<sup>29</sup>. Le dernier instant de la vie terrestre de Marie

22 C'est ainsi que le pseudo Modeste a tenté d'expliquer la mort de Marie dans son *Homélie sur la Dormition* (Migne grec, t. LXXXVI, col. 3308). Patronnée au Moyen-âge par le pseudo Albert le Grand, cette explication est devenue classique chez les prédicateurs et les théologiens de l'époque moderne. Ceux-ci expliquent la mort de Marie en disant que la charité peut tirer une âme vers son Dieu avec une telle violence que cette attraction finit par séparer l'âme de son corps et c'est ainsi que Marie aurait connu une mort d'amour. Cependant, saint François de Sales avait jugé suspecte cette explication et tenait pour une mort d'amour non pas violente, mais paisible. Il écrit dans son *Traité de l'amour de Dieu*, livre VIII, chapitre 14 : « Ah ! Non, Théotime, il ne faut pas mettre une impétuosité d'agitation en ce céleste amour du cœur maternel de la Vierge, car l'amour de soi-même est doux, gracieux et paisible ». Bossuet parle comme lui dans son premier *Sermon sur l'Assomption*. Dans ses *Gloires de Marie*, saint Alphonse de Liguori tient une explication analogue.

23 Jugie, p. 561-562.

24 Tel est l'avis du Père Nicolas que nous retranscrivons ici tel quel, sous réserve de débattre de cette question dans un autre contexte.

25 Marie-Joseph Nicolas, op, *Théotokos, le mystère de Marie*, Desclée, 1965, p. 173-174. Même chose dans le manuel *Marie, Mère du Sauveur*, collection « Le mystère chrétien », Desclée, 1966, thèse XII, B, p. 105.

26 Le Père Jugie fait état des autres arguments et les réfute, aux p. 562-569.

27 En Orient comme en Occident, une tradition empruntée aux apocryphes mentionne une durée de trois jours. Une autre tradition empruntée aux révélations privées de sainte Brigitte tient pour une durée de quinze jours.

28 Charles De Koninck est l'auteur d'une de ces belles familles qui sont l'honneur du Canada. Il dédie l'ensemble de son livre à ses sept garçons et chacun des chapitres à l'une de ses six filles. Trait émouvant, le chapitre VI, sur le trépas de la Vierge, porte en exergue : « A la mémoire de ma fille Gabrielle ».

29 Charles De Koninck, « La mort glorieuse de la Très sainte Vierge », chapitre VI dans *La Piété du Fils*, 1954, Presses de l'Université de Laval, p. 97 et sq.

aurait coïncidé avec le premier instant de sa vie glorieuse, en sorte que sa mort eût coïncidé avec sa résurrection à la gloire et serait à proprement parler une « mort glorieuse ». Le défaut de cette explication est, aux yeux du Père Laurentin <sup>30</sup>, d'imaginer une séparation de l'âme et du corps qui ne saurait avoir réellement lieu : « Ce va-et-vient, de la vie mortelle à la mort, et de la mort à la vie immortelle, tient-il bien dans l'instant ? A force de virtuosité, l'auteur le rend vraisemblable, mais cette vraisemblance laisse place à bien des objections. Bref, si séduisante soit-elle, cette conciliation des hypothèses mortaliste et immortaliste demeure instable. Dès lors qu'on pose la mort, il est pour le moins plus normal d'admettre une pluralité d'instant, et dès lors qu'on opte pour l'instantanéité de la glorification, on voit mal l'utilité de la mort ». L'intérêt de cette appréciation critique du Père Laurentin est qu'elle cite en note <sup>31</sup> une remarque fort éclairante du Père Guérard des Lauriers, glissée au cours de conférences données au Saulchoir : l'hypothèse d'une glorification instantanée ne laisse pas place à la mort, même instantanée. Le cardinal Lépicié allait déjà dans ce sens <sup>32</sup>. Mais, à notre humble avis, il n'est pas sûr que la rigueur d'un Père Laurentin

ait permis ici à l'auteur du *Court traité de théologie mariale* d'apercevoir toute la subtilité de l'analogie développée par Charles De Koninck <sup>33</sup>. La « mort » se dit-elle du départ de Marie et du nôtre dans un sens absolument univoque ? Telle est la question soulevée, avec toute la retenue que suggère l'humilité des vrais savants, par l'éminent professeur de l'Université canadienne.

30. Dans son *Court traité de théologie mariale*, le Père Laurentin donne un descriptif aussi neutre que possible de l'état de la question, avant de conclure : « De fait, tandis que toutes sortes de convenance conduisent de façon convergente et sans restriction au fait de la glorification corporelle anticipée de la très Sainte Vierge, les convenances en faveur de la mort sont à la fois moins nombreuses et contrariées par d'autres. Que conclure ? Observons la réserve de la Bulle *Munificentissimus* qui se garde de préciser si la glorification de Marie survint à l'instant même de la « fin de sa destinée terrestre » ou en passant par une séparation de l'âme et du corps et donc par une corruption. D'une part, la mort de Marie n'est pas une vérité de foi définie comme est sa glorification corporelle. D'autre part, il faut éviter de céder à un emballement pour la

thèse immortaliste, séduisante mais trop fragile sur le terrain traditionnel, pour qu'on puisse y engager sa foi ni même une ferme opinion. S'il paraît peu probable que la mort soit jamais définie, il est certain que l'immortalité ne le sera jamais. Dieu a enveloppé de mystère la fin de sa très sainte Mère. Je doute que nous en levions ici-bas les voiles » <sup>34</sup>.

31. Le plus raisonnable (même si l'on peut ne pas souscrire au jugement de Laurentin selon lequel « s'il paraît peu probable que la mort soit jamais définie, il est certain que l'immortalité ne le sera jamais ») est de rester dans le doute – et dans l'expectative, loin en tout cas des affirmations péremptoires et trop insuffisamment fondées en théologie positive.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

---

30 René Laurentin, « Du nouveau sur l'Assomption » dans *La Vie spirituelle*, n° 409 d'août-septembre 1955 (t. XCIII), p. 185-189.

31 Laurentin, *ibidem*, note 17.

32 Jugie, p. 577.

33 Voir surtout le n° 26 de son étude citée, p. 122-124, sur les divers sens du mot « mort ».

34 René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4<sup>e</sup> édition, Lethiellieux, 1959, p. 124-125.

## 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](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

Site : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

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