

LA FOI EST INFRANGIBLE – MOSAÏQUE AUTOUR DU SEDEVACANTISME

« L'Église n'a jamais rien eu de plus à cœur rien poursuivi avec plus d'effort,
que de conserver de la façon la plus parfaite l'intégrité de la foi. »
Léon XIII, Satis Cognitum

« La foi catholique est d'une force et d'une nature telle qu'on ne peut rien lui ajouter, rien lui retrancher :
ou on la possède tout entière, ou on ne la possède pas du tout. »
Benoît XV, Ad beatissimi

« L'Église romaine, dans toute la beauté virginale que lui donne l'intégrité de sa foi,
dans le rayonnement de cette maternité qui s'étend au monde entier,
n'est que l'ombre terrestre de Marie la Vierge des vierges, la Mère universelle. »
Révérend Père Emmanuel (du Mesnil-Saint-Loup)

CECI EST MON TESTAMENT

Non, je ne suis pas mourant ; je ne me sens ni vieux, ni malade, ni las de vivre. Mais comme chacun d'entre nous, à chaque instant je dois me tenir prêt à rendre compte de ma gestion à mon Dieu et Sauveur Jésus-Christ qui viendra comme un voleur au moment où l'on s'y attend le moins.

C'est la présence de la charité et son degré qu'il viendra examiner en mon âme, et je ne peux que m'en remettre à sa miséricorde en le suppliant de me convertir vraiment avant cet instant où les justes eux-mêmes trembleront. Aimable lecteur, priez pour moi, implorez la sainte Vierge Marie qui peut maternellement obtenir l'amendement des plus grands pécheurs.

*

Mais il y a une chose que ni vous ni moi ne devons oublier : la charité est ici-bas l'œuvre de la foi. Elle ne peut pas exister sans la foi ; si on a le malheur de l'avoir perdue, elle ne peut se recouvrer que parce qu'elle est fondée sur la foi ; elle peut mériter de grandir parce qu'elle est fondée sur la foi.

Une charité qui n'est pas fondée sur la foi est inexistante ; une charité qui n'est pas accompagnée du témoignage de la foi est fausse ; une charité qui n'a pas le souci de conserver, de nourrir et de protéger la foi est vaine.

*

C'est donc en témoignage de la foi catholique que j'ai réuni un petit dossier qui est une sorte de mosaïque, de tableau impressionniste voire de promenade autour de ce qu'on est convenu d'appeler le sédevacantisme. C'est la réunion de textes composés sur un espace de trente, dont fort peu sont inédits. On ne s'étonnera donc pas d'y trouver des redites, des nuances, des tonalités diverses.

Tout cela est évidemment bien imparfait et demanderait un gros travail de reprise, d'unification, de précision. Mais je n'en ai pas eu le loisir parce que ce dossier est né à l'occasion d'une demande qui m'a été faite par un religieux d'Avrillé : il voulait connaître ma « position » et mes arguments quant au « sédevacantisme ». Plutôt que de lui faire une réponse monographique, j'ai préféré lui donner un aperçu plus général des problèmes que pose la situation de l'Église, pour peu qu'on y veuille jeter un regard théologique.

Après avoir commencé ce dossier, j'ai lu que l'université d'été de la fraternité Saint-Pie-X prévoyait de consacrer un atelier à la question, et qu'un religieux d'Avrillé devait y intervenir. Du coup je me suis dit que je travaillais peut-être pour le roi de Prusse.

C'est pour cela que je publie dès maintenant ce dossier : ceux qui pourront ou voudront s'informer directement seront à même de le faire.

*

Il faut avoir la volonté d'être catholique, de l'être sans diminution, de l'être sans altération. Mais cette volonté ne suffit pas si elle n'est pas éclairée et accompagnée par l'étude et la méditation de la doctrine catholique. Cette doctrine catholique, il faut aller la chercher là où elle se trouve : principalement dans les actes du Magistère et dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.

À négliger cela, à se contenter d'auteurs de troisième main, on risque de n'avoir qu'une vue partielle, floue ou diminuée de la sainte doctrine. En temps ordinaire, quand toute la vie de l'Église est imprégnée de la vérité *in actu exercito*, cela ne porte pas à de graves conséquences à court terme. Mais quand tout est bouleversé, quand l'erreur est présente à chaque détour de la vie, cette négligence peut avoir des effets catastrophiques.

Et si en plus on se prend pour un docteur en Israël, si l'on ignore même son ignorance, alors on se trouve en présence d'une espèce en voie d'apparition, *l'homo forumnicus*, ou le *catholicus univocisticus*, qui disserte de tout et pérore sur internet (ou ailleurs) sans rien savoir, remplaçant la pensée par des slogans, par des raccourcis, par formules qu'il comprend à peine. Tant pis pour les gobeurs qui se laissent impressionner.

*

Ce n'est pas au hasard que j'évoque ces déformations. Car je désire que ressorte des pages de ce dossier que le plus important n'est pas d'arriver aux « bonnes conclusions » (ou chacun voit les siennes), mais de professer les bons principes et d'en vivre. Car les conclusions supposées bonnes ne sont pas explicitement déclarées par l'Église, tandis que les principes le sont, et avec insistance, et avec solennité. Bien sûr, ces principes sont faits pour en tirer les conclusions qui font vivre de la foi, mais il y a toujours une part de contingence, une part d'expérience, une part de mystère qui sont incommunicables.

*

C'est dire que je peux bien être en accord avec les conclusions de tel ou tel, et pourtant m'en sentir bien éloigné en raison des principes qu'il professe ou qu'il met en œuvre.

Je me sens bien éloigné des inventeurs de doctrine, qui élaborent des systèmes qui s'opposent à l'enseignement de l'Église afin d'échapper à la logique de la foi.

Je me sens bien éloigné des fouilleurs de poubelle, qui prétendent trouver dans l'histoire de l'Église des Papes hérétiques, des Conciles erronés, des Saints désobéissants, afin de justifier leur esprit d'anarchie.

Je me sens bien éloigné des maniaques de l'épikie qui ne se donnent pas la peine de connaître les lois qu'ils interprètent, ni d'étudier s'il s'agit de lois divines ou ecclésiastiques ou s'il s'agit de la nature des choses. Cela ressemble beaucoup à un esprit d'anarchie.

Je me sens bien éloigné des chantres de l'Ecclesia supplet qui comprennent et utilisent à contresens cet adage, contre la constitution même de l'Église et la nature des sacrements.

Je me sens bien éloigné des fabricateurs de juridiction qui, tels un démiurge, font tout avec rien.

Je me sens bien éloigné des épandeurs de fumier, pour lesquels la situation actuelle est occasion de mépriser son prochain ; de faire bon marché de sa réputation ; de transformer en fermes certitudes des soupçons ou de simples possibilités, ou même rien du tout.

*

Je me sens bien éloigné de ce que le Bon Dieu est en droit d'attendre de moi, en raison du Sang que Jésus-Christ a versé pour ma Rédemption, et en raison des grâces qu'il m'a données. Aussi je termine cette présentation en réclamant à nouveau vos prières et votre indulgence.

Abbé Hervé Belmont

*

SOMMAIRE

0 – Réflexion préliminaire (ou se trouve l'explication des sections dénommées de A à G)

Section A

- 1 – L'infaillibilité des canonisations
- 2 – L'infaillibilité des lois disciplinaires
- 3 – Le magistère
- 4 – L'infaillibilité du Droit Canon
- 5 – La ruine de la foi

Section B

- 1 – La liberté religieuse
- 2 – La Messe sacrifiée
- 3 – La réforme liturgique
- 4 – L'hérésie cryptogamique
- 5 – Vatican II
- 6 – Les fins du Mariage
- 7 – La falsification du pro omnibus
- 8 – La profanation de la dévotion mariale
- 9 – Les Missions

Section C

- 1 – Suis-je sédévacantiste ?
- 2 – Lettre à La question
- 3 – L'Apostolicité de l'Église
- 4 – La thèse de Cassiciacum

Section D

- 1 – L'exercice quotidien de la foi
- 2 – Lettre à un homme qui...
- 3 – Une position intenable

Section E

- 1 – La juridiction en temps de crise
- 2 – État de la législation de l'Église
- 3 – La validité des nouveaux sacrements
- 4 – Toute la foi, rien que la foi

Section F

- 0 – Éparpillement du sédévacantisme
- 1 – Les lois ecclésiastiques
- 2 – L'épiscopat sans mandat apostolique
 - 2.1 – Les sacres ... en question
 - 2.2 – Correspondances et compléments
 - 2.3 – On bâtit sur le sable
- 3 – Jean XXIII

Section G

- 1 – Confession d'un Cassiciacum
- 2 – Confirmation, falsification, et tribunaux de la fraternité
- 3 – Nostra Ætate VI
- 4 – Ultimes objections

O. RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES À LA CONSTITUTION D'UN DOSSIER SUR LE « SÉDEVACANTISME »

Dans tous les débats, controverses, polémiques, apologies, exclusions (etc.) qui tournent autour du sédevacantisme, il y a un fait « fondateur » qu'on omet souvent de mentionner – alors qu'il éclaire ou empoisonne selon qu'on le prend en compte ou non : Le sédevacantisme n'existe pas !

Il n'existe pas, car il s'agit là d'une dénomination de type nominaliste : le sédevacantisme n'est ni une doctrine, ni un principe, ni un mouvement, ni rien qui présente une unité intelligible. Il s'agit d'une étiquette qui est plus une arme de guerre pour ceux qui s'y opposent qu'une revendication pour ceux qui sont censés le professer. Certes, il en est qui revendiquent l'appellation, mais c'est dans un second temps car, si je ne m'abuse, cette dénomination fut lancée par Michel Martin alias Georges Salet, aux alentours de 1980.

Qui d'ailleurs le professe ? Comment professer ce qui n'est qu'une conclusion, alors que tous ceux qui parviennent à cette conclusion (avec des différences notables) nourrissent le désir de n'avoir aucune doctrine distinctive, de n'avoir d'autre principe que d'être catholique, de voir la fin de ladite conclusion qui leur semble être un cauchemar ?

Autrement dit, ce néologisme ne désigne pas une doctrine, comme l'est par exemple l'hylémorphisme ; il ne désigne pas un courant doctrinal se référant à un homme, comme l'est le thomisme ; il ne désigne pas un groupe de disciples s'inspirant d'un livre comme le jansénisme ; il ne désigne pas une secte unifiée autour d'un chef ou de son souvenir, comme le calvinisme ; il ne désigne pas un penchant ou une ratio agendi comme le libéralisme ; il ne désigne pas un principe fondamental comme le réalisme ; il ne désigne pas une philosophie comme le cartésianisme ; il ne désigne pas une anti-doctrine comme le modernisme. Il n'est qu'une étiquette anonyme, l'ogre des contes pour enfants.

Pour ceux qui se lèvent comme adversaires du sédevacantisme, combattre une étiquette est efficace, sécurisant, sans risque, sans obligation d'argumenter. On n'est pas arrêté par un adversaire évanescent, on n'est pas entravé par la réputation d'un prochain indéterminé, on se sent libre de ployer la doctrine et l'histoire à son gré. C'est du courage à bon compte, c'est de la théologie au rabais, c'est un témoignage de la foi un peu flou.

Mais c'est aussi délétère pour les mœurs intellectuelles, pour l'édification des fidèles, pour l'amour de la sainte Église catholique.

* * *

Quand le pouvoir de Magistère de l'Église ne s'exerce pas, et donc qu'il ne peut directement guider ni rectifier la réflexion sur la situation de la sainte Église et sur l'exigence de la foi, qu'il ne peut déterminer le contenu du témoignage que tout catholique en doit porter, il importe au plus haut point de porter son attention dominante sur les principes qu'on met en œuvre.

Non seulement il faut les connaître avec soin – car ce sont ceux-là même de la foi et de l'intelligence de la foi – mais il faut y revenir sans cesse pour bénéficier de leur lumière, pour demeurer dans leur influence, pour éviter d'outrepasser ce qu'ils permettent d'affirmer.

C'est la fidélité à ces principes qui est la grande garantie de l'orthodoxie : elle l'est bien davantage que la conclusion qu'on en tire. Celui qui professe et met en œuvre les principes de la foi, même si – sans mauvaise foi de sa part – il échoue à mener sa réflexion à son terme, est plus orthodoxe que celui qui arrive à la « bonne conclusion » en se fondant sur de faux principes ; ou en tirant des conséquences indues de ladite conclusion ; ou en en prenant prétexte pour avoir un comportement aberrant.

Il ne s'agit donc pas, dans le présent dossier, de « forcer » une conclusion par tous les moyens, mais de nous remettre dans la lumière de la foi catholique pour que notre adhésion à la sainte Église catholique soit « en esprit et en vérité », éliminant tout ce qui la contredit ou l'amoindrit, adhérant sans réserve à tout ce qu'elle enseigne sur elle-même.

C'est la seule façon de connaître la vérité divine et d'en vivre, et d'être sauvé par elle.

* * *

Ces préliminaires étant posés et toujours activement présents, la commodité peut faire utiliser le mot sédevacantisme pour désigner l'affirmation suivante : aujourd'hui il n'y a pas à Rome (ni ailleurs) de vrai Pape qui soit assis sur le trône pontifical, il n'y a pas de Vicaire de Jésus-Christ qui détient la plénitude du pouvoir dans l'Église (Magistère, Ordre et Juridiction), il n'y a personne qui soit investi de l'autorité souveraine que Jésus-Christ communique au souverain Pontife.

Autrement dit, le sédevacantisme est la profession que Benoît XVI (Josef Ratzinger) n'est pas Pape, et qu'il n'y a personne de légitime à la place qu'il occupe.

Par la même commodité, on appellera donc sédevacantistes les catholiques qui adhèrent à cette affirmation. Je dis bien catholiques, excluant absolument ceux qui ne professent pas la foi catholique ou qui se sont séparés de l'unité de l'Église.

* * *

Le dossier comporte six sections [cela peut être modifié par la suite] :

- A : quelques points de doctrine catholique sur lesquels se fondent les sédevacantistes, et qui sont niés ou malmenés par leurs adversaires ;
- B : quelques points de doctrine catholique en lesquels se manifeste la rupture existant entre Vatican II et consorts, et le Magistère antérieur ;
- C : mes convictions ;
- D : mes arguments ;
- E : les conséquences que j'en tire ;
- F : les divergences et controverses entre sédevacantistes ;
- G : divers.

Comme il est facile de le voir, ce dossier comporte une partie « subjective » (C, D, E) : j'y expose ce que je crois être la vérité objective, nécessaire à professer sous peine de nier quelque point infailliblement enseigné par l'Église catholique, mais je n'ai aucune autorité pour l'imposer à quiconque, ni pour l'ériger en critère de catholicité.

En dehors de ma conscience qui est liée parce que, après étude, réflexion, élimination, rectification, je vois ces conclusions avec une évidence qui se résout nécessairement dans la profession de la foi catholique, en dehors de ma conscience donc, mes conclusions n'ont que la force des principes sur lesquels elles reposent et des arguments que je mets en oeuvre pour les démontrer. Ni plus, ni moins.

En tout état de cause, je ne suis le porte-parole de personne, je ne suis le représentant d'aucune école, d'aucun mouvement ni d'aucun groupe : je ne parle qu'en mon nom, je ne prétends pas que tout le monde « sédévacantiste » est d'accord avec moi. Je n'avance que ma qualité de catholique, et ne voudrais pas le faire indignement.

S'il faut rapidement dire quelles sont ses convictions doctrinales à propos de la question du « sédévacantisme », en voici quatre points :

- je tiens pour vraie la « thèse de Cassiciacum » (sans porter d'exclusive à l'encontre de ceux qui n'acceptent pas la permanence « materialiter », car je comprends fort bien les réserves que cette distinction plus ou moins inédite peut susciter) ;

- je tiens les sacres épiscopaux sans mandat apostolique pour contraires à la constitution de l'Église et à son unité ;

- je refuse de considérer comme non-catholiques ceux qui sont en désaccord (même grave) avec moi, car mon avis (même si je le tiens dans la lumière de la foi) n'a pas d'autre autorité que celle des arguments que j'apporte, et n'est impératif que pour moi et ce qui est sous ma responsabilité ;

- je considère toute forme de « conclaveisme » comme une folie qui ne mérite aucune considération.

Ce dossier sera donc très personnel. De plus, le temps me manque, ma paresse renaît sans cesse : aussi les documents sont, pour la plupart, des documents déjà existants, marqués par leur destination ou par le contexte qui ne peuvent toujours être détaillés. Mais à qui veut sérieusement étudier cela ne constituera pas un obstacle. *Intelligenti pauca*. Et il sera toujours loisible de demander des éclaircissements.

Le corpus sera donc constitué d'articles de *Quicumque* ou de Notre-Dame de la Sainte-Espérance, d'intervention sur le Forum catholique et d'extraits de correspondance.

Je garde le désir ardent que tous arrivent à la même conviction que celle qui se dégage de cet ensemble, non seulement parce qu'elle est vraie, mais aussi parce qu'elle permet de professer la doctrine catholique sans « caviardage » et parce que, tout modestes que soient ma place et mon mérite, elle fait travailler utilement pour l'Église catholique. C'est la raison d'être de ces pages et de la prière qui les accompagne.

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION A — DOCUMENT 1
UNE CANONISATION EST-ELLE INFALLIBLE ?

Les canonisations faites par Paul VI, Jean-Paul II ou Benoît XVI en ont mis plus d'un dans l'embarras, parce qu'il est visible que certain promu n'a pas bien mérité de l'Église. Alors de vieux démons se réveillent, démons qui poussent à travestir ou diminuer la doctrine de l'Église pour pouvoir simultanément et reconnaître l'autorité pontificale en le trio susmentionné et récuser ses actes et décisions. Ainsi on lit çà et là, au mépris de la doctrine catholique unanime, que les canonisations prononcées par un souverain Pontife ne sont pas des actes infallibles, et on prétend se fonder sur saint Thomas d'Aquin. Voyons cela de plus près.

En canonisant un saint, le Pape porte un jugement définitif qui le propose à l'Église universelle comme modèle et comme intercesseur, et il en instaure le culte. Ce faisant, il garantit que le saint en question est dans la gloire du Ciel – puisqu'il est proposé comme intercesseur ; et il garantit que ce saint a pratiqué (au moins après une éventuelle conversion) les vertus chrétiennes de façon héroïque – puisqu'il est proposé comme modèle.

Un tel acte est nécessairement infallible. Il ne relève pas de l'infailibilité magistérielle de l'Église (et du Pape, c'est la même) qui a comme objet les vérités révélées et les vérités connexes à la Révélation. La canonisation relève de l'infailibilité pratique de l'Église (celle qui couvre également les lois générales, l'approbation des ordres religieux, les rites liturgiques etc.) parce qu'il est impossible que l'Église nous propose comme modèle et intercesseur quelqu'un qui ne l'est pas.

Saint Thomas d'Aquin s'attache davantage à la connexion de la canonisation avec la foi, et la fait rentrer dans l'objet secondaire de l'infailibilité de l'Église. Après avoir affirmé qu'il est impossible que l'Église et le Pape se trompent en matière de foi, mais que cela est possible dans les sentences qui concernent des faits particuliers à cause des faux témoins, il ajoute : «La canonisation des saints est entre les deux. Parce que l'honneur que nous rendons aux saints est une certaine profession de foi par laquelle nous croyons en la gloire des saints, on doit croire avec piété qu'en cette matière là aussi le jugement de l'Église ne peut pas être faux» [*Quodlibet*. IX, 16]. Et voici que certains glosent sur le «on doit croire avec piété... *pie credendum est*», prétendant que cette piété serait une atténuation de la nécessité exprimée par le *credendum*. Cela n'a pas de sens : dans la réponse aux objections placée juste après, saint Thomas affirme en effet que le Pape agit sous la motion du Saint-Esprit (*per instinctum Spiritus Sancti*) et que l'Église est préservée d'être trompée par le témoignage faillible des hommes.

La note théologique attribuée à l'infailibilité dans les canonisations est donnée par le Pape Benoît XIV lui-même : si le nier n'est pas formellement hérétique, c'est, dit le Pape «téméraire, scandaleux, et sentant l'hérésie» (*sapientem hæresim* – *De canoniz. sanctorum*, Livre I, c. 43, n. 3).

Signalons au passage qu'il y a une troisième infailibilité de l'Église et du Pape (puisque l'Église est infallible selon ses trois pouvoirs – tout comme elle est une, sainte, catholique et apostolique selon ses trois pouvoirs), c'est une infailibilité sacramentelle, qui garantit la réalité et l'efficacité des rites sacramentels.

Contrairement à la canonisation, la béatification ne s'adresse pas à l'Église universelle : elle permet le culte du bienheureux en certains lieux ou en certains diocèses. Elle n'est pas un acte définitif, mais un acte préparatoire. Pour ces raisons, elle n'est pas infallible. Un signe en est qu'après la béatification, la cause du serviteur de Dieu est soumise à un nouvel examen complet en vue de la canonisation – ce qui n'aurait pas de sens si la béatification était infallible. Mais, en raison de la sagesse et de la rigueur de l'Église, il serait fort téméraire de nier le salut ou l'héroïcité des vertus d'un bienheureux.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION A — DOCUMENT 2
INFAILLIBILITÉ DES LOIS DISCIPLINAIRES GÉNÉRALES

Dans l'établissement des lois disciplinaires générales, l'Église catholique ne peut pas se tromper. Bien évidemment, il s'agit d'une infaillibilité pratique, qui garantit que la loi n'est ni mauvaise, ni nocive, ni insupportable ; autrement dit, qui garantit que celui qui s'y conforme est (en cela) dans la voie du salut éternel.

Il ne s'agit pas directement d'une infaillibilité doctrinale (ça n'aurait guère de sens) bien que les présupposés ou les conséquences d'ordre doctrinal desdites lois soient ainsi garantis. Cette infaillibilité ne garantit pas que la loi est la meilleure en soi, elle garantit que la loi est bonne.

Parce que l'infaillibilité est pratique, elle n'empêche pas l'autorité légitime et compétente de l'Église de modifier ses lois ; nous sommes assurés que, à l'instar de l'ancienne, la nouvelle loi est bonne.

Comme cette vérité est parfois profondément méconnue, voici quelques documents du Magistère qui l'enseignent sans équivoque (et auxquels, soit dit en passant, font écho tous les manuels classiques de théologie).

- Pie VI, *Auctorem fidei* (condamnation du concile de Pistoie). Denzinger 1578 ; *Enseignements pontificaux, l'Église* (Solesmes) n° 122 :

Une proposition de ce concile «pour autant qu'en raison des termes généraux utilisés, elle inclut et soumet à l'examen prescrit même la discipline établie et approuvée par l'Église, comme si l'Église, qui est régie par l'Esprit de Dieu, pouvait constituer une discipline, non seulement inutile et trop lourde à porter pour la liberté chrétienne, mais encore dangereuse, nuisible, et conduisant à la superstition et au matérialisme» est condamnée comme «fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensante aux oreilles pies, injurieuse à l'Église et à l'Esprit de Dieu qui la conduit, pour le moins erronée».

- Grégoire XVI, *Quo graviora*, dans les *Enseignements pontificaux, l'Église* (Solesmes) n° 173 :

«Est-ce que l'Église qui est la colonne et le soutien de la vérité et qui manifestement reçoit sans cesse du Saint-Esprit l'enseignement de toute vérité, pourrait ordonner, accorder, permettre ce qui tournerait au détriment du salut des âmes, et au mépris et au dommage d'un sacrement institué par le Christ ?»

- Léon XIII, *Testem benevolentiae*, dans les *Enseignements pontificaux, l'Église* (Solesmes) n° 631 :

«Toutefois ce n'est pas au gré des particuliers, facilement trompés par les apparences du bien, que la question se doit résoudre : mais c'est à l'Église qu'il appartient de porter un jugement, et tous doivent y acquiescer, sous peine d'encourir la censure portée par notre prédécesseur Pie VI.

Celui-ci a déclaré la proposition 78 du Synode de Pistoie injurieuse pour l'Église et l'Esprit de Dieu qui la régit, en tant qu'elle soumet à la discussion la discipline établie et approuvée par l'Église, comme si l'Église pouvait établir une discipline inutile et trop lourde pour la liberté chrétienne».

Cette infaillibilité est spécialement garantie quand il s'agit de la liturgie sacramentelle.

- Concile de Trente, Denzinger 856, *Enseignements pontificaux, l'Église* (Solesmes) n° 675 :

«Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être méprisés ou omis sans péché au gré des ministres [...] qu'il soit anathème».

Encore une petite précision. Dans les lois disciplinaires générales, l'Église est infaillible non seulement en ce qu'elle ordonne, mais aussi en ce qu'elle permet. C'est ce qu'enseigne au passage le Pape Grégoire XVI.

On ne peut donc nier ou récuser en droit cette infaillibilité sous le vain prétexte : cette pratique (ou ce rite) n'est pas obligatoire ; ce n'est que permis. Il n'y a donc aucune garantie.

Ou alors il faudrait admettre qu'on puisse dire (par exemple) : il n'est pas impossible que l'Église autorise la polygamie ; l'infaillibilité pratique garantit seulement qu'elle ne l'imposera pas... On voit l'aberration où cette argutie pourrait mener.

Voici, en confirmation de cette vérité certaine deux textes de Dom Guéranger et quelques extraits de théologiens classiques.

- Dans les *Institutions liturgiques* tome II page 10 (ed. 1878) à propos de la contestation de lois liturgiques, Dom Guéranger écrit : «autrement, il faudrait dire que l'Église aurait erré sur la discipline générale, ce qui est hérétique».

- «La discipline ecclésiastique est l'ensemble des règlements extérieurs établis par l'Église.

«Cette discipline peut être générale, quand ses règlements émanent du pouvoir souverain dans l'Église avec l'intention d'obliger tous les fidèles, ou du moins une classe de fidèles, sauf les exceptions accordées ou consenties par le pouvoir qui proclame cette discipline.

«Elle est particulière, quand les règlements émanent d'une autorité locale qui la proclame dans son ressort.

«C'est un article de la doctrine catholique que l'Église est infaillible dans les règlements de sa discipline générale, en sorte qu'il n'est pas permis de soutenir, sans rompre avec l'orthodoxie, qu'un règlement émané du pouvoir souverain dans l'Église avec l'intention d'obliger tous les fidèles, ou au moins toute une classe de fidèles, pourrait contenir ou favoriser l'erreur dans la foi, ou dans la morale.

«Il suit de là que, indépendamment du devoir de soumission dans la conduite imposé par la discipline générale à tous ceux qu'elle régit, on doit encore reconnaître une valeur doctrinale dans les règlements ecclésiastiques de cette nature.

«La pratique de l'Église confirme cette conclusion. En effet, nous la voyons souvent dans les conciles généraux, dans les jugements apostoliques, appuyer ses décisions en matière de foi sur les lois qu'elle a établies pour le gouvernement de la société chrétienne. Telle pratique qui représente une croyance est gardée universellement dans l'Église ; donc, la croyance représentée par cette pratique est orthodoxe : puisque l'Église ne saurait professer l'erreur, même indirectement, sans perdre la note de sainteté dans la doctrine, note qui lui est essentielle jusqu'à la consommation des siècles.

[...]

«La discipline est donc en relation directe avec l'infaillibilité de l'Église, et c'est là déjà une explication de sa haute importance dans l'économie générale du catholicisme. »

Dom Prosper Guéranger, *Troisième lettre à Mgr l'évêque d'Orléans*, in *Institutions liturgiques*, deuxième édition, Palmé, 1885, vol. 4, pp. 458-459.

• Le Cardinal Billot :

«Thèse XII : La puissance législative de l'Église a pour matière aussi bien ce qui concerne la foi et les mœurs que ce qui concerne la discipline. En ce qui concerne la foi et les mœurs à l'obligation de la loi ecclésiastique s'ajoute l'obligation de droit divin ; en matière disciplinaire toute obligation est de droit ecclésiastique. Cependant à l'exercice du suprême pouvoir législatif est toujours attachée l'infaillibilité, dans la mesure où l'Église est assistée de Dieu pour que jamais elle ne puisse instituer une discipline qui serait de quelque façon opposée aux règles de la foi et à la sainteté évangélique». (Card. Billot, *De Ecclesia Christi*, Rome, 1927, tome I, p. 477)

• R. P. Herrmann c.ss.r. *Institutiones Theologicæ Dogmaticæ* avec l'approbation personnelle de saint Pie X, Vol. I, n° 258 : «L'Église est infaillible dans sa discipline générale.

«Par sa discipline générale on entend ses lois et ses instituts qui concernent le gouvernement externe de toute l'Église. Par exemple, ce qui concerne le culte externe, telles la liturgie et les rubriques, ou l'administration des sacrements...

«L'Église est dite infaillible dans sa discipline, non pas comme si ses lois fussent immuables, car le changement des circonstances rend souvent opportun d'abroger ou de changer les lois ; et non plus comme si ses lois disciplinaires fussent toujours les meilleures et les plus utiles... L'Église est appelée infaillible dans sa discipline dans le sens que dans ses lois disciplinaires il ne peut rien se trouver qui soit opposé à la foi, aux bonnes mœurs ou qui puisse agir au détriment de l'Église ou au préjudice [« damnum »] des fidèles.

«Que l'Église soit infaillible dans sa discipline s'ensuit de sa mission même. La mission de l'Église est de conserver intègre la foi et de mener les peuples au salut en leur apprenant à observer tout ce que le Christ a ordonné. Mais si en matière disciplinaire elle pouvait stipuler, imposer ou tolérer ce qui est contraire à la foi ou aux mœurs, ou ce qui tournerait au détriment de l'Église ou au préjudice des peuples, l'Église pourrait dévier de sa mission divine, ce qui est impossible.

«Ceci est insinué par le Concile de Trente, Sess. xxii, can. 7 : «Si quelqu'un dit que les cérémonies, les ornements et les signes externes que l'Église catholique emploie dans la célébration des messes sont des stimulants plutôt d'impiété que des secours de la piété, qu'il soit anathème». Et par Pie VI dans la constitution *Auctorem Fidei*, concernant la 78^e proposition de Pistoie : «Comme si l'Église, qui est gouvernée par l'Esprit de Dieu, pouvait établir une discipline non seulement inutile et plus lourde que la liberté chrétienne ne peut tolérer, mais qui serait en plus dangereuse, nocive, propre à induire en superstition ou en matérialisme». – proposition qu'il a condamnée comme «fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensive aux oreilles pies, etc.».

«L'infaillibilité de l'Église doit également s'étendre à tout enseignement dogmatique ou moral, pratiquement inclus dans ce qui est condamné, approuvé ou autorisé par la discipline générale de l'Église. [...]

• «C'est une conséquence rigoureuse de l'enseignement néo-testamentaire. Car l'infaillibilité garantie par Jésus à son Église, selon le texte de Matthieu, xxviii, 20, s'appliquant à tout enseignement réellement et efficacement donné par le magistère ecclésiastique, doit également s'appliquer à tout enseignement nécessairement inclus dans les lois, pratiques ou coutumes établies, approuvées ou autorisées par l'Église universelle, cet enseignement pratique ou indirect étant, surtout pour une autorité en elle-même infaillible, tout aussi réel et efficace que l'enseignement doctrinal direct». Dublanchy, article Église, in *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2197.

• «Les enseignements implicites et infaillibles du magistère ordinaire nous sont fournis par les pratiques universelles de l'Église, par les liturgies, dans ce qu'elles ont de commun, et par les lois générales de l'Église. Tous les actes conformes à ces pratiques, à ces liturgies ou à ces lois sont sanctionnés par les dépositaires de l'infaillibilité ; ils ne peuvent, par conséquent, être mauvais, ni nous détourner du salut. Chaque fois donc, que ces actes supposent manifestement la vérité d'une doctrine, il y a proposition implicite de cette doctrine par l'Église [...] Les usages universels de l'Église qui ont un but marqué, comme les rites des sacrements et du Saint Sacrifice, manifestent, d'une autre manière, la foi infaillible de l'Église. Celle-ci ne les emploie, en effet, que parce qu'elle croit à leur efficacité. Il faut admettre, par exemple, que l'Église regarde la matière et la forme usitées dans l'administration des divers sacrements comme capables d'en produire les effets, et qu'elle ne se trompe pas sur ce point». *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, par J.-M.-A. Vacant, Maître en Théologie, Professeur au Grand séminaire de Nancy Imprimé avec l'autorisation de Monseigneur l'Évêque de Nancy et de Monseigneur l'Archevêque de Paris, 1887.

I. LE MAGISTÈRE EST UN POUVOIR

Le Magistère est le premier pouvoir que l'Église a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ : le pouvoir d'enseigner.

«Allez, enseignez toutes les nations...» [Matth. xxviii, 18]

«Jésus-Christ a institué dans l'Église un magistère vivant, authentique et, de plus, perpétuel, qu'il a investi de sa propre autorité, revêtu de l'esprit de vérité, confirmé par des miracles ; et il a voulu et très sévèrement ordonné que les enseignements doctrinaux de ce magistère fussent reçus comme les siens propres». [Léon XIII, *Satis Cognitum*]

C'est le pouvoir de transmettre, de garantir, de définir, d'explicitier, d'expliquer, d'appliquer, de défendre le dépôt révélé, et aussi de condamner ce qui lui est contraire ou ce qui le diminue ou ce qui le met en péril. Ce dépôt révélé est l'ensemble des vérités que Notre-Seigneur Jésus-Christ a révélées, et celles que les Prophètes avant lui, les Apôtres après lui, ont enseignées sous l'inspiration divine – tout cela étant consigné dans la sainte Écriture ou transmis par la Tradition (c'est un pléonasme !).

La Révélation – celle qui est l'objet de la foi catholique – est close à la mort du dernier Apôtre [voir par exemple la 21^e proposition du décret *Lamentabili* de saint Pie X]. L'Église ne révèle donc rien du tout, mais elle peut garantir infailliblement que telle vérité fait partie du dépôt révélé, que telle autre lui est nécessairement liée, que telle proposition n'est pas compatible avec la foi ; elle peut aussi montrer que cette vérité concerne tel domaine, qu'elle doit s'entendre de telle manière. Elle peut condamner telle proposition comme directement ou indirectement contraire à la Révélation divine.

II. DISTINCTIONS

On appelle aussi Magistère l'exercice du pouvoir susdit, et c'est là qu'on introduit des distinctions qu'il importe de bien saisir.

A. Distinction quant au sujet qui exerce le pouvoir de Magistère.

- Magistère pontifical : le Pape seul enseigne ;
- Magistère universel : l'universalité (unanimité morale) de l'Église enseignante enseigne, le Pape et les évêques.

L'expression «Magistère universel» se rapporte au sujet actuel et vivant du Magistère et pas du tout, comme on l'a parfois prétendu, à la continuité dans le temps. Habituellement, les évêques résident chacun dans son diocèse : le sujet du Magistère universel est dispersé ; parfois, sur convocation du souverain Pontife, ils sont réunis en concile ; le sujet du Magistère universel est alors réuni. «L'accord des évêques dispersés a la même valeur que lorsqu'ils sont réunis : l'assistance a en effet été promise à l'union formelle des évêques, et non pas seulement à leur union matérielle» [Mgr Zinelli, de la Députation de la Foi, aux Pères du concile Vatican I].

La distinction Magistère pontifical / Magistère universel est inadéquate : il n'y a pas de magistère universel sans le Pape qui est principe (car les évêques ne sont pas sujets du Magistère sans union au Pape) et qui «confirme ses frères».

Distinction inadéquate, parce que les deux branches de l'alternative ne sont pas entièrement séparées. En fait, il s'agit toujours de l'Église enseignante, soit dans son principe souverain et indépendant (le Pape) soit dans toute son extension.

B. Distinction quant au mode d'exercice du pouvoir de Magistère.

- Magistère ordinaire : c'est l'enseignement quotidien de la foi, qui consiste à transmettre le dépôt révélé et à en exposer le contenu, et qui utilise des moyens ordinaires (encyclique, discours, décret, motu proprio etc.).

Ce mode ordinaire du Magistère peut s'opérer de plusieurs façons :

– par un enseignement exprès ; ou encore par l'approbation expresse accordée aux Pères, aux docteurs ou aux théologiens qui concordent dans l'adhésion à telle doctrine ;

– par un enseignement implicite : tout ce qui est impliqué dans la pratique et la vie de l'Église, dans sa liturgie et ses lois : «La coutume de l'Église a la plus grande autorité ; sa façon d'agir doit être adoptée par tous, car l'enseignement des docteurs catholiques lui-même tient son autorité de l'Église. D'où il faut davantage s'en tenir à l'autorité de l'Église qu'à l'autorité de saint Augustin, ou de saint Jérôme ou d'un quelconque docteur» [Somme théologique, IIa IIæ q. x, a. 12, c.]

– par une approbation tacite : si, par exemple, l'Église laisse présenter comme exacte telle doctrine par tous ses théologiens, par les manuels de séminaire etc.

- Magistère extraordinaire : c'est un enseignement donné sous une forme solennelle, qui sort de l'ordinaire : définition dogmatique, jugement solennel, décret de concile œcuménique, fulmination d'anathème.

«Prononcer un jugement solennel est le propre tant du Concile œcuménique que du Pontife romain parlant *ex Cathedra*» [Canon 1323 § 2]

C. La locution *ex Cathedra*.

La distinction selon le mode d'exercice est accidentelle au Pouvoir de Magistère. Cela est manifeste en ce que la locution *ex Cathedra* du Pape (locution infaillible – c'est de foi divine et catholique) peut se trouver sous l'un ou l'autre mode.

Le Pape parle *ex Cathedra* lorsque «remplissant sa charge de docteur et de pasteur de tous les chrétiens - en raison de sa suprême autorité Apostolique - il définit - une doctrine relative à la foi ou aux mœurs - à tenir par l'Église universelle» [Vatican I, *Pastor Aeternus*].

La définition du concile du Vatican ne mentionne pas que le Pape doive employer une forme extérieurement solennelle, ni qu'il doive faire mention de la volonté d'être infaillible ou de la volonté d'obliger. Non, c'est par nature que lorsqu'il parle *ex Cathedra*, en vertu du pouvoir de Magistère de l'Église catholique qu'il possède en plénitude, il est infaillible.

Cela peut se réaliser dans une définition dogmatique (ainsi la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX, définissant l'Immaculée Conception) ou encore dans une encyclique : par exemple la lettre *In Requie* de saint Innocent I^{er} condamnant le pélagianisme (417) ; *Mirari Vos* de Grégoire XVI condamnant Lamennais (1832) ; *Quanta Cura* de Pie IX condamnant des erreurs modernes (1864) ; *Casti Connubii* de Pie XI à propos de la doctrine catholique sur le Mariage (1931).

D. Distinction quant à l'objet du Magistère.

Le Magistère de l'Église est le pouvoir divinement institué et assisté pour qualifier toute proposition dans son rapport au dépôt révélé. Selon ce rapport, dans les vérités concernant la foi et les mœurs en lesquelles le Magistère de l'Église est infaillible, on distingue donc :

- l'objet primaire du Magistère. Il s'agit des propositions dont le Magistère affirme (ou nie) l'inclusion dans la Révélation. Le Magistère affirme donc que telle proposition est formellement révélée (ou contraire à la Révélation). Il s'agit donc directement du «dépôt divin remis par le Christ à son Épouse, pour le garder fidèlement et le déclarer infailliblement» [Vatican I, *Dei Filius*] ;
- l'objet secondaire du Magistère. En font partie toutes les propositions dont l'affirmation (ou la négation) est requise pour la conservation, la compréhension ou la défense du dépôt révélé. En effet, de nombreuses vérités «bien qu'elles ne soient pas en elle-même révélées, sont cependant requises pour garder intrinsèquement le dépôt de la Révélation lui-même, pour l'expliquer comme il convient et le définir efficacement» [Mgr Gasser, communication aux Pères de Vatican I, au nom de la Députation de la foi]. On appelle également cet objet secondaire l'objet connexe (à la vérité révélée).

Dans les définitions de l'Église au Concile du Vatican, lorsque seul l'objet primaire est signifié, on parle de *veritas credenda* (vérité à croire) ; lorsque l'objet secondaire est inclus, on parle de *veritas tenenda* (vérité à tenir).

Les distinctions énumérées ci-dessus sont indépendantes les unes des autres : elles se combinent donc, pour former des modalités distinctes dans l'exercice de l'unique pouvoir de Magistère.

C'est ainsi (par exemple) que le Magistère ordinaire et universel est l'exercice actuel et quotidien du pouvoir de Magistère par toute l'Église enseignante (unanimité morale). Cet exercice peut porter sur l'objet primaire ou sur l'objet secondaire.

III. L'UNITÉ DU MAGISTÈRE

Avant de nous pencher sur ce que l'Église nous enseigne sur l'autorité et l'infaillibilité de son Magistère, il faut bien avoir présent à l'esprit combien le Magistère est un.

Il est un comme pouvoir : Jésus-Christ a institué une seule Église et en elle un seul pouvoir pour l'enseignement de la doctrine concernant la foi et les mœurs. Qu'il soit exercé par le Pape seul ou par le Corps épiscopal universel (qui inclut nécessairement et à titre de principe le Pape), qu'il utilise un mode ordinaire ou extraordinaire pour se faire entendre, c'est toujours la voix de Jésus-Christ qu'il fait résonner, c'est toujours l'unique mandat reçu du Fils de Dieu qu'il exerce.

Il est un dans son objet, qui lui appartient par nature et toujours : la vérité révélée et toute proposition dans son rapport avec elle. C'est de la relation à la Révélation que traite toujours le Magistère, affirmant que relativement de la Révélation divine telle proposition est incluse, ou nécessairement liée, ou connexe, ou correctement déduite, ou contradictoire, ou contraire, ou incompatible, ou malsonnante etc.

L'unité du Magistère est donc une unité d'institution (une seule fonction divine), une unité de sujet (l'Église enseignante) et une unité d'objet formel (l'ordre au dépôt révélé). Il est donc un par nature et de façon permanente.

IV. L'INFAILLIBILITÉ ET L'AUTORITÉ DU MAGISTÈRE

L'autorité du Magistère de l'Église, son infaillibilité, le devoir des fidèles à son égard : voilà ce qu'on ne peut connaître qu'en remontant à la source, c'est-à-dire au Magistère même qui, à l'imitation de Jésus-Christ, se rend témoignage : «Bien que je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai : parce que je sais d'où je viens et où je vais» [Jo. VIII, 14].

A. Infaillibilité de la locution *ex Cathedra*

«C'est pourquoi, nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès l'origine de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du saint Concile, nous enseignons et définissons comme un dogme révélé de Dieu :

«Le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex Cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité Apostolique, une doctrine concernant la foi ou les mœurs à tenir par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréfutables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église». [*Pastor Aeternus*]

Notez que cette infaillibilité a comme objet la doctrine à tenir (*tenenda*). Elle porte donc et sur l'objet primaire et sur l'objet secondaire du pouvoir de Magistère.

B. Infaillibilité des jugements solennels et du Magistère ordinaire et universel

«Est à croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu ou écrite ou transmise, et que l'Église, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel, propose à croire comme divinement révélé» [*Dei Filius*].

Deux choses sont à noter à propos de ce texte :

1. Il traite directement de l'objet de la foi, et non de l'infaillibilité. Voilà pourquoi il ne mentionne que la doctrine à croire (*credenda*). Mais, en vertu de l'unité du Magistère, l'infaillibilité du Magistère ordinaire et universel est celle de l'Église, telle qu'elle est déterminée à propos de la locution *ex Cathedra* : elle concerne aussi la doctrine à tenir (*tenenda*).

2. L'objet de la foi est caractérisé de deux manières : «ce qui est contenu dans la parole de Dieu» et «ce qui est proposé par l'Église». Ces deux qualifications ne sont pas de même nature. L'inclusion dans la parole de Dieu est la raison fondamentale de la foi (c'est parce que Dieu a parlé que l'on croit) ; mais le fidèle n'a pas à vérifier cette inclusion pour croire, puisque précisément la proposition de l'Église est l'affirmation infailliblement garantie de cette inclusion.

La qualité «être révélé par Dieu» est le motif formel de la foi ; la proposition de l'Église garantit infailliblement l'inclusion dans l'objet de la foi.

Cet enseignement conciliaire est littéralement repris par Léon XIII dans *Satis Cognitum* et dans le code de droit canon [c. 1323 § 1].

Le Père Héris résume en quelques mots la doctrine tranquillement tenue et mise en œuvre par l'Église : «Pour reconnaître les cas où l'infaillibilité de l'Église est engagée, il suffit de se rappeler que toute doctrine enseignée universellement par les pasteurs chargés de conduire le troupeau du Christ, et donnée manifestement comme appartenant directement ou indirectement à la Révélation, est infaillible» (Ch.-V. Héris, o. p. *L'Église du Christ*, Le Cerf 1930, pp. 44-45).

C. Autorité et étendue du Magistère en général

«Même s'il s'agissait de cette soumission qui doit se manifester par l'acte de foi divine, elle ne saurait être limitée à ce qui a été défini par les décrets exprès des Conciles œcuméniques ou des Pontifes romains qui occupent ce Siège, mais elle doit aussi s'étendre à ce que le Magistère ordinaire de toute l'Église répandue dans l'univers transmet comme divinement révélé et, par conséquent, qui est retenu d'un consentement unanime et universel par les théologiens catholiques, comme appartenant à la foi». [Pie IX, *Tuas Libenter*]

«Toutes les fois donc que la parole de ce Magistère déclare que telle ou telle vérité fait partie de l'ensemble de la doctrine divinement révélée, chacun doit croire avec certitude que cela est vrai ; car si cela pouvait en quelque manière être faux, il s'ensuivrait, ce qui est évidemment absurde, que Dieu lui-même serait l'auteur de l'erreur des hommes». [Léon XIII, *Satis Cognitum*]

«En effet, le magistère de l'Église – lequel, suivant le plan divin, a été établi ici-bas pour que les vérités révélées subsistent perpétuellement intactes et qu'elles soient transmises facilement et sûrement à la connaissance des hommes – s'exerce chaque jour par le Pontife Romain et par les évêques en communion avec lui ; mais en outre, toutes les fois qu'il s'impose de résister plus efficacement aux erreurs et aux attaques des hérétiques ou d'imprimer dans l'esprit des fidèles des vérités expliquées avec plus de clarté et de précision, ce magistère comporte le devoir de procéder opportunément à des définitions en formes et termes solennels». [Pie XI, *Mortalium animos*]

«Il ne faut pas estimer non plus que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas de soi l'assentiment sous prétexte que les Papes n'y exerceraient pas le pouvoir suprême de leur Magistère. À ce qui est enseigné par le Magistère ordinaire s'applique aussi la parole : Qui vous écoute, m'écoute ; et la plupart du temps ce qui est exposé et inculqué dans les encycliques appartient déjà par ailleurs à la doctrine catholique. Si les Papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que, dans la pensée et dans la volonté des souverains Pontifes, il n'est désormais plus possible de considérer cette matière comme question libre entre les théologiens». [Pie XII, *Humani Generis*]

«Suivant l'exemple de saint Thomas d'Aquin et des membres éminents de l'Ordre dominicain, qui brillèrent par leur piété et la sainteté de leur vie, dès que se fait entendre la voix du Magistère de l'Église, tant ordinaire qu'extraordinaire, recueillez-la, cette voix, d'une oreille attentive et d'un esprit docile, vous surtout chers fils, qui par un singulier bienfait de Dieu, vous adonnez aux études sacrées en cette Ville auguste, auprès de la Chaire de Pierre et église principale, d'où l'unité sacerdotale a tiré son origine [Saint Cyprien]. Et il ne vous faut pas seulement donner votre adhésion exacte et prompte aux règles et décrets du Magistère sacré qui se rapportent aux vérités divinement révélées – car l'Église catholique et elle seule, Épouse du Christ, est la gardienne fidèle de ce dépôt sacré et son interprète infaillible ; mais l'on doit recevoir aussi dans une humble soumission d'esprit les enseignements ayant trait aux questions de l'ordre naturel et humain ; car il y a là aussi, pour ceux qui font profession de foi catholique et – c'est évident – surtout les théologiens et les philosophes, des vérités qu'ils doivent estimer grandement, lorsque, du moins, ces éléments d'un ordre inférieur sont proposés comme connexes et unis aux vérités de la foi chrétienne et à la fin surnaturelle de l'homme» [Pie XII, aux professeurs et élèves de l'Angelicum, 14 janvier 1958].

«C'est à double titre qu'une proposition peut relever de la foi : à titre direct et principal, comme les articles de foi ; à titre indirect et secondaire, comme les propositions dont la négation entraîne la corruption de quelque article de foi. Dans les deux cas, de même que la foi est engagée, de même il peut y avoir hérésie». [Saint Thomas d'Aquin, *Ila IIæ*, q. xi a. 2 : Si l'hérésie a proprement comme objet ce qui est de foi].

NOTES ADDITIONNELLES

1. Qu'appelle-t-on magistère authentique ?

Avant Vatican II, l'expression apparaît çà et là, mais sans sens technique particulier : on la trouve dans *Satis Cognitum* de Léon XIII, par exemple.

Depuis Vatican II, on emploie cette expression pour désigner le magistère non infaillible (on le dit parfois dit simplement authentique pour bien le distinguer du magistère infaillible et pour ne pas donner à croire que le magistère infaillible est... inauthentique).

L'origine en est à chercher dans *Lumen gentium* n. 25 : «Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est dû, à un titre singulier, au souverain Pontife, en son magistère authentique, même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra*...» ; elle est reprise dans le droit canon de 1983 (canon 752).

C'est donc une qualification par défaut du magistère – absence d'infaillibilité – qui en elle-même n'apporte aucune autre précision.

Il n'est pas aisé de la relier à la façon antérieure de s'exprimer, en ce sens qu'on préférerait alors qualifier l'enseignement donné plutôt que qualifier l'acte du magistère ; on affirmait donc l'enseignement objet de tel acte comme de doctrine catholique au sens strict (strict au sens de restreint, exclusif du de foi catholique), ou encore proche de la foi ou encore théologiquement certain suivant les cas. Les doctrines ainsi qualifiées pouvaient d'ailleurs faire l'objet d'un enseignement infaillible quand elles étaient articulées à la Révélation (doctrine *tenenda*).

2. La débâcle doctrinale issue de Vatican II modifie la notion de magistère universel.

Cette modification n'est pas le fait de Vatican II qui, bien que n'employant pas le mot universel, met en œuvre le sens reçu de Magistère du Pape et des évêques actuellement vivants et ne fait en l'occurrence que reprendre l'enseignement antérieur : «Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de saint Pierre, le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi ou les mœurs s'impose de manière absolue, alors c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment». [*Lumen gentium* n. 25]

La modification apparaît plus tard, dans une Note doctrinale de la Congrégation pour la Doctrine de la foi jointe à la lettre apostolique *Ad tuendam fidem* de Jean-Paul II (18 mai 1998) :

«Il faut considérer que l'enseignement infaillible du Magistère ordinaire et universel n'est pas seulement proposé dans la déclaration explicite d'une doctrine à croire ou à tenir pour définitive, mais il est aussi exprimé par une doctrine implicitement contenue dans une pratique de la foi de l'Église, dérivant de la Révélation ou, de toute façon, nécessaire pour le salut éternel, attestée par la Tradition ininterrompue : cet enseignement infaillible est objectivement proposé par tout le corps épiscopal, entendu au sens diachronique, et pas nécessairement au seul sens synchronique».

Selon cette note, il ne faut donc pas (ou plus) entendre le mot universel seulement au sens d'universalité actuelle du magistère (synchronie), mais aussi au sens d'antiquité, de permanence dans le temps (diachronie) – dans un sens donc qui n'exclut pas la nécessité de la diachronie. Cette dernière décision est grosse de graves conséquences quant à la possibilité et à l'exercice de la foi :

A] — Elle rend incompréhensible la solennelle affirmation de Vatican I.

Le mot universel est cité, au sens synchronique excluant la nécessité du diachronique, dans des actes d'une solennité insurpassable : la Constitution dogmatique *Dei Filius* sur la foi catholique (et dans le paragraphe cité, sur sa règle prochaine : on ne fait pas plus crucial !). Le passage de cette constitution mentionnant le Magistère ordinaire et universel est en outre repris, en termes exacts, par l'encyclique de Léon XIII *Satis cognitum* sur l'unité et la constitution de l'Église, et encore de la même façon par Léon XIII dans *Testem benevolentiae*.

Ce sens d'universalité de l'Église enseignante actuelle est mis en œuvre par la Bulle *Munificentissimus Deus* de Pie XII, dans les prolégomènes de la définition de l'Assomption de la Sainte Vierge Marie. Le Pape, ayant interrogé tous les évêques, en reçut une réponse presque unanime : l'Assomption corporelle de la sainte Vierge Marie peut être définie comme dogme de foi. Et Pie XII d'ajouter : cet accord (des évêques actuellement vivants) suffit à établir que ce privilège est une vérité révélée.

Soit on prétend, par cette innovation, modifier a posteriori le sens d'une expression si importante et si solennellement utilisée antérieurement : cela revient à priver la foi de tout contenu permanent, intelligible ; cela transforme l'adhésion du fidèle aux actes du magistère en une communion de pensée fluctuante – à mille lieues de la foi théologale.

Soit cette modification ne prétend pas avoir d'influence sur les textes antérieurs ; il n'en reste pas moins qu'il y a rupture et qu'on rend inintelligible aux générations postérieures des textes solennels, infaillibles, décisifs pour la foi catholique.

B] — Elle rend impossible l'exercice même de la foi.

Outre le fait de la modification, il faut prendre en considérer le contenu de ce nouveau sens. Là encore, la foi n'y trouve pas guère son compte. En effet, s'il est possible que l'universalité dans le temps soit nécessaire pour que soit constituée la règle prochaine de la foi catholique (rendant insuffisante l'universalité actuelle), alors cette foi est inaccessible, inhumaine : seuls les historiens spécialisés sont à même de faire cette constatation, seuls ils connaîtront avec certitude l'objet de la foi. Le peuple chrétien demeurera sans règle sûre. Les pauvres ne seront pas évangélisés.

Une telle réunion de l'universalité et de l'antiquité ne peut être règle que pour ceux qui exercent le pouvoir de magistère dans l'Église : ils ont le devoir d'interroger les monuments de la foi catholique tout au long de l'histoire de l'Église, pour s'inscrire dans la continuité de la foi et de la doctrine. Mais en aucun cas elle ne peut être règle de la foi elle-même : or c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'expression Magistère ordinaire et universel.

Il est criminel d'aller contre ce que dit le concile du Vatican : «Il faut toujours garder aux dogmes sacrés le sens que la sainte mère l'Église a une fois déclaré».

L'Ami du Clergé, 1919, n° 45, pp. 956-958

Q. - Le Saint-Père, en promulguant le Codex¹, l'a-t-il revêtu de son autorité infaillible ?

R. - Votre question, cher confrère, n'offre pas de difficulté sérieuse. Elle est cependant plus complexe qu'elle ne le paraît à première vue. Nous allons y répondre pour tous nos lecteurs en montrant

1°/ que le Pape, en promulguant le Codex, n'en a pas fait un document *ex cathedra* ;

2°/ que néanmoins l'autorité infaillible du Pape se trouve engagée d'une certaine manière par cette promulgation ;

3°/ que le Codex est un «lieu théologique» dont l'importance ne saurait être négligée.

I. La promulgation du Code par Benoît XV ne constitue pas une définition *ex cathedra*

Il y a définition *ex cathedra* quand le Souverain Pontife «exerçant son rôle de Pasteur et de Docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, définit comme devant être tenue par l'Église universelle une doctrine touchant la foi ou les mœurs»².

La promulgation du Code ne réalise pas les conditions marquées dans ce texte. L'objet du Code n'est pas de définir une doctrine et de l'imposer à l'adhésion rationnelle, mais de formuler des préceptes et de les imposer à l'obéissance pratique des chrétiens. La définition dogmatique fixe une vérité ; le Code règle la conduite.

De fait, Benoît XV, dans la Constitution *Providentissima Mater Ecclesia* qui promulgue le Code, emploie des expressions qui ne peuvent pas s'entendre d'une définition dogmatique. Il n'invoque pas son autorité doctrinale infaillible, mais «la plénitude de la puissance apostolique qu'il a reçue» ; il n'impose rien à la foi des fidèles, mais il donne «force de loi» au Code ; il ne définit pas, il «ordonne» et commande ; celui qui refuse d'obéir n'est pas noté d'hérésie, mais «encourt l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul». Voici le texte :

«Itaque, invocato divinæ gratiæ auxilio, Beatorum Petri et Pauli Apostolorum auctoritate confisi, motu proprio, certa scientia atque Apostolicæ qua aucti sumus potestatis plenitudine, Constitutione hac Nostra, quam volumus perpetuo valituram, præsentem Codicem, sic ut digestus est, promulgamus, vim legis posthac habere pro universa Ecclesia decernimus, jubemus³ vestræque tradimus custodiæ ac vigilantæ servandum... Nulli ergo hominum liceat hanc paginam Nostræ constitutionis, ordinationis, limitationis, suppressionis, derogationis expressæque quomodolibet voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis hoc attendere præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum Ejus se noverit incursurum»⁴.

La présence dans le Code de canons purement dogmatiques (par exemple, Canon 218 relatif au pouvoir de juridiction du Pape sur l'Église universelle ; Canon 801 affirmant la présence réelle de Jésus-Christ au Saint-Sacrement) et de canons formulant une loi divine révélée (par exemple Canon 107 et 108 § 3 relatifs à la distinction de droit divin entre clercs et laïques, entre évêques, prêtres et ministres) peut bien montrer qu'il y a dans le Code des propositions qui sont objets de foi ; mais ce n'est pas de leur insertion dans le Code qu'elles tiennent leur autorité de dogme défini ; elles la tiennent d'ailleurs. Dans le Code elles apparaissent tantôt comme un rappel de principes que le droit emprunte au dogme, tantôt comme des définitions fixant le sens juridique d'un terme ou d'une institution.

La promulgation du Code par Benoît XV ne lui donne donc pas l'autorité d'une définition *ex cathedra*.

II. Néanmoins cette promulgation confère au Code la valeur d'une discipline universelle de l'Église ; à ce titre et en tant que tel, il est garanti en un certain sens par l'autorité infaillible du Pape et de l'Église.

Quand ils énumèrent les différents objets sur lesquels peut s'exercer l'infaillibilité de l'Église et du Pape, les théologiens mentionnent les lois universelles de l'Église. D'après les explications qu'ils donnent, il s'agit des lois humaines, n'ayant donc pas de lien nécessaire avec la Révélation que l'Église a mission de garder et d'interpréter ; il s'agit de lois obligeant tous les fidèles, et non pas seulement tel ou tel particulier ou tel groupe de chrétiens. Tel est bien le Code, puisqu'il est le recueil des lois universelles de l'Église. Pour de telles lois, les théologiens ne réclament pas le privilège de la perfection absolue : on peut parfois, disent-ils, en concevoir qui seraient plus prudentes, plus sages ou plus opportunes. Ils ne revendiquent pas non plus le privilège de l'immutabilité : déjà le Pape saint Nicolas I^{er}, écrivant à l'empereur Michel, en 865, faisait ces réflexions de bon sens : «Non negamus, ejusdem Sedis [apostolicæ] sententiam posse in melius commutari, cum aut sibi subreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione oetatum vel temporum seu gravium necessi-

¹ Il s'agit du Code de Droit canonique préparé à l'initiative et sous le règne de saint Pie X, et promulgué par Benoît XV le 27 mai 1917 (entrée en vigueur le 19 mai 1918). La question, telle qu'elle est posée, donne à penser que son auteur imagine l'infaillibilité comme étant une sorte de surcroît activé à volonté par le Pape (ce qui serait erroné voire absurde). L'infaillibilité est une qualité qui découle nécessairement de la nature même de l'acte, en raison de son auteur, de son objet et de ses destinataires. [note de l'Abbé Belmont]

² Conc. Vatic., Sess. iv, cap. 4 – Denzinger, n° 1839. On remarquera que dans cette définition, ne sont mentionnées ni la solennité extérieure de l'acte, ni la nécessité d'exprimer la volonté d'être infaillible ou la volonté d'obliger : On y mentionne la nature de l'acte, qui est la seule chose nécessaire à l'être et à la certitude de l'infaillibilité. On remarquera aussi que cette définition n'est en rien restrictive (ce qu'elle serait, si elle disait : «Le pape est infaillible seulement lorsque...») [note de l'Abbé Belmont]

³ Souligné dans l'édition officielle.

⁴ «C'est pourquoi, ayant invoqué le secours de la grâce divine, appuyé sur l'autorité des bienheureux Apôtres Pierre et Paul, de Notre propre mouvement, de science certaine, dans la plénitude du pouvoir apostolique auquel Nous avons été élevé, par cette Constitution présente que Nous voulons perpétuellement valable, Nous promulguons le présent Code tel qu'il a été rédigé et Nous décrétons et ordonnons qu'il a désormais force de loi pour toute l'Église et en confions la conservation à votre soin et à votre vigilance [...] Qu'il ne soit permis à personne absolument d'enfreindre cette page présente de Notre Constitution, ordonnance, délimitation, suppression, dérogation et volonté aussi expresse que possible, et de s'y opposer avec témérité. Si quelqu'un avait la présomption d'y attenter, qu'il se sache encourir l'indignation du Dieu tout-puissant et de ses bienheureux Apôtres Pierre et Paul».

tatum dispensatorie quiddam ordinare decreverit»¹. Mais ce que les théologiens affirment, c'est qu'aucune de ces lois imposées par l'autorité suprême à l'Église universelle, ne peut rien contenir qui soit contraire à la foi ou aux mœurs².

L'impossibilité de cette opposition est une conséquence nécessaire des dogmes de l'infaillibilité et de la sainteté de l'Église, et se trouve clairement dans l'Écriture et dans l'enseignement des Conciles et des papes.

1°/ L'Église est infaillible dans son enseignement dogmatique et moral. En établissant des lois contraires à la foi et aux mœurs, l'Église inculquerait à tous ses fidèles une erreur pratique, d'autant plus funeste que, suivant la remarque de saint Thomas³ : «per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur ; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire». Et cette erreur pratique, efficacement suggérée par l'Église à tous ses fidèles, se doublerait d'une erreur théorique de l'autorité ecclésiastique elle-même : car elle ordonnerait au nom de Dieu, du Christ ou des Apôtres, des actes impliquant une doctrine ou une morale que Dieu, le Christ et les Apôtres n'ont ni enseignée, ni prescrite.

2°/ Jésus-Christ a voulu que son Église fût sainte : il a demandé à son Père pour ses fidèles «ut sint et ipsi sanctificati in veritate»⁴ ; il a déclaré que «les Portes de l'Enfer ne prévaudront point» contre l'Église. Mais si celle-ci ordonnait à tous ses fidèles des actes contraires à la foi ou à la morale, sa sainteté serait-elle autre chose qu'une illusion ou un mensonge ? L'Église du Christ ne serait-elle pas passée pratiquement sous le joug du démon ? Et comment pourrait-on dire qu'elle serait demeurée fidèle à la mission que le Christ lui a confiée par ces paroles : «Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis»⁵, alors qu'elle enseignerait aux hommes à observer des lois contraires aux préceptes du Christ ? Aussi saint Augustin donnait-il la même autorité à l'Écriture Sainte et aux pratiques adoptées par l'Église universelle ; mettre celles-ci en question «insolentissimæ insanix est»⁶ écrit-il.

3°/ Il ne s'agissait que de directions disciplinaires dans la lettre que le premier Concile de Jérusalem écrivait «aux frères d'entre les Gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie» ; et cependant les Apôtres mettent en cause l'autorité infaillible du Saint-Esprit : «Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au-delà de ce qui est indispensable, savoir, de vous abstenir de viandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté. En vous gardant de ces choses, vous ferez bien». Saint Thomas se souvenait sans doute de ce texte, quand, parlant des rites eucharistiques, il en appelait à l'infaillibilité de l'Église et de l'Esprit-Saint : «Ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, utpote Spiritu Sancto instructa»⁷.

Les Conciles de Constance en 1415⁸ et de Trente⁹ enseignent cette doctrine à propos de la pratique de la communion sous une seule espèce, et des cérémonies dont l'Église entoure l'administration des sacrements et la célébration du saint sacrifice de la messe.

Mais la formule la plus complète et la plus précise a été donnée par Pie VI dans la condamnation de la proposition 78 du Concile de Pistoie (Denzinger n° 1578) : «Præscriptio Synodi [Pistoriensis] de ordine rerum tractandarum in collationibus, qua, posteaquam præmisit, "in quolibet articulo distinguendum id, quod pertinet ad fidem et ad essentiam religionis, ab eo, quod est proprium disciplinæ", subiungit, "in hac ipsa (disciplina) distinguendum quod est necessarium aut utile ad retinendos in spiritu fideles, ab eo quod est inutile aut onerosius quam libertas filiorum novi foederis patiat, magis vero ab eo, quod est periculosum aut noxium, utpote inducens ad superstitionem et materialismum" ; quatenus pro generalitate verborum comprehendat et præscripto examini subiciat etiam disciplinam ab Ecclesia constitutam et probatam, quasi Ecclesia, quæ Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem quam libertas christiana patiat, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum : – falsa, temeraria, scandalosa, pernicioza, piarum aurium offensiva, Ecclesiæ ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, iniuriosa, ad minus erronea»¹⁰.

¹ «Nous ne nions pas que le jugement de ce Siège puisse être modifié en mieux lorsque quelque chose lui a échappé, ou que lui-même, compte tenu des circonstances et du moment, ou en raison d'une grave nécessité, avait décidé d'ordonner quelque chose de façon exceptionnelle». Denzinger n° 333.

² Les lois imposées à l'Église universelle peuvent n'être que des lois qui permettent des actes sans y obliger (mais les fidèles sont obligés d'admettre que ces actes sont permis). C'est ce qu'enseigne au passage le Pape Grégoire XVI : «Est-ce que l'Église qui est la colonne et le soutien de la vérité et qui manifestement reçoit sans cesse du Saint-Esprit l'enseignement de toute vérité, pourrait ordonner, accorder, permettre ce qui tournerait au détriment du salut des âmes, et au mépris et au dommage d'un sacrement institué par le Christ ?» (*Quo graviora*, 4 octobre 1833). On ne peut donc nier ou récuser en droit cette infaillibilité sous le vain prétexte : cette pratique (ou ce rite) n'est pas obligatoire ; ce n'est que permis. Il n'y a donc aucune garantie. Ou alors il faudrait admettre qu'on puisse dire (par exemple) : il n'est pas impossible que l'Église autorise la polygamie ; l'infaillibilité pratique garantit seulement qu'elle ne l'imposera pas... On voit l'aberration où cette mauvaise compréhension pourrait mener. [note de l'Abbé Belmont]

³ «Par des actes extérieurs multipliés, on exprime d'une façon très efficace et le mouvement intérieur de la volonté, et la conception de la raison ; car lorsqu'un acte se répète un grand nombre de fois, cela paraît bien émaner d'un jugement délibéré de la raison. » Somme théologique, IIæ q. 97 a. 3.

⁴ « ... afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité. » Jo. xvii, 19.

⁵ « ... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé ». Matth. xxviii, 20.

⁶ « ... est d'une folie sans égale »

⁷ « ...l'usage de l'Église, qui ne peut se tromper parce qu'elle est instruite par le Saint-Esprit» Somme théologique, IIIa q. 83 a. 5, sed contra.

⁸ Session XIII : Denzinger n° 626.

⁹ Session VII chapitre XIII : Denzinger n° 856 ; et session XXII chapitre VII : Denzinger n° 954.

¹⁰ La prescription du synode concernant l'ordre des matières à traiter dans les conférences qui, après avoir dit : « dans chaque article il faut distinguer ce qui appartient à la foi et à l'essence de la religion de ce qui est propre à la discipline », ajoute « dans celle-là même il faut distinguer ce qui est nécessaire ou utile pour maintenir les fidèles dans l'esprit, de ce qui est inutile ou plus pesant que ce que supporte la liberté des enfants de la nouvelle alliance, et plus encore de ce qui est dangereux ou nocif parce que conduisant à la superstition ou au matérialisme », dans la mesure où, du fait du caractère général des termes, elle inclut également et soumet à l'examen la discipline établie ou approuvée par l'Église – comme si l'Église, qui est régie par l'Esprit de Dieu, pouvait établir une discipline non seulement inutile et plus pesante que ne le supporte la liberté chrétienne, mais même dangereuse, nocive, conduisant à la superstition et au matérialisme – (est) fautive, téméraire, scandaleuse, offensantes aux les oreilles pies, injurieuse à l'Église et à l'Esprit de Dieu par laquelle elle est régie, au moins erronée.

On remarquera que ce texte revendique pour l'Église exerçant son pouvoir législatif universel, non seulement une inerrance de fait, mais une impossibilité d'erreur, donc la vraie infaillibilité : «quasi Ecclesia... disciplinam constituere posset... inducentem in superstitionem et materialismum».

Il est donc bien établi que le Code, en sa qualité de recueil officiellement promulgué des lois universelles de l'Église, est garanti contre toute erreur par l'autorité infaillible du Pape et de l'Église, en ce sens qu'il ne renferme aucune prescription qui puisse être contraire à la foi ou aux bonnes mœurs.

III. Le Code est donc un «lieu théologique», qui peut servir négativement, et dans certains cas positivement, à établir l'origine divine d'une doctrine ou d'une pratique, à fixer la «doctrine ecclésiastique», à préciser le sens d'une proposition révélée ou même d'un texte scripturaire.

Cette troisième proposition n'étant qu'une conséquence de la précédente, il suffit de l'expliquer et d'en montrer l'application. Tous nos lecteurs savent que par «lieux théologiques» on entend l'ensemble des documents et des sources auxquels l'Église enseignante et les théologiens vont puiser leurs enseignements et leurs preuves ; on les nomme l'Écriture Sainte et la Tradition.

L'autorité doctrinale du Code s'apparente à ce lieu théologique qu'on appelle la «pratique de l'Église», *praxis Ecclesiae*, et, quoique d'une façon plus lointaine, au «sentiment des fidèles», *sensus fidelium*, parce que, suivant les paroles de saint Thomas citées plus haut, l'action réagit sur la pensée et la détermine efficacement.

On peut toujours utiliser le Code comme lieu théologique négatif, en ce sens que la doctrine impliquée dans les lois du Code n'est jamais en contradiction avec la Révélation dogmatique ou morale. C'est ce que la proposition précédente a suffisamment démontré.

Mais il faut aller plus loin, et affirmer que la doctrine impliquée dans les lois du Code est positivement conforme à la «doctrine catholique», c'est-à-dire à l'enseignement du magistère infaillible portant sur des vérités non révélées, mais dont l'Église se porte garante (par exemple : les «faits dogmatiques», certaines thèses philosophiques, etc.). Car si la vérité est une, l'Église infaillible ne saurait avoir une opinion dans son enseignement *ex professo*, et une autre opinion dans son Code.

Si la doctrine affirmée ou impliquée dans un article du Code ne peut être connue que par la révélation, le Code devient alors un critère positif de l'origine divine de cette vérité : par exemple le canon 1255 affirmant que « le Christ, même sous les espèces sacramentelles, a droit au culte de latrie ». Nous avons dit plus haut et nous maintenons que l'insertion de ces canons dogmatiques dans le Code promulgué par le Pape ne leur confère pas la valeur de définition dogmatique *ex cathedra* ; mais ils gardent leur valeur de document servant à déterminer quel est l'enseignement ordinaire de l'Église infaillible.

Enfin, le Code peut servir à préciser le sens d'une proposition révélée ou même d'un texte scripturaire. Un exemple va nous aider à mettre en lumière cette assertion. Qu'on relise le passage de saint Matthieu, v, 33-37 : Notre-Seigneur semble bien y interdire tout serment sans exception : «Ego autem dico vobis non jurare omnino... Sit autem sermo vester : est, est ; non, non : quod autem his abundantius est, a malo est. » Or le Code, dans une foule de canons (voir la table, v° *Jusjurandum*), admet et réglemente l'usage du serment. Il s'ensuit en premier lieu que la révélation divine n'interdit pas absolument le serment, puisque le Code le permet (cf. prop. II) ; et en second lieu que le texte de saint Matthieu ne peut pas être interprété comme une défense absolue de prêter serment, car la vérité révélée est une. On pourrait faire des remarques analogues à propos de Matth. v, 32 et des lois du Code sur l'indissolubilité du mariage.

Ces exemples suffisent à démontrer que le Code peut être utilisé comme lieu théologique et critère tant positif que négatif de la doctrine et même de la vérité révélée. Sans doute, il ne faut le faire qu'avec beaucoup de finesse et de prudence ; mais ce n'est pas une raison pour condamner cet emploi du Code, et les théologiens auraient désormais moins d'excuses à présenter, pour justifier leur ignorance des lois ecclésiastiques, qu'au temps où Melchior Cano (*De locis theologicis*, lib. VIII, cap. VII, n° 2) leur reprochait de négliger l'étude du droit canon et leur montrait les avantages qu'ils pourraient en tirer pour compléter leur documentation et étayer plus solidement certaines de leurs thèses dogmatiques ou morales.

Extrait d'un fil sur *Le forum catholique* à propos de l'erreur qui consiste à prétendre que la conformité avec la doctrine traditionnelle est une condition de l'infaillibilité du Magistère ordinaire et universel de l'Église.

On tiendra compte du genre «forum» : ces notes fort instructives sont écrites à chaud, de façon cursive. Elles sont donc particulièrement vivantes, persuasives, même si l'on n'y trouve pas toutes les précisions, justifications et illustrations que comporterait un traité «en forme».

- Le Fils de Dieu trouvera-t-il encore la foi sur la terre ?

Un grand merci, cher N.M. pour avoir définitivement démolie cette absurde erreur qui consiste à ajouter aux conditions de l'infaillibilité ce qui en est le résultat. Il me semble que vous êtes encore trop doux dans la citation suivante : «À vouloir soutenir le contraire, on ruine “tranquillement” non seulement le magistère ordinaire et universel, mais l'infaillibilité elle-même».

En effet, cette erreur est non seulement la ruine du magistère et de l'infaillibilité, elle est la ruine de la foi divine et catholique. La raison est simple. Une condition absolue de notre salut est de croire avec certitude en la révélation de Dieu. Cette condition n'est pas arbitraire : nous avons besoin de connaître avec certitude la révélation de Dieu. Il nous l'a révélée pour être connue et utilisée, et non pas seulement pour mettre à l'épreuve la docilité de notre intelligence.

Or, pour croire avec certitude en la révélation de Dieu, il faut savoir avec certitude ce que Dieu a, en effet, révélé. Tout le monde sait que cette révélation a été commise à l'Église catholique et romaine à garder et à transmettre aux fidèles. Les fidèles doivent donc croire à tout ce que leur enseigne l'Église.

Mais la difficulté se pose à nouveau : comment savoir avec certitude ce qu'enseigne l'Église ?

Autant la doctrine de l'Église catholique doit être notre règle de foi, autant nous avons besoin d'une prochaine règle de foi nous permettant de connaître quelle est cette doctrine. Cette prochaine règle est nécessairement la manière (ou les manières) utilisée(s) par l'Église pour communiquer son enseignement aux fidèles.

Et cette prochaine règle de foi, communiquant l'enseignement catholique aux fidèles, doit nécessairement être infaillible, sans quoi, elle ne peut engendrer qu'un assentiment conditionnel, qui remplacera l'inébranlable foi divine par l'opinion comme fait le protestantisme.

Or, dans le monde de la tradition de nos jours, on rencontre deux erreurs opposées l'une à l'autre, et opposées toutes les deux à cette infaillibilité de la prochaine règle de la foi.

La première est celle qui exige, parmi les conditions de tout acte infaillible de l'Église, la conformité avec la doctrine traditionnelle. Cette conformité, comme vous avez si bien montré, est ce que l'infaillibilité garantit. Il va de soi que si cette conformité était une condition à vérifier avant de savoir si l'enseignement était garanti ou non par le Saint-Esprit, le fidèle ne pourrait plus croire simplement ce que lui dit l'Église. Aucun acte de l'Église, si solennel qu'il soit, ne pourrait suffire pour autoriser le « credo » du fidèle. Avant de croire, le fidèle doit contrôler la doctrine du magistère pour voir si la règle prochaine ne se serait pas par hasard trompée. Mais son contrôle ne pourrait jamais être que l'acte de sa propre intelligence, largement aussi faillible que le jugement du pape sur le même sujet. Tout au mieux seulement un grand théologien ayant une connaissance détaillée de la tradition ne serait capable de savoir si le magistère avait raison. Et en conséquence seulement le grand théologien serait capable de faire un acte de foi. Le simple fidèle serait réduit à se sauver par l'opinion – laquelle n'est pas une vertu théologique et n'a jamais sauvé personne.

L'erreur opposée à celle-ci est celle qui impose au fidèle le devoir d'adhérer aux doctrines émanant du «magistère vivant» sans se soucier de concilier d'apparentes contradictions entre l'objet de la foi présentée aujourd'hui et celle présentée hier. On affirme, très exactement, que le magistère seul est compétent à éclaircir avec autorité des doutes portant sur le sens de son contenu, et on imagine en conséquence qu'un changement radical de doctrine (œcuménisme ? liberté religieuse ?) ne présente aucune difficulté pour la conscience catholique laquelle n'a qu'à se plier. Il est ironique de constater que le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins, invoqué par les auteurs de ces deux erreurs, fut écrit précisément pour s'opposer à elles et pour inculquer les sains principes à appliquer, comme chacun peut le voir en le lisant.

Cette deuxième erreur détruit la foi en faisant que son acte propre soit l'adhésion à une formule mais pas à une vérité qui est nécessairement immuable. L'acte par lequel nous avons cru, sur l'enseignement du magistère, que l'Église catholique et romaine a exactement la même connotation que le Corps Mystique de Jésus-Christ (par exemple), n'eût jamais pu être un acte de foi s'il y avait eu la moindre possibilité de revoir soit la doctrine soit notre assentiment à elle.

C'est pourquoi à chacune de ces erreurs la doctrine catholique est suffisamment résumée dans le mot «Credo» – je crois, non «j'opine» ou «je souscris».

John Daly

- Votre message dit bien les choses, avec justesse, justice et bonheur.

La Révélation divine est connue par le Magistère (sur l'attestation infaillible du Magistère) et par l'intelligence (l'acte de foi est un acte surnaturel élicite par l'intelligence humaine). L'attestation infaillible du Magistère est nécessaire et nécessitante, sous peine de rendre la foi impossible.

La non-contradiction avec l'enseignement antérieur de la foi est nécessaire et nécessitante, sous peine de rendre la foi impossible.

Ces deux aspects sont simultanément nécessaires. En lâcher un, c'est faire de la foi :

– soit un simple jugement humain (en matière non-évidente, c'est donc en faire une opinion) ;

– soit un non-acte d'intelligence – on pourrait dire un jugement inhumain.

Or la foi n'est ni l'un ni l'autre : elle est la lumière divine dans une intelligence humaine.

Abel (abbé Belmont).

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION B — DOCUMENT 1
LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

- I. L'opposition de Vatican II et de la doctrine antérieure à propos de la liberté religieuse.
- II. La conséquence théologique de cette opposition.
- III. Les conséquences théologiques de la liberté religieuse.

I. L'opposition la plus observable entre l'enseignement de Vatican II et la doctrine antérieurement enseignée par l'Église catholique concerne la liberté religieuse. Plus précisément, il s'agit de l'existence d'un droit à la liberté religieuse au for externe et public, l'existence d'un droit à professer publiquement la religion de son choix.

Il s'agit donc du droit civil en matière religieuse.

La religion catholique romaine est la seule vraie religion ; en raison de sa mission divine, elle a un droit imprescriptible à la liberté civile pour tout ce qui concerne cette mission. Le point donc où existe l'opposition est la liberté de l'exercice public des fausses religions et des faux cultes.

On doit donc éliminer ce qui n'est pas en question :

- la liberté de l'acte de foi ;
- le devoir de chercher la vérité religieuse et d'y adhérer ;
- l'obligation découlant de la conscience erronée ;
- la liberté de l'Église catholique ;
- l'éventuel devoir de l'État de tolérer en certains cas les faux cultes pour éviter des maux plus grands (devoir qui ne fonde en rien un droit corrélatif chez les sujets).

Il ne s'agit pas non plus, dans ce premier point, d'expliquer ou de justifier l'enseignement de Pie IX ; il s'agit simplement de constater et de recevoir les condamnations qu'il porte, condamnations de faux principes sociaux considérés en eux-mêmes, indépendamment de leur contexte philosophique (rationalisme, naturalisme) ou historique (individualisme).

Il s'agit de constater que *Dignitatis humanæ* enseigne comme étant un droit naturel ce que *Quanta Cura* condamne comme découlant d'un principe contraire à la Révélation divine : ce qui est strictement incompatible.

Enfin, avant de manifester cette opposition, je crois utile de préciser qu'autre chose est de ne pas voir le lien, la continuité ou la cohérence entre deux enseignements, et autre chose est de voir une incompatibilité radicale entre eux.

Dans le premier cas, s'il s'agit d'enseignements qui relèvent de la foi, s'applique le *Credo ut intellegam*. Dans le second cas, il est impossible à l'intelligence humaine, avec la meilleure bonne volonté du monde, d'adhérer vraiment et simultanément à deux propositions contradictoires ou contraires.

Dernière précision. Il faut recevoir les textes du Magistère selon leur sens obvie, qui parfois peut être technique ou difficile, et non pas selon des sens «tirés par les cheveux» pour les rendre compatibles avec d'autres.

S'il faut un ouvrage de 300 pages pour étirer un texte dans un sens, étirer l'autre dans le sens opposé, et trouver des cas particuliers pour affirmer hautement qu'il y a identité, continuité et compatibilité, alors que les sens premiers et clairs se refusent à ces contorsions, c'est qu'il y a un grave problème dans lequel la foi (qui s'exerce par l'intelligence naturelle) ne trouve pas son compte.

Pour gommer l'opposition, on ne peut donc recourir à des procédés du genre :

- Monsieur le Gendarme, je vous ai fait venir pour porter plainte contre mon voisin qui se livre à des attentats à la pudeur : il ne ferme jamais la fenêtre de sa salle de bains !
- Ah bon ! mais on ne voit pas cette fenêtre de chez vous !
- Si si ! Prenez cette planche à repasser, coincez-la d'un côté sous la table et sortez l'autre bout par la fenêtre. Sur la table, placez dix gros dictionnaires pour faire contrepoids. Au bout de la planche, à l'extérieur, placez ce tabouret, montez dessus, penchez-vous en avant en vous tenant à la gouttière, et vous remarquerez qu'on peut entrevoir que sa fenêtre est ouverte. Vous voyez bien que j'avais raison. C'est insupportable ! »

1. Les textes

a) *Quanta Cura*

« De plus, contre la doctrine de la sainte Écriture, de l'Église et des saints Pères, ils affirment sans hésitation que :

« la meilleure condition de la société est celle où on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par des peines légales les violations de la loi catholique, si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande. [A]

« En conséquence de cette idée tout à fait fautive du gouvernement des sociétés, ils ne craignent pas de soutenir cette opinion erronée, funeste au maximum pour l'Église catholique et le salut des âmes, que Notre Prédécesseur Grégoire XVI, d'heureuse mémoire, qualifiait de "délire" :

« La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme ; [B]

« ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée. [C] »

J'appelle [A], [B] et [C] trois propositions condamnées. En voici le texte latin : [A] *Optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus pax publica postulet.* [B] *Libertatem conscientia et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus...* [C] *quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate.*

La proposition [A] est condamnée pour elle-même et déclarée absolument (omnino) fautive : ce n'est donc pas en raison du naturalisme ou de l'individualisme de ceux qui la professaient en 1864 qu'elle est réprochée ; même chose pour les propositions [B] et [C], qualifiées ensemble d'opinion erronée.

b) *Dignitatis Humanæ*

Voici le § 2 : « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse [B'].

« Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte que

« en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres [A'].

« Il déclare en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même.

« Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil [C']. »

J'ai appelé [B'], [A'] et [C'] trois principes présentés comme universels, indépendants des circonstances, puisque fondés dans la nature même de l'homme sous le rapport de sa dignité.

Dans la proposition [A'], ce qui est en cause est : « empêché d'agir... en public... ».

[A'] Ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus juxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites.

[B'] Hæc Vaticana synodus declarat personam humanam jus habere ad libertatem religiosam.

[C'] Hoc jus personæ humanæ ad libertatem religiosam in juridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut jus civile evadat.

Le contenu des justes limites de [A'] est donné au § 7 : il s'agit des exigences de la paix et de la moralité publiques. Cela coïncide avec la tranquillité publique dont fait mention *Quanta Cura*, mais de toutes les façons cela relève de l'application du droit, qui est affirmé pour lui-même.

2. L'opposition

D'une part, les propositions [B] et [C] condamnées par *Quanta Cura* sont équivalentes aux propositions [B'] et [C'] enseignées par *Dignitatis Humanæ*.

D'autre part, la proposition [A] condamnée par *Quanta Cura* est nécessairement impliquée par la proposition [A'] enseignée par Vatican II : et donc la condamnation de [A] entraîne celle de [A'].

Je rappelle qu'il s'agit de la liberté religieuse au for externe public : est-elle oui ou non un droit naturel ? Ce droit doit-il être légalement reconnu dans la société civile ?

L'enchaînement entre [A'] et [A] s'établit ainsi :

Si en matière religieuse nul ne doit être empêché d'agir en public selon sa conscience (dans de justes limites) [A'], alors le pouvoir public ne doit pas réprimer par des peines légales les violateurs de la loi catholique (si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande).

Il s'ensuit que la condition de la société où l'on ne reconnaît pas au pouvoir la charge de réprimer par des peines légales les violateurs de la loi catholique (si ce n'est...) est meilleure que la condition de la société où l'on reconnaît au pouvoir une telle charge, ce qui revient à dire que la meilleure condition de la société est celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir la charge de réprimer par la sanction des peines les violateurs de la loi catholique (si ce n'est...) [A].

Il est d'ailleurs bien clair que si la liberté religieuse est un droit naturel, la meilleure condition de la société est celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir la charge de violer ce droit naturel !

Donc [A'] entraîne nécessairement [A], et la condamnation de [A] entraîne celle de [A'].

Quanta Cura et *Dignitatis Humanæ* sont radicalement incompatibles.

II. La contradiction, pratiquement terme à terme, est donc avérée. Pie IX condamne ce que Vatican II enseigne. Le problème est donc grave, et il apparaît nettement plus grave si l'on considère qu'on se trouve en présence de deux cas d'infailibilité...

1. *Quanta Cura* est un acte pontifical *ex cathedra*

Il suffit de lire la conclusion du document pour que cela apparaisse à l'évidence : « Nous souvenant de Notre charge apostolique (...) Nous réprouvons, proscrivons et condamnons de Notre autorité apostolique toutes et chacune des opinions déréglées et des doctrines rappelées au début de Notre lettre ; et Nous voulons et ordonnons que tous les fils de l'Église catholique les tiennent absolument pour réprouvées, prosrites et condamnées » [Denzinger 1699].

Le Pape Pie IX a parlé infailliblement chaque fois que dans l'encyclique il a condamné des erreurs concernant la foi ou les mœurs ; c'est alors infailliblement que ces erreurs ont été et demeurent condamnées. Et c'est le cas de la liberté religieuse.

2. *Dignitatis Humanæ* est un acte conciliaire infaillible

En effet, le décret affirme trois fois que la liberté religieuse est fondée dans la Révélation divine, parce qu'elle découle de la dignité de l'homme telle que Dieu l'a révélée :

§ 2 : « Il déclare en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité de la personne humaine telle que l'on fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. »

§ 9 : « Cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles ».

§ 12 : « L'Église, donc, fidèle à la vérité de l'Évangile, suit la voie qu'ont suivie le Christ et les Apôtres lorsqu'elle reconnaît le principe de la liberté religieuse comme conforme à la dignité de l'homme et à la Révélation divine, et qu'elle encourage une telle liberté ».

3. Impossibilité d'un double acte de foi

Si l'on en reste là, on se trouve devant une impossibilité : il faudrait croire de foi divine et catholique et simultanément deux propositions qui ne peuvent être vraies en même temps : la liberté religieuse (la liberté civile en matière religieuse) est contraire à la Révélation divine ; la liberté religieuse est conforme à la Révélation divine et fondée en elle.

Il est donc impossible de croire et que Pie IX est Pape, et que Vatican II est un concile œcuménique. C'est soit l'un soit l'autre.

Et ce n'est pas un libre choix qui est laissé à l'appréciation du fidèle : c'est la foi elle-même, la foi catholique exercée, qui doit indiquer sans doute ni équivoque, à quel parti elle rend l'adhésion nécessaire et de quel parti elle rend le rejet nécessaire.

4. Convergence et antériorité

La foi catholique nous fait impérativement adhérer à la proposition : Pie IX est Pape, Vatican II est un faux concile et la liberté religieuse est un faux droit. Et cela pour deux raisons :

– pour une raison matérielle et seconde : la liberté religieuse a été mainte fois condamnée ; cette condamnation exprime donc la doctrine pérenne de l'Église ;

– pour une raison formelle et principale, l'antériorité, vitalement intégrée à l'acte de foi. Il ne faut pas oublier de prendre en compte que sur la terre l'Église catholique vit dans le temps ; c'est essentiel à son caractère d'Église militante.

Lorsque *Dignitatis Humanæ* enseigne que la liberté religieuse est fondée sur la révélation divine, cette déclaration conciliaire s'adresse à des âmes qui, en raison de *Quanta Cura*, et de l'enseignement et de la pratique séculaires de l'Église, croient déjà dans la foi que ladite liberté religieuse est contraire à la Révélation divine.

La foi théologique interdit au croyant (qui adhère antérieurement et tranquillement à *Quanta Cura*) de remettre en cause la foi. Et donc, avec l'arrivée de *Dignitatis Humanæ*, il n'y a que trois solutions possibles : absence de contradiction, absence de nécessité d'adhérer, absence d'autorité.

Aussi, après avoir vérifié qu'il y a bien contradiction selon le sens obvie des textes, après avoir constaté que *Dignitatis Humanæ* impère une adhésion de foi, le croyant doit nécessairement refuser son adhésion au texte de *Dignitatis Humanæ* et à l'autorité qui le lui enseigne.

C'est donc la foi catholique qui empêche de considérer Vatican II comme un vrai concile, et donc de considérer Paul VI (d'où Vatican II tire toute son autorité) comme un vrai Pape.

III. Brièvement, énumérons les conséquences de l'enseignement de Vatican II, non du point de vue de la contradiction, mais du point de vue de son contenu.

1. La liberté religieuse n'est pas l'indifférentisme, mais inéluctablement elle y conduit. *Dignitatis humanæ* enseigne que la liberté religieuse est un droit, et un droit qui doit prendre place dans toutes les législations. Mais pour les chrétiens ordinaires (et nous le sommes tous), pour les pauvres, pour les ut in pluribus, ce qui est légal est moral – ou le devient bien vite (les promoteurs du « mariage civil » comptaient là-dessus, et ils ont réussi). Et donc si toutes les religions doivent être légalement laissées libres, c'est qu'elles sont moralement permises, se disent spontanément, ou petit à petit, les pauvres. Vatican II n'enseigne pas l'indifférentisme, mais sa liberté religieuse y conduit les esprits aussi sûrement que tous les discours. Et peut-être de façon plus durable, parce que moulée dans l'ordre législatif.

2. Le droit affirmé par *Dignitatis humanæ* peut sembler périphérique dans la doctrine catholique.

Mais il contient en germe la destruction de tout l'ordre moral. Car affirmer qu'un droit (c'est-à-dire ce qui est juste : jus est justum) peut avoir un objet mauvais (une fausse religion), c'est la négation même du droit. On a affaire, pour commencer, à un droit civil ; mais on passera bien vite au droit moral. Il est bien connu que lorsqu'on veut introduire un faux principe, on le fait dans un domaine périphérique, ou mal connu, ou de faible importance. Une fois qu'on l'a fait accepter, il n'y a plus qu'à attendre...

3. Il y a au fond de la liberté religieuse un changement de la conception de la nature humaine. Ce qui est la motivation profonde de *Dignitatis humanæ*, ce qui domine dans les débats qui l'ont préparé, ce qui est sous-jacent au texte tout entier, c'est que la liberté est le premier attribut de l'homme, sa caractéristique essentielle, le fondement de tous ses droits, le critère ultime du bien et du mal sociaux.

Si les termes de la déclaration ne sont pas aussi explicites, c'est pourtant dans la perspective de la liberté, et de la liberté revendiquée, qu'elle se place d'emblée, avant même que d'évoquer Dieu et la nécessité de le chercher et de le servir.

Ce déplacement et cette hypertrophie de la liberté qui, de mode naturel des actes humains, est promue au rang de *divinité cachée* dans l'homme, ne sont exprimés par *Dignitatis humanæ* que dans l'ordre social. Mais comme la vie en société est la perfection naturelle de la vie humaine, c'est donc la nature elle-même qui est conçue comme primordialement finalisée par la liberté. C'est le personnalisme porté à son point d'ébullition, c'est la réédition *in causa* du *non serviam*.

4. Il y a une conséquence immédiate de l'affirmation du faux droit à la liberté civile en matière religieuse qui concerne la conception du bien commun de la société. Celui-ci ne comportera plus dans ses éléments constitutifs la possession commune et pacifique de la vraie religion. Cette dénaturation provient d'une sorte de nécessité et la manifeste : car le bien commun n'est plus considéré comme l'élan commun, la nécessaire entr'aide, pour la connaissance de la vérité et la réalisation du bien, mais comme une harmonisation des libertés individuelles.

5. Dès lors, le règne social de Jésus-Christ n'est plus organiquement lié au bien commun : il apparaît comme un élément adventice « plaqué », facultatif, désuet, hétérogène à la marche de l'humanité vers la liberté, lié aux circonstances, au mieux individuel, folklorique. Il doit laisser la place au règne de l'homme... belle perspective !

Voici un texte de jeunesse paru sous le titre *L'éternel Sacrifice et la Messe sacrifiée*, composé il y a plus de trente ans, qui n'était que la transcription de cours de catéchisme donnés çà et là. Même si maintenant je l'écrirais différemment, avec quelques précisions, il est toujours d'actualité parce que le novus ordo missæ est toujours présent, toujours protestant, toujours équivoque, toujours probablement invalide.

I. L'éternel Sacrifice

L'homme est une créature de Dieu, et une créature raisonnable. Pour cette raison, il doit reconnaître spontanément par la prière et par le sacrifice sa condition de créature. Offrir un sacrifice est donc naturel à l'homme, c'est une exigence de sa nature.

Un sacrifice est l'oblation d'une chose sensible, faite à Dieu seul, pour reconnaître son souverain domaine et notre sujétion. L'aspect extérieur du sacrifice n'existe que pour signifier et parachever l'oblation intérieure¹.

Or, par le péché originel, l'homme s'est volontairement séparé et détourné de Dieu, et le sacrifice qu'il offre n'est plus agréé par Dieu, ou du moins n'est plus agréé en droit. C'est là une conséquence très grave du péché originel : l'homme doit offrir, par nécessité naturelle, un sacrifice et pourtant ce sacrifice n'est plus agréé en droit par Dieu. La gravité de cet effet du péché originel est telle qu'elle provoqua le premier meurtre : Caïn tue Abel parce que le sacrifice de celui-ci est agréé par Dieu, et non le sien².

Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu sur terre pour nous racheter du péché. L'aspect primordial de la Rédemption qu'il a accomplie sur la Croix est celui qui concerne le rapport de l'homme à Dieu. Il consiste en ceci : Dieu restitue à l'homme, gratuitement et d'une manière plus admirable encore, la possibilité d'offrir un sacrifice qui soit agréé. C'est le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Tout cela est, de la part de Dieu, purement gratuit. Dieu n'était ni obligé de nous créer, ni obligé de nous racheter, ni obligé de nous racheter dans son propre Sang. C'est de sa part pure miséricorde, mais en harmonie avec toute son œuvre.

Personne n'est racheté sans coopérer de façon tout à fait personnelle à ce qui le rachète, c'est-à-dire sans coopérer à la communication qui lui est faite de l'acte dans lequel se consomme sa rédemption, l'acte de Notre-Seigneur Jésus-Christ s'offrant lui-même.

Comme on ne coopère à un acte qu'en l'exerçant, il s'ensuit que pour être racheté il faut offrir, au titre de sacrifice personnel, le sacrifice que Notre-Seigneur Jésus-Christ offre lui-même.

Nous reviendrons là-dessus plus bas. Mais voici la raison de l'institution du saint sacrifice de la Messe : il faut que nous soit communiqué l'Acte de notre Rédemption, et que nous y participions.

*

Le saint sacrifice de la Messe est le sacrifice de la Croix consommé au calvaire le Vendredi-Saint, où Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu, prêtre selon l'ordre de Melchisédech et victime sans tache s'est offert par sa mort à Dieu son Père pour la rédemption du genre humain. Le saint sacrifice de la Messe est ce même sacrifice perpétué et rendu présent sacramentellement sur l'autel, en vertu de la double consécration du pain et du vin transsubstantiés en Corps et Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le ministère du prêtre.

Retenons les points principaux de l'enseignement de l'Église :

- Le saint sacrifice de la Messe est un sacrifice.
- Il est le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la Croix.
- C'est le même prêtre : Notre-Seigneur Jésus-Christ.
- C'est la même victime : Notre-Seigneur Jésus-Christ.
- Si au calvaire Notre-Seigneur fut immolé de façon sanglante, il l'est sur l'autel de façon sacramentelle, non sanglante.
- La Messe a lieu par le ministère – instrumental – du prêtre.
- Il y a sacrifice parce qu'il y a transsubstantiation et présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le Vendredi-Saint, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est offert lui-même sur la Croix pour notre rédemption. De ce sacrifice, il fut non seulement la victime, mais aussi le prêtre : il est mort volontairement (Jo. x, 18). Par ce sacrifice offert une fois pour toutes il rachète tous les hommes de tous les péchés passés, présents et à venir, et cela de façon définitive et surabondante. Mais Notre-Seigneur a voulu que ce sacrifice vienne à nous afin que nous puissions y participer et qu'ainsi il nous fût appliqué. C'est pourquoi la veille, le Jeudi Saint, il a institué le saint sacrifice de la Messe.

Le saint sacrifice de la Messe est le sacrifice de la Croix. C'est le même. Prenons garde, car le mot même a deux sens en Français : il exprime une similitude (nous avons le même manteau) ou bien l'unité (nous sommes dans la même pièce). C'est le même dans ce sens qu'ils ne sont qu'un seul sacrifice.

Notre Seigneur s'est immolé une fois pour toutes. Les protestants et modernistes en déduisent que la sainte Messe n'est pas un sacrifice. Ce serait vrai si elle était un autre sacrifice. Mais le saint sacrifice de la Messe ne fait pas nombre avec le sacrifice de la Croix. Ils sont un. Et pourtant chaque Messe, considérée en elle-même, est un véritable sacrifice ; mais c'est le sacrifice de la Croix.

*

¹ Lev. xi, 1. « Lorsque l'âme présentera son offrande en sacrifice au Seigneur, elle s'identifiera à son offrande ».

² Gen. iv, 3-8. Nous nous inspirons d'une étude du R. P. Guérard des Lauriers, o.p. : *L'offertoire de la Messe et le Nouvel Ordo Missæ* publiée dans *Itinéraires* n. 158 de décembre 1971.

Pour qu'il y ait sacrifice, il faut qu'il y ait un prêtre, une victime et une immolation. Ainsi, par exemple, dans le premier sacrifice offert pour le péché du peuple (Lev. ix, 15), le prêtre fut Aaron, la victime un bouc et l'immolation la destruction par le feu, car c'était un holocauste (Lev. vi, 9). Alors, comment la sainte Messe est-elle un sacrifice ? Comment ce sacrifice se réalise-t-il ? Là plus que jamais il ne faut pas se laisser entraîner par son imagination. C'est la foi qui doit chercher à comprendre, à scruter le mystère : *Fides quærens intellectum*.

À l'autel, il y a un prêtre : Notre-Seigneur Jésus-Christ agissant par son ministre. Il y a une victime : Notre-Seigneur Jésus-Christ vraiment, réellement et substantiellement présent sous les apparences du pain et du vin. Qu'en est-il pour l'immolation ? N'allons pas imaginer, comme certains, un coup de poignard mystique, ou bien la destruction par la fraction de l'hostie ou la communion ! Non. Il suffit de se souvenir que le saint sacrifice de la Messe est un sacrement, et le plus grand des sacrements.

Un sacrement est un signe sensible institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour sanctifier les hommes en leur communiquant la grâce qu'il signifie. Un sacrement est un signe qui réalise ce qu'il signifie. Dans le saint sacrifice de la Messe, l'immolation est sacramentelle ; c'est-à-dire qu'elle est signifiée. Et parce qu'elle est signifiée, elle est réalisée.

Après la consécration du pain, le Corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ est réellement présent sur l'autel. C'est le Corps de Notre-Seigneur qui est directement (*ex vi verborum* : par l'efficacité des paroles) présent, et sont présents aussi, par concomitance¹, son Sang, son Âme et sa Divinité. À la consécration du vin, le Sang de Notre-Seigneur, qui était présent par concomitance sous les apparences du pain, devient présent directement (*ex vi verborum*) sous les apparences du vin. Sous ces mêmes espèces du vin sont aussi présents par concomitance le Corps, l'Âme et la Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ainsi la consécration du vin apporte un changement dans le mode de présence réelle du Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ : il était présent (réellement) par concomitance, il le devient directement (*ex vi verborum*). Ce changement signifie la séparation du Corps et du Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire son immolation sur la Croix, et donc la réalise.

Autrement dit, sur l'Autel, par les deux consécrations, sont séparés (au sens actif, transitif) le Corps et le Sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, non pas réellement mais en signe par la séparation des espèces du pain et du vin. L'immolation de Notre-Seigneur ainsi signifiée est vraiment réalisée. Le saint sacrifice de la Messe est le sacrifice de la Croix parce qu'il en est le signe sacramentel. Et un signe sacramentel réalise ce qu'il signifie. Le saint sacrifice de la Messe est le sacrifice de la Croix tout aussi réellement que l'enfant est purifié par l'eau du Baptême. Le saint sacrifice de la Messe est un sacrifice sacramentel, véritablement réalisé par un signe institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Si donc une seule consécration est suffisante pour qu'il y ait présence de tout Notre-Seigneur Jésus-Christ, les deux sont nécessaires pour qu'il y ait signe, et donc pour que soit réalisé le sacrifice. Le sacrifice a donc lieu au moment de la consécration du vin, et à ce moment-là seulement. C'est pour cela que l'on fait mention du sacrifice (*quod pro vobis effundetur*) uniquement à la seconde consécration (cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 78, a. 3 ad 2um). Si un prêtre venait à mourir entre les deux consécrations, il y aurait bien présence réelle, mais non pas sacrifice.

Le saint sacrifice de la Messe étant le sacrifice de la Croix, tout ce que nous allons dire de la Messe est vrai de la Croix, et réciproquement. La seule différence entre les deux est dans le mode d'immolation : sanglant sur la Croix, sacramentel à la sainte Messe.

*

L'offrande du sacrifice a quatre fins principales : l'adoration, l'impétration (demander à Dieu de nouvelles grâces), la propitiation ou expiation ou réparation ou satisfaction pour les péchés, l'action de grâces.

Il est de foi catholique que la sainte Messe n'est pas simplement un sacrifice de louange ou d'action de grâces : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la Messe est seulement de louange ou d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la Croix, mais qu'il n'est pas propitiatoire ; ou qu'il ne profite qu'à ceux qui y communient ; ou qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et les morts, pour les péchés, peines, satisfactions et autres nécessités : qu'il soit anathème » (Concile de Trente, session xxii, canon 3. Denzinger 950).

Le sacrifice est donc offert pour les péchés, pour satisfaire auprès de Dieu, pour réparer l'offense faite à Dieu par tous les péchés du monde, pour remettre en nous la dette due à cause de nos propres péchés.

Le saint sacrifice de la Messe a une valeur infinie, à cause de l'infinie dignité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est l'offrant principal et la victime offerte. Ô mystère : parce que Notre-Seigneur est homme, il a pu offrir un sacrifice en mourant sur la Croix, et parce qu'il est Dieu son sacrifice est parfait et de valeur infinie. Nous, nous en recevons des fruits limités parce que nous sommes limités. Ainsi tous les fruits du sacrifice de la Messe qui ne dépendent pas de nous sont infinis : adoration réparatrice, action de grâces, satisfaction suffisante pour expier tous les péchés, et impétration suffisante pour obtenir toutes les grâces nécessaires au salut.

En nous ces effets ne sont pas infinis, mais à la mesure de nos dispositions et de notre dévotion². C'est pour cela que la multiplicité des Messes est requise, car chaque fois nous est appliquée la Passion de Notre-Seigneur. Nous serions autrement dans une situation analogue à celle d'un homme ayant à sa disposition une quantité de nourriture suffisante pour subsister jusqu'à la fin de ses jours, mais ne pouvant faire qu'un seul repas : après l'indigestion, ce serait l'inanition.

*

Comme nous l'avons dit, c'est une exigence naturelle pour l'homme d'offrir à Dieu un sacrifice.

¹ Le terme où s'achève la transsubstantiation est, selon la signification des paroles, le seul Corps (ou le seul Sang) de Notre Seigneur. Mais tout ce qui est actuellement uni au Corps (ou au Sang) de Notre Seigneur est aussi réellement présent. Cette présence est dite par concomitance.

² La dévotion n'est pas la "piété" mais la promptitude et la générosité de la volonté à se mettre au service de Dieu, à s'y dévouer. La dévotion n'est donc pas sensible par nature.

Le péché originel a détruit pour l'homme la possibilité d'offrir un sacrifice agréé en droit. Notre Seigneur est venu pour nous racheter en offrant son sacrifice parfait et d'agréable odeur, agréé de plein droit par Dieu parce qu'il procède de lui-même. D'ailleurs, les sacrifices de l'Ancien Testament n'ont été agréables à Dieu que comme préfigurations (très imparfaites) de l'éternel Sacrifice.

Il n'y a qu'un seul sacrifice agréé par Dieu, c'est celui de la Croix. Pourtant nous devons par nature offrir à Dieu un sacrifice. Pour que notre sacrifice personnel soit agréé par Dieu, il faut donc qu'il ne fasse qu'un avec celui de la Croix, il faut qu'il devienne celui de la Croix. C'est pourquoi nous participons au saint sacrifice de la Messe.

La participation à la sainte Messe consiste donc dans l'immolation intérieure, en esprit et en vérité. Il faut nous livrer corps et âme à Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin que lui-même nous intègre à son propre sacrifice. Alors notre sacrifice personnel ne fait qu'un avec celui de Notre-Seigneur ; il est donc agréé par Dieu. Notre sacrifice personnel est en quelque sorte « transsubstantié » en celui de Notre-Seigneur.

C'est là la raison d'être et le sens de l'offertoire. Ceci est manifesté notamment par le fait que la même expression (hostia immaculata) est employée à l'offertoire pour désigner le pain (au Suscipe Sancte Pater) et après la consécration pour désigner le Corps de Notre Seigneur Jésus-Christ (à l'Unde et memores) ; de même notre propre sacrifice, signifié à l'offertoire en référence au sacrifice de Notre Seigneur, est ce même sacrifice de Notre Seigneur réalisé à la double consécration : le sacrifice de Notre Seigneur et le nôtre sont un, comme est une l'hostia immaculata (Cf. le R.P. Guérard des Lauriers, article cité, pp. 56 sqq.).

Le saint sacrifice de la Messe est donc le sommet et l'unité de notre vie surnaturelle et de notre vie naturelle : en étant rachetés dans la grâce, nous accomplissons notre nature.

C'est le Pape Pie XII lui-même qui enseigne que la participation à la sainte Messe consiste dans l'immolation intérieure (Radio-message du 31 octobre 1948. C'est nous qui soulignons) : « C'est dans la contemplation du parfait modèle de toute sainteté et à son mystérieux contact qu'on apprend les vertus qui font le vrai chrétien et qu'on puise les énergies pour les pratiquer. C'est là, devant l'autel où se renouvelle l'unique sacrifice qui efface les péchés du monde, que l'on comprend comment la liturgie authentique de l'Église fait des fidèles, unis à la victime sans tache, une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu, dans l'immolation généreuse des vices et autres concupiscences, et l'imitation de celui qui, du trône de la Croix sur la terre, fit le degré nécessaire pour accéder au trône éternel de la gloire ».

La participation intérieure et extérieure au saint sacrifice de la Messe est l'office du baptisé, parce que par le Baptême nous sommes faits membres de Notre Seigneur Jésus-Christ, nous ne faisons qu'un avec lui, particulièrement dans l'action rédemptrice. C'est pour cela que l'Apôtre saint Pierre parle d'un « sacerdoce royal » (I Pet. II, 9), qui n'est pas le sacerdoce ministériel des prêtres.

Les sacrements ont leur source et leur centre dans le très saint sacrifice de la Messe ; c'est ainsi que les trois sacrements majeurs – ceux qui impriment un caractère – se diversifient selon leur rapport au saint sacrifice : le Baptême donne le pouvoir de s'unir au saint sacrifice ; la Confirmation de le défendre, d'en porter témoignage et d'en recevoir les fruits avec plénitude ; l'Ordre le pouvoir de l'offrir, le pouvoir d'être Jésus-Christ renouvelant son sacrifice sur l'autel.

*

Le saint sacrifice de la Messe est le Calvaire au jour du Vendredi Saint : en lui tout est récapitulé, surélevé, achevé. C'est pour cela que l'on a pu dire très justement que la Messe est le Catholicisme. C'est elle qui est le Mystère de foi, la source de tous les sacrements et de toutes les grâces. Ses effets s'étendent depuis l'intime de la très sainte Trinité jusqu'aux fondements de la société humaine¹. Elle est à la fois le Sacré-Coeur fontaine de miséricorde et le Christ-Roi

régnant par la Croix ; elle est Notre-Seigneur Jésus-Christ crucifié, dont Saint Paul disait : « Je n'ai pas jugé savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (I Cor. II, 2).

II. La Messe sacrifiée

Ce qui précède nous montre par avance la gravité de tout ce qui touche au saint sacrifice de la Messe, cœur de l'Église. Jusqu'au début du pontificat de Paul VI, la sainte Église jouissait en paix du très saint sacrifice de la Messe, selon un rite remontant aux temps apostoliques. En paix ne veut pas dire sans difficulté ; mais le souci du Saint-Siège, des Papes successifs, avait toujours été de conserver le dépôt à eux confié ; la foi et les sacrements de la foi² dont le sommet est le saint Sacrifice.

Or voici qu'en 1969, après plusieurs années de dégradation rapide, un nouvel ordo, un nouveau rite de la Messe est imposé à l'Église entière. Et depuis, nous avons vu les fruits...

*

À l'inverse de l'amour et de la sollicitude de l'Église catholique pour la sainte Messe, il y a toujours eu la haine des hérétiques, de beaucoup du moins. Écoutons Luther : « C'est elle (la sainte Messe) qu'il fallait démolir pour frapper au cœur l'Église catholique »³. Et encore : « Quand la Messe sera renversée, je pense que nous aurons renversé toute la papauté. Car c'est sur la Messe, comme sur un rocher, que s'appuie la papauté tout entière avec ses monastères, ses collèges, ses autels, ses ministères et doctrines, c'est-à-dire avec tout son ventre. Tout cela s'écroulera nécessairement quand s'écroulera leur Messe sacrilège et abominable » (ibid.).

« J'affirme, disait-il ailleurs, que tous les lupanars, les homicides, les viols, les meurtres, les adultères sont moins mauvais que cette abomination de la messe papistique » (Werke, t. IV, p. 774).

¹ Pie XII, allocution aux nouveaux cardinaux, 20 février 1946 : « Vénérables frères, dans la sainte Messe, l'Église donne son plus grand appui au fondement de la société humaine ».

² Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, IIIa, q. 64, a. 2 ad 3um : l'Église est constituée par la foi et les sacrements de la foi.

³ Werke, t. x, p. 220. La plupart des citations de Luther sont extraites de la brochure de Belleval : La nouvelle messe (ce que nous devons savoir), 1971.

Lorsqu'on se souvient que des fils de Luther ont collaboré à la rédaction du novus ordo missæ (n.o.m.), et qu'ils déclarent pouvoir l'accepter et l'« utiliser », on se prend à craindre... ce que l'analyse va nous montrer.

Au début du pontificat de Paul VI, donc, la sainte Messe était intacte. Avec Vatican II le prurit des réformes a saisi le monde ecclésiastique, et la sainte Messe fut particulièrement malmenée : de nombreuses suppressions furent faites petit à petit, pendant qu'apparaissait la langue vulgaire.

En 1964-1965 :

- suppression du Judica me, du dernier évangile et des prières de Léon XIII.
- les secrètes, le Per Ipsum et Libera sont dits à voix haute.
- le Pater est récité par tout le monde.
- introduction de la « prière universelle ».
- langue vulgaire pour le kyriale, les Dominus vobiscum.
- autel face au peuple.
- double communion permise à Noël.
- Corpus Christi remplace, à la sainte communion, Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam.
- jeûne eucharistique réduit à une heure (autant dire supprimé).
- suppression de très nombreux signes de Croix.
- introduction et extension de la communion sous les deux espèces.

En 1967 :

- suppression de la presque totalité des genuflexions.
- Canon récité à voix haute, en langue vulgaire.
- la communion du prêtre et des fidèles devient commune.
- abolition de l'obligation dans laquelle était le prêtre de garder les pouces joints aux index après la consécration.
- abolition de l'obligation de porter le manipule.
- *Ite missa est* et bénédiction finale intervertis. Etc.

Jusqu'à-là la sainte Messe demeurait pour l'essentiel, quoique défigurée par ces réformes qui manifestent un très net affaiblissement de la foi.

Le 15 août 1968 sont autorisées en France trois nouvelles « prières eucharistiques » pouvant remplacer, au gré du célébrant, le Canon romain. Ces trois nouvelles prières modifient les paroles de la consécration ; c'est la rupture la plus grave : nous sommes totalement entrés dans la protestantisation.

Le 3 avril 1969, le Jeudi-Saint, paraît le n.o.m. (novus ordo missæ) qui se caractérise par une longue présentation générale positivement et directement contraire au concile de Trente, par l'envahissement de la parole, la suppression de l'offertoire, la modification des paroles de la consécration transformées en « récit de l'institution », l'introduction (presqu'au même moment) de la communion avec la main, etc. Nous nous trouvons alors devant un rite qui est comme un corps étranger à la sainte Église catholique.

*

C'est ce rite-là, tel qu'il a été publié à Rome, que nous voulons étudier. Nous ne parlerons pas des abus parce que, en réalité, il n'y en a pas. Le R. P. Calmel, o. p., déclarait en 1969 (Déclaration publiée dans *Itinéraires* n. 139 de janvier 1970) : « Je m'en tiens à la Messe traditionnelle, celle qui fut codifiée, mais non fabriquée, par saint Pie V au XVI^e siècle, conformément à une coutume plusieurs fois séculaire. Je refuse donc l'ordo missæ de Paul VI. Pourquoi ? Parce que, en réalité, cet ordo missæ n'existe pas. Ce qui existe, c'est une révolution liturgique universelle et permanente prise à son compte ou voulue par le pape actuel, et qui revêt, pour le quart d'heure, le masque de l'ordo missæ de 1969. »

Ce qui a été promulgué, c'est la révolution liturgique ; il n'y a donc pas, à proprement parler, d'abus : tout est en germe dans l'acte de Paul VI. Ce qui a été promulgué, c'est un rite qui tend fortement vers le protestantisme. Pour prouver cela, il suffit de montrer que le n.o.m. est la réalisation de nombreux desseins et souhaits de Luther.

A. La définition de la Messe

Luther : « La Messe n'est pas un sacrifice ou l'action du sacrificateur. Appelons-la bénédiction, eucharistie, ou table du Seigneur, ou cène du Seigneur, ou mémoire du Seigneur. Qu'on lui donne tout autre titre que l'on voudra, pourvu qu'on ne la souille pas du titre de sacrifice ou d'action » (Belleval, op. cit. p. 7).

N.o.m. : l'article 7 de la présentation générale définit ainsi : « La cène dominicale est la synaxe sacrée ou le rassemblement du peuple de Dieu se réunissant sous la présidence du prêtre pour célébrer le mémorial du Seigneur. C'est pourquoi vaut éminemment pour l'assemblée locale de la sainte Église la promesse du Christ : Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

Voici donc la définition que le n.o.m. donne de lui-même. Il n'est question ni de présence réelle, ni de réalité du sacrifice, ni du caractère sacerdotal du prêtre qui consacre, ni de la valeur intrinsèque du saint sacrifice indépendamment de l'assemblée¹. Luther doit être satisfait.

D'un autre côté, cet article 7 a été une « bénédiction » car il a tout de suite révélé, et sans équivoque, la véritable nature du n.o.m.

¹ Cf. le Bref examen critique, ed. *Itinéraires*, p. 9. Cette étude, présentée à Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci, demeure un document fondamental pour l'étude théologique du n.o.m., ainsi que l'article du R. P. Guérard des Lauriers déjà cité, et l'étude signée « un groupe de théologiens » dans *La Pensée catholique* n. 122.

B. La messe des catéchumènes

... qu'on appelle maintenant « liturgie de la parole ». Luther disait : « Beaucoup d'autres choses se feront avec le temps et quand le moment opportun sera venu ; ce qui importe avant tout, c'est que la parole prenne le dessus » (Ordnung Gottesdienst. Belleval, op. cit. p. 9). Qui pourra nier que cela s'est réalisé dans le n.o.m. ?

C. L'offertoire

Luther parle de « cette abomination à laquelle on assujettit tout ce qui précède. On l'appelle offertoire et tout y ressent l'oblation » (Belleval, op. cit. p. 7). On a donc supprimé l'offertoire dans le n.o.m., puisque tel est le désir de Monsieur Luther ; ou plutôt on l'a remplacé par une formule de « présentation » qui le dénature. Ce n'est plus du tout l'expression de notre propre sacrifice signifié en référence à celui de Notre Seigneur et offert à la sainte Trinité. Selon le texte de Pie XII cité plus haut, puisque le n.o.m. ne fait plus des fidèles une hostie vivante, il ne saurait être la liturgie authentique de l'Église.

D. Le Canon de la Messe

Luther parlait de l'« abominable canon » (Belleval, ibid.). On l'a supprimé car cela s'appelle dans le n.o.m. « prière d'action de grâces et de sanctification ». Les paroles de la consécration, qui s'appellent dans le n.o.m. « récit de l'institution » ont subi la même transformation, exactement la même, que celle que Luther leur avait fait subir¹.

Il y a une preuve nette et irrécusable que la nature du Canon de la Messe a été changée dans le n.o.m. Le n. 10 de la présentation générale du n.o.m. appelle « oraisons présidentielles » certaines oraisons parmi lesquelles se trouve en tout premier lieu la « prière eucharistique ». Le n. 12 de cette même présentation générale dit : « La nature des parties "présidentielles" exige qu'elles soient prononcées clairement et à voix haute ». C'est donc par nature que la « prière eucharistique » doit être prononcée à haute voix. Au contraire, le Concile de Trente, dans le neuvième canon sur le saint sacrifice de la Messe (Denzinger 956) enseigne : « Si quelqu'un dit que le rite de l'Église romaine, selon lequel une partie du Canon et les paroles de la consécration sont proférées à voix basse, doit être condamnée, qu'il soit anathème » ; c'est-à-dire que le Concile de Trente enseigne que c'est conforme à la nature du canon (d'une partie) et des paroles de la consécration qu'ils soient prononcés à voix basse. Si la « prière eucharistique » doit, par nature, être prononcée à haute voix et s'il est conforme à la nature du Canon de la Messe qu'il ne soit pas prononcé à haute voix, c'est que le Canon de la Messe et la « prière eucharistique » n'ont pas la même nature. Le n.o.m. a donc changé la nature du Canon de la Messe catholique en le transformant en prière eucharistique.

E. La communion

Luther affirmait : « Ils sont des impies ceux qui refusent la communion sous les deux espèces aux laïcs » (De la captivité de Babylone, I, p. 87). En conséquence, c'est une pratique courante dans le n.o.m. Et tout à l'avenant. Le n.o.m. promulgué par Paul VI correspond aux conceptions de Luther qui agissait, comme nous l'avons vu, en haine du saint sacrifice. Cependant Luther ajoutait :

« Toutefois, afin d'arriver sûrement et heureusement au but, il faudra conserver certaines cérémonies de l'ancienne Messe pour les faibles qui pourraient être scandalisés par le changement trop brusque » (Werke, XII, p. 212). Voilà qui explique pourquoi de très nombreux catholiques ont été trompés par le n.o.m., au moins dans un premier temps. Si en 1960 on avait introduit sans transition les cérémonies telles qu'elles se pratiquent en 1980, tous se seraient crus dans un temple protestant. Cela permet de mesurer le chemin parcouru en vingt ans...

Pour résumer et confirmer ce que nous venons de discerner, il faut citer cette lettre d'un pasteur luthérien, datant de 1971 (Bulletin *Una voce* n. 37-38, pp. 26-28) : « Il y a là-dessus un ouvrage que je vous recommande : l'Histoire des anciennes formes de la messe dans l'église protestante d'Allemagne de la réforme à nos jours, de Graff. Si vous lisez ce livre, vous constaterez à votre grand étonnement que votre nouvel ordo existait déjà dans sa presque totalité au siècle des lumières, à quelques expressions liées à l'époque près. »

Voilà le témoignage de ce pasteur : le n.o.m. a été emprunté au protestantisme. Il terminait d'ailleurs d'une façon qui doit nous faire réfléchir au mensonge de l'oecuménisme : « C'est lamentable : je commence à découvrir les merveilles de la Messe romaine, et beaucoup d'autres avec moi, au moment où les catholiques semblent les abandonner. Que va-t-il se passer ? Je suis devenu un étranger dans mon église et je ne saurais trouver une demeure dans la vôtre ».

C'est donc une vérité que l'on ne peut nier : le n.o.m. s'inspire du protestantisme, fondé sur la haine du saint sacrifice, de la Présence réelle, du sacerdoce catholique.

*

Un deuxième aspect doit être pris en considération : l'intention de l'« autorité » qui a promulgué le n.o.m., l'intention du législateur.

Le n.o.m. a été fabriqué et publié pour détruire le saint sacrifice, pour le supprimer. Il n'est pas la peine de s'étendre sur le déferlement d'extravagances, de parodies, de sacrilèges et de négations qui a suivi ou accompagné l'adoption du n.o.m. Ces faits sont connus et si nombreux que certains en ont même fait des livres. Ce que nous observons, c'est que jamais l'« autorité » pontificale ou épiscopale n'est intervenue sérieusement pour empêcher ou réparer (si ce n'est lorsque le scandale était vraiment trop criant – et encore ! – ou peut-être par besoin de fausse symétrie) ; jamais les auteurs ou les fauteurs de telles actions n'ont été sanctionnés, interdits ou suspens a divinis.

¹ Cf. *La messe de Luther*, par Mgr Lefebvre, 1975, p. 7. Luther avait ajouté *quod pro vobis tradetur* (qui sera livré pour vous) dans les paroles de la consécration du pain, et supprimé *mysterium fidei* dans les paroles de la consécration du vin. Il tenait par dessus tout à ces modifications.

L'« autorité » ne s'est manifestée que pour tenter d'empêcher la sainte Messe selon le rite traditionnel, pour la disqualifier ou la pourchasser (Cf. par exemple Paul VI, discours au consistoire, 24 mai 1976).

En un mot, le législateur a montré que, en fait, il permettait tout sauf la Messe traditionnelle ; et cela non point par accident : depuis douze ans les fruits se sont manifestés, fruits de mort, et rien n'a été changé.

Et donc l'universelle destruction du saint sacrifice et du sacerdoce à laquelle nous assistons a été, en fait, voulue par le législateur qui a établi le n.o.m. D'ailleurs, l'existence du n.o.m., d'un « texte officiel » n'est invoquée que contre ceux qui demeurent fidèles à la sainte Messe catholique.

*

LE N.O.M. EST PROTESTANT.

Le n.o.m. a été établi pour éliminer la sainte Messe.

En conséquence, nous ne voyons pas comment on peut célébrer valablement le saint sacrifice avec le n.o.m. Comment dire la Messe avec un rite fait pour détruire la Messe ? Comment célébrer le mystère de foi avec un rite qui n'est pas conforme à la foi catholique ? Poser ces questions, c'est y répondre.

Le n.o.m. n'est pas nouveau : il existait au XVIII^e siècle chez les protestants ; le n.o.m. n'est pas la Messe ; on ne peut donc parler de « nouvelle messe » que par impropiété de terme et abus de langage.

Objections

A. Mais... si c'est un saint prêtre qui célèbre, qui a la foi et qui conserve l'intention qu'il avait auparavant ?

Pour la question qui nous occupe, écartons tout de suite la sainteté du célébrant ; il serait odieux d'avoir à juger la sainteté du ministre. L'ordre des sacrements est un ordre objectif.

De même la foi du ministre n'intervient pas : un médecin infidèle peut baptiser valablement.

Quant à l'intention, il faut se souvenir que dans l'administration des sacrements le ministre n'est qu'un instrument. Il en est ainsi pour le saint sacrifice de la Messe qui est réalisé dans l'ordre sacramentel. Le ministre doit se conformer à ce que veut Notre-Seigneur Jésus-Christ en pensée et en acte s'il veut être instrument. Et c'est par l'Église, à laquelle sont confiés les sacrements, que nous sommes reliés à Notre-Seigneur.

Il est de foi que pour administrer un sacrement, pour célébrer valablement, il faut avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, au moins.

Ce que fait l'Église, c'est le rite de l'Église. Avoir l'intention (réelle, efficace) de faire ce que fait l'Église, c'est utiliser le rite de l'Église. Un prêtre qui a vraiment l'intention de faire ce que fait l'Église, fait réellement et effectivement ce que fait l'Église, c'est-à-dire qu'il utilise le rite de la sainte Église.

Prétendre mettre une « bonne intention » en prenant un mauvais rite, c'est ne rien faire du tout ; car non seulement la supposée bonne intention ne modifie pas le rite, mais encore vouloir y mettre « son » intention, c'est ne plus être instrument. Il faut tenir cela très ferme, sinon on ne peut plus être sûr de rien. La garantie de l'intention nécessaire au sacrement, c'est le rite de l'Église. Le n.o.m. n'est pas le rite de l'Église, c'est le rite que souhaitait Luther

B. Mais... les paroles essentielles demeurent !

Non, et pour trois raisons. D'abord parce qu'elles ont été modifiées, de la même façon que l'avait fait Luther. Ensuite parce que, comme nous l'avons montré plus haut, le n.o.m. a changé la nature du Canon et des paroles de la consécration. Enfin parce qu'on a changé le sens des paroles essentielles. On ne parle plus de consécration mais de récit de l'institution (*narratio institutionis*) (Il est vrai qu'on a ajouté en 1970 : « ... et consécration ». Après coup.). Il ne suffit pas que les paroles qui pourraient être essentielles soient présentes ; il faut aussi qu'elles soient entendues dans un sens catholique, et plus précisément dans un sens intimatif, sacramentel, actif, efficace. Or faire un récit n'est pas faire une action. Ainsi, par exemple, lorsqu'à la Messe du saint Sacrement le célébrant lit le passage de l'Épître aux Corinthiens où saint Paul fait le récit de l'institution de la sainte Eucharistie, l'hostie qui se trouve à ce moment-là sur la patène à côté du prêtre n'en est pas consacrée pour autant. Pourquoi ? Parce que, précisément, le prêtre ne fait qu'un récit.

Dans le n.o.m., il n'y a qu'un récit. Une brochure, éditée en 1969 par le Centre national de pastorale liturgique, intitulée *La célébration de la Messe* et munie de l'imprimatur de René Boudon, évêque de Mende, le 14 octobre 1969, insiste particulièrement. Ainsi on peut lire à la page 58 :

« La prière eucharistique a ainsi un dynamisme interne que la célébration devrait exprimer et faire percevoir. Dans ce dynamisme les récits de l'institution (noter l'expression) apparaissent liés à l'ensemble. Dans la célébration on les dira avec simplicité, comme des récits qui prennent ici une signification particulière par tout leur contexte (épiclese, anamnèse). »

Comme des récits, c'est nous qui avons souligné. Cela est public, officiel, approuvé.

Cette exclusion du sens intimatif (actif) est confirmée par l'adjonction du *quod pro vobis tradetur* à la « consécration » du pain. Comme saint Thomas d'Aquin l'explique, ce n'est qu'à la deuxième consécration qu'on fait mention du sacrifice parce que c'est à ce moment-là seulement qu'a lieu le sacrifice. En ajouter la mention dans la première, c'est sembler vouloir substituer l'exactitude historique à l'expression du sacrifice tel qu'il se réalise actuellement sur l'autel. Cette nouvelle forme du n.o.m., en raison des changements introduits et du contexte, s'entend donc dans un sens narratif, historique, récitatif, et non comme une action réalisant actuellement l'éternel Sacrifice.

C. Mais... ce n.o.m. a été promulgué par le Pape, qui ne peut donner à l'Église un rite dangereux pour la foi, non-conforme à la foi, et encore moins invalide !

C'est cette objection que nous nous sommes efforcé de résoudre (entre autres) dans notre brochure *La crise de l'Église et la question du Siège apostolique*. Nous y renvoyons. Ce que cette objection met en lumière, et ce que Luther discernait très bien dans sa haine, c'est qu'il y a dans la sainte Église un lien tout à fait particulier entre la sainte Messe et l'Autorité : elles sont, pratiquement, indissociables.

*

Il faut encore parler de l'assistance au n.o.m., brièvement. Il va de soi que nous n'entrons pas dans la conscience des gens ; ce n'est pas là notre rôle et nous n'en avons pas le pouvoir.

Il n'en reste pas moins que le n.o.m. n'étant ni le fruit ni l'expression de la foi catholique, y assister constitue un contre-témoignage de la foi. Vouloir assister au n.o.m. pour rendre à Dieu le culte que nous lui devons, c'est défailir dans le témoignage de la foi, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (Heb. xi, 6). Cela dit objectivement. Et les péchés contre la foi sont, de soi, graves. Pour ceux qui ont compris que le n.o.m. n'est pas catholique au sens où nous venons de le dire, cela vaut aussi subjectivement. Pour tous, c'est Dieu qui juge ; notre devoir à nous est d'éclairer.

*

Le n.o.m. sème donc ses ravages parmi les catholiques en cela qu'ils deviennent, comme malgré eux, protestants. Ne recevant plus les grâces du saint Sacrifice et de la sainte communion, participant à des cérémonies étrangères à la foi catholique, leur foi, précisément, s'obscurcit, se relâche et, bien souvent, se perd. Les exceptions que chacun de nous connaît sont telles malgré le n.o.m. et par la miséricorde de Dieu.

Mais les plus grandes victimes de ce désastre, ce sont les enfants. Songez que- des enfants de familles catholiques, qui ont maintenant 18 ou 20 ans, n'ont jamais connu la sainte Messe catholique. Ils ont été baptisés, ils sont censés avoir appris le catéchisme (?) et depuis douze ans ils sont trompés – les plus trompés car ils n'ont jamais rien connu d'autre. Ces enfants, auxquels on a parfois appris le respect et l'adoration dus à la sainte Eucharistie, qui croient se trouver en face de Notre Seigneur Jésus-Christ réellement présent, et qui voient communier avec la main, qu'on oblige à communier avec la main, que va-t-il rester de leur foi ?

Une telle destruction de l'enfance, universelle, par l'action conjointe du n.o.m., de la nouvelle « religion », de la pornographie, de l'initiation magistrale et scolaire au péché de la chair, de la télévision destructrice de l'intelligence, une telle destruction est le plus grand malheur qui puisse arriver à une société : c'est la barbarie. Et parce que c'est la foi qui n'est plus transmise, qui est niée ou détournée, c'est pire que la pire des barbaries, c'est l'apostasie.

Le n.o.m., c'est le scandale de cette enfance si aimée de Notre Seigneur : « Mais celui qui scandalise un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît une meule de moulin à son cou et qu'on le précipitât au profond de la mer » (Matth. xviii, 6). « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme ; mais craignez plutôt celui qui peut précipiter l'âme et le corps dans la géhenne » (Matth. x, 28).

*

« Ces paroles sont dures, et qui peut les écouter ? » (Jo. vi, 61) Nous n'avons fait qu'essayer de dire la vérité. C'est maintenant, et chaque jour davantage, le grand combat pour la très sainte foi. Nous devons être, Dieu nous en fasse la grâce, les témoins -les martyrs- de la sainte Messe par une fidélité totale, intégrale, exclusive au très saint sacrifice intact et immaculé.

Veni Domine Jesu

APPENDICE I : LA FOI DE L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS

Dans les sacrements, le rôle propre de la foi de l'Église est de relier et de rattacher tel geste rituel accompli par le ministre à l'institution du Christ qui lui donne son sens et à la Rédemption accomplie par le Christ qui lui donne son efficacité. Le geste rituel devient sacrement du Christ, efficace de sa grâce, parce qu'il est assumé par la foi de l'Église et accompli en elle. Il est sacrement du Christ et de sa Passion dans la mesure même où il est sacrement de la foi de l'Église.

Les sacrements, affirme saint Thomas, tiennent leur efficacité de grâce de leur signification et de la foi (non du ministre, ni de l'assemblée mais de l'Église) : « Les sacrements correspondent à la foi ; ils sont des protestations de celle-ci, et c'est d'elle qu'ils tiennent leur puissance »

(IV Sent. d. i, q. i, a. 2, sol. 5). Le rôle de la foi de l'Église est de constituer les sacrements comme signes de la Passion de Notre Seigneur, et comme causes du don de la grâce.

« L'instrument ne reçoit sa puissance que dans la mesure où il est mis en continuité avec l'agent principal, en sorte que la vertu de celui-ci soit transfusée en quelque sorte en lui. L'agent principal et per se (par soi) de la justification est Dieu comme cause efficiente et la Passion du Christ comme cause méritoire. Le sacrement est mis en continuité avec cette cause par la foi de l'Église, qui rapporte l'instrument à la cause principale et le signe au signifié. Et donc l'efficacité ou vertu des instruments (ou sacrements) vient de trois facteurs : de l'institution divine comme cause principale, de la Passion du Christ comme cause première méritoire, et de la foi de l'Église qui met en continuité l'instrument avec l'agent principal » (IV Sent. d. i, q. i, a. 4, sol. 3).

La foi de l'Église, en recevant l'institution du Christ et en adhérant à la Passion du Christ, constitue le signe sacramentel ; elle fait du sacrement qui est célébré un signe efficace de la Rédemption. « La foi donne l'efficacité aux sacrements en tant qu'elle les rattache à la cause principale comme on vient de le dire. Et donc la foi en la Passion, par laquelle les sacrements ont immédiatement et directement leur signification, prodigue leur efficacité aux sacrements » (Ibid.).

« Les sacrements de la Nouvelle Loi tiennent leur efficacité causale de la foi et de la signification » (Ibid. a. 5, sol. 1).

(Cf. Louis Villette, *La Maison-Dieu* n. 89, pp. 59-61).

Le n.o.m., n'étant ni le fruit ni l'expression de la foi de l'Église, ne saurait être un sacrement.

APPENDICE II : UN TEXTE DE PIE XII

Dans la Constitution *Sacramentum Ordinis* du 30 novembre 1947, le Pape Pie XII tranche la question de la matière et de la forme du sacrement de l'Ordre. Après avoir déterminé la matière (l'imposition des mains), il enseigne : « De même, la seule forme est les paroles qui déterminent l'application de cette matière, paroles qui signifient d'une façon univoque les effets sacramentels (...) » (Denzinger 2301.4). D'une façon univoque.

Or la caractéristique la plus éclatante du n.o.m. est l'équivoque, et de cela tous les analystes conviennent. Citons simplement quelques témoignages : « J'estime de mon devoir de prêtre de refuser de célébrer la messe dans un rite équivoque ». R. P. Calmel, o.p., Itinéraires de janvier 1970.

« Nous n'avons jamais dit que la nouvelle messe était "hérétique". Hélas, elle est, pourrait-on dire, pis que cela : elle est équivoque ». Abbé Raymond Dulac, Itinéraires de janvier 1971.

« La nouvelle messe est à la fois objectivement équivoque, et équivoque dans l'intention de ses auteurs, comme l'examen de la question le révèle sans aucune contestation possible (...). Nier que la nouvelle messe soit équivoque, c'est nier l'évidence ». Louis Salleron, dans Itinéraires d'avril 1975, citait pour confirmer cette affirmation plusieurs textes de « théologiens » protestants reconnaissant que le n.o.m. était conforme ou du moins se rapprochait singulièrement des négations protestantes.

On pourrait continuer la transcription de ces témoignages ; ils n'ont pas manqué en leur temps, Dieu merci.

Mais équivoque exclut univoque.

Le n.o.m. est privé de validité parce qu'il est équivoque. L'oeuvre de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas équivoque ; la foi de l'Église n'est pas équivoque.

Le n.o.m. est privé de validité parce qu'il n'est pas d'Église.

L'amour de la vérité est particulièrement nécessaire à qui veut étudier un problème aussi grave et aussi gros de conséquences que la réforme liturgique issue de Vatican II. Là plus encore qu'ailleurs, il faut bannir tout argument approximatif ou inspiré par la passion, pour juger la réalité à la lumière de la doctrine catholique.

Dans le déferlement de nouveautés et d'équivoques qui a envahi la chrétienté depuis Vatican II, la réforme liturgique a atteint le peuple fidèle en premier lieu et profondément. Son étude s'impose donc de façon vitale, mais elle se heurte à une difficulté qui provient de la nature et du statut particuliers de la sainte liturgie : celle-ci n'est ni un énoncé dogmatique ni une loi disciplinaire, il faut la juger selon ses critères propres car elle est avant tout l'expression de la prière publique de l'Église :

« La sainte liturgie est le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme chef de l'Église ; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son fondateur, et par lui au Père éternel : en un mot, c'est le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du chef et de ses membres » (Pie XII, *Mediator Dei*. Ens. Pont., La Liturgie, n°521).

Cette réforme liturgique peut être étudiée à trois points de vue complémentaires : on peut la considérer dans sa genèse, ce sera le point de vue historique ; on peut la comparer aux principes qui doivent régir la sainte liturgie, ce sera le point de vue liturgique ; on peut la juger enfin à la lumière de la doctrine catholique, ce sera le point de vue de la foi. Cette dernière considération est la plus importante parce qu'elle permet d'éclairer la situation de l'Église, et, seule, elle permet de justifier – c'est-à-dire de rendre juste – le refus de la réforme que beaucoup ont légitimement effectué. Les deux premiers points de vue nous introduiront au troisième.

LE POINT DE VUE HISTORIQUE

La réforme liturgique de Vatican II est l'aboutissement et la consécration d'un long travail de sappe et de préparation des esprits (La face visible de ce travail a été bien analysée par l'Abbé Didier Bonneterre : *Le mouvement liturgique*, éditions Fideliter, 1980). Sous l'impulsion de Dom Guéranger, puis par l'autorité de saint Pie X, un mouvement de restauration de l'ordre liturgique et de remise en valeur des trésors de l'Église s'est développé avec fruit. Mais il est tombé sur un terrain miné par le rationalisme et le modernisme, et des déviations graves ont rapidement vu le jour. Bien plus, c'est un changement radical que lui fait effectuer un ténor de ce mouvement, Dom Beauduin :

« L'action de Dom Lambert Beauduin n'eut pas seulement pour effet de donner une impulsion nouvelle au mouvement suscité par Dom Guéranger, elle aboutit aussi à faire apparaître la liturgie sous un nouveau jour. Le point de vue de Dom L. Beauduin n'est plus tout à fait, comme celui de Dom Guéranger, celui de la prière contemplative, d'un lyrisme désintéressé qui chante son amour sans autre souci que la louange ; cet aspect de la liturgie, Dom L. Beauduin ne le méconnaît pas mais il préfère mettre l'accent sur son aspect didactique ; il considère plutôt la liturgie dans son action sur les âmes que dans son rôle de sanctification » (Dom Froger. *La Pensée catholique*, n°7 (1948) p. 61).

Un retournement s'annonce donc : Dom Beauduin considère la liturgie comme s'adressant à l'homme plutôt qu'à Dieu, et il s'oriente ainsi vers la conception protestante¹. Ce retournement finira par être total, et la liturgie sera alors accordée à la doctrine du primat de l'homme, colonne vertébrale de Vatican II. En attendant, ce mouvement liturgique dévoyé va se développer à force d'audace, de dissimulation, d'influence larvée, de générosités et de dévouements aussi. La réforme de Vatican II ne sera que le triomphe et l'officialisation de ces principes du mouvement liturgique, principes lancés et soutenus au moyen de procédés véritablement révolutionnaires. C'est donc à une révolution – tant par ses principes que par ses méthodes – que le concile donnera son aval.

LE POINT DE VUE LITURGIQUE

La science liturgique est ardue ; aussi, plutôt que de tenter d'en énoncer les principes pour y comparer la réforme, il est préférable de se reporter à ce que Dom Guéranger a nommé l'hérésie antiliturgique. En douze points, il résume les principes qui sont communs aux hérétiques et à leurs émules lorsqu'ils portent la main sur la liturgie afin de l'accommoder à leurs erreurs. Dom Guéranger attachait une grande importance à ces principes, et il y revient à six reprises dans son œuvre maîtresse, *Les Institutions liturgiques* (Deuxième édition : I, 397-407 ; II, 115-117, 204-205, 332-334 ; III, xviii-xx (préface) ; IV, 44-48) :

1. la haine de la Tradition dans les formules du culte divin. Tout sectaire voulant introduire une doctrine nouvelle se trouve infailliblement en présence de la liturgie, qui est la Tradition à sa plus haute puissance, et il ne saurait avoir de repos qu'il n'ait fait taire cette voix, qu'il n'ait déchiré ces pages qui recèlent la foi des siècles passés ;

2. le remplacement des formules composées par l'Église par des lectures de la sainte Écriture, à laquelle il est plus facile de faire dire habilement ce qu'on veut ;

3. la fabrication et l'introduction de formules nouvelles, expressions de l'erreur ;

4. la contradiction avec leurs propres principes ;

5. le retranchement de toute cérémonie et de toute formule qui exprime le mystère ;

6. l'extinction totale de cet esprit de prière qu'on appelle l'onction ;

7. la proscription ou la diminution du culte de la très sainte Vierge Marie et des saints ;

8. la revendication de l'usage de la langue vulgaire dans le service divin ;

9. l'affranchissement de la fatigue et de la gêne qu'imposent au corps les pratiques de la liturgie, et la diminution de la somme des prières publiques et particulières ;

¹ « Toutes les cérémonies doivent avoir pour but principal d'enseigner au peuple ce qu'il faut qu'il sache du Christ » (Confession d'Augsbourg, manifeste du protestantisme rédigé par Mélancton sous l'inspiration de Luther, art. 24, ed. Fides 1979, p. 84).

10. la haine de la puissance papale ;

11. le presbytérianisme, exaltation du simple sacerdoce au détriment de l'autorité épiscopale ;

12. la soumission à la puissance politique et temporelle.

Énumérés à propos du protestantisme, ces points seront repris par Dom Guéranger à l'occasion de l'étude du jansénisme et du gallicanisme. Mais comme ceux qui professaient ces deux erreurs prétendaient demeurer dans le sein de l'Église, Dom Guéranger montre que le fondement et le caractère commun de ces points est le refus de la soumission à l'autorité légitime de l'Église, au souverain Pontife auquel le droit de l'Église réserve la législation liturgique.

Les mêmes principes, les mêmes tendances et les mêmes erreurs se retrouvent dans la réforme conciliaire ; cependant, à s'en tenir au point de vue liturgique, on ne peut montrer qu'une parenté matérielle, qu'une coïncidence de fait, entre les déviations étudiées par Dom Guéranger et la réforme qui nous occupe. De cette parenté, on ne peut rien conclure définitivement, si ce n'est qu'une étude plus fondamentale s'impose afin de vérifier quelle est la doctrine sous-jacente à cette réforme. Il faut donc, de toute nécessité, en venir au point de vue capital, qui est celui de la foi.

LE POINT DE VUE DE LA FOI

1. Le rapport entre la foi et la liturgie

La doctrine de l'Église est contenue dans la lettre que le Pape saint Célestin Ier (422-432) adressa aux évêques de Gaule. Pour confondre les pélagiens hérétiques qui niaient la nécessité de la grâce divine pour le salut, le souverain Pontife en appelle à l'autorité de la liturgie :

« Outre les décrets inviolables du Siège apostolique, dans lesquels des Pères remplis de charité, confondant l'orgueil de la nouveauté pestilentielle, nous ont appris à rapporter à la grâce de Jésus-Christ le commencement de la bonne volonté, l'accroissement des saints désirs et la persévérance à les suivre jusqu'à la fin, considérons encore les mystères renfermés dans ces formules de prières sacerdotales qui, établies par les Apôtres, sont répétées dans le monde entier d'une manière uniforme par toute l'Église catholique, en sorte que la règle de croire découle de la règle de prier : ut legem credendi lex statuat supplicandi » (Épître XXI. D.S. 246).

La loi de la prière établit la règle de la foi. Le Pape Pie XII a enseigné le vrai sens et élargi la portée de cet axiome dont il montre le fondement :

« La sainte liturgie ne désigne et n'établit point la foi catholique absolument et par sa propre autorité, mais plutôt, étant aussi une profession des vérités célestes soumise au suprême magistère de l'Église, elle peut fournir des arguments et des témoignages de grande valeur pour décider d'un point particulier de la doctrine chrétienne. Que si l'on veut discerner et déterminer d'une façon absolue et générale les rapports entre la foi et la liturgie sacrée, on peut dire à juste titre : Lex credendi legem statuat supplicandi ; que la règle de la croyance fixe la règle de la prière » (Mediator Dei, 20 novembre 1947. AAS 1947 p. 541).

Ainsi, selon l'enseignement de l'Église, le rapport entre la foi et la liturgie est double : d'une part, la liturgie est le fruit de la foi de l'Église ; d'autre part elle en est l'expression. C'est ce double rapport qui explique ce que Dom Guéranger fait très souvent remarquer : tous ceux qui ont voulu changer la doctrine de l'Église ont dû altérer la liturgie pour la mettre en accord avec leurs erreurs. Précisément, nous allons montrer que la réforme liturgique issue de Vatican II, et plus particulièrement la réforme des sacrements, n'est ni le fruit ni l'expression de la foi de l'Église ; et qu'en conséquence son usage rend impossible le témoignage de la foi qu'elle requiert par nature¹.

Rappelons que nous analysons une réforme : non seulement les textes liturgiques entrés en vigueur depuis Vatican II ont une signification propre, mais encore ils remplacent d'autres textes et d'autres cérémonies. Il faut donc prendre en considération le sens des textes, le sens des changements comme tels et le sens des éventuelles omissions. Tel texte ou telle rubrique qui, de soi, est inoffensif peut très bien, en raison de ce qu'il supprime ou de ce dont il prend la place, avoir valeur de négation.

Enfin, nous nous attacherons plus particulièrement à la liturgie de la Messe parce que la Messe est le sommet de la liturgie – la réalisation parfaite du culte que nous devons à Dieu – et que, sur la Messe, la doctrine de l'Église est la plus étendue et la plus explicite. C'est cette réforme qui a été le plus analysée et commentée. Il existe de nombreuses études, d'inégale valeur, dont les plus intéressantes sont :

- le Bref Examen critique, qui jouit de l'approbation et de la présentation des Cardinaux Ottaviani et Bacci ;
- un article de La Pensée catholique n. 122 : L'Ordo Missæ, sous la signature d'un groupe de théologiens ;
- un article d'Itinéraires n. 158 : L'Offertoire de la Messe, du R. P. Guérard des Lauriers.

2. La réforme liturgique n'est pas le fruit de la foi de l'Église

Pour montrer cela, il faut remonter aux principes énoncés par la constitution de Sacra Liturgia de Vatican II, votée le 4 décembre 1963 par 2147 voix contre 4. Cette constitution conciliaire énonce les principes qui ont présidé à la réforme, et prévoit que la réforme ira bien au-delà de ces principes.

L'immutabilité et l'inviolabilité de la liturgie importent au maintien de la foi, rappelait Dom Guéranger (Institutions liturgiques, III, 458-467). Au contraire, le concile va inaugurer une transformation totale : le rituel de la Messe sera révisé (art. 50) ; on composera un nouveau rite de la concélébration (art. 58) ; seront révisés le double rituel du Baptême (art. 66), le rite de la confirmation (art. 71), les rites et les formules de la Pénitence (art. 72), le rite de l'Extrême-Onction (aa. 74 & 75), les rites des ordinations (art. 76), le rite de la célébration du mariage (art. 77), les sacramentaux (art. 79), la profession religieuse (art. 80), les funérailles (art. 81), les heures canoniales (art. 91) etc. Bien plus, le concile envisage une évolution

¹ Ainsi, Vatican II rend impossible le témoignage de la foi catholique par la réforme liturgique ; Vatican II rend impossible l'intelligence de la foi catholique par sa philosophie sous-jacente, la primauté de l'homme et le personnalisme ; Vatican II rend impossible l'exercice de la foi catholique, au moins par le décret sur la liberté religieuse.

permanente. L'article 21 restreint l'immutabilité aux parties d'institution divine, sans en indiquer l'étendue, et dit que les autres parties sont sujettes au changement. À ce changement, les articles 23 & 40 assignent comme règle une sage lenteur qui, sans plus de précision, n'a aucune portée pratique. En revanche, l'article 40 précise que la liturgie devra être adaptée à la mentalité de chaque peuple, et aussi à leur commodité, selon l'article 34 qui décrète :

« Les rites seront d'une grande brièveté et éviteront les répétitions inutiles; ils seront adaptés à la capacité des fidèles ».

Pour assurer cette évolution, on décide la création de commissions (aa. 23 & 40). C'est là une des caractéristiques de cette constitution : elle ôte les verrous placés par la sagesse de l'Église pour empêcher l'avitissement et la décadence de la liturgie, et elle remet tous les pouvoirs à de futures commissions auxquelles on dispense quelques conseils inopérants.

La nouvelle liturgie est donc évolutive ; elle est aussi anthropocentrique, tournée vers l'homme. Cela n'est pas énoncé franchement, mais tout concourt à ce qu'il en soit ainsi. L'article 33 de la constitution enseigne :

« Bien que la liturgie soit principalement le culte de la divine majesté, elle comporte aussi (etiam) une grande valeur pédagogique pour le peuple de Dieu ».

Voilà de quoi rassurer... il y a cependant cet aussi, et dans toute la suite, il ne sera plus question que de pédagogie. Cette liturgie est donc bipolaire ; on parlera parfois de la table du corps du Seigneur pour désigner l'autel (art. 48), parfois de la table de la Parole (art. 51). Mais en fait, c'est la parole qui a pris la première place, chacun peut le constater ; c'était le souhait de Luther :

« Beaucoup d'autres choses se feront avec le temps et quand le moment opportun sera venu ; ce qui importe avant tout, c'est que la parole prenne le dessus » (Ordnung Gottesdienst, janvier 1526).

Viendront confirmer cette primauté de fait donnée à la parole, et donc à l'homme, de nombreuses dispositions pratiques : introduction des langues vulgaires (aa. 36-2, 54 et 101), disposition de l'autel face au peuple, suppression de la chaire, création d'un nouveau cycle liturgique sur trois ans qui hypertrophie la catéchèse (art. 51).

Les principes de cette constitution conciliaire sont cependant assez flous et fuyants, exprimés dans un habile balancement : on gardera la tradition mais on introduira la nouveauté... Les auteurs de la constitution sont aussi les promoteurs des réformes qu'ils en ont tirées : cela permet de savoir quelles étaient leurs véritables intentions.

Dans la réforme du rite de la Messe principalement, lesdits auteurs ont manifesté ouvertement que leurs principes sont étrangers à la foi catholique. Leur édition du missel est en effet précédée d'une longue *Institutio generalis* qui énonce la doctrine conciliaire sur le saint sacrifice et les principes qui ont présidé à la confection du *novus ordo missæ*. De cette introduction, il existe deux versions (1969 et 1970) : elle a été rapidement modifiée après avoir provoqué quelques protestations. Nous retiendrons la première version pour les raisons suivantes :

– nous cherchons à montrer que la réforme n'est pas le fruit de la foi catholique ; or c'est bien la première rédaction qui a énoncé ce dont le nouvel ordo est le fruit, puisque la seconde version n'a pas entraîné de modification significative du rite ;

– les *Notitiæ*, revue de la sacrée Congrégation des Rites, affirment dans leur présentation de la seconde rédaction (N° 54, mai 1970, pp. 177-190) qu'aucune erreur doctrinale n'a été relevée dans la première version : la doctrine des deux est donc bien la même ;

– la première rédaction a encore, par la suite, servi de référence en au moins un document officiel (Directoire la Messe pour enfants, 1er novembre 1973. La Documentation Catholique, n. 1645 pp. 6-12).

Si l'on lit attentivement cette *Institutio*, on y peut relever de graves déficiences. Ainsi, on n'y trouve pas une seule fois le terme transsubstantiation, ni l'expression présence réelle de notre Seigneur. On y parle bien de présence, mais de façon parfaitement équivoque, aussi bien dans l'année liturgique (n. 1) que par la lecture de l'Écriture sainte (n. 9) ou que par la parole (nn. 33 & 35) ou que par la prière commune (n. 7).

Le Pape Pie VI, dans la Constitution apostolique *Auctorem fidei*, a enseigné que le mot transsubstantiation doit nécessairement être employé dans l'exposition du mystère de la sainte Eucharistie, et il a condamné son omission comme « pernicieuse, préjudiciable à l'exposition de la vérité catholique sur le dogme de la transsubstantiation, favorisant les hérétiques » (15-28 août 1794. Denz. 1529).

L'article 7 enseigne : « La cène dominicale, ou messe, est la synaxe sacrée ou le rassemblement du peuple de Dieu sous la présidence du prêtre pour célébrer le mémorial du Seigneur. C'est pourquoi vaut éminemment pour l'assemblée locale de la sainte Église la promesse du Christ : là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

Comme le fait remarquer le *Bref Examen critique*, cette définition ne parle ni de présence réelle, ni de sacrifice, ni du caractère sacramentel du prêtre qui consacre, ni de la valeur intrinsèque du sacrifice indépendamment de l'assemblée. C'est une définition qui ne contient rien, rien de ce que la foi catholique enseigne sur la sainte messe.

Certes, cette introduction parle de sacrifice en d'autres articles, mais jamais le caractère propitiatoire (C'est-à-dire sa valeur (finalité et vertu) pour réparer l'offense des péchés et rendre Dieu propice) de la messe n'est affirmé ; on ne mentionne que le sacrifice de louange, d'action de grâces, de commémoration.

Le Concile de Trente déclare pourtant : « Si quelqu'un affirme que le sacrifice de la Messe est seulement de louanges ou d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice consommé sur la croix, mais qu'il n'est pas propitiatoire (...) qu'il soit anathème » (Session xxii, canon 3. Denz. 950).

L'article 55 (d), qui traite du Canon de la Messe ou plutôt de la prière eucharistique, nomme les paroles de la consécration récit de l'institution, ce qui change leur nature puisqu'elles doivent être des paroles sacramentelles, efficaces, intimatrices, et non pas un récit. La rédaction de ce paragraphe donne d'ailleurs à penser que la messe n'est rien d'autre que le don en nourriture du Corps et du Sang de Jésus-Christ ; une telle affirmation fait tomber sous l'anathème du Concile de Trente (Session xxii, canon 1. Denz. 948). Voici ce texte :

« Le récit de l'Institution : par les paroles et les actions du Christ est représentée la dernière cène où le Christ Seigneur lui-même institua le sacrement de sa passion et de sa résurrection, lorsqu'il donna à ses Apôtres, sous les espèces du pain et du vin, son Corps et son Sang à manger et à boire, et leur laissa l'ordre de perpétuer ce mystère ». Ni sacrifice, ni transsubstantiation.

Le caractère le plus éclatant de cette *Institutio generalis*, est la primauté de l'homme, de l'assemblée, du repas. Le rôle du prêtre en est dénaturé. Certains articles évoquent bien la conception catholique du prêtre agissant in persona Christi (aa. 10, 48, 60), sans d'ailleurs préciser en quoi cela consiste. Mais nombre d'articles considèrent le prêtre uniquement comme le président d'une assemblée. Ainsi l'article 10, non modifié en 1970, enseigne qu'il revient au prêtre de réciter les prières présidentielles, dont la prière eucharistique fait partie ; il ajoute que lesdites prières présidentielles sont adressées à Dieu au nom du peuple saint et des assistants. Le prêtre parle donc au nom du peuple, même dans les paroles de la consécration.

L'article 12 affirme que la nature des prières présidentielles (dont la prière eucharistique) exige qu'elles soient prononcées clairement et à haute voix. Or, et à l'inverse, le Concile de Trente déclare :

« Si quelqu'un dit que le rite de l'Église romaine par lequel une partie du Canon et les paroles de la consécration sont prononcées à voix basse doit être condamné... qu'il soit anathème » (Session xxii, canon 9. Denz. 956).

Ainsi l'*Institutio generalis* avoue que la nature du Canon de la Messe, et tout particulièrement la nature des paroles de la consécration, a été changée¹. C'est à un bouleversement du cœur de la liturgie, et donc à un changement de religion, que nous assistons.

Pas une seule fois, cette introduction ne dit que Jésus-Christ est le prêtre principal et que le célébrant exerce un sacerdoce ministériel et second ; à chaque instant, il y a équivalence entre liturgie de la parole et liturgie eucharistique (art. 8). Ce qui revient perpétuellement, c'est l'assemblée, le président, le repas ; c'est la religion de l'homme.

Les mêmes principes se retrouvent également tout au long des documents qui vont interpréter ou continuer la réforme liturgique. Ainsi, dans la lettre *Eucharistiæ participationem* (27 avril 1973. La Documentation catholique n°1635, pp. 609-612), pas une seule fois il n'est parlé de sacrifice, de transsubstantiation ou de propitiation : tout tourne autour de l'assemblée, de la valeur ecclésiale, de l'adaptation, des homélies et monitions etc. Et s'il faut éviter le bavardage, dit la lettre, c'est parce que cela engendrerait l'ennui des participants. On peut faire les mêmes observations à propos du *Directoire pour les messes d'enfants* déjà mentionné.

Enfin, ainsi que le montre abondamment une étude intelligemment documentée (*La Dimension œcuménique de la réforme liturgique*, de G. Célier. Éditions Fideliter 1987), l'inspiration foncière de la réforme liturgique, qu'il s'agisse du rituel de la Messe ou des autres fonctions liturgiques, cette inspiration foncière est l'œcuménisme, négation de l'unité de l'Église et alignement de la doctrine catholique sur l'hérésie et le mensonge.

Vatican II et Paul VI ont énoncé les principes qu'ils ont mis en œuvre dans la réforme liturgique ; ces principes ne sont pas ceux de la foi catholique, ils y sont étrangers et parfois contraires, habilement contraires : par omission. Ce qui est sous-jacent à cette réforme, c'est la primauté, le culte, la religion de l'homme. Voilà pourquoi on peut affirmer en toute certitude que cette réforme n'est pas le fruit de la foi catholique.

3. La réforme liturgique n'est pas l'expression de la foi de l'Église.

Après l'étude des principes de la réforme, l'analyse des textes liturgiques et des rubriques – principalement du *novus ordo missæ* – montre que la nouvelle liturgie n'est pas l'expression de la foi catholique. Nous suivrons pas à pas le *Bref Examen critique*.

L'enseignement de l'Église sur la nature du sacrifice de la Messe est simple et clair. Le saint sacrifice de la Messe est le sacrifice de la Croix consommé au Calvaire le Vendredi saint, où Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme, prêtre selon l'ordre de Melchisédech et victime sans tache, s'est offert par sa mort à Dieu son Père pour la rédemption du genre humain. La Messe est ce même sacrifice perpétué et rendu présent sacramentellement sur l'autel, en vertu de la double consécration du pain et du vin transsubstantiés en Corps et Sang de Jésus-Christ, par le ministère du prêtre.

Cette doctrine n'est pas énoncée par mode de définition dans la liturgie traditionnelle, mais elle est mise en œuvre comme naturellement. La réforme du rite de la Messe va en amoindrir ou même en supprimer l'expression pour en arriver à une véritable cène protestante qui comportera une assemblée, un repas et une présence spirituelle tellement envahissants que le reste n'en paraîtra plus.

La Messe est un sacrifice, et sa finalité ultime est d'être un sacrifice de louange à la sainte Trinité. Cette finalité essentielle est occultée dans le nouvel ordo par la suppression de la prière *Suscipe sancta Trinitas* de l'offertoire, par celle du *Placeat tibi sancta Trinitas* de la conclusion, et par l'exclusion de la préface de la très sainte Trinité qui ne sera employée plus qu'une fois par an.

La Messe est le sacrifice de la Croix, le sacrifice de Jésus-Christ. Or, s'il est encore parlé de sacrifice, il ne s'agit plus de sacrifice de Jésus-Christ qui n'est jamais nommé à l'offertoire, du moins à ce qui (ne) l'a (pas) remplacé ; nous y reviendrons. Le nombre de signes de croix, geste on ne peut plus expressif, est passé de vingt-six à deux dans le Canon. L'obligation de la pierre d'autel est supprimée (*Institutio generalis* n. 265) ; d'ailleurs on ne parle pratiquement plus d'autel mais de table, où la croix n'a plus nécessairement sa place (n. 269) et sur laquelle une seule nappe est requise (n. 268), à la place des trois traditionnelles. Le caractère saint et propitiatoire de la messe est encore estompé par la suppression ou la mutilation de nombreuses prières dans lesquelles on demande à Dieu de nous pardonner nos péchés et de nous purifier : *Aufer a nobis, Munda cor, Perceptio Corporis, Quod ore sumpsimus* (rétabli en 1970), *Corpus tuum*. Notre-Seigneur Jésus-Christ est le prêtre principal du saint Sacrifice. La liturgie réformée évacue le saint Sacrement qui se trouvera ordinairement ailleurs que sur l'autel où on célèbre (n. 276) : alors qu'au contraire la présence du saint Sacrement manifeste l'unité entre le prêtre principal et le prêtre ministériel.

¹ Le concile de Trente enseigne qu'il est conforme à la nature du Canon et des paroles de la consécration d'être prononcés à voix basse. Si, d'autre part, la nature de la prière eucharistique requiert qu'elle soit prononcée à voix haute, c'est que le Canon de la Messe et la prière eucharistique du *novus ordo missæ* n'ont pas la même nature.

Un changement radical dans la conception du rôle du prêtre est manifesté par la disparition ou l'atténuation de ce qui le distingue des fidèles : il n'y a plus qu'un seul Confiteur, à la fin duquel le célébrant ne donne plus l'absolution ; une très grande liberté est laissée pour les ornements sacrés (nn. 297-310) ; la communion du prêtre et celle des fidèles sont communes, alors que leur signification est tout à fait différente, puisque la communion du prêtre est nécessaire à l'intégrité du sacrifice.

Les marques d'adoration envers Jésus-Christ réellement présent, et donc l'expression de la foi en la présence réelle produite par la transsubstantiation et en dehors de laquelle il n'y a pas de sacrifice, ces marques de foi ont été diminuées de façon considérable : les genuflexions sont réduites au nombre de trois pour le prêtre alors qu'il y en a au moins douze dans le rite traditionnel ; il n'y a plus d'obligation de purifier l'endroit où une hostie serait tombée ; il n'y a plus de purification des doigts du célébrant après la communion ; depuis 1967, il n'y a plus d'obligation pour le prêtre de tenir les pouces et index joints après la consécration, tant pour éviter la perte de saintes parcelles que pour éviter tout contact profane ; la purification des vases sacrés peut être différée et effectuée hors du corporal (n. 238) ; il n'y a plus d'obligation d'avoir des vases sacrés dorés à l'or, et la plus grande liberté est laissée (nn. 289-296).

Mentionnons aussi la communion avec la main qui non seulement est l'occasion d'innombrables profanations et évacue toute marque d'adoration, mais encore induit une religion de l'homme en donnant la priorité à la démarche de l'homme vers Dieu, alors qu'au contraire c'est Dieu qui nous a aimés le premier, qui se rend présent et nous inspire de le recevoir¹.

S'ensuit une atmosphère de désacralisation presque totale, et de protestantisation : alternent sans trêve le célébrant, le psalmiste (n. 67), le commentateur (n. 68) (le prêtre lui-même est invité à expliquer continuellement ce qu'il va faire), les lecteurs hommes et femmes (n. 66), les clercs et les laïcs qui accueillent les fidèles à la porte et les accompagnent à leur place (n. 68), font la quête, recueillent les offrandes (nn. 49 & 101) etc.

Il y a encore d'autres éléments de la liturgie qui sont malmenés, comme le culte de la sainte Vierge Marie et des saints qui a disparu de nombreuses prières ou a été rendu facultatif. Mais le plus grave réside dans la suppression de l'offertoire et l'altération des paroles de la consécration.

L'offertoire est cette merveilleuse prière où, avec le pain et le vin, l'homme pécheur s'offre lui-même en référant son offrande au sacrifice de Jésus-Christ qui va s'accomplir par la transsubstantiation. Ainsi le Pape Pie XII enseigne :

« C'est là, devant l'autel où se renouvelle l'unique sacrifice qui efface les péchés du monde, que l'on comprend que la liturgie authentique de l'Église fait des fidèles, unis à la victime sans tache, une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu, dans l'immolation généreuse des vices et autres concupiscences et l'imitation de celui qui, du trône de la Croix sur la terre fit le degré nécessaire pour accéder au trône éternel de la gloire »².

Notons l'expression de Pie XII : la liturgie authentique de l'Église. Cette liturgie fait des fidèles des hosties vivantes qui, s'assimilant à l'hostie de l'autel, ne font plus qu'un avec Jésus-Christ s'offrant dans l'unique sacrifice. C'est l'offertoire qui est expressément ordonné à signifier et à réaliser cette participation des fidèles au sacrifice de Jésus-Christ (et ainsi l'offertoire rend raison de l'existence de la Messe, en tant qu'elle se distingue du Sacrifice de la Croix). De cela, il n'y a plus trace dans le *novus ordo missæ*. L'oblation de l'hostie immaculée et du calice du salut, c'est-à-dire l'offrande d'une matière signifiée comme étant celle d'un sacrifice – le Sacrifice de Jésus-Christ en lequel le nôtre doit être pour ainsi dire « transsubstantié » – est supprimée et remplacée par une présentation de pain et de vin. Or, « Prétendre offrir quelque chose à Dieu, sans se référer à la seule oblation en droit agréée qui est celle du Christ, voilà bien ce qui institue irrémédiablement une « religion de l'homme ». Et, qu'on le veuille ou non, c'est cela que fait le nouvel offertoire imposé par le nouvel Ordo, notamment en supprimant la mention qui est faite, dès l'Offertoire et dans l'Offertoire, du sacrifice que constitue toute la vie terrestre du Christ » (M. L. Guérard des Lauriers, o.p. *Itinéraires* n. 158, p. 39).

Ainsi, c'est la justification de l'existence de la Messe qui est évacuée et supprimée, c'est tout le sens de la participation des fidèles qui est changé : il n'est plus question d'immolation intérieure et d'union à la divine victime. Il reste plus à la nouvelle liturgie qu'à proposer une participation tout extérieure, mondaine, étrangère à l'intention de Jésus-Christ instituant le renouvellement sacramentel du sacrifice rédempteur.

Enfin, les paroles de la consécration n'ont pas échappé à la rage des réformateurs. Elles ont perdu leur caractère de paroles sacramentelles, réalisant ce qu'elles signifient, car elles sont devenues des récits ainsi que le montrent leur nouvelle dénomination, leur disposition typographique, les commentaires qui ont accompagné leur publication³. Voulant en faire des récits, les réformateurs les ont modifiées pour faire prévaloir l'exactitude historique (?) ; ainsi ils ont ajouté *quod pro vobis tradetur* à la consécration du pain, et supprimé *mysterium fidei* à la consécration du vin. Est-il étonnant que ce soient précisément les modifications que Luther avaient faites ? (Mgr Léon Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, 1910, p. 317).

¹ « La Présence paraît répondre à une quête de Dieu par l'homme ; c'est cette vérité seconde que symbolise le nouveau rite de la communion des fidèles : l'homme vient vers Dieu. En vérité, la Présence réelle rend subsistante en lui assignant un Terme la quête faite par Dieu de l'attente qu'Il ne cesse d'inspirer de Lui-même en l'homme. En vérité c'est Dieu qui d'abord vient vers l'homme. Telle est la vérité primitive, première ; celle que signifiait le rite qui tend à tomber en désuétude, le Christ s'approchant Lui-même de chacun de ses membres pour Se donner à lui personnellement » (R. P. Guérard des Lauriers, supplément au n. 21 de *Forts dans la Foi*, p. 31).

² Radio-message au Congrès eucharistique de Porto Allegre (Brésil), 31 octobre 1948. Cf. aussi saint Grégoire le Grand (*Dialogues*, IV, 59) : « Mais il est nécessaire qu'en accomplissant ces choses, nous nous immolions nous-mêmes dans la contrition du cœur ; car nous qui célébrons les mystères de la Passion du Seigneur, nous avons le devoir d'imiter ce que nous accomplissons. Alors vraiment l'hostie sera offerte à Dieu pour nous, lorsque nous nous serons faits nous-mêmes hostie ».

³ « La prière eucharistique a ainsi un dynamisme interne que la célébration devrait exprimer et faire percevoir. Dans ce dynamisme, les récits de l'institution (noter l'expression) apparaissent liés à l'ensemble. Dans la célébration on les dira avec simplicité, comme des récits, qui prennent ici une signification particulière par tout leur contexte (épiclese, anamnèse) ». La célébration de la Messe, Centre national de pastorale liturgique. Imprimatur de Mgr René Boudon, évêque de Mende, 14 octobre 1969. Souligné par nous.

Autant qu'on puisse en juger, cette nouvelle version des paroles de la consécration exclut le saint Sacrifice de la Messe : elle ne peut être qu'un récit historique parce que si elle était exacte le jeudi saint, avant que fût consommé le sacrifice sur la Croix, elle ne peut pas s'intégrer à la Messe comme telle, elle y est hétérogène et déplacée. Précisons ce point, en citant une étude (inédite) du R. P. M. L. Guérard des Lauriers (*Réflexions sur le novus ordo missæ*, pp. 34-39 du manuscrit) :

La « forme » traditionnelle (...) exprime avec une rigoureuse exactitude les rapports qui lient étroitement Présence et Sacrifice.

La Présence est pour le Sacrifice, le Sacrifice n'est réel que par et dans la Présence. Il faut donc que la Présence soit réalisée avant que le Sacrifice ne le soit lui-même. Et comme il est propre à l'ordre sacramentel de signifier en réalisant, tout comme Dieu connaît en créant, le Sacrifice doit être signifié au moment où il est réalisé, c'est-à-dire en l'acte même de la seconde consécration, et pas avant.

Or il est signifié par la « forme », entendue au « sens composé » et prononcée intégralement. Et la formule de la seconde consécration est rigoureusement conforme à la réalité, en précisant : « ...de mon Sang qui va être répandu pour vous et pour beaucoup » ; car le Sang est répandu, c'est-à-dire que le Sacrifice est consommé dans l'ordre sacramentel, à l'instant où le prêtre achève de prononcer toutes ces paroles : instant qui est postérieur à celui où il prononce « va être répandu ».

(...) Il est impossible que, prise au « sens composé », qui est le sens véritable, la forme du n.o.m. « Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur » ait le même « sens » et la même « portée » que la forme traditionnelle « Hoc est corpus meum ».

(...) Rappelons tout d'abord que le Sacrifice du Christ n'est renouvelé, dans l'ordre sacramentel, que dans la seconde consécration. Et que, dans l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont, au sens propre, « livrés » ; bien que le sang soit « répandu ».

(...) En usant de la rigueur d'expression que requiert une matière aussi grave, à la Messe, le Sang est répandu puisqu'il est séparé du Corps dans l'ordre sacramentel ; tandis que ni le Corps ni le Sang ne sont livrés, puisqu'ils demeurent unis à l'Âme. Il s'ensuit la conséquence que voici.

Prise au « sens composé », la forme « nouvelle » ne peut avoir ni le même « sens » ni la même « portée » que la forme « traditionnelle ».

– Quant au « sens », c'est évident.

« Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur » signifie en effet le Corps, en tant que celui-ci doit être livré. Tandis que, nous venons de le voir, « Hoc est enim Corpus meum » signifie, en la réalisant, la Présence du Corps, et ne signifie pas que le Corps soit « livré ».

– Quant à la « portée ».

Le Corps n'étant « livré », en quelque moment que ce soit au cours de l'action consécratoire, l'adjonction de la clause quod pro vobis tradetur : « qui va être livré », entraîne que, prise dans son ensemble c'est-à-dire au « sens composé », la première formule consécratoire ne peut avoir de portée réelle dans l'ordre sacramentel ; c'est-à-dire selon ce type de réalité qui est en propre celui de l'ordre sacramentel.

C'est dans l'ordre physique que le Corps a été en la situation de « devoir être livré », c'est-à-dire séparé du Sang et de l'Âme, bien que demeurant uni à la Divinité. Et par conséquent, c'est seulement dans l'ordre physique, et c'est seulement avant la mort sur la Croix, plus précisément le soir du jeudi saint, qu'a été conforme à la réalité, c'est-à-dire vraie, l'affirmation prise uniment, dans son ensemble, c'est-à-dire au « sens composé » : « Ceci est mon Corps qui va être livré pour vous ». Cela est vrai eu égard au Sacrifice de la Croix. Cela n'est pas vrai : et, qui plus est, ce ne peut être vrai, eu égard au Sacrifice de la Messe.

(...) Le rapport entre le Corps et le Sacrifice n'ayant pas la même structure à la Croix et à la Messe, il n'est pas surprenant que le « mode de signifier » qui convient au premier cas soit en fait, quant à la « portée », fallacieux dans le second. Qu'une formule soit « scripturaire » ne suffit pas à en fonder, encore moins à en justifier l'emploi dans la confection d'un sacrement. Le prétendre est une erreur, dont la Tradition de l'Église est demeurée vierge.

La sainte Messe a été touchée en son cœur même par cette réforme : le mystère de foi, le joyau de l'Église a été dénaturé, profané, protestantisé, désacralisé en ce qu'il a de plus intime, dans son existence même.

On pourrait faire une étude analogue pour le reste de la réforme liturgique puisque, selon le vœu de Vatican II, rien n'a été épargné : le rituel des sacrements a été refait, le calendrier a été bouleversé, le bréviaire s'est volatilisé. Nous trouvons toujours la même désacralisation, la même atmosphère de protestantisme et de culte de l'homme.

Avant de conclure, il reste à montrer que sous les successeurs de Paul VI cette réforme liturgique est toujours la norme officielle, et que c'est bien leur volonté de la promouvoir et de l'imposer : à la fin de l'instruction *Inæstimabile donum*, du 3 avril 1980, sont reprises les paroles par lesquelles Paul VI, lors du consistoire du 24 mai 1976, revendiquait toute la responsabilité de la réforme et manifestait clairement sa volonté :

« C'est au nom de la tradition que nous demandons à tous nos fils, à toutes les communautés catholiques, de célébrer, dans la dignité et la ferveur, la liturgie rénovée » (AAS 1980 p. 342).

Depuis, aucun document, aucun acte officiel n'est venu infirmer cette disposition générale. Au contraire, l'encyclique *Sacrosanctum concilium* du 4 décembre 1988 affirme que la réforme liturgique « peut être considérée désormais comme achevée » (n. 10) et approuve globalement cette réforme « liée au renouveau biblique, au mouvement œcuménique, à l'élan missionnaire et à la recherche ecclésiologique » (n. 4).

CONCLUSION

La réforme liturgique est étrangère, dans ses principes comme dans ses textes et rubriques, à la foi catholique : elle n'en est ni le fruit ni l'expression. Voilà la conclusion gravissime qui se dégage d'une étude qui est très loin d'être exhaustive. Et pourtant, selon l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, la foi de l'Église joue un rôle capital, essentiel, dans la partie centrale de la liturgie : l'ordre sacramentel. Il dit en effet que c'est la foi de l'Église qui constitue les signes sacramentels comme tels :

« Les sacrements correspondent à la foi : ils sont des protestations de celle-ci, et c'est d'elle qu'ils tiennent leur puissance » (IV Sent. d. i q. i a.2 sol.5).

«La(foi [de l'Église] donne l'efficacité aux sacrements en tant qu'elle les rattache à la cause principale [Jésus-Christ] » (IV Sent. d. i q. i a.4 sol.3).

La liturgie réformée issue de Vatican II est contraire au témoignage de la foi que la liturgie catholique requiert par nature.

Il reste à étudier les conséquences qu'il est possible ou nécessaire de tirer de cette affirmation, sur l'incompatibilité entre l'assistance divine et la promulgation d'une telle réforme, sur l'incompatibilité entre la participation à cette liturgie et le témoignage de la foi, et sur l'incompatibilité entre les nouvelles formes et la grâce sacramentelle.

Cela dépasserait le cadre de ces notes, mais il est facile de constater que c'est toute la vie chrétienne qui est mise en péril par cette réforme, que nous refusons absolument. Dieu nous accorde la grâce de persévérer jusqu'à la fin.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION B — DOCUMENT 4
L'HÉRÉSIE CRYPTO GAMIQUE

Ce qui est dit de l'Enfer des damnés dans ce court chapitre pourrait être appliqué à de nombreux points de la doctrine catholique comme la nécessité d'appartenir à la sainte Église catholique pour le salut éternel, la réprobation du peuple juif, la doctrine de la royauté sociale de Jésus-Christ, la condamnation du communisme. L'hérésie cryptogamique est peut-être le plus grand crime de Vatican II et de tout ce qui tourne autour : une immense omission qui a laissé le peuple chrétien ignorant, enténébré, vulnérable, croupissant dans l'erreur et le péché.

Voici ce qu'écrit Jean Madiran (Itinéraires n. 65, pp. 20-21).

«Un théologien a parlé de l' "hérésie cryptogamique"¹. Elle consiste notamment en ceci : une prédication, dit-il en substance, qui serait littéralement exacte, mais qui ne parlerait jamais (par exemple) des Anges, ni de l'Enfer, qui omettrait méthodiquement les vérités de foi les concernant, et laisserait le peuple chrétien dans l'ignorance à leur sujet, serait une très réelle hérésie : une hérésie qui pourtant ne se manifesterait par aucune proposition explicite et condamnable, mais seulement par une omission permanente ayant de très lourdes conséquences.

« L'analogie, ou l'équivalent, se rencontre tous les jours en matière de doctrine sociale. La mise entre parenthèses du "principe de subsidiarité"² pendant plus d'un quart de siècle est très probablement l'une des causes principales de la déviation d'ensemble, dans certains milieux, dans certaines organisations ou dans certains pays, de l'enseignement social.

« Cette omission n'est d'ailleurs pas isolée, mais articulée avec d'autres, l'omission de la doctrine du Christ-Roi, l'omission de la doctrine catholique de l'État, l'omission partielle ou totale de la doctrine catholique de l'école. On ne peut s'en apercevoir qu'à la longue, et parfois bien tard, quand le mal est installé, profond, habituel. Car une omission peut être accidentelle, pédagogique, méthodologique ; apparente et non pas réelle ; tout le monde ne peut pas tout dire en même temps, pas même le Pape, qui déclare : "On n'est pas obligé et il est impossible de rappeler à tous et en toutes occasions tout ce qui a déjà été dit" (Voir *La Cité catholique aujourd'hui*, pp. 53-54). Compte tenu aussi largement qu'on le voudra des nécessités du langage discursif, qui ne peut dire les choses que les unes après les autres et non pas simultanément, il n'en reste pas moins que des omissions constantes, prolongées pendant dix, vingt, trente années, constituent une très lourde et très nocive "trahison" de la doctrine, pour reprendre le mot du P. de Soras : une "trahison" au moins aussi grave, et probablement même plus grave encore, que les deux trahisons auxquelles il limite son schéma.

Car ces deux trahisons-là, nous sommes tout de même défendus contre elles par le bon sens et par l'esprit de foi ; tandis qu'il est bien impossible au peuple chrétien d'aller inventer de lui-même ce "qu'on met un soin rigoureux à ne lui dire jamais". »

Où et quand Vatican II a-t-il parlé de l'Enfer éternel ? Et Paul VI ? Et Jean-Paul II ? et Benoît XVI ?

C'est un point de la foi catholique absent depuis 50 ans.

C'est un point de la foi catholique dont le monde aurait le plus grand besoin pour être retenu dans la voie d'apostasie, d'immoralité, de crimes légalisés en laquelle il descend toujours plus bas.

C'est un point de la foi catholique parmi les plus efficaces pour le salut des âmes (et donc pour la gloire de Dieu).

Évidemment, la prétendue « dignité de l'homme » [et tout ce qu'on en a tiré] ne s'en accommode guère...

Vatican II, c'est le triomphe de l'enfer : on le passe sous silence ; on n'en détourne plus les âmes ; on recrute pour lui par l'évanouissement de la foi, par l'œcuménisme empêchant les conversions, par la liberté religieuse, par une liturgie désacralisée, par le vide sacramentel.

Et tout cela serait par l'action, par la complicité ou par le tacite consentement de la véritable autorité sainte et infaillible de l'Église de Jésus-Christ ? Impossible. Mille fois impossible.

¹ Karl Rahner, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui*, traduction française chez Desclée de Brouwers, 1959. Sur cet ouvrage, voir l'étude du P. Calmel dans *Itinéraires*, n. 44, pp. 71 et suiv.

² Sur ce « principe de subsidiarité », énoncé dans *Quadragesimo anno* en 1931, et remis en lumière par Mater et Magistra, voir le numéro spécial d'*Itinéraires*, numéro 64 de juin 1962.

Ce qu'on est convenu d'appeler « la crise de l'Église » se caractérise par la mise en place d'une nouvelle religion dans les structures de la sainte Église catholique ; par une corrélation nécessaire (à titre de condition et de conséquence) elle se caractérise aussi par l'évanouissement de l'autorité du souverain Pontife.

Cette nouvelle religion, Vatican II ne l'a pas inventée : elle est une hybridation de la religion catholique avec la religion du monde ; elle est une religion mondaine dans laquelle les grands principes maçonniques (qui convergent vers la destruction de la civilisation chrétienne) trouvent une place de choix ; elle est l'aboutissement de la corrosion moderniste.

Ce qui est nouveau, c'est que cette religion, antérieurement professée en secret par les ennemis de l'Église « de l'intérieur » réunis en société secrète¹, paraît au grand jour : elle est mise en place et officialisée à Vatican II, qui non seulement lui donne une assise doctrinale, mais encore y rallie l'immense majorité des évêques qui, entrés catholiques dans l'aula conciliaire, en ressortent quatre après recyclés et défailants dans la foi, ou tout au moins déficients dans la profession de la foi.

On se souvient du témoignage de Mgr Albino Luciani (futur Jean-Paul I^{er}) racontant ingénument qu'avant Vatican II il croyait et enseignait que les fausses religions ne pouvaient faire l'objet d'un droit civil, et qu'après il s'était convaincu du contraire.

C'est donc à Vatican II qu'il faut sans cesse revenir pour tenter de comprendre.

Au milieu d'une abondance verbale déroutante, Vatican II enseigne tous les principes qui conduiront à la dissolution de la vie et de la société chrétiennes, à l'œcuménisme fou, à la réforme liturgique désacralisante et défédéralisante (pardon pour le néologisme). Ces principes étaient judicieusement placés, savamment biaisés, soigneusement enrobés derrière un rideau de fumée.

Ce rideau de fumée était d'ailleurs de moins en moins nécessaire à mesure que le concile avançait, car les mentalités des pères conciliaires évoluaient à grande vitesse dans cette gigantesque « société de pensée » qu'était devenue l'assemblée conciliaire privée de tête.

Ces principes étaient là, bien présents, diffusant l'hérésie, induisant une mentalité étrangère à l'esprit chrétien, contenant de quoi miner toutes les aspects de l'œuvre de l'Église catholique.

On en trouvera quelques-uns ci-dessous, concernant la conception de l'Église et de la nature humaine. Leur nomenclature est tirée de la « Lettre à quelques évêques » envoyée en 1983 à un certain nombre de prélats pour les éclairer et les encourager à témoigner de la foi catholique. Seul Mgr de Castro-Mayer apporta son approbation à ladite lettre.

On verra qu'il ne s'agit pas d'enfantillages, mais d'erreurs très graves.

Si chacun de ces principes est déjà en opposition directe ou indirecte avec la doctrine catholique, leur ensemble convergent ne peut en aucune manière être attribué au véritable Magistère de l'Église catholique : la foi s'oppose absolument à cette attribution. Il faut en tirer les conséquences.

DIX-SEPT PROPOSITIONS ERRONÉES TIRÉES DE VATICAN II

I. Première série : l'Église

Proposition 1 : « [La division des chrétiens] est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature » (Unitatis redintegratio, n. 1) ;

– en tant que telle : malsonnante, suspecte d'hérésie ;

– en tant qu'elle affirme que la dissidence des non-catholiques par rapport à l'Église compromet la crédibilité de l'Évangile et de l'Église catholique : favorisant l'hérésie sur la nature de l'Église, conduisant à nier la réalisation, dans l'Église catholique, de la note divine d'unité ; conduisant à nier la doctrine catholique affirmant que l'Église est dotée des « notes manifestes de sa divine institution » ;

– en tant qu'elle attribue d'être cause de ce scandale indifféremment à l'Église catholique et aux dissidents : scandaleuse, injurieuse à l'Église.

Proposition 2 : « L'unique Église du Christ, comme société constituée et organisée en ce monde, subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui » (Lumen Gentium, n. 8) ;

– telle qu'elle est : captieuse (du fait de l'emploi de l'expression *subsiste* dans au lieu du verbe *est*), sentant l'erreur ;

– en tant qu'elle insinue que l'Église du Christ, subsistant « comme société constituée et organisée en ce monde dans l'Église catholique », subsiste aussi en dehors de cette Église catholique : erronée.

Proposition 3 : « De nombreux éléments de sanctification et de vérité se rencontrent en dehors de la structure [compago] de l'Église, qui, comme dons propres de l'Église du Christ, appellent (poussent vers) l'unité catholique » (Lumen gentium, n. 8) ;

– en tant que telle : malsonnante, suspecte d'erreur ;

– en tant qu'elle ne précise pas que la « structure » (compago) dont il est question, est la « structure visible », alors que c'est strictement requis (Pie XII, *Mystici Corporis*, Denzinger 2286) : favorisant l'erreur qui consiste à nier l'identité de fait entre l'Église et le Corps Mystique ;

– en tant que, par cette expression « éléments de sanctification », elle insinue que la non-appartenance à l'Église visible ne pose pas, de soi, un *obex* à la réception effective de la grâce sacramentelle (les dispositions personnelles du su-

¹ C'est saint Pie X qui l'affirme dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, et qui réitère cette affirmation dans le motu proprio *Sacrorum Antistitum* du 1^{er} septembre 1910.

jet qui permettraient, par accident, cette réception effective, étant celles qui le font appartenir invisiblement à l'Église) : erronée ;

– en tant que, par l'expression « dons propres de l'Église du Christ », elle insinue qu'il existe des éléments de sanctification et de vérité, en dehors de la structure visible de l'Église catholique, qui n'appartiennent pas de droit à cette Église catholique : proche de l'hérésie.

Proposition 4 : « L'ensemble de ceux qui regardent avec foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire » (Lumen gentium, n. 9) ;

– telle qu'elle est : captieuse, suspecte d'hérésie ;

– en tant qu'elle signifie que « regarder avec la foi vers Jésus » est une condition suffisante pour appartenir à l'Église, et que par là elle nie que « seuls font partie des membres de l'Église ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui, d'autre part, ne se sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps, ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime » (Pie XII, *Mystici Corporis*, Denzinger 2286) : hérétique.

Proposition 5 : « Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pour autant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour de multiples raisons [...]. À cela s'ajoute la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit-Saint, puisque par ses dons et ses grâces, il opère en eux aussi son action bienfaisante... » (Lumen Gentium, n. 14) ;

– telle qu'elle est : captieuse, suspecte d'hérésie, favorisant l'hérésie sur la nature de la communion surnaturelle qu'établissent la foi et la charité ;

– en tant qu'elle attribue à tous les chrétiens séparés de l'Église catholique ce qui ne peut se dire que de ceux, d'ailleurs connus de Dieu seul, qui ont au moins la vertu de foi surnaturelle et sont ainsi rattachés par un vœu implicite à l'Église catholique : hérétique.

Proposition 6 : « Ceux qui [dans les communautés séparées de l'Église catholique] croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique » (Unitatis redintegratio, n. 3) ;

– mêmes qualifications que la proposition précédente.

Proposition 7 : « Justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils [ces chrétiens des communautés séparées] portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur » (Unitatis redintegratio, n. 3) ;

– mêmes qualifications que la proposition précédente.

Proposition 8 : « Ces Églises et ces communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique » (Unitatis redintegratio, n. 3) ;

– telle qu'elle est : captieuse, sentant l'hérésie ;

– en tant qu'elle insinue que les communautés acatholiques sont, en elles-mêmes, des moyens de salut, et qu'elle ne précise pas, comme il le faudrait, que les vérités et les sacrements qui sont éventuellement conservés dans ces communautés, ne produisent un effet salutaire qu'en opposition aux principes erronés qui fondent l'existence de ces communautés et entraînent en droit leur dissidence : proche de l'hérésie.

Proposition 9 : « [L'Église catholique] considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines [des religions non-chrétiennes] qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (Nostra Ætate, n. 2) ;

– telle qu'elle est : captieuse, favorisant l'hérésie de l'indifférentisme ;

– en tant qu'elle affirme « respectables » des règles et des doctrines qui véhiculent de fait, par elles-mêmes (ex se), l'erreur doctrinale et morale : scandaleuse, contraire à la manière d'agir du divin Rédempteur qui, « s'il a été bon pour les égarés et les pécheurs, n'a pas respecté leurs convictions erronées, quelque sincères qu'elles parussent » (saint Pie X, *Lettre sur le Sillon*).

Proposition 10 : « [...] on peut conférer aux orientaux qui en toute bonne foi sont séparés de l'Église catholique, les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades, s'ils les demandent eux-mêmes et sont bien disposés » (Orientalium Ecclesiarum, n. 27) ;

– en tant qu'elle admet aux sacrements de l'Église catholique, signes visibles et causes de son unité, des personnes visiblement séparées de cette Église : ruineuse pour l'unité catholique, contraire à la nature des sacrements, favorisant de fait l'erreur des dissidents quant à la nécessité de l'agrégation à l'Église romaine.

II. Deuxième série : la dignité de l'homme

Proposition 1 : « En proclamant la très noble vocation de l'homme et en affirmant qu'un germe divin (divinum quoddam semen) est déposé en lui, ce saint Synode offre au genre humain la collaboration sincère de l'Église pour l'instauration d'une fraternité universelle qui réponde à cette vocation » (Gaudium et spes, n. 3) ;

– en tant que telle : captieuse, favorisant la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ;

– en tant qu'elle insinue que la nature est le germe (semen) de la grâce : hérétique.

Proposition 2 : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (Gaudium et spes, n. 12) ;

– en ce qu'elle présente comme un point d'accord l'attribution de la notion de « centre et de sommet » à l'homme, attribution qui se réalise dans deux sens essentiellement divers, pour le croyant celui d'une fin relative ultérieurement référé-

rée à la Fin ultime, pour l'incroyant celui de fin ultime et absolue : captieuse, scandaleuse, favorisant de fait l'anthropocentrisme radical ;

– en tant qu'elle inclut dans sa généralité les vertus théologiques (qui s'exercent sur terre) et le culte divin, qui ne peuvent être « ordonnés à l'homme comme à leur centre et à leur sommet » : erronée, scandaleuse, favorisant l'orgueil de l'homme qui « secoue le joug de la majesté (divine) et se dédie à lui-même le monde visible en guise de temple, où il prétend recevoir les adorations de ses semblables » (E Supremi Apostolatus, saint Pie X, 4 octobre 1903).

Proposition 3 : « Établi par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu. [...] Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création » (Gaudium et spes, n. 13) ;

– en tant qu'elle caractérise le péché originel seulement comme le premier de la série des péchés personnels, et que, par les termes « refusant souvent » elle présente la rupture de l'ordre à la fin dernière comme découlant exclusivement des péchés personnels actuels et non de la désordination même de la nature déchue en Adam, et transmise dans cet état de déchéance à tous les hommes, à l'exclusion de la seule Bienheureuse Vierge Marie : hérétique, déjà condamnée par le Concile de Trente (Session V, décret de peccato originali, Denzinger 789).

Proposition 4 : « La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure » (Gaudium et spes, n. 17) ;

– en ce qu'elle présente toute action opérée sous une contrainte extérieure, quelle qu'elle soit, même celle qui vise à faire observer au for externe la loi morale objective, comme contraire à la dignité de l'homme : erronée, implicitement condamnée comme hérétique dans les propositions 4 et 5 du Synode de Pistoie (Denzinger 1504-1505) ; fondée sur une fausse conception de la dignité humaine condamnée par saint Pie X (Lettre sur le Sillon).

Proposition 5 : « Comme, dans le Christ, la nature humaine a été assumée et non aliénée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une sublime dignité. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (Gaudium et spes, n. 22) ;

– telle qu'elle est : au moins erronée ;

– en tant qu'elle insinue qu'avant même la réception des grâces de la Rédemption (par le baptême reçu au moins in voto) la nature est, en acte, en chaque homme dans un état de dignité et non de déchéance : hérétique.

Proposition 6 : « L'Esprit de Dieu qui, par une providence admirable, conduit le cours des temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution (du monde moderne). Quant au ferment évangélique, c'est lui qui a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité » (Gaudium et spes, n. 26) ;

– favorisant la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, induisant à attribuer au Saint-Esprit les erreurs modernes condamnées par les Souverains Pontifes de Pie VI à Pie XII, et par là erronée et scandaleuse (cf. saint Pie X, Lettre sur le Sillon : « Ils ne craignent pas de faire entre l'Évangile et la Révolution des rapprochements blasphématoires, qui n'ont pas l'excuse d'avoir échappé à quelque improvisation tumultueuse »).

Proposition 7 : « La liberté religieuse, entendue comme l'immunité de toute contrainte au for externe public en matière religieuse, est un droit naturel de la personne humaine » (Dignitatis humanæ personæ, n. 2) ;

– au moins erronée, conduisant à des propositions déjà condamnées comme hérétiques par l'Église dans les propositions 4 et 5 du Synode de Pistoie (Denzinger 1504, 1505), explicitement condamnée par le Magistère de l'Église, en particulier Grégoire XVI, Encyclique Mirari Vos du 15 août 1832 (Denzinger 1613), et Pie IX, Encyclique Quanta Cura du 8 décembre 1864 (Denzinger 1689, 1690), comme « contraire à la Sainte Écriture, et à la doctrine de l'Église et des Saints Pères » (Quanta Cura).

P. S. Cette liste n'examine que les deux thèmes de l'Église et de la dignité de l'homme : elle ne comprend donc pas les propositions fallacieuses concernant le statut des Juifs (dans Nostra Ætate) ou les sources de la Révélation (dans Dei Verbum), et d'autres encore.

I. Importance de la question

Dans le domaine de la vie morale, l'Église veille avec grand soin sur la sainteté du mariage et elle y engage toute son énergie, pour de graves raisons dont voici pêle-mêle quelques-unes :

- le mariage est un sacrement, et tout attentat contre lui atteint les sources même de la grâce ;
- nous sommes dans le domaine où la blessure du péché originel se fait le plus sentir, et où la vigilance de l'Église doit donc être la plus aiguë ;
- la sainteté du mariage (unité, indissolubilité, fécondité) est au cœur de la doctrine sociale de l'Église, et c'est par elle qu'a été établi et propagé le règne de Jésus-Christ sur la société ;
- pour les gens vivant dans l'état matrimonial, le salut éternel dépend pour une large part de la sainteté de leur mariage. Ne dit-on pas que pour la plupart de ceux que le Bon Dieu destine à cet état, c'est le jour du mariage que se décide leur éternité (il s'agit d'éternité engagée - car le cours de la vie subséquente dépend largement de la qualité du mariage - et non d'éternité jugée. C'est évidemment le degré de charité au moment de la mort qui est le critère du jugement) ;
- la sainteté du mariage favorise (le mot est trop faible) les vocations sacerdotales et virginales, et engendre à son tour de saints mariages... jusqu'à la complétude du nombre des élus.

II. La doctrine catholique

Au premier chef, la sainteté du mariage requiert sa rectitude selon la finalité, et donc une juste subordination de ses deux fins. Récapitulant l'enseignement constant de l'Église depuis l'époque apostolique, le Saint-Office l'a rappelé avec vigueur dans un décret du premier avril 1944 :

« Au cours des dernières années, ont paru certains écrits consacrés aux fins du mariage, aux relations et à l'ordre de ses fins entre elles. On y avance que la procréation n'est pas la fin primaire du mariage ; ou que les fins secondaires ne sont pas subordonnées à la fin primaire, mais en sont indépendantes.

« Les auteurs de ces élucubrations définissent chacun à sa façon la fin primaire du mariage ; pour l'un, c'est l'achèvement des époux et leur perfection personnelle par la communauté entière de la vie et de l'action ; pour d'autres, l'amour mutuel des conjoints et leur union, qu'entretient et perfectionne le don, corps et âme, de la personne ; et ainsi de suite.

« Dans ces mêmes écrits, on se sert parfois des mots employés par l'Église dans ses enseignements (comme : fin, primaire, secondaire) en leur donnant un sens différent de celui que leur attribuent communément les théologiens.

« Ces innovations de pensée et de langage étaient de nature à engendrer erreurs et incertitudes. Pour prévenir ces conséquences, les Éminentissimes et Révérendissimes Pères de cette Suprême Sacrée Congrégation, préposés à la sauvegarde de la foi et de la morale, ont examiné dans leur assemblée plénière du mercredi 29 mars 1944, la proposition suivante : "Peut-on admettre l'opinion de certains modernes qui nient que la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation, ou qui enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin primaire, mais sont également principales et indépendantes ?" Et ils ont décidé de répondre : non. »

« Lors de l'audience du jeudi 30 du même mois et de la même année, accordée à l'Excellentissime et Révérendissime Maître Assesseur du Saint-Office, le très saint Père Pie XII, Pape par la divine Providence, ayant eu relation de toutes ces choses, a daigné approuver le présent décret et a ordonné qu'il soit publié » AAS xxxvi (1944) p. 103.

Ce décret du Saint-Office traite clairement et directement de la question ; mais il ne fait que récapituler la doctrine constante de l'Église : celle-ci s'est exprimée de saint Augustin (inclus) à Vatican II (exclu) en de nombreux documents, dont voici quelques-uns : Léon XIII : Quod apostolici (28 décembre 1878) ; Code de droit Canon n. 1013 § 1 (1917) ; Pie XI, Casti Connubii (31 décembre 1930) ; Discours de Pie XII aux jeunes époux (18 mars 1942). Mais il suffit d'ouvrir un recueil de textes du magistère à ce chapitre, pour voir l'insistance particulière des Papes sur ce sujet. Tout cet ensemble, et en particulier la particulière solennité de Casti Connubii, ne laisse place à aucun doute : il s'agit là d'un enseignement infaillible de l'Église.

La doctrine catholique est claire, certaine et grave.

III. Perversion de l'enseignement de Vatican II

Vatican II est venu tout embrouiller. Lorsqu'il parle des fins du mariage, il ne mentionne plus aucune hiérarchie, il les énumère sans ordre. Ainsi, on note une opposition entre :

– Gaudium et Spes, où procréation et éducation sont fin du mariage : « C'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation... » [48, 1] ; « Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation » [50, 1] ;

– et Lumen Gentium où l'accueil et l'éducation viennent au second rang : « Par la vertu du sacrement de mariage, qui leur donne de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église, les époux chrétiens s'aident mutuellement à se sanctifier par la vie conjugale, par l'accueil et l'éducation des enfants [n. 11]. »

Ce second rang, la fin primaire du mariage ne le quittera plus, et de la façon la plus explicite :

– Code de droit canon de 1983 [canon 1055 § 1] : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement » ;

– Catéchisme de l'Église Catholique de 1992 : nn. 1601 & 1660 qui reprennent le texte du canon cité ci-dessus ; n. 1641 qui cite Lumen Gentium comme ci-dessus. Gaudium et Spes est cité lui aussi, mais dans le paragraphe sur la fécondité [1652] et non dans celui sur la nature du mariage.

Mélanges des fins du mariage, préséance de fait pour la fin seconde : l'enseignement conciliaire est en divorce avec l'enseignement catholique. Cette dérive n'est pas fortuite, elle est la contamination des théories réductrices ou destructrices du mariage que condamnait le Saint-Office en 1944. Elle est une véritable rupture.

Comme le souligne Pie XII, cette doctrine a des conséquences graves : « [...] Erreur] qui considère la fin secondaire comme également principale, la déliant de son essentielle subordination à la fin primaire, ce qui, par nécessité logique, conduirait à de funestes conséquences » Allocution à la Rote, 3 octobre 1941.

Là aussi, Vatican II est l'officialisation d'une nouvelle religion.

Le 17 avril 2003 Jean-Paul II a publié son encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, qui avait été saluée avec des grandes démonstrations de satisfaction, de joie voire de triomphe chez beaucoup de « tradis » : Jean-Paul II réhabilite la doctrine du saint Sacrifice de la Messe, Jean-Paul II revient à la tradition et au Concile de Trente (tiens, tiens ! il en était donc parti ?)...

Il a rapidement fallu déchanter, car la lecture de cette encyclique fut invinciblement arrêtée au n°2 du proemium, c'est-à-dire au tout début. Jean-Paul II y raconte conjointement l'institution de la sainte Eucharistie le Jeudi-Saint au Cénacle et la cérémonie qu'il a lui-même célébrée au même lieu en l'an deux mille ; évoquant la consécration du vin, il écrit :

« Deinde calicem in manus vini sustulit eisque dixit : “Accipite et bibite omnes : hic calix novum æternumque testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur et pro omnibus in remissionem peccatorum”. Grati erga Dominum Iesum sumus Nobis qui permisit eodem loco ut repeteremus, mandato illius obediens : “Hoc facite in meam commemorationem”, voces eas ab Eo duobus annorum abhinc milibus pronuntiatas »¹.

Il n'est pas nécessaire d'être diplômé en latin pour remarquer la présence de *pro omnibus* dans les paroles de la consécration. Même le nouvel ordo de Paul VI avait laissé subsister le *pro multis* de la forme catholique, laissant la sale besogne aux traductions vernaculaires, qui comportent soit une locution équivoque², comme en français (« pour la multitude ») soit une dénaturation du Sacrifice comme en italien (*per tutti*).

Sale besogne ? Dénaturation ? Oui, et voici pourquoi.

Tout d'abord, remplacer *pro multis* par *pro omnibus* constitue une véritable falsification historique et scripturaire. L'Évangéliste saint Matthieu écrit : « Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis [en grec : *peri pollôn*] effundetur in remissionem peccatorum » [Matth. xxvi, 28] ; de même l'Évangéliste saint Marc : « Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis [*peri pollôn*] effundetur » [Marc. xiv, 24]. *Pro omnibus* ne se trouve dans aucun récit de l'institution eucharistique, ni quant aux mots, ni quant au sens : il y a bien falsification.

Ensuite cette falsification n'est pas innocente. Elle est en accord profond avec la doctrine conciliaire qui pose en principe que tous les hommes sont sauvés : non seulement tous sauvés en fait (ce qui est faux mais pourrait être une bonne nouvelle), mais tous sauvés en droit, par l'Incarnation seule et sans que ce soit l'effet de la Rédemption de Jésus-Christ. Vatican II ne le dit pas explicitement, pas plus que Jean-Paul II, mais cela sort nécessairement des principes qu'ils enseignent. Qu'on se souvienne : « Parce qu'en Lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme » [Gaudium et Spes, xxii, 2]. Jean-Paul II, par ses premières encycliques, avait renchéri, évacuant la nécessité de la Rédemption. Tout cela a été analysé en son temps à la lumière de la doctrine catholique par le Père de Balignières, dans Jean-Paul II et la doctrine catholique (1981). Quel dommage que tous semblent l'avoir oublié !

Enfin, cette falsification est incompatible avec le Sacrifice de Jésus-Christ et sa réalisation sacramentelle. Deux vérités permettent d'établir avec certitude cette conclusion. La première vérité est que notre Seigneur Jésus-Christ n'a pas offert son Sacrifice *pro omnibus*, mais bien *pro multis*. Ce devrait être une évidence, puisqu'il l'affirme. Mais il est nécessaire de mettre les points sur les i.

La volonté antécédente de Dieu est que tous les hommes soient sauvés : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent à la connaissance de la vérité, car il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme, qui s'est livré lui-même pour la rédemption de tous [voilà notre *pro omnibus*]... » [I Tim. ii, 4-6]. Le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ a une valeur suffisante (infiniment suffisante) pour le salut de tous les hommes : « Il est lui-même propitiation pour nos péchés : non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » [I Jo. ii, 2]. Ce sont là des vérités certaines, révélées par Dieu...

Mais dans l'institution de la sainte Eucharistie, mais dans la sainte Messe, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ainsi enseigne le Catéchisme du Concile de Trente : « C'est avec raison qu'il n'a pas dit “pour tous”, puisqu'il s'agissait en cet endroit du fruit de la Passion que n'a procuré le salut qu'aux seuls élus » [Cat. Trid. xviii, 3]. Il s'agit du Sacrifice tel qu'il est en efficence et non pas en suffisance. Il s'agit du Sacrifice de Jésus-Christ tel qu'il existe dans la réalité, avec son fruit effectif ; il s'agit du sacrifice de Jésus-Christ tel qu'il est objet de l'intention de Jésus-Christ et de son Église. Il s'agit du Sacrifice tel qu'il est dans son être historique et dans le sacrement.

¹ Tel est du moins le texte latin publié par le site internet du Vatican. On a dit que le *pro omnibus* était une maladresse de celui qui a traduit en latin le texte italien original, et que cela a été rectifié dans les Acta où l'on peut lire *pro multis*. Je n'ai pas pu vérifier pour les Acta, mais en tout état de cause il ne s'agit pas d'une maladresse puisque l'italien dit : « 2. Nel corso del Grande Giubileo dell'Anno 2000 mi fu dato di celebrare l'Eucaristia nel Cenacolo di Gerusalemme, là dove, secondo la tradizione, essa fu realizzata per la prima volta da Cristo stesso. Il Cenacolo è il luogo dell'istituzione di questo santissimo Sacramento. È lì che Cristo prese nelle sue mani il pane, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo : “Prendete, e mangiatene tutti : questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi”. Poi prese nelle sue mani il calice del vino e disse loro : “Prendete, e bevetene tutti : questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati”. Sono grato al Signore Gesù che mi ha permesso di ripetere nello stesso luogo, obbedendo al suo comando : “Fate questo in memoria di me”, le parole da Lui pronunciate duemila anni fa. » De toutes les façons, l'encyclique n'est que l'occasion de la présente note, qui porte sur les traductions vernaculaires du *novus ordo missæ*.

² N'oublions pas que par nature l'équivoque est incompatible avec l'efficacité sacramentelle : « la forme consiste dans les paroles qui déterminent l'application de la matière, paroles qui signifient de façon univoque les effets du sacrement... formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiæ determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales » (Pie XII, Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis* du 30 novembre 1947, n. 4. AAS 1948, p. 5).

Substituer le *pro omnibus* au *pro multis*, c'est donc exprimer autre chose que ce que Jésus-Christ a fait en offrant son sacrifice, c'est exprimer un acte tel qu'il n'a pas existé en fait, et donc tel qu'il ne peut être réalisé dans le sacrement.

La seconde vérité est que toutes les paroles de la consécration du vin sont nécessaires à la validité du sacrement et du sacrifice. Elles le sont tout d'abord parce qu'une phrase n'a pas de sens, pas de signification (et donc pas d'efficacité sacramentelle) avant d'être achevée. Elles le sont ensuite parce que l'intention effective (*finis operis*) demeurant immanente à l'acte, un acte n'est pas exprimé, n'est pas signifié si son intention doit l'être encore. Ce qui est vrai de toute phrase, de tout acte, l'est encore plus pour le sacrement de la sainte Eucharistie dont la relation à l'effusion de la Croix est essentielle.

Voilà pourquoi saint Thomas d'Aquin dit : «totum pertinet ad vim effectivam formæ... l'efficacité de la forme requiert le tout»¹. Même si, contre toute la grande tradition théologique, on voulait professer une sorte de minimalisme qui n'affirme comme nécessaire que les strictes paroles *Hic est enim calix Sanguinis mei*, il faudrait au moins reconnaître comme nécessaire que la suite de la phrase ne vienne pas exprimer le contraire de l'acte et de l'intention de Jésus-Christ – ce qui est le cas.

Alors, qu'en est-il de la validité ? Qu'en est-il de l'autorité qui fait ou laisse faire cela ?

¹ Commentaire de I Cor. xi, leçon 6. On se reportera à l'ample élucidation du Père Maurice de la Taille, s. j. dans *Mysterium Fidei*, Paris 1924, pp. 455-472. Dans ces notes, nous nous appuyons sur son étude, et plus encore sur saint Thomas, Somme théologique, IIIa q. lxxix a. 7 et ses commentaires de la sainte Écriture.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION B — DOCUMENT 8
LA RELIGION CONCILIAIRE PROFANE LA DÉVOTION MARIALE

On fait valoir, au crédit de Jean-Paul II et de son autorité pontificale, la dévotion mariale qu'il a manifestée pendant sa présence sur le siège romain.

Certes, la dévotion mariale est une pièce essentielle de la vie chrétienne. Mais la mesure la dévotion à la sainte Vierge Marie n'a pas de portée réelle quant à la question du Siège apostolique, ni dans un sens ni dans l'autre.

Il peut toutefois être instructif d'aller rendre visite l'acte marial le plus net de Jean-Paul II – sa Lettre apostolique du 16 octobre 2002 *Rosarium Virginis Mariæ* – et de se pencher rapidement sur ce document dont on a surtout retenu qu'il introduit une nouvelle série de mystères du rosaire, les mystères « lumineux ».

Cette introduction des mystères lumineux provient d'un dessein bien précis : « donner une consistance nettement plus christologique au rosaire » [§ 19]. Tout au long de l'encyclique, sonne comme une sorte de basse continue cette constante préoccupation : il faut recentrer le Rosaire sur Jésus-Christ [§§ 1, 4, passim]. Par le fait même, est partout présente, sans être explicitement énoncée, la crainte que la contemplation de la sainte Vierge Marie ne détourne de Notre-Seigneur. Cette crainte donne une saveur très froide et très amère à toute l'encyclique, et met vraiment mal à l'aise.

C'est ainsi que Jean-Paul II diffuse un refus que la très sainte Vierge Marie soit aimée pour elle-même, priée pour elle-même, contemplée en elle-même. À la lecture, même bienveillante, c'est vraiment ce qui apparaît comme le plus caractéristique, comme le plus présent, le plus constant : il n'est pas question que la sainte Vierge Marie soit un objet de prière et de contemplation, elle n'en est qu'un moyen.

Cette froideur empoisonne tout le texte. Son résultat est de conduire à un point précis : le culte de l'homme. Il faut recentrer le Rosaire sur le Christ, parce que le Christ conduit à l'homme : voilà le mouvement profond de l'encyclique, voilà le Rosaire embarqué dans la religion de Vatican II. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le § 25 :

« À la lumière des réflexions faites jusqu'ici sur les mystères du Christ, il n'est pas difficile d'approfondir l'implication anthropologique du Rosaire, une implication plus radicale qu'il n'y paraît à première vue. Celui qui se met à contempler le Christ en faisant mémoire des étapes de sa vie ne peut pas ne pas découvrir aussi en lui la vérité sur l'homme. C'est la grande affirmation du concile Vatican II, dont j'ai si souvent fait l'objet de mon magistère depuis l'encyclique *Redemptor hominis* : "En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné." Le Rosaire aide à s'ouvrir à cette lumière. En suivant le chemin du Christ, en qui le chemin de l'homme est "récapitulé", dévoilé et racheté, le croyant se place face à l'image de l'homme véritable. »

On comprend facilement qu'ainsi centré sur l'homme, le Rosaire devienne un auxiliaire de l'œcuménisme [§ 4] ; on comprend que si Jean-Paul II affirme que le Rosaire est au service de la paix [§§ 6, 40] jamais il n'évoque la victoire des forces et des armées chrétiennes (ce qui est pourtant la plus glorieuse histoire du Rosaire, de la lutte contre les Albigeois à celle contre l'Islam). Comment la paix ainsi désirée serait-elle dès lors la vraie paix, celle que le monde ne peut donner, celle qui est le règne de Jésus-Christ ?

Au bout du compte, ce n'est pas la très sainte Vierge Marie qui est glorifiée ; ce n'est pas elle que le peuple chrétien est exhorté à aimer, à imiter, à contempler, à prier. Tout conduit à l'homme, objet ultime de la religion conciliaire. *Anathema sit*.

Il appert, si on en suit attentivement le mouvement, que l'encyclique revient à déposséder la très sainte Vierge Marie de la prière du Rosaire ; et au bout du compte, cette dépossession n'est pas au profit de Notre-Seigneur Jésus-Christ (comme si Notre-Seigneur pouvait être glorifié qu'on dépouille sa Mère !) mais au profit de l'homme (au « profit » de sa révolte et de sa perte).

La dévotion mariale de Jean-Paul II, quelque sincère et profonde qu'on la suppose, est donc fortement marquée par cette pseudo-religion qui colonise les structures de notre bien-aimée Église catholique. C'est un fait indéniable.

Retenons-en la leçon inverse : une vraie dévotion à Notre-Dame – dévotion filiale, tendre, aimante, emplie du désir de l'imiter en tout – préserve de la fausse religion qui prévaut partout, et de la fausse autorité qui prétend l'imposer.

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION B — DOCUMENT 9
CORRUPTION DES « MISSIONS »

Le prétendu droit à la liberté religieuse est, dit le Pape Pie IX, « on ne peut plus fatal à l'Église catholique et au salut des âmes », et il se fonde sur une doctrine « contraire à la doctrine de la sainte Écriture, de l'Église et des saints Pères » [Quanta Cura, 8 décembre 1864, § 5, Denzinger nn. 1689-1690]

Il s'agit donc directement de la foi, de la mission de l'Église, du salut éternel des âmes. Excusez du peu.

Or on peut lire dans l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II [7 décembre 1990, c. 4, § 39

– La Documentation Catholique n. 2022 p. 168] : « La liberté religieuse, parfois encore limitée ou restreinte, est la condition et la garantie de toutes les libertés qui fondent le bien commun des personnes et des peuples. Il faut souhaiter que la véritable liberté religieuse soit accordée à tous en tout lieu, et l'Église s'y emploie dans les différents pays, surtout dans les pays à majorité catholique où elle a une plus grande influence. Cependant, il ne s'agit pas d'une question de majorité ou de minorité, mais d'un droit inaliénable de toute personne humaine. »

Question 1.

Cette église dont parle Jean-Paul II, cette église qui met son influence à aller contre la foi, contre la mission de l'Église, contre le salut éternel des âmes, cette église qui s'acharne à détruire la société chrétienne là où il en demeure encore, cette église est-elle l'Église catholique ?

Question 2.

En allant ainsi directement, habituellement, officiellement contre la Mission de l'Église catholique, Jean-Paul II pouvait-il en être le chef ?

Question 3.

Benoît XVI qui n'a pas rompu avec cette abomination, qui a moult fois déclaré prendre la suite, qui, en tout état de cause, «jouit» de la présomption de continuité jusqu'à ce qu'il dénonce ce dont il a hérité, n'est-il pas dans le même cas ?

DOSSIER «SÉDEVACANTISME» — SECTION C — DOCUMENT 1
SUIS-JE SÉDEVACANTISTE ?

Parce que nous sommes dans le domaine du témoignage de la foi catholique, je vous réponds un oui simpliciter, et même un double oui à cette question.

La raison première, principale, essentielle, est un fait : il n'y a actuellement personne sur le Siège de Saint-Pierre qui soit Pape, investi de l'autorité pontificale, revêtu de la puissance souveraine que Notre-Seigneur Jésus-Christ a confiée à saint Pierre et à ses successeurs, possédant la plénitude du triple pouvoir sur l'Église catholique. Cette affirmation n'émane pas d'un jugement d'opinion, elle est la conclusion immédiate et inéluctable d'une impossibilité dans la foi : il est impossible d'être Pape et simultanément d'assumer l'héritage de Vatican II, ses hérésies explicites ou implicites, sa réforme liturgique protestante, sa praxis destructrice de la foi, des sacrements et de la vie chrétienne. Ce constat d'impossibilité est immédiatement fondée sur l'enseignement infaillible que l'Église donne à propos d'elle-même ; je connais donc cette impossibilité par et dans la lumière de la foi. Ce n'est pas le lieu de donner les preuves, de réitérer les raisonnements, de manifester les points clefs de cette impossibilité : je me contente de répondre à la question posée. Oui, le Siège est vacant.

À cette raison j'ajoute une seconde, accidentelle, anecdotique. L'étiquette de sédevacantiste est infâmante, c'est un fait ; elle sonne généralement comme une condamnation. Comme elle est attribuée à ceux qui, malgré leurs défauts, leurs insuffisances voire leurs égarements, s'efforcent dans la situation actuelle d'exercer l'intégrité de la foi catholique : alors, je la prends et je ne la récusé pas. Je ne vais pas, Dieu m'en préserve, me désolidariser des combattants alors que les coups pleuvent ; je ne vais pas proférer un « je ne connais pas cet homme » : ce serait lâcheté. Je réclame ma part d'infamie.

Mais ma réponse ne s'arrête pas là. Car j'y dois ajouter un non relatif, *secundum quid*, un double non. Je précise qu'un non *secundum quid* ne vient pas infirmer un oui émis *simpliciter*. S'il faut répondre par oui ou par non, la réponse est oui. Mais il est nécessaire d'apporter des précisions qui me semblent d'importance.

Tout d'abord, je n'aime pas le néologisme sédevacantisme, parce qu'il donne l'impression d'être une doctrine particulière, un courant parmi d'autres, un parti théologique : or il n'en est rien. C'est même l'inverse qui est vrai : pour affirmer qu'aujourd'hui nous avons un Pape qui gouverne la sainte Église, il faut controuver des doctrines anti-infaillibilistes, désobéissantistes, liberté-religieusistes et *tutti quanti* ; tandis que le sédevacantisme se caractérise par la volonté d'appliquer la doctrine universelle, pérenne, obligatoire de l'Église catholique à la situation du Siège apostolique. Même si quelqu'un pense qu'ils ont tort, il ne trouvera chez les sédevacantistes en tant que tels aucune doctrine nouvelle.

Le sédevacantisme n'est pas un principe ni un système, il est une conclusion, il est un fait qu'on désire voir disparaître au plus tôt. Voilà pourquoi l'appellation sédevacantiste me semble incongrue.

Un apologue me fera comprendre. Je regarde par la fenêtre et dis à un ami plongé dans son journal : il pleut. Lui qui regarde la météo à la télévision – et s'en contente – me dit que c'est impossible : on a annoncé le beau temps pour la journée. Je regarde à nouveau, je vérifie que ce n'est pas le voisin du dessus qui me fait une farce, que ce n'est pas l'arrosage du voisin d'à côté qui est mal réglé, que mes lunettes sont propres, puis j'affirme à nouveau qu'il pleut, puisque de l'eau tombe d'un nuage flottant dans le ciel ! Et mon ami de me dire : tu n'es qu'un pluvialiste ! Pluvialiste ? Non, mais réaliste, certainement. Sédevacantiste ? Non, mais catholique, certainement.

Le seul qualificatif que je revendique est celui de catholique, et catholique romain. Avec la grâce de Dieu, je n'ai pas d'autre volonté, je n'ai pas d'autre doctrine, je n'ai pas d'autre appartenance.

Ensuite, c'est la seconde raison de tempérer mon oui, j'éprouve une sympathie, je donne une adhésion à ce qu'on nomme (d'un terme bien malheureux à mon avis) la thèse de Cassiacum. J'adhère surtout à son principe fondamental : l'intention théologique. Quand le R.P. Guérard des Lauriers a élaboré cette thèse pour rendre compte de la situation de l'Église, il a mis en œuvre le principe adéquat : devant une crise dont l'ampleur et la profondeur obligent à remettre en cause l'existence de l'autorité pontificale dans un sujet paraissant en jouir (pour une autre cause que l'invalidité de l'élection), il faut que le regard porté soit vital, qu'il se tienne à l'intérieur même de l'acte de foi théologique : il aura une portée réelle, il fera discerner la vérité, il permettra de conclure. Autrement dit, il faut affirmer tout ce que la foi catholique nous contraint d'affirmer, nier tout ce qu'elle nous contraint de nier... et s'en tenir là. Recourir à des éléments qui sont d'une certitude d'ordre inférieur – des faits non certifiés, des raisonnements qui n'atteignent pas à cette lumière théologique, des théories théologiques (comme celles sur le Pape hérétique) que l'Église n'a pas intégrées à sa propre doctrine etc. – peut aider à comprendre, peut conforter dans la certitude de la légitimité de la conclusion, mais ne permet pas de conclure catégoriquement.

- C'est un peu paralysant, non ?

- Je m'exprime de façon trop alambiquée pour qu'il apparaisse que si cette intention théologique exclut les jugements sur les personnes et les conclusions hasardeuses, elle permet d'atteindre une certitude qui relève de la foi catholique. Ce qu'on «perd» en extension, on le gagne en compréhension. Au demeurant, je n'entends pas prouver la thèse de Cassiacum, mais exposer en quel sens je suis sédevacantiste.

Une précision s'impose cependant. Le Père Guérard des Lauriers, tant en raison de son principe qu'en raison de son argument (induction fondée sur l'ensemble des actes de Vatican II-Paul VI) a usé de la distinction pape *materialiter* / Pape *formaliter* qui est au cœur de sa thèse. Cette distinction doit être «mise à jour» : le *materialiter* attribué à Paul VI incluait une réalité juridique du fait qu'il était le sujet élu. Mais par la suite, l'élection a disparu avec la disparition des cardinaux (les nouveaux nommés ne l'étant pas vraiment parce que la nomination est un acte de juridiction). Le *materialiter* qu'on peut attribuer à Benoît XVI est beaucoup plus ténu : il ne reste rien de l'ordre juridique, il ne reste qu'un fait public (l'être-là) qui n'est qu'une disposition prochaine à être reconnu par l'Église universelle en cas de rupture avec la nouvelle religion de Vatican II. Il y a encore une continuité (qui n'est pas sans incidence sur l'apostolicité de l'Église) mais cette continuité est une continuité en puissance.

Le blog internet *La Question* a entrepris de défendre la foi catholique de façon incongrue : ses auteurs se posent en sorte de justiciers (sous le masque de « pénitents »), remplacent l'habitue théologique par la fonction copier-coller, calomnient l'Église et la papauté en prétendant trouver de nombreux exemples d'hérésies pontificales et d'erreurs magistérielles (ne vont-ils pas affirmer que le Pape Adrien VI aurait déclaré que beaucoup de papes furent hérétiques ? – ce qui est contourné et d'ailleurs doublement invraisemblable) et font peu de cas de la réputation du prochain.

Après qu'ils m'ont prêté des propos que je n'ai jamais tenus, je les ai mis au défi de trouver dans mes écrits le raisonnement qu'ils placent sous ma plume ou dans ma bouche. À ce défi ils ont riposté à côté, incapables de répondre sur l'objet précis du défi. Voici la dernière réponse que je leur ai faite.

En soi, l'anecdote est de nulle importance. Je ne la cite que parce que cela a été pour moi l'occasion d'exprimer avec précision quelques points qui me semblent importants.

Monsieur,

J'entreprends une réponse à votre longue lettre, réponse que je crains inutile : mais il n'est pas interdit d'espérer contre toute espérance.

1. Vous me dites en post-scriptum que par courtoisie vous m'informez que ma réponse sera publiée. Vous vous attribuez facilement le beau rôle ! Il n'est pas question de courtoisie qui prévient, il est question de justice qui requiert l'autorisation de publier. Cette autorisation, je n'ai pas pour l'instant l'intention de la donner et je ne la donne pas. Et je n'ai pas à justifier cette attitude.

Si vous estimez que « la bonne cause » dispense des obligations naturelles de justice, qu'il s'agisse du droit du prochain sur ses propres écrits, ou de sa réputation, nous en restons là, je n'ai plus rien à dire.

Ce n'est pas parce qu'une foule d'anonymes viole journellement la vertu de justice sur l'internet que c'est devenu un droit. Si maintenant vous acceptez le principe de relations normées par la vérité, la justice et la charité, nous pouvons continuer : mais c'est une condition impérative, sans laquelle la suite de ma lettre ne s'adresse ni à vous ni à personne.

2. Je vous remets sous les yeux le point de départ du défi que je vous ai lancé.

« C'est donc par l'effet d'un pur syllogisme directement issu de l'hérésie de Huss, reproduit à merveille par l'abbé Belmont, et, à sa suite tous les sédévacantistes, que repose la conviction des partisans de la vacance du Saint-Siège :

1°) Le Pape est hérétique ;

2°) Les hérétiques ne peuvent être Papes,

3°) donc les Papes depuis Vatican II ne sont pas Papes. »

Vous affirmez deux choses dans ce court paragraphe :

– que le raisonnement que vous exposez est le mien ;

– que ce raisonnement est « directement issu de l'hérésie de Jean Huss ».

Je vous ai mis au défi de trouver ce raisonnement dans mes écrits. Je pourrais vous mettre au défi de prouver que ce raisonnement est « directement issu de l'hérésie de Jean Huss », et vous seriez bien embarrassé, parce qu'il est plus facile de lancer des grandes phrases en comptant impressionner les lecteurs et en tablant sur leur ignorance, que d'analyser et de prouver avec la rigueur qui est de mise en des domaines si graves.

Mais je me contente du premier défi, parce qu'il concerne une contrevérité manifeste.

J'aime d'ailleurs à croire que si j'avais tenu le raisonnement que vous m'attribuez aussi généreusement que faussement, je l'aurais libellé de façon plus correcte, c'est-à-dire en plaçant la majeure au premier rang, et en ne modifiant pas le « petit-terme » entre la mineure et la conclusion. Cela aurait donné quelque chose du genre :

Les hérétiques ne peuvent être Papes ;

Or les Papes depuis Vatican II sont hérétiques ;

Donc les Papes depuis Vatican II ne sont pas Papes.

Et encore ce libellé serait bancal en raison des variations imposées au sens du mot Pape.

3. J'en viens à votre tentative de preuve que le raisonnement susmentionné est le mien, tel qu'il apparaît dans mes écrits.

Cette tentative de preuve devrait comporter au moins deux parties qui montreraient :

– que j'affirme (avec référence à l'appui) qu'un hérétique ne peut être pape ;

– que j'affirme (avec référence à l'appui) que Benoît XVI (ou Paul VI, ou Jean-Paul II si vous voulez) est hérétique.

Il faudrait auparavant discerner si j'emploie le mot hérétique au sens théologique (qui a commis le péché d'hérésie qui fait perdre la vertu théologique de foi) ou au sens canonique (qui a été décrété hérétique par l'autorité légitime).

Ou bien si je l'emploie au sens impropre (impropre pour entrer dans le raisonnement par vous imaginé) et matériel de : qui affirme quelque proposition contraire à la foi catholique.

Dans toute votre longue tentative de démonstration, il n'y a rien de tout cela : ni référence pour la majeure, ni référence pour la mineure, ni discernement du sens du mot hérétique.

4. Aussi quand vous affirmez, au bout de votre tentative, que « tel est bien le raisonnement explicite », je suis fondé à vous demander où vous avez vu ce raisonnement explicite. Vous ne donnez aucune référence (et pour cause), aucune citation, qui contienne explicitement cela.

Laissez-moi vous donner le conseil d'aller vérifier le sens des mots dans un bon dictionnaire.

D'ailleurs, toute votre tentative apparaît comme un persévérant effort pour démontrer (sans succès) que mes textes contiennent implicitement le raisonnement enjeu du défi.

Et vous ajoutez pour m'impressionner : « Nierez-vous, citations à l'appui, démonstration étant faite de sa réalité, que le raisonnement ne se trouve pas dans vos écrits ? » Il est difficile de répondre à une question dans laquelle vous exprimez le contraire de ce que vous voulez dire. Eh bien ! oui, je nie que ce raisonnement se trouve dans mes écrits, tant explicitement qu'implicitement, et je le nie autant sinon davantage après vous avoir lu qu'avant.

5. Vous établissez tout un florilège de citations de mes écrits. Je ne me suis pas donné la peine d'aller en vérifier l'exactitude (matérielle et contextuelle) et je n'ai aucune raison de supposer que vous en avez gauchi le sens. Je les assume donc. Ce que je veux vous faire remarquer, c'est que toutes ces citations s'inscrivent dans le raisonnement suivant :

Les actes de Paul-VI-Jean-Paul-II-Benoît-XVI, tant dans leur ensemble qu'absolument pour certains d'entre eux, sont incompatibles avec la détention de l'autorité pontificale.

– dans leur ensemble... c'est l'induction caractéristique de la thèse de Cassiciacum : absence d'intention du bien-fin de l'Église ;

– absolument pour certains d'entre eux (exemples majeurs : la promulgation ou le maintien de la liberté religieuse ; la promulgation ou le maintien du novus ordo missæ)... c'est l'application directe de la doctrine de l'Église sur sa propre infaillibilité.

Ce que j'ai appelé raisonnement deux paragraphes plus haut ne se présente pas comme un raisonnement, pour la bonne raison que, en réalité, cela n'en est pas un : c'est une impossibilité dans l'exercice même de la foi théologique.

Je ne réclame pas votre accord pour cela : si vous ne le voyez pas, vous ne le voyez pas... Je n'ai aucune envie d'en discuter avec vous, la présente expérience me suffit. Mais je vous fais remarquer que ce raisonnement :

– ne dit rien du fait que Paul-VI-Jean-Paul-II-Benoît-XVI soit hérétiques ou non (qu'ils aient commis ou non un péché d'hérésie qui prive de la foi théologique) ;

– ne se fonde en rien sur les opinions des théologiens à propos du pape hérétique (opinions librement discutées à la face de l'Église et qui ne tiennent rien de Jean Huss).

Le « raisonnement » que j'expose se situe dans un tout autre registre. Je l'ai publié pour la première fois en 1984 et il n'est pas celui que vous m'attribuez. C'est un fait, c'est tout.

Je ne professe pas le raisonnement que vous m'attribuez parce que je pense que même s'il est vrai (et rien de la foi catholique n'empêche qu'il soit matériellement vrai), il est déficient quand à la certitude requise pour aboutir, certitude qui en matière de fait dogmatique doit relever de la foi catholique :

– la majeure est un enseignement permis mais non pas assumé par l'Église ; cet enseignement n'a donc pas titre à normer obligatoirement l'intelligence catholique ;

– la mineure n'est pas saisie dans l'exercice même de la foi théologique ; en dehors de l'intervention de l'autorité légitime qui a pouvoir d'impérer l'acte de foi, on ne peut catégoriquement affirmer la formalité des hérésies éventuellement proférées.

6. Il me semble que vous ne comprenez pas la distinction pape materialiter / pape formaliter introduite par le R. P. Guérard des Lauriers pour exprimer avec exactitude l'aboutissement de l'induction qui caractérise la thèse de Cassiciacum.

Un « pape materialiter » (seulement materialiter) n'est pas pape, mais il n'est pas rien (d'un pape) ; tout comme un péché (simplement) matériel n'est pas un péché, mais n'est pas rien (il est un désordre objectif qui peut rendre nécessaire une réparation, par exemple).

Si l'on se demande, en voulant répondre par oui ou par non (ce qui correspond à la qualification simpliciter) si un pape seulement materialiter est pape, il faut répondre non. Il y a vraie vacance de l'autorité.

Le « materialiter qui reste » ne se situe pas sur le siège apostolique mais dans le sujet. Voilà pourquoi il n'est pas indu de dire qu'il y a vacance du Saint-Siège, même s'il faut y apporter quelque précision (car la permanence d'une disposition dans le sujet pourrait avoir une conséquence sur le Siège, son verrouillage par exemple).

Ce « materialiter qui reste » était en Paul VI et Jean-Paul II une disposition d'ordre juridique due à l'élection par de vrais cardinaux (ceux des cardinaux nommés par l'autorité légitime, puisque la nomination est un acte de juridiction). À l'élection de Benoît XVI, il n'y avait plus de vrais cardinaux, voilà pourquoi j'ai avancé que le materialiter devait consister en une aptitude d'une autre nature que juridique. Aurais-je ébréché quelque dogme guérardien ?

De tout cela on peut discuter, mais je ne tiens pas à le faire avec vous, tout au moins dans les présentes conditions. Cela demande une vraie connaissance de la théologie de l'Église, une sérieuse réflexion, un climat tout autre que celui dans lequel vous avez entamé la présente controverse – climat que je regrette profondément.

J'en resterai donc là. Je vous joins le texte de la brochure de 1984 (où apparaissent quelques ajouts ou modifications postérieurs) auquel j'ai fait allusion ; et je demande pour nous tous au Saint-Esprit l'amour de la sainte Église catholique, la docilité à sa doctrine, le désir de sa splendeur et la plénitude de son esprit.

Abbé Hervé Belmont

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION C — DOCUMENT 3
CONSÉQUENCES DE L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

L'Apostolicité est une des quatre notes de l'Église, c'est-à-dire une des quatre propriétés que nous affirmons dans le Credo de la Messe, et qui sont les propriétés caractéristiques de l'Église de Jésus-Christ, propriétés qui permettent de la distinguer des fausses religions. Parmi ces notes, l'Apostolicité a une place particulière parce qu'elle sert tout spécialement à distinguer l'Église des sectes faussement catholiques : celles-ci, tout comme les hérétiques déclarés, peuvent revendiquer (à tort) les autres notes, elles ne peuvent se prévaloir de l'Apostolicité.

L'Apostolicité est donc, me semble-t-il, le point de vue le plus vrai et le plus sérieux auquel il faut se placer pour un juste discernement dans l'état présent de l'Église.

L'Église est dite apostolique d'une triple façon :

- en raison de son origine et de son histoire car de même qu'elle vient de Jésus-Christ son chef et son principal fondateur, de même elle vient des Apôtres ses fondateurs ministériels ;
- en raison de l'identité, car l'Église d'aujourd'hui est substantiellement la même que l'Église apostolique quant à la foi, quant au gouvernement et quant aux sacrements ;
- en raison de la succession, car elle est régie, telle par une dynastie, par les légitimes successeurs des Apôtres. [Bainvel, *De Ecclesia Christi*, Paris 1925, p. 72]

L'origine apostolique étant acquise une fois pour toutes, c'est l'identité et la succession qu'il faut particulièrement examiner.

APPLICATION DE L'IDENTITÉ

Parce que la note d'Apostolicité comporte nécessairement l'identité avec la religion des Apôtres telle qu'elle a été transmise à travers les siècles sous l'assistance du Saint-Esprit, on ne peut reconnaître l'Autorité pontificale en Benoît XVI. Cette impossibilité n'est pas seulement fondée sur la foi, elle est intérieure à l'acte de foi. Si on reconnaît en Benoît XVI l'Autorité apostolique, de deux choses l'une :

- soit on adhère vraiment à l'enseignement de son magistère, et alors on nie en acte cette identité de l'Apostolicité, parce qu'on professe des erreurs (liberté religieuse, nouvelle conception de la nature humaine, faux principes sur l'Incarnation du Fils de Dieu et sur l'Église) que l'Église a déjà condamnées, et parce qu'on adhère à un « système sacramental » qui n'est ni le fruit ni l'expression de la foi de l'Église ;
- soit on refuse l'enseignement de son magistère et les rites sacramentels qu'il promeut, et alors, qu'on le veuille ou non, on nie en doctrine et en acte cette identité de l'Apostolicité. En effet, une telle attitude implique nécessairement la négation (ou la diminution) de la souveraineté du Pape sur l'Église dans ses pouvoirs de magistère, d'ordre et de juridiction. On tombe ainsi dans des erreurs et une mentalité que l'Église a toujours refusée et condamnée.

SUCCESSION

La note d'Apostolicité implique la succession ininterrompue depuis les Apôtres. Parce que lui seul peut tenir ce rôle, il faut reconnaître en Benoît XVI quelque chose qui assure la continuité sur le Siège apostolique : cette continuité doit en effet être telle que chaque Pape apparaisse clairement comme le successeur de saint Pierre, et que le prochain Pape soit le successeur du dernier vrai, sans rupture ni « nouvelle dynastie », serait-elle « d'origine divine ». Ce quelque chose ne peut plus être une réalité juridique, comme cela pouvait l'être en Paul VI, Jean-Paul Ier et Jean-Paul II qui pouvaient se targuer d'avoir eu de vrais cardinaux dans leurs électeurs. C'est donc quelque chose de plus ténu, de potentiel : il ne reste qu'un fait public (l'être-là) qui n'est qu'une disposition prochaine à être reconnu par l'Église universelle en cas de rupture avec la nouvelle religion de Vatican II. Il y a encore une continuité, mais une continuité consistant en une simple capacité.

Cela permet d'appeler Benoît XVI pape materialiter, sujet occupant le Siège apostolique sans être un antipape déclaré, mais totalement privé d'autorité (l'autorité est d'ailleurs et bien évidemment indivisible).

RESTAURATION

La restauration de l'ordre dans l'Église ne pourra se faire que par voie d'autorité, parce que telle est la Constitution divine donnée par Jésus-Christ à son Église. La restauration de l'Autorité ne pourra se faire que conformément à l'Apostolicité, parce que telle est la note distinctive de l'Église catholique ; elle ne pourra donc se faire que par voie de conversion ou de succession, c'est-à-dire à l'intérieur de la succession apostolique – dont Benoît XVI est le potentiel détenteur – et par abandon (sous une forme ou sous une autre, mais sans équivoque) de tout ce qui n'est pas conforme à la doctrine et à la pratique apostoliques, telles qu'elles ressortent de la transmission faite par le Magistère antérieur.

Je ne vois pas d'autre possibilité qui soit simultanément conforme à la Constitution de l'Église, à la primauté de la foi et aux faits observables.

Le présent dossier ayant pris un tour personnel – beaucoup trop à mon goût, mais comment faire autrement sans exercice actuel de l'autorité pontificale illuminant les intelligences et réglant les volontés – j'en viens à exposer brièvement quels sont la nature et le contenu de la thèse de Cassiacum, ainsi que la consistance de mon adhésion.

I. BREF EXPOSÉ

Face au déferlement d'équivoques, de réformes apparentées au protestantisme et d'erreurs graves qui a envahi et suivi Vatican II, la situation des catholiques décidés à conserver la foi et à en porter témoignage est devenue paradoxale : en effet, pour s'opposer à la nouvelle religion qui colonise les structures de l'Église catholique, il faut, semble-t-il, se soustraire à la puissance pontificale et réduire à un vain mot l'autorité qu'elle a reçue de Jésus-Christ – ce qui est aussi une autre nouvelle religion aussi déviante que celle qu'on veut combattre.

Pour sortir de ce dilemme (car c'en est un vrai), ou plus exactement pour répondre à l'exigence de la foi sans rien renier de la doctrine catholique, le R. P. Michel-Louis Guérard des Lauriers – prêtre dominicain reconnu pour sa fidélité, sa science et son arduité – a élaboré une preuve / explication qu'il a diffusée auprès de ses amis, puis il l'a publiée dans une revue théologique créée à cet effet : Les cahiers de Cassiacum.

Du coup, cette preuve / explication a reçu (de qui ?) le nom de Thèse de Cassiacum sous lequel elle est désormais connue.

Elle consiste en ceci (qui n'est qu'un rapide schéma) :

– Le point de départ est une induction : l'ensemble des actes de Paul VI (puisque c'était alors lui qui siégeait à Rome) concourent à la destruction de la religion catholique et à son remplacement par la religion de l'homme sous une forme de protestantisme larvé. D'où suit la certitude que Paul VI n'a pas l'intention habituelle de procurer le bien / fin de l'Église, qui est Jésus-Christ plenum gratiæ et veritatis.

– L'intention habituelle de procurer le bien de l'Église est condition nécessaire (l'ultime disposition) pour qu'un sujet élu pape reçoive communication de l'autorité pontificale qui le fait être avec Jésus-Christ, et tenir le rôle de son Vicaire sur la terre.

– En conséquence, Paul VI est dépourvu de toute autorité pontificale ; il n'est pas Pape formaliter ; il n'est pas Vicaire de Jésus-Christ. En un mot, il n'est pas Pape.

– Ses actes sont donc dépourvus de toute autorité tant magistérielle que canonique ; du coup, on voit comment il est n'est pas impossible que les actes de Paul VI soient contraires à la foi catholique et incompatibles avec l'autorité pontificale, et que l'affirmer n'est en rien nier les prérogatives d'un Pape, en particulier son infaillibilité et sa juridiction universelle et immédiate.

– Cependant, cette preuve ne dit rien de la personne de Paul VI, car l'intention qui lui est déniée n'est pas son intention personnelle (finis operantis, qui demeure hors de cause) mais l'intention objective qui est habituellement immanente à ses actes (finis operis). Elle ne permet donc pas d'affirmer que Paul VI est personnellement hors de l'Église catholique, pour raison de péché d'hérésie ou de schisme.

– Ce qui nécessite d'affirmer que si Paul VI n'est pas Pape formaliter, il le demeure cependant materialiter, comme simple sujet élu, assis sur le Siège pontifical, ni Pape ni anti-pape.

Si l'on veut donc brièvement caractériser la thèse de Cassiacum, deux points sont à noter.

Le premier est que ladite thèse consiste en une induction, c'est-à-dire en un raisonnement qui se fonde sur l'expérience (ici, l'observation de la convergence habituelle des actes de Paul VI), qui énonce une proposition issue de cette base, et qui s'achève dans une vérification.

Cette nature inductive, avec le type propre de certitude à laquelle elle conduit l'esprit¹, rend raison de l'introduction de la distinction : pape materialiter / Pape formaliter : voilà le deuxième point notable.

¹ Brève note technique. Un raisonnement est une opération de l'esprit (de l'intelligence humaine) qui fait progresser la connaissance en la conduisant du connu vers l'inconnu, en produisant une nouvelle saisie de l'être, un nouveau jugement. L'induction et la déduction sont deux genres de raisonnement bien différents, mais qui tous deux conduisent (s'ils sont bien menés) à la certitude : dans les deux cas, l'esprit adhère à une nouvelle proposition sans éprouver la crainte de se tromper.

Cependant, ces certitudes sont de qualités différentes parce que l'adhésion de l'esprit est diverse. La certitude issue de la déduction est une certitude qui s'impose, la certitude issue de l'induction est une certitude qui se construit.

Dans la déduction, la saisie de l'unité du moyen terme est instantanée (même s'il faut un temps de réflexion pour bien saisir le problème, mais cette réflexion n'est que préalable) ; cette saisie de l'unité est une saisie de l'être (ens et unum convertuntur) et rend légitime un nouveau jugement, qui est ainsi placé sous la lumière des principes où il s'origine.

Dans l'induction, l'esprit construit petit à petit une proposition (une hypothèse) à partir des faits observés, puis conçoit (« invente ») la vérification de cette proposition, tout en saisissant l'unité de son opération, c'est-à-dire l'unité de la proposition en tant qu'issue de l'observation, et de la proposition en tant qu'appelant cette vérification. Cette vérification effectuée valide la proposition et lui donne d'être un jugement ferme. Cette certitude est plus laborieuse, mais elle est plus humaine, et devient davantage structurelle dans la vie de l'esprit qui en bénéficie.

La proposition issue de l'induction est (toutes choses égales d'ailleurs) mieux saisie en compréhension que celle qui est issue de la déduction, parce que le processus qui l'a engendrée demeure davantage immanent. Sa certitude est donc d'une qualité différente (moins immédiate, moins indépendante du raisonnement, mais plus profonde et plus intime à l'esprit).

La vérification en laquelle s'achève l'induction est nécessaire, car l'intelligence humaine ne voit pas la nature universelle des choses dans une collection de cas singuliers. Il est donc nécessaire d'établir l'adéquation de l'hypothèse à la réalité objective. Mais cette vérification ne serait pas suffisante si elle était isolée : elle n'est opérante que comme vérification, elle n'aboutit que parce qu'elle est entée

Nous aurons l'occasion de revenir sur la vérification qui achève l'induction. En attendant, il importe de s'arrêter un peu à la distinction materialiter / formaliter, car sa compréhension a souvent été entravée par une sorte de « chosification ».

Il ne s'agit pas du tout d'affirmer qu'il existerait une matière de Pape ou une forme de Pape, et que les Papes de Vatican II seraient une espèce de pâte à modeler pontificale informe, ou une clef qui n'a pas été limée pour être adaptée à la serrure. C'est un simplisme affecté par ceux qui s'en vont répétant qu'« il n'y a pas de matière sans forme » et que cette distinction est donc insensée.

Il s'agit d'exprimer un rapport, ou l'absence d'une relation exigée par la nature des choses.

L'analogie avec le péché met bien cela en lumière.

Nota à l'intention des simplistes qui viennent d'être évoqués : comme nous sommes en présence d'une analogie, il faut avoir présent à l'esprit qu'il y a plus de différences que de ressemblances ; et que la mise en évidence de la ressemblance ne vise pas à prouver (à prouver quoi, d'ailleurs ?), mais qu'elle est destinée à faire saisir par l'intelligence le rapport materialiter / formaliter. C'est ce qui nous intéresse en l'occurrence.

Si je raconte une mauvaise action de mon voisin, si cette action est nuisible, si je parle avec une intention droite, si je m'adresse uniquement à ceux auxquels il est utile ou indispensable d'être informés, s'il y a proportion de gravité entre mon récit et la mauvaise action : je fais une action droite qui n'est pas un péché.

S'il s'avère que de fait le voisin n'a jamais accompli l'action en question et que j'ai été trompé sans qu'il y ait de ma part légèreté ni témérité, mon récit n'est pas davantage pour moi un péché. La qualification morale de mon action n'est pas changée. Mais il y a tout de même un désordre objectif, un manquement à la vérité, un tort à la réputation du voisin : et cela n'est pas rien, cela entraîne une obligation morale de rétractation prompte, proportionnée et efficace.

Il y a péché matériel, il n'y a pas péché formel. Ce péché simplement matériel (materialiter tantum) n'est rien du point de vue de la culpabilité : ma conscience n'est pas chargée, je n'ai pas commis de péché. Cette action n'est pas pour autant un acte bon. Du point de vue du péché, elle est donc un rien, mais... et ce mais peut devenir péché si je ne satisfais pas à l'obligation qui en résulte.

De même, un pape materialiter tantum n'est pas Pape ; il est dépourvu de tout pouvoir tant magistériel que juridictionnel. Du point de vue de l'autorité, il n'est rien. Cependant, du point de vue de la papauté, il est un rien, mais... bien que démuné de tout ce qui fait qu'un pape est Pape, il assure une certaine continuité sur le Siège apostolique, où il possède quelque titre, juridique ou potentiel, à être présent (nous examinerons cela) ; cela empêche qu'on le qualifie d'antipape à bon droit.

II. MON ADHÉSION

A. Adhésion à l'intention théologale

Ce qui n'est pas explicitement énoncé est partout sous-jacent à l'exposé de la thèse de Cassiciacum ; c'est l'intention qui l'anime, et qui a présidé à son élaboration : une intention théologale. Il s'agit non seulement de vouloir conserver la foi catholique, il s'agit non seulement de se fonder sur les énoncés de la foi catholique, il s'agit de la mettre en œuvre, cette vertu de foi, il s'agit de demeurer dans sa lumière. Cette intention théologale est la conviction que le juste discernement de la situation de l'Église, de la situation de son autorité, et du devoir corrélatif des fidèles, ne peut provenir que de la foi exercée. Ce discernement ne peut exister avec rectitude et sécurité qu'à l'intérieur de l'acte de foi, et en lien nécessaire avec lui.

Pour cette intention théologale, ma gratitude est immense à l'égard du R. P. Guérard des Lauriers ; mon adhésion va sans réserve à ce qu'il y a de plus primitif dans la thèse de Cassiciacum.

B. Adhésion à la doctrine de l'autorité

Un des moments majeurs de la thèse de Cassiciacum est l'exposé de la doctrine de l'autorité, et notamment de la différence essentielle (qui n'empêche pas l'unité analogique) entre les diverses autorités naturelles, et l'autorité surnaturelle du Pape.

Ce qui est constitutif d'une autorité naturelle, ce qui est son essence même, c'est l'ordination au bien commun, c'est la charge du bien commun existant dans une personne désignée par un fait de nature (la paternité, par exemple) ou d'une autre manière (hérédité, élection, conquête...).

Ce qui est constitutif de l'autorité pontificale, c'est l'être avec Jésus-Christ (puisque l'autorité pontificale est une autorité vicariaire), c'est la communication surnaturelle de l'autorité de Jésus-Christ dans une personne placée à la tête de l'Église militante.

L'ordination au bien commun demeure évidemment (sinon il n'y aurait même pas analogie), mais ce n'est plus à titre constitutif : c'est à titre de condition nécessaire, comme aussi de nécessaire crédibilité.

La thèse de Cassiciacum comporte sur ces questions de précieux développements qui emportent l'adhésion.

C. Adhésion au « corps de la thèse »

Le corps de la thèse a été énoncé plus haut, et j'y souscris entièrement. Je répète donc. Paul VI (et ses successeurs qui lui succèdent en cela d'abord) n'avait pas l'intention habituelle (intention effective, efficace, immanente aux actes) de procurer le bien / fin de l'Église catholique.

Il était donc inhabile à recevoir communication de l'autorité de Jésus-Christ, puisque cette intention est l'ultime disposition du sujet pour recevoir communication de l'autorité pontificale.

(greffée) sur l'observation qui fonde l'hypothèse. S'il en était autrement, si la vérification isolée était une véritable démonstration, ce ne serait plus vraiment une induction (comme dans le cas des raisonnements par récurrence en mathématiques).

Comme toute ultime disposition à la réception d'une forme, elle se tient du côté de la matière (le sujet), mais elle est l'effet de la forme (l'être avec Jésus-Christ).

Du point de vue du fidèle, cette absence habituelle d'intention – parfaitement constatable à celui qui exerce la foi, puisque l'intention droite devrait être immanente aux actes qui norment la foi – empêche l'adhésion à une autorité inexistante. En effet, elle s'accuse en une absence de crédibilité (mieux, une absurdité de crédibilité) qui a le même effet que si deux propositions contradictoires étaient simultanément présentées comme révélées par Dieu : la raison ne peut pas adhérer. Autant la raison peut (et éventuellement doit) adhérer à ce qui la dépasse, à ce qui la déroute, autant elle ne peut pas adhérer à ce qui éteint la lumière que Dieu a mis en elle (car l'extinction de cette lumière néantiserait la foi elle-même, qui serait privée de sujet d'inhésion).

D. Adhésion à la conclusion essentielle

En conséquence, c'est sans réserve que j'adhère à la conclusion principale de la thèse de Cassiciacum : Paul VI n'est pas Pape formaliter, il n'est aucunement détenteur de l'autorité pontificale, il n'est pas le Vicaire de Jésus-Christ, tous ses actes sont nuls et non avenue.

Cette conclusion me semble en effet d'une particulière solidité, pour les raisons que voici.

1. La conclusion ne va pas au-delà de la preuve. Cette preuve est fondée sur l'observation des actes de Paul VI, et non sur la qualification de sa personne ; la conclusion se tient dans le même registre.

2. Le raisonnement ne fait pas état de thèses théologiques (sur le cas du Pape hérétique ou schismatique) qui, si vraies et vénérables qu'elles soient, ne sont que des enseignements permis.

Comme ces thèses ne sont pas assumées par l'Église, elles n'ont pas titre à normer nécessairement l'intelligence catholique, et les mettre en oeuvre ne maintiendrait pas une certitude relevant de la foi catholique.

3. Le raisonnement ne fait pas état de l'état de conscience de Paul VI ni d'un de ses successeurs, il fait abstraction des péchés d'hérésie ou de schisme qu'ils auraient commis et qui les mettraient personnellement hors de l'Église. En dehors de l'intervention de l'autorité légitime qui a pouvoir d'impérer l'acte de foi, on ne peut catégoriquement affirmer la formalité des hérésies éventuellement proférées.

4. L'induction s'achève dans la vérification, opération dans laquelle elle puise son unité, la fermeté de sa saisie de l'unum convertible avec l'être. Ce peut être une expérience cruciale, un témoignage autorisé et proportionné, l'analogie de la foi, le rejet d'une contradiction.

L'induction qui constitue l'ossature de la thèse de Cassiciacum est doublement achevée, quant à la réalité de l'intention habituelle de Paul VI et quant à l'absence d'autorité pontificale en lui.

a) Tout d'abord, l'immense catastrophe qui a accompagné et suivi Vatican II est bien l'œuvre de Paul VI. Non seulement parce que lorsque les fruits délétères sont apparus, il en a maintenu les causes – manifestant ainsi qu'elles entraient dans son intention – mais aussi parce qu'il a assumé ces causes, il les a revendiquées, il a pris leur défense, il a voulu leur communiquer toute l'autorité nécessaire. C'est ce qu'il a fait, avec véhémence, dans l'allocution au Consistoire du 24 mai 1976 (AAS 1976, pp. 372-377).

b) Parmi les nombreux actes de Paul VI qui ont contribué au changement de religion, certains, même pris à part, sont strictement incompatibles avec l'autorité pontificale : on pense bien sûr à l'affirmation que la liberté religieuse est fondée sur la Révélation divine, et à la réforme liturgique.

Ces actes servent d'expérience cruciale, et donc d'achèvement, pour l'induction, et ainsi lui communiquent une certitude qui relève de la lumière de la foi. L'autonomie que semble posséder l'argument fondé sur ces actes ne change pas la nature inductive de la thèse de Cassiciacum, parce qu'en retour on est assuré de ne faire ni une mauvaise lecture ni une interprétation erronée de ces actes cruciaux, par le fait qu'ils prennent place dans une série d'actes qui tous convergent vers le même bouleversement de la foi, de la liturgie et de la discipline catholiques. C'est en raison de ce retour que le raisonnement demeure de nature inductive.

5. La conclusion demeure dans la lumière de la foi, parce que le raisonnement ne fait aucune excursion hors de cette lumière ; ainsi le raisonnement ne fait qu'exprimer et expliciter une nécessité qui relève de l'exercice de la foi catholique.

E. Réflexion sur le materialiter

Paul VI demeure pape materialiter : ce fut, c'est la part la plus originale de la thèse du Père Guérard des Lauriers. Souvent, elle est mal comprise : on y voit une sorte de division de la puissance pontificale – ce qui ne se peut évidemment concevoir – ou un subterfuge pour ne pas avoir à trancher, voire un camouflage.

L'affirmation de cette permanence du materialiter dans les occupants de fait du Siègre apostolique répond à un triple souci :

– la nécessaire adéquation à la preuve. Puisque celle-ci ne dit rien de la situation personnelle de Paul VI et de ses successeurs quant à la possession (ou non) de la foi théologique, il faut que la conclusion n'aille pas au-delà ;

– la prise en compte du fait d'une occupation pacifique du Siègre apostolique. Entendons-nous : cette occupation est extrêmement violente et illégitime du point de vue de la foi et du bien de l'Église, elle crie vengeance devant Dieu. Mais, de fait, elle n'a pas été et n'est pas contestée de façon significative : cela demeure un fait massif, visible par tous, qui peut ne pas être sans conséquences ;

– l'apostolicité de l'Église, qui nécessite une continuité telle que le prochain vrai Pape apparaisse comme le successeur du dernier et donc comme le successeur de saint Pierre – et ainsi le soit en réalité.

Maintenant, si l'on s'interroge sur le sens exact de materialiter, sur son contenu, il faut prendre en compte l'avancée du temps et les changements réels qu'il apporte.

Il y avait chez Paul VI un fait juridique : il était le sujet élu par les cardinaux et reconnu par eux ; cette réalité juridique s'est effilochée aux conclave suivants puisque le nombre des vrais cardinaux n'a cessé de décroître. Pour l'élection de

Benoît XVI, il n'y en avait plus. Et donc la consistance du materialiter n'est pas demeurée identique. Le materialiter qu'on peut attribuer à Benoît XVI est assez ténu : comme il ne reste rien de l'ordre juridique, il ne reste qu'un fait public (l'être-là) qui n'est qu'une disposition prochaine à être reconnu par l'Église universelle en cas de rupture avec la nouvelle religion de Vatican II. Il y a encore une continuité (qui n'est pas sans incidence sur l'apostolicité de l'Église) mais cette continuité est une continuité en puissance.

F. Perplexité devant deux développements de la thèse

Deux développements postérieurs de la thèse de Cassiciacum me semblent en dissonance avec son caractère théologique et la rigueur qu'elle déploie dans son exposition. Le premier est du Père Guérard des Lauriers lui-même. La rédaction de son travail était achevée en 1978 : c'est le cœur de la thèse, qu'on trouve dans le premier numéro des Cahiers de Cassiciacum aux pages 33-99. Pour la publication dans les Cahiers, il lui a ajouté un Avertissement qui contient une extension peu crédible (p. 11) : l'auteur y affirme que l'infaillibilité étant attachée à la personne physique du pape, Paul VI aurait pu (bien qu'il ne l'ait pas fait) actuer le charisme d'infaillibilité en posant un acte du Magistère extraordinaire.

Je ne peux adhérer à cette affirmation hasardeuse pour quatre raisons :

– elle repose sur un souvenir erroné de l'enseignement du concile du Vatican. Celui-ci, dans le décret *Pastor Æternus* (18 juillet 1870, Denzinger 1839), affirme que le Pape « jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en [la personne du] bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréfutables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église ». Personnel ne peut se référer qu'à la succession de saint Pierre dans l'assistance divine, et au fait qu'aucun consentement supplémentaire n'est requis. Le concile n'affirme donc en rien qu'il s'agirait d'un privilège attaché à la personne physique ; mais plutôt il le présente comme un privilège attaché à l'autorité pontificale ;

– elle semble supposer que le pouvoir pontifical est divisible, fractionnable – ce qui est erroné et impossible ;

– elle identifie par trop infaillible et extraordinaire. La définition de Vatican I ne limite pas l'infaillibilité pontificale à la locution *ex Cathedra* ; de plus, le mot extraordinaire est inconnu des définitions concernant le magistère, et n'a d'ailleurs pas la même extension que l'*ex Cathedra* de *Pastor Æternus* ;

– elle contredit ce que le Père Guérard des Lauriers affirme (à juste titre) dans le corps de sa propre thèse (aux pages 97 et 99), à savoir qu'il faut ignorer Paul VI et ne pas en faire état.

Le second développement auquel je résiste est plus tardif, et d'ailleurs je ne sais à qui il faut l'attribuer. C'est l'affirmation que non seulement nous sommes en présence d'un pape *materialiter tantum*, mais que nous serions en présence, à Rome et dans tous les diocèses de la chrétienté, de toute une hiérarchie *materialiter*, des évêques et des cardinaux quasiment jusqu'aux sacristains.

Cela aussi me semble erroné pour les deux raisons impératives que voici :

– pour l'apostolicité de l'Église catholique considérée sous l'aspect de la continuité, seule importe la succession du Siège apostolique. La pérennité de chacun des autres sièges n'est pas indispensable : il n'y a aucune nécessité de foi (et donc aucune adéquation à la réalité) d'affirmer un *materialiter* à leur propos ;

– les nominations des cardinaux et des évêques sont des actes de la juridiction pontificale, qui est précisément absente et que rien ne peut remplacer – alors que la nomination du souverain Pontife n'est en rien un acte de juridiction, ce qui fait que la question du Siège romain est radicalement différente de celle des Sièges particuliers ou du Sacré-Collège.

G. La thèse de Cassiciacum est aussi un bien utile.

La *Thèse de Cassiciacum* est vraie pour elle-même, car elle est une confession pleine et entière de la foi catholique conforme à toute la doctrine catholique et aux faits avérés, et intérieure à la foi exercée.

Grâce à cela, elle est aussi un bel instrument de discernement qui nous sera précieux pour distinguer le moment où – par une grâce de Dieu véritablement miraculeuse – l'autorité sera restaurée.

Mais de plus, elle a paru comme un rempart élevé contre toutes sortes de folies qui commençaient à poindre çà et là, une barrière raisonnée contre les déviations à craindre dans une situation d'anarchie : conclavisme, millénarisme, sacres épiscopaux, apocalypsomanie, esprit sectaire, survivantisme, erreurs doctrinales diminuant l'autorité pontificale, justification de la désobéissance, libre examen, esprit schismatique dû au refus d'accorder à de nombreux catholiques la qualité de membres du Corps mystique de Jésus-Christ, prédominance de la « sécurité » sur la vérité etc.

Enfin... elle aurait logiquement dû être ce rempart. Mais la confusion des esprits a pris de telles proportions qu'invoquer la logique est devenu naïveté.

A Notre-Dame de la Sainte-Espérance
pour l'amour de l'Église Romaine
Une, Sainte, Catholique et Apostolique
« C'est la vérité qui vous rendra libres »
Jo. VIII, 32

Le 22 décembre 1980, dans sa réponse aux vœux du Sacré-Collège, Jean-Paul II affirmait (*Osservatore Romano*, édition en langue française, 6 janvier 1981, page 1)^o :

« Le Concile Vatican II a jeté les bases d'un rapport substantiellement nouveau entre l'Église et le monde ».

Si le rapport entre l'Église et le monde est nouveau, ce n'est pas que celui-ci a changé, qu'il est revenu à Jésus-Christ et qu'il a cessé de le renier et de le combattre ; la nouveauté est donc du côté de l'Église ou plutôt – car l'Église est l'Épouse immaculée, sans tache ni ride – du côté de ceux qui tiennent son gouvernail.

L'objet des présentes notes est de mettre en lumière cette nouveauté, afin de nous permettre d'exercer la foi catholique, dont la règle prochaine est constituée par l'Autorité de l'Église ; nous nous attacherons particulièrement à l'une des grandes innovations de Vatican II : la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanæ personæ* à laquelle « il convient de se référer constamment », dit Jean-Paul II dans le même discours (*Ibid.* page 6).

« Lorsque le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve la foi sur la terre ? » (Luc. XVIII, 6)

LA FOI

Lorsque nous parlons de la foi, il s'agit de la foi théologale, vertu divinement infuse dans l'âme de certains hommes qu'on appelle fidèles pour cette raison. Il s'agit de la foi catholique, dont l'objet est présenté infailliblement par la sainte Église catholique romaine.

La foi est un don surnaturel et gratuit de Dieu, qui surélève l'intelligence et détermine la volonté pour que le fidèle adhère fermement et sans crainte d'erreur à la vérité divinement révélée, au mystère de Dieu qui se révèle et s'exprime en des formules intelligibles et vraies.

La vertu de foi est dans l'intelligence humaine¹ ; son acte est un acte de l'intelligence : un acte qui a un objet défini, un contenu intelligible.

En d'autres termes, deux éléments nécessaires intègrent la foi :

- l'un extérieur, l'objet de la foi. C'est la Révélation divine exprimée par Dieu en paroles humaines et transmise par l'Église ;
- l'autre intérieur, la vertu de foi. Cette vertu est la prise de possession de l'intelligence par une lumière divine gratuitement communiquée, qui donne à l'intelligence la faculté d'accéder à la connaissance surnaturelle de l'objet de la foi, et qui lui en donne une certitude proprement divine.

Ces deux éléments ne font qu'un parce qu'ils procèdent de l'unique Vérité : le Verbe de Dieu.

Il n'y a donc qu'une seule foi : la foi catholique. En dehors d'elle, ce qu'on appelle improprement foi n'est que croyance humaine. Cette foi a un contenu objectif : les vérités révélées, et une règle prochaine : l'enseignement du Magistère de l'Église.

La foi n'est donc pas un sentiment religieux, ni un roboratif moral, ni la confiance en Jésus-Christ, ni même l'adhésion à sa personne en dehors de l'adhésion à la vérité qu'il révèle.

Si la foi peut être, suivant les personnes, plus ou moins intense et forte, son objet n'est pas divisible : nier ou douter sciemment de la plus petite vérité de foi, c'est ne plus croire en la parole de Dieu, c'est perdre la foi. Ainsi enseigne Léon XIII : « Car telle est la nature de la foi que rien n'est plus impossible que de croire ceci et de rejeter cela. L'Église professe, en effet, que la foi est une "vertu surnaturelle par laquelle, sous l'inspiration et avec le secours de la grâce de Dieu, nous croyons que ce qui a été révélé par lui est vrai ; nous ne le croyons point à cause de la vérité intrinsèque des choses vues dans la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper" (Concile du Vatican, session III. Denz. 1789). Si donc il est clair qu'un point a été révélé par Dieu, et que cependant on ne le croit pas, on ne croit absolument rien par la foi divine : Si quid igitur traditum a Deo liqueat fuisse, nec

¹ Dans la première publication de ce travail, nous avons écrit : « Si la foi n'est pas une vertu intellectuelle (venant de l'intelligence humaine), elle est cependant dans l'intelligence ». Voici la correction qu'a apportée le R.P. M. L. Guérard des Lauriers (lettre à l'auteur, 2 juin 1984) :

« Vous laissez entendre que la Foi serait une vertu intellectuelle si elle venait de l'intelligence humaine ; et vous consignifiez que la Foi "ne vient pas de l'intelligence humaine", bien qu'elle soit dans l'intelligence humaine. Vous faites donc une distinction entre "venir de", "être dans"... Quel est le fondement de cette distinction ? Si on en considère les deux membres dans l'ordre naturel, la distinction s'évanouit. On ne voit pas comment un acte intellectuel pourrait être dans l'intelligence sans venir de l'intelligence ; comment un habitus intellectuel pourrait être dans l'intelligence sans tenir l'être qui lui est propre de l'intelligence. La distinction : "venir de / être dans", doit donc s'entendre par référence à l'origine de la Foi. La Foi théologale est gratuitement infusée dans l'intelligence ; elle ne vient pas de l'intelligence, parce qu'elle est infuse et théologale. En sorte que vous suggérez ceci : "La Foi n'est pas une vertu intellectuelle (A) ; parce que (B), elle est théologale". Je dis oui à A, non à B. La Foi théologale n'est pas une vertu intellectuelle : non parce qu'elle est théologale, mais parce qu'elle est du genre "foi" ; et parce que, par nature, l'intelligence est faite pour voir, et non pas seulement pour croire. Par contre, la Foi est une vertu de l'intelligence : parce qu'étant dans l'intelligence, inéluctablement elle en procède. C'est vrai pour l'acte ; c'est vrai pour l'habitus : il est infus, mais il ne subsiste entitativement que comme qualité de l'intellect. *Esse accidentis est inesse. Fides non est virtus intellectualis, quia fides est. Fides est virtus intellectus, quia inest intellectui* ».

tamen creditur, nihil omnino fide divina creditur» (*Satis Cognitum*, 29 juin 1896. *Les enseignements pontificaux, L'Église*, n. 573).

QUANTA CURA

L'encyclique *Quanta cura* du Pape Pie IX, datée du 8 décembre 1864 et consacrée à la condamnation des erreurs modernes, jouit d'une autorité particulière. En effet, le souverain Pontife y manifeste sa volonté d'en faire un acte *ex Cathedra*. Rappelons d'abord ce que définit le premier concile du Vatican sur l'infaillibilité du Pontife romain :

« Nous enseignons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex Cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant la charge de pasteur et docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit une doctrine sur la foi ou les mœurs à tenir par l'Église universelle, jouit pleinement, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue quand elle définit une doctrine concernant la foi ou les mœurs ; et par conséquent que de telles définitions du Pontife romain sont, par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église, irréformables »¹.

Si nous nous reportons au paragraphe 14 de l'encyclique *Quanta cura*, il apparaît clairement que Pie IX y parle *ex Cathedra* : « Nous souvenant de Notre charge apostolique (...) Nous réproouvons, proscrivons et condamnons de Notre autorité apostolique toutes et chacune des opinions déréglées et des doctrines rappelées au début de Notre lettre ; et Nous voulons et ordonnons que tous les fils de l'Église catholique les tiennent absolument pour réproovées, prosrites et condamnées » (Denz. 1699).

Plus exactement, Pie IX a parlé *ex Cathedra* chaque fois que dans l'encyclique il a condamné des erreurs concernant la foi ou les mœurs ; c'est alors infailliblement que ces erreurs ont été et demeurent condamnées.

C'est le cas de la liberté religieuse. Voici ce qu'enseigne le paragraphe 5 de l'encyclique :

« Contre la doctrine de la sainte Écriture, de l'Église et des saints Pères, ils affirment sans hésitation : la meilleure condition de la société est celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir politique le devoir de réprimer par des peines légales les violateurs de la religion catholique, si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande. En conséquence de cette idée absolument fautive du gouvernement social, ils n'hésitent pas à favoriser cette opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Église catholique et au salut des âmes, et que Notre prédécesseur Grégoire XVI appelait un délire, savoir que la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être garanti et proclamé dans toute société bien constituée. »

Le Pape Pie IX enseigne donc qu'affirmer le droit à la liberté civile en matière religieuse – ce qu'on appelle liberté de conscience ou liberté religieuse – est contraire à la Révélation divine. Le Pape enseigne cela infailliblement, et c'est par conséquent par la vertu de foi – dans la lumière de la foi – que le fidèle sait et croit que l'affirmation du droit à la liberté religieuse est fautive parce que contraire à la Révélation.

En outre, *Quanta Cura* est loin d'être le seul acte du Magistère où l'Église enseigne cela, même s'il est le plus solennel. Ainsi Pie XII : « Ce qui ne répond pas à la vérité et à la loi morale n'a objectivement aucun droit à l'existence, ni à la propagande, ni à l'action » (Discours aux juristes italiens, 6 décembre 1953).

VATICAN II

Le 7 décembre 1965, veille de la clôture du concile Vatican II, Paul VI, s'adjoignant plus de 2300 évêques, signait et promulguait solennellement le décret *Dignitatis humanæ personæ* sur la liberté religieuse :

« Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères conciliaires. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été établi en concile soit promulgué pour la gloire de Dieu. Rome, à Saint-Pierre, le 7 décembre 1965, Moi, Paul, Évêque de l'Église catholique » (Constitutions, decreta, declarationes du concile Vatican II, imprimerie polyglotte vaticane, 1966, p. 532).

Ce décret conciliaire définit ainsi la liberté religieuse :

« Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir dans de justes limites selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité de la personne humaine telle que l'on fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. »

Le concile enseigne donc que la liberté civile en matière religieuse est un droit naturel à l'homme, de telle sorte que le pouvoir politique n'a pas le droit d'empêcher d'agir en public qui agit selon sa conscience, en matière religieuse. À l'exercice de ce droit, Vatican II assigne des limites qui sont énoncées plus loin ; il s'agit de la sauvegarde de la paix et de la tranquillité publique. Autrement dit, Vatican II enseigne que la dignité de l'homme exige que l'État reconnaisse dans ses lois que tout homme a le droit de professer et d'exercer sa religion, même fautive et contraire à la religion catholique, tant que la paix publique est sauvegardée (*Dignitatis humanæ*, § 7).

Cette dignité humaine, continue le concile, est celle que nous révèle la Parole de Dieu. Ainsi donc, par *Dignitatis humanæ personæ*, Paul VI et l'ensemble des évêques déclarent révélée par Dieu une doctrine de la dignité humaine qui est le fondement du droit à la liberté religieuse au for externe et public. La suite du décret le confirme d'ailleurs :

¹ Constitution *Pastor Æternus*, Denz. 1839. On voit que le caractère *ex Cathedra* d'un acte pontifical ne tient pas à la solennité extérieure de l'acte, mais à sa nature.

« Cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles. »

« L'Église, donc, fidèle à la vérité de l'Évangile, suit la voie qu'ont suivie le Christ et les Apôtres lorsqu'elle reconnaît le principe de la liberté religieuse comme conforme à la dignité de l'homme et à la Révélation divine, et qu'elle encourage une telle liberté. »

LE MAGISTÈRE ORDINAIRE ET UNIVERSEL

Quelle est la nature de l'assentiment qui est dû à cet enseignement du concile Vatican II ? Est-ce un acte de foi ? Un simple assentiment interne ? Une considération respectueuse ? Cela va ressortir de la nature même de l'acte, qui est en l'occurrence confirmée et précisée par ses auteurs.

Dignitatis humanæ est par nature un acte du Magistère ordinaire et universel¹. Nous allons préciser cette notion, afin de l'employer au sens où l'Église l'entend, pour suivre la prescription du Concile du Vatican :

« Aussi il faut toujours garder aux dogmes sacrés le sens que la sainte mère l'Église a une fois déclaré, et il n'est jamais permis, sous prétexte ou sous couleur d'une intelligence plus profonde, de s'en écarter. »

L'expression Magistère ordinaire et universel est employée par le premier Concile du Vatican, et nous en trouvons la signification dans les interventions et rapports officiels de la Députation de la foi, chargée d'expliquer aux Pères avant le scrutin le sens exact de ce qu'ils allaient définir. La Députation renvoie à la Lettre apostolique de Pie IX Tuas libenter² du 21 décembre 1863. Universel indique dans cette expression l'universalité de l'Église enseignante : le Pape et les évêques subordonnés. Le Magistère universel est donc le pouvoir d'enseignement de l'Église exercé par le Pape et l'ensemble des évêques. Il peut être exercé de façon extraordinaire par jugement solennel, ou de façon ordinaire dans l'enseignement quotidien de la foi – dans lequel les évêques sont normalement dispersés.

Au concile Vatican II, la réunion des évêques du monde entier donnait plutôt un caractère extraordinaire à l'exercice du Magistère ; cependant l'absence de définition solennelle et la déclaration de Paul VI³ font ranger les actes de Vatican II, et donc le décret sur la liberté religieuse, parmi ceux du Magistère ordinaire et universel.

Le Magistère ordinaire et universel présente infailliblement l'objet de la foi, et tout fidèle doit en conséquence croire de foi divine tout ce qui y est présenté comme révélé.

C'est l'enseignement de Pie IX dans Tuas libenter et du premier Concile du Vatican :

« On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par tradition, et que l'Église, soit par un jugement solennel, soit par son Magistère ordinaire et universel, propose à croire comme divinement révélé. »

Cet enseignement est repris par le Pape Léon XIII, qui affirme qu'il s'agit bien là de la doctrine constante de l'Église (Satis Cognitum. 29 juin 1896. Les Enseignements pontificaux, L'Église, n. 574).

Il n'y a donc aucun doute possible. Puisque Dignitatis humanæ est un acte du Magistère ordinaire et universel, et puisque s'y trouve affirmée comme révélée par Dieu une dignité de l'homme telle qu'elle fonde le droit à la liberté civile en matière religieuse, tout fidèle doit accomplir un acte de foi, c'est-à-dire qu'il doit croire de foi divine et catholique cette doctrine : la dignité de l'homme comporte, exige, implique le droit à la liberté religieuse.

On trouve une confirmation de cette nécessité dans la notification du cardinal Felici, secrétaire général de Vatican II, à la 123e congrégation générale :

« Quant aux autres choses qui sont proposées par le concile, comme elles représentent la doctrine du Magistère suprême de l'Église, tous et chacun des fidèles doivent les recevoir et les admettre selon l'esprit du concile lui-même, tel qu'il ressort soit de la matière en cause, soit de la façon de s'exprimer, selon les normes de l'interprétation théologiques. »

Or la matière en cause est déjà enseignée infailliblement par l'Église et importe au plus haut point au salut des âmes, et la manière de s'exprimer présente cet enseignement comme révélé par Dieu. Tout fidèle doit donc recevoir cette doctrine dans la foi.

On pourrait tenter de faire valoir, contre cette conclusion, que Vatican II n'énonce aucune obligation de croire à cette dignité de la personne humaine, et donc que l'acte de foi n'est pas nécessaire.

Cette objection n'a aucune portée. La révélation est en effet le motif formel de la foi : c'est parce que la doctrine est révélée par Dieu que le fidèle croit, et la certitude de la Révélation est donnée par l'acte du Magistère. Celui-ci n'a donc aucunement besoin de mentionner une obligation de croire : c'est la nature même des choses qui comporte cette nécessité. Tel est d'ailleurs l'enseignement de Léon XIII :

« Chaque fois que la parole de ce Magistère déclare que telle ou telle vérité fait partie de l'ensemble de la doctrine divinement révélée, chacun doit croire avec certitude que cela est vrai » (Satis Cognitum, Ens. Pont. L'Église, n. 572).

¹ Sur la nature et l'autorité du Magistère ordinaire et universel, se reporter à L'Infaillibilité du Magistère ordinaire et universel de l'Église, de l'Abbé Bernard Lucien (Documents de Catholicité, 1984) ; aux Cahiers de Cassiciacum, supplément au n°5, pp. 7-8 et 13-19 ; à L'objet du Magistère ordinaire et universel (suppl. à Sedes Sapientiae) par le P. de Blignières.

² « Quand il ne s'agirait que de la soumission qui doit se manifester par l'acte de foi divine, on ne pourrait pas la restreindre aux seuls points définis par les décrets des Conciles œcuméniques ou des Pontifes romains et de ce Siège apostolique ; il faudrait encore l'étendre à tout ce qui est transmis, comme divinement révélé, par le corps enseignant ordinaire de toute l'Église dispersée dans l'univers » Denz. 1683.

³ « Étant donné le caractère pastoral du concile, il a évité de prononcer d'une manière extraordinaire des dogmes comportant la note d'infaillibilité, mais il a muni ses enseignements de l'autorité du Magistère suprême ordinaire ». 12 janvier 1966, La Documentation catholique n. 466, p. 420.

L'IMPOSSIBLE ACTE DE FOI

Le fidèle doit croire de foi divine que la dignité de l'homme est telle qu'elle fonde le droit à la liberté religieuse : cette conclusion se dégage inéluctablement de l'enseignement que nous avons rappelé.

Mais cet acte de foi est métaphysiquement impossible.

En effet, le fidèle croit déjà dans la foi divine que l'affirmation du droit à la liberté religieuse est contraire à la Révélation. Personne ne peut croire simultanément deux propositions contraires ; personne ne peut croire en même temps que le droit à la liberté religieuse est contraire à la Révélation, et qu'il est fondé dans cette Révélation. C'est impossible avec la meilleure volonté du monde : cela tient à la nature des choses.

Ainsi donc c'est la foi, l'exercice de la foi catholique qui rend impossible l'assentiment à l'enseignement de Vatican II. Non seulement cette adhésion est interdite moralement, mais encore elle est empêchée pour quiconque exerce droitement la foi.

Retenu dans l'adhésion qu'il devrait donner à *Dignitatis humanæ*, le fidèle a le devoir immédiat de vérifier s'il y a bien contradiction réelle et non pas seulement apparente, et si *Quanta Cura* et *Dignitatis humanæ* impèrent effectivement un acte de foi. Il constatera à nouveau que Pie IX nie ce qu'affirme Vatican II¹ : la liberté religieuse au for externe et public est un droit naturel à chaque homme, de telle sorte que l'autorité publique n'a pas le droit d'empêcher la propagande et l'exercice public des fausses religions, à moins que la tranquillité publique ne le demande. Il pourra vérifier aussi que *Quanta Cura* aussi bien que *Dignitatis humanæ* en appellent à la Révélation et demandent l'adhésion de foi.

Alors, croyant déjà, antérieurement et avec une certitude divine qu'il est impossible et interdit de remettre en cause, l'enseignement de Pie IX, le fidèle rejettera celui de Vatican II, c'est-à-dire celui de Paul VI dont Vatican II tire toute son autorité.

Cependant, s'il est impossible d'adhérer à l'enseignement de *Dignitatis humanæ* en raison de son contenu, la nécessité de croire à ce même enseignement demeure, impérative, en raison de l'acte du Magistère qui le présente comme révélé.

Et ainsi, en étant retenu par la foi théologique d'adhérer à la doctrine de Paul VI, le fidèle est en même temps et nécessairement retenu et empêché – toujours par la foi – d'adhérer à l'autorité de Paul VI et de la reconnaître.

Cela demande quelques explications.

EXPLICATIONS

L'Église catholique se distingue essentiellement de toute autre société par son caractère surnaturel : elle est le Corps mystique de Jésus-Christ. En elle l'Autorité, et à son principe l'Autorité du souverain Pontife, est essentiellement surnaturelle (même si elle s'exerce par des moyens naturels). C'est l'application du principe général rappelé par Léon XIII :

« L'Église n'est pas une sorte de cadavre : elle est le Corps du Christ, animé de sa vie surnaturelle (...). De la même façon, son Corps mystique n'est la véritable Église que par ceci ses parties visibles tirent leur force et leur vie des dons surnaturels et des autres éléments invisibles ; et c'est de cette union que résulte la raison propre et la nature des parties visibles elles-mêmes » (*Satis Cognitum*, Ens. Pont. L'Église n. 543).

L'Autorité du souverain Pontife est essentiellement surnaturelle : elle est constituée par l'assistance habituelle et spéciale promise par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs. C'est donc dans la lumière de la foi que nous connaissons l'Autorité pontificale et que nous y adhérons.

Prenons un exemple. Je suis en 1950. C'est dans la lumière de la foi que je sais que Pie XII est Pape : c'est par une connaissance qui n'est adéquate que dans l'ordre surnaturel, et qui suppose la connaissance naturelle du fait que chacun peu constater. Sans cette connaissance surnaturelle de l'Autorité qu'il tient du Christ, je ne pourrais croire de foi divine le dogme de l'Assomption qu'il définit infailliblement. Que Pie XII soit Pape, c'est ce qu'on appelle un fait dogmatique qui, comme tel, tombe sous la lumière de la foi. En effet, bien que ce fait soit contingent, il est nécessaire à la conservation du dépôt révélé car il constitue la règle prochaine de la foi : le Magistère, dont le Pape est le principe dans l'ordre de l'exercice.

C'est dire que c'est dans le même acte de foi simple que j'adhère au dogme et à l'Autorité qui le présente. Dès lors, c'est dans la même lumière surnaturelle et dans le même acte que je devrais adhérer à la doctrine de Vatican II sur la liberté religieuse et à l'autorité de Paul VI qui la garantit. Or, nous l'avons vu, cette adhésion est impossible en raison de la foi elle-même. Et donc, par le simple exercice de la foi et sans porter de jugement, le fidèle est retenu et empêché d'adhérer à l'autorité de Paul VI qu'il ne peut reconnaître ; c'est dans la foi qu'il voit que celui-ci n'est pas l'Autorité, qu'il n'est pas la règle de foi.

CONFIRMATIONS

Ainsi éclairé par la foi, et devant la gravité de cette conclusion, le fidèle cherchera à confirmer cette vérité certaine : Paul VI n'était pas l'Autorité de l'Église catholique, il était dépourvu de l'Autorité pontificale que le Pape tient du Christ.

Il verra alors que l'universelle réforme liturgique inaugurée par Vatican II, en particulier celle du rite de la Messe, est infestée par l'esprit de l'hérésie : elle n'est ni le fruit ni l'expression de la foi de l'Église. S'il est impossible qu'une loi générale de l'Église soit mauvaise – l'admettre serait tomber sous la condamnation de Pie VI et contredire l'enseignement du

¹ Cette contradiction est évidente à la simple lecture des textes. Contre ceux qui la nient, elle a été établie et défendue par l'Abbé Bernard Lucien : *Lettre à quelques évêques*, pp. 71-118 ; *La liberté religieuse, examen d'une tentative de justification, réponse au Prieur Saint-Thomas-d'Aquin*, février 1988, pp. 9-35 ; *Lecture critique des « Remarques sur la brochure des Abbés Lucien et Belmont »*, juillet-août 1988.

Magistère¹ – il est à plus forte raison impossible qu'un rite de la liturgie catholique soit digne d'être rejeté (Concile de Trente, session VII, Denz. 856). Cette réforme ne saurait donc être d'Église : sa promulgation par Paul VI est incompatible avec l'assistance du Saint-Esprit, et donc avec la possession de l'Autorité pontificale.

Continuant à exercer la foi catholique, le fidèle constatera que les actes de Paul VI – par leur nature même et pris dans leur ensemble – ne procurent pas le bien de l'Église.

L'intention habituelle – non pas son intention intime mais celle qui est immanente aux actes qu'il a accomplis – qu'il a manifestée et mise en œuvre n'est pas ordonnée au bien de l'Église. Cette absence d'intention de procurer le bien de l'Église n'est pas compatible avec la jouissance de l'Autorité pontificale : à cause d'elle, en effet, le gouvernement habituel de Paul VI n'est pas celui de Jésus-Christ. Or, selon l'enseignement de Pie XII : « Le divin Rédempteur gouverne son Corps mystique visiblement et ordinairement par son Vicaire sur la terre » (Mystici Corporis, 29 juin 1943, Ens. Pont. L'Église n. 1040).

Le fidèle verra aussi la nécessité pour conserver la foi catholique, la confesser intégralement et en produire les œuvres de ne pas obéir aux actes de Paul VI, ni aux actes de ceux que Paul VI lui donne et lui maintient comme supérieurs². Ce qu'il serait impossible de faire habituellement en présence de la véritable Autorité qui n'est autre que celle de Jésus-Christ qui est avec son Vicaire sur la terre. C'est en effet un dogme de la foi catholique qu'a défini le Pape Boniface VIII :

« Nous déclarons, disons, définissons et prononçons que la soumission au Pontife Romain est, pour toute créature humaine, absolument nécessaire au salut » (Unam sanctam, 18 novembre 1302, Denz. 469).

Le Pape Pie XI enseigne aussi que personne n'est catholique sans obéissance habituelle à l'Autorité légitime :

« Dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n'accepte l'Autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs » (Mortalium animos, 6 janvier 1928, Ens. Pont. L'Église, n. 873).

Les constatations que le fidèle aura faites, en examinant les faits publics et certains à la lumière de la foi, – nous ne nous étendons pas dessus parce que l'analyse en a été faite ailleurs – aboutiront à ceci : ce n'est pas seulement dans l'enseignement de la liberté religieuse, mais encore dans la réforme liturgique et dans l'ensemble de ses actes, que Paul VI apparaît avec certitude, une certitude qui est de l'ordre de la foi, comme n'étant pas l'Autorité suprême de l'Église catholique.

Mais surtout, et c'est ce qui importe aujourd'hui, le fidèle formera le même jugement pour Jean-Paul II que pour Paul VI. Les raisons en sont contraignantes :

– Jean-Paul II [et Benoît XVI tout pareillement] n'a pas rompu avec l'état de schisme introduit par Paul VI ; il a déclaré à maintes reprises vouloir continuer l'œuvre de Vatican II et de Paul VI, œuvre qu'il a codifiée et à laquelle il a donné un statut juridique en promulguant le code de droit canon de 1983³.

– Succédant à Paul VI, Jean-Paul II en reprend à son compte les actes permanents⁴, tant qu'il ne les a pas dénoncés : c'est lui qui, aujourd'hui, impère avec autorité l'enseignement de Vatican II et la réforme liturgique. C'est donc à l'autorité de Jean-Paul II que la foi empêche aujourd'hui d'adhérer, c'est cette même autorité que la foi oblige à rejeter.

– Enfin, par certains points de son enseignement et plus encore par sa façon d'agir, Jean-Paul II a encore agrandi le fossé entre la doctrine catholique et les théories conciliaires.

Tant que Jean-Paul II n'a pas rompu avec les enseignements et les lois qui sont incompatibles avec l'Autorité pontificale – spécialement la réforme liturgique et la liberté religieuse – la foi, en raison même de cette incompatibilité, ne pourra reconnaître son autorité et obligera à la nier.

À cela ne changent rien d'autres actes qui sont – ou qui paraissent – conformes à la tradition et à la doctrine catholiques, et qui semblent desserrer l'étau qui étouffe la foi du peuple chrétien. N'étant pas une rupture formelle avec le schisme capital, ces actes sont sans valeur juridique et ne peuvent être considérés, avec le maximum d'optimisme, que comme des préparations matérielles à cette rupture à venir, préparations dont, en outre, le Bon Dieu se sert pour donner sa grâce à quelques âmes égarées.

PORTÉE DE LA PREUVE

La preuve que nous venons de développer conclut, avec une certitude qui relève de la foi catholique, que Paul VI et Jean-Paul II sont dépourvus de l'Autorité pontificale. Mais cette preuve, qui s'en tient à l'analyse de leurs actes publics et se fonde sur l'incompatibilité de ces actes avec l'Autorité de Jésus-Christ, ne dit rien de leur personne et ne peuvent apporter aucune certitude sur leur appartenance personnelle à l'Église et sur leur foi intérieure.

Comme nous l'avons rappelé, la papauté est un fait dogmatique, qui se rapporte donc à la foi. Or, s'il est possible de montrer dans la lumière de la foi que Jean-Paul II est dépourvu de l'autorité pontificale, il est impossible d'avoir une certitude convenable sur un éventuel péché de schisme ou d'hérésie, péché qui ferait quitter l'Église⁵. Pour qu'il y ait une telle

¹ Pie VI, Auctorem fidei, 28 août 1794, Denz. 1578 ; Grégoire XVI, Quo graviora, 4 octobre 1833, Ens. Pont. L'Église n. 169 ; Léon XIII, Testem benevolentiae, Ens. Pont. L'Église n. 631.

² Nous ne disons pas que tous ceux qui font profession d'être soumis à Paul VI ou Jean-Paul II ont déserté la foi catholique. Mais nous faisons remarquer que – comme l'expérience le montre – ceux qui gardent la foi le font malgré cette soumission, et non pas par elle, comme cela devrait être. Sciemment ou non, ils résistent à une partie de l'enseignement conciliaire ou en font abstraction, et c'est grâce à cela qu'ils persévèrent dans la foi.

³ La constitution apostolique Sacrae disciplinae leges du 25 janvier 1983 qui promulgue ce code le répète à plusieurs reprises, et présente le code comme le résultat de l'esprit de Vatican II et de la nouveauté (le terme est employé) du concile, surtout en ce qui concerne l'ecclésiologie.

⁴ Ce sont les actes doctrinaux, ou les actes législatifs dont l'effet n'était pas limité à l'origine, qui perdurent encore.

⁵ L'absence de l'exercice actuel du Magistère de l'Église rend difficilement discernable l'hérésie. Celle-ci, en effet, est la négation d'une vérité révélée par Dieu connue comme telle. Cette connaissance a lieu par la

certitude, il faudrait un aveu public de Jean-Paul II – ce qui n’a jamais eu lieu ; ou un acte de l’Autorité – ce qui est bien impossible actuellement ; ou peut-être une mise en demeure de confesser la foi émanant de membres de l’Église enseignante.

Parce qu’il y a une certitude ecclésiale¹ de l’absence d’autorité en Jean-Paul II, et parce qu’il n’y a pas – et qu’en l’état actuel des choses il ne peut y avoir – de certitude ecclésiale de son exclusion de l’Église, il est nécessaire d’introduire la distinction que nous allons rappeler².

SITUATION DE JEAN-PAUL II

Jean-Paul II est pape matériellement (matériellement), il n’est pas Pape formellement (formellement).

Il est pape matériellement, c’est-à-dire qu’il est le sujet désigné, possédant une aptitude que personne ne partage avec lui à recevoir la communication de l’Autorité pontificale, s’il n’y met pas d’obstacle. Il possède une réalité juridique qui fait qu’il s’inscrit matériellement dans la continuité romaine. Il n’est pas un anti-pape.

Jean-Paul II n’est pas Pape formellement ; il ne jouit pas de ce qui fait que le pape est Pape : l’autorité surnaturelle communiquée par Jésus-Christ, cette assistance spéciale qui lui confère les pouvoirs suprêmes de Magistère, de Sanctification et de Gouvernement.

S’il faut répondre par oui ou non à la question est-il Pape ? il faut dire que Jean-Paul II n’est pas Pape, mais qu’il est le sujet désigné. Il n’est pas Pape simpliciter, mais il est en place et accepté par ceux qui ont pouvoir sur l’élection. N’ayant pas rompu avec l’état de schisme capital – non pas schisme personnel (ce que Dieu seul sait) mais schisme en tant que tête – il demeure cependant privé de l’autorité pontificale.

En conséquence, le témoignage de la foi exige qu’on évite tout acte qui soit une reconnaissance quelconque de son autorité : le nommer au Canon de la Messe ou dans les oraisons liturgiques prévues pour le souverain Pontife³, profiter de ses lois ou leur reconnaître une valeur juridique, recourir aux tribunaux de curie etc. proposition de l’Église. En l’absence de proposition actuelle, nul ne peut déterminer avec certitude que telle personne nie la vérité révélée sciemment, avec pertinacité – sauf si elle le reconnaît implicitement ou explicitement.

Voilà comment, dans l’exercice quotidien de la foi catholique, et antérieurement à tout jugement ou raisonnement, tout fidèle peut et doit discerner l’état de l’Église et la situation de son autorité. Pour la gloire de Dieu et son salut, il réglera sa conduite en conséquence.

C’est une situation violente et précaire, qui ne pourra être résolue que par voie de conversion ou de succession ; plus précisément :

- par la mort ou la démission du sujet élu ;
- par la conversion du sujet élu, en ce sens qu’il se mettra, de façon stable et constatable, à procurer le vrai bien de l’Église – au moins en dénonçant ce qui est incompatible avec l’Autorité pontificale ;
- peut-être par l’action de ceux qui ont pouvoir sur l’élection, ou d’une partie notable de l’Église enseignante qui pourrait le mettre en demeure de confesser la foi catholique et, en cas de refus, pourrait constater sa déchéance. Cette dernière hypothèse est, au demeurant, bien délicate.

On pourrait comparer la situation présente à celle d’un mariage apparent, juridiquement conclu et célébré, mais réellement inexistant par défaut de consentement (par exemple si l’un des deux conjoints exclut de son consentement une des propriétés essentielles du mariage). Il n’y a pas mariage formellement : n’existent ni lien matrimonial, ni sacrement, ni aucun des droits qu’ils confèrent. Mais il y a mariage matériellement : ce mariage inexistant a tout de même des conséquences juridiques, il jouit de la faveur du droit, etc.

Et surtout, il n’a pas besoin d’être extérieurement renouvelé pour devenir réel : il suffit que le conjoint défaillant émette intérieurement un vrai consentement (et que le consentement de l’autre conjoint perdure à ce moment-là) pour que le mariage réel existe immédiatement.

*

« L’affaiblissement de l’autorité du Siège romain est le plus grand malheur, parce qu’il livre sans défense comme des brebis sans pasteur, à la fausse sagesse cruelle et tyrannique des “vains docteurs”, l’innombrable peuple orphelin des pauvres de Jésus-Christ » écrivait l’Abbé Berto (Itinéraires n. 112 p. 98 ; n. 132 p. 112).

Que dire quand cette autorité ne s’exerce plus ?

¹ Nous appelons certitude ecclésiale une certitude qui a valeur dans l’Église, dont on peut faire état à la face de l’Église, qui est du même ordre que notre appartenance à l’Église - et qui peut donc être prise en compte dans l’analyse de l’état de l’Église et de la situation de son autorité :

– soit parce qu’elle est donnée par un acte de l’autorité ecclésiastique (qu’il soit magistériel, législatif ou juridictionnel) ;

– soit parce qu’elle a son principe dans la foi, exercée à l’occasion de faits publics et notoires.

² Cette distinction a été mise en lumière et en œuvre par le R. P. M. L. Guérard des Lauriers : Cahiers de Cassiciacum n. 1 pp. 7-99. Son fondement est énoncé par saint Robert Bellarmin : De Romano Pontifice II, 30 (in Cahier de Cassiciacum n. 2 p. 83), et par le Cardinal Cajetan : « La charge pontificale et Pierre sont dans le rapport de la forme à la matière » (De comparatione auctoritatis papæ et concilii, n. 290).

³ Ce qui est tout différent de « refuser de prier pour le Pape ». Il ne s’agit pas d’exclure quelqu’un de sa prière – la charité théologale s’y oppose absolument – il s’agit de témoigner de la foi catholique : c’est de loin le plus utile pour l’Église et pour chacun de ses membres.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION D — DOCUMENT 2
VOICI LE TEXTE D'UNE LETTRE ÉCRITE À UN HOMME QUI VEUT N'ASSISTER QU'À LA MESSE TRIDENTINE INCLUANT
UNA CUM JOHANNE-PAULO AU CANON.

Lorsque l'exposé calme et argumenté de la doctrine catholique a échoué et n'a même pas provoqué de réaction, on peut parfois espérer que la morsure de l'ironie éveillera quelque réflexe salutaire. Par ailleurs, ceux qui ont quelque science du cœur humain savent combien l'ironie peut [mal] cacher une profonde blessure.

Monsieur,

Vous déclarez ne vouloir assister qu'à la Messe tridentine célébrée *una cum* Jeanne-Paulo, à l'exclusion de toute autre, et cela parce que c'est toujours comme cela qu'a procédé la sainte Église catholique.

Une telle conviction exprimée avec fermeté et précision force le respect. Trouvez-en ici l'expression et permettez-moi de m'y arrêter cinq minutes.

Nul doute qu'en vertu du même principe, vous vous assuriez à chaque Messe que non seulement Jean-Paul II est mentionné en bonne place, mais aussi qu'est nommé l'évêque diocésain qui est son représentant par lui choisi et accrédité. Car vous ne voudriez pour rien au monde que la Messe à laquelle vous assistez omette cette mention tout autant obligatoire (Ritus servandus, VIII, 2), encore moins qu'il y ait la présence d'un autre évêque pour ainsi dire parasite, surtout si celui-ci avait eu l'audace d'être sacré sans mandat apostolique – ce qui n'a jamais été admis dans l'Église – car alors vous le tiendriez pour ce qu'il est : un excommunié, ni plus ni moins (Canon 2370. Décret du Saint-Office, 9 avril 1951, AAS 1951 pp. 217-218).

Nul doute non plus que votre rigueur ne vérifie que le prêtre célébrant est régulièrement ordonné, incardiné et muni du *celebret* délivré par son propre évêque diocésain (Canon 804) : cela s'est toujours fait, et vous êtes un homme de tradition et de principes. Il vous serait insupportable que le célébrant ne soit pas en règle, et vous fuiriez si vous aviez le moindre soupçon que son ordination cache quelque irrégularité ou – pis – soit due à un des excommuniés ci-dessus mentionnés : il serait *ipso facto* frappé de la peine de suspens (Canon 2372).

Bien entendu, comme vous savez qu'on ne peut satisfaire au précepte dominical que dans une église ou dans un oratoire public ou semi-public légitimement érigé (Canon 1249), vous ne vous rendez jamais dans ces chapelles de fortune, édifiées ou utilisées en dehors de l'autorité diocésaine et sans statut canonique : rendez-vous compte, vu votre jeune âge, vous n'auriez jamais satisfait au grave devoir d'assister à la Messe le dimanche ! Vous seriez un pécheur multi-récidiviste ; cela ne se peut concevoir.

Et dans cette absurde hypothèse, vous ne seriez entouré que de prêtres sans juridiction, ne pouvant pas vous absoudre valablement (Canon 879, sauf en cas de danger de mort), et en outre suspens à divinis pour avoir osé tenter de confesser sans avoir reçu les pouvoirs nécessaires de l'évêque diocésain ou du Pape (Canon 2366). Heureusement qu'il n'en est rien ! Vous ne pourriez pas être complice de cela, ce serait une impasse tragique.

Imaginez un instant que vous envisagiez de vous marier. Vos principes si lumineux et si universels vous interdiraient absolument d'échanger les consentements devant un prêtre dépourvu de la délégation nécessaire du curé de paroisse sur le territoire duquel sera célébrée la cérémonie : le mariage serait à coup sûr invalide (Canons 1094 & 1096), et le cortège nuptial ne serait en fait qu'un cortège de péchés mortels. Ah ! combien est claire votre situation, à vous qui refusez toute compromission avec cet esprit schismatique et cette situation d'invalidité sacramentelle, à vous qui vous en tenez à ce que l'Église a toujours fait.

Et votre rigueur à fuir le schisme se retrouve sans aucun doute dans votre ardeur à rompre avec l'hérésie. Car vous n'êtes pas de ceux qui nient l'infaillibilité du magistère ordinaire et universel¹, pas plus que la juridiction immédiate du souverain Pontife sur chacun des catholiques (Vatican I, *De Ecclesia Christi*, 18 juillet 1870, Denzinger 1827 & 1831), puisque l'Église y a toujours cru. Votre ligne de conduite est l'obéissance, la soumission à l'Église enseignante, la docilité catholique à l'autorité pontificale. Fort de cela, vous acceptez les décrets de Vatican II, notamment celui sur la liberté religieuse, et vous n'êtes pas de ceux qui en nient l'autorité : les textes qui l'affirment sont trop clairs² et solennellement promulgués³ ; la foi est engagée.

Comme vous professez la foi catholique, vous acceptez préalablement les solennelles condamnations pontificales de cette même liberté religieuse⁴ ; et comme vous n'êtes pas moderniste, vous professez dans le même temps que la foi a un contenu intelligible et cohérent.

Arrivé à ce point, j'avoue mon embarras pour comprendre comment vous vous en sortez... mais comme je vous vois sûr de vous, vous devez bien avoir un moyen de concilier les inconciliables.

De même, votre esprit catholique vous fait rejeter tout le venin du protestantisme, et tout ce qui en est inspiré. Donc vous refusez une réforme liturgique que vous acceptez simultanément parce que l'Église catholique, à laquelle vous croyez de toute votre âme, vous interdit de supposer que les lois et la liturgie qu'elle instaure sont mauvaises ou nocives en quelque manière⁵. Mais là encore je dois avouer mon embarras...

Je pourrais continuer encore, mais je ne vous ai demandé que de m'accorder cinq minutes ; aussi j'achève bien vite.

¹ Pie IX, *Tuas libenter*, 21 décembre 1863, Denzinger 1683. Vatican I, *De fide catholica*, 24 avril 1870, Denzinger 1792.

² *Dignitatis humanæ*, 7 décembre 1965. § 2 : « La liberté religieuse a son fondement même dans la dignité de la personne humaine telle que nous l'a fait connaître la Parole de Dieu... ». § 9 : « Cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine... ».

³ Bref *In Spiritu Sancto* du 8 décembre 1965 : « Nous commandons et enjoignons que tout ce qui a été établi synodalement en ce Concile soit observé religieusement par les fidèles du Christ... Ces lettres demeureront fermes, valides et efficaces toujours... »

⁴ Grégoire XVI, *Mirari vos*, 15 août 1832, Denzinger 1613 & 1614. Pie IX, *Quanta Cura*, 8 décembre 1864, Denzinger 1690.

⁵ Concile de Trente, *De Sacramentis*, 3 mars 1547, Denzinger 856. Pie VI, *Auctorem fidei*, 28 août 1794, Denzinger 1533 & 1578.

Puisque vous êtes un résolu partisan de ce que l'Église a toujours fait, votre refus d'une Messe sans una cum inclut nécessairement tout cela, et il n'y a pas doute que vous tenez à ce que cela soit clair et sans appel.

Et donc s'il n'en est pas ainsi, c'est que vous faites semblant.

Mais là, je ne marche plus du tout. On ne fait pas semblant de croire à l'Église catholique et à tout ce qu'elle enseigne ; on ne fait pas semblant d'aimer le Bon Dieu au point de contrister parents et amis. On ne fait pas semblant d'une fidélité qui n'est en fait que libre examen. C'est une ignoble comédie, ou bien une amère dilution de l'esprit.

Je ne veux point vous accabler. Vous avez sans doute été recyclé par des gens pour lesquels la théologie consiste à inventer des dérobades ; dont le grand souci est de prendre leur Mère en défaut, je veux dire de chercher (et de prétendre trouver) des exemples historiques dans lesquels l'Église se serait trompée, afin d'y découvrir un prétexte à faire ce que bon leur semble – c'est-à-dire n'importe quoi 15. Ce n'est pas de la théologie, c'est de l'impiété.

Et vous qui n'avez pas été élevé dans cette atmosphère d'impiété filiale à l'égard de l'Église – impiété qui est la marque la plus caractéristique et la plus triste du monde dans lequel nous vivons – vous donc ne devriez pas vous laisser influencer par ces ignorants. Ils sont sympathiques, emplis de bonne volonté, dynamiques ; mais les erreurs qu'ils diffusent sont mortelles pour la foi et contraires à tout ce que l'Église a toujours enseigné et pratiqué. Sortez de cette atmosphère délétère, revenez à vos convictions de naguère : elles étaient franchement catholiques. Ne faites plus semblant.

En attendant une telle résurrection, je vous prie de croire que je ne fais pas semblant de vous aimer en Notre-Seigneur et Notre-Dame, et de prier pour vous.

Abbé Hervé Belmont

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION D — DOCUMENT 3
UNE POSITION INTENABLE

Pour beaucoup de « sédevacantistes », leur réflexion sur l'autorité a commencé en constatant que le discours de la fraternité Saint-Pie-X est intenable. Voici le canevas de cette « prise de conscience », constitué par la mise en perspective de brèves citations d'actes du Magistère.

L'analyse de la fraternité Saint-Pie-X sur la situation de l'Église peut se résumer – fort sommairement – comme suit :

[A] La réforme liturgique issue de Vatican II, et en particulier la nouvelle messe promulguée par Paul VI et maintenue tant par Jean-Paul II que par Benoît XVI, est mauvaise.

[A'] La doctrine de la liberté religieuse enseignée par Vatican II, et maintenue tant par Paul VI et Jean-Paul II que par Benoît XVI, est fautive et condamnée par l'Église.

[A''] L'œuvre de Vatican II et l'ensemble des actes de Paul VI, de Jean-Paul II et de Benoît XVI sont contraires à la Tradition catholique et néfastes pour l'Église.

[B] Benoît XVI est vrai et légitime pape de l'Église catholique.

[C] On peut – et on doit – résister à Benoît XVI et lui désobéir en tout ce qu'on juge non conforme à la Tradition et au bien de l'Église.

L'affirmation simultanée de ces propositions est incompatible avec les textes les plus clairs et les plus traditionnels de la doctrine catholique, qui concernent la nature et les propriétés de l'Église et du souverain pontificat. Cette incompatibilité concerne les binômes [A]-[B], [A']-[B], [A'']-[B] et [B]-[C].

Je transcris ci-après quelques textes du magistère de l'Église auxquels ces paires d'affirmations s'opposent clairement, sans qu'il soit besoin de commentaires.

[A]-[B]

Les lois générales, et plus particulièrement les lois liturgiques et les rites sacramentels, qui viennent de l'Église, ne peuvent être mauvais.

• Concile de Trente, Denzinger 856 ; La foi catholique (Dumeige) 675 :

« Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être méprisés ou omis sans péché au gré des ministres [...] qu'il soit anathème. »

• Pie VI, *Auctorem fidei* (condamnation du concile de Pistoie), Denzinger 1578 ; Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 122 : Une proposition de ce concile « pour autant qu'en raison des termes généraux utilisés, elle inclut et soumet à l'examen prescrit même la discipline établie et approuvée par l'Église, comme si l'Église, qui est régie par l'Esprit de Dieu, pouvait constituer une discipline, non seulement inutile et trop lourde à porter pour la liberté chrétienne, mais encore dangereuse, nuisible, et conduisant à la superstition et au matérialisme » est condamnée comme « fautive, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensante aux oreilles pies, injurieuse à l'Église et à l'Esprit de Dieu qui la conduit, pour le moins erronée ».

• Grégoire XVI, *Quo graviora*, Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 173 :

« Est-ce que l'Église qui est la colonne et le soutien de la vérité et qui manifestement reçoit sans cesse du Saint-Esprit l'enseignement de toute vérité, pourrait ordonner, accorder, permettre ce qui tournerait au détriment du salut des âmes, et au mépris et au dommage d'un sacrement institué par le Christ ? »

• Léon XIII, *Testem benevolentiae*, Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 631 :

« Toutefois ce n'est pas au gré des particuliers, facilement trompés par les apparences du bien, que la question se doit résoudre : mais c'est à l'Église qu'il appartient de porter un jugement, et tous doivent y acquiescer, sous peine d'encourir la censure portée par notre prédécesseur Pie VI.

Celui-ci a déclaré la proposition lxxviii du Synode de Pistoie injurieuse pour l'Église et l'Esprit de Dieu qui la régit, en tant qu'elle soumet à la discussion la discipline établie et approuvée par l'Église, comme si l'Église pouvait établir une discipline inutile et trop lourde pour la liberté chrétienne. »

[A']-[B]

Le magistère ordinaire et universel de l'Église est règle de la foi catholique.

• Pie IX, *Tuas libenter*, Denzinger 1683 ; La foi catholique (Dumeige) 443 ; Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 249 :

« Quand même il ne s'agirait que de la soumission due à la foi divine, on ne pourrait pas la restreindre aux seuls points définis par des décrets exprès des conciles oecuméniques, ou des Pontifes romains et de ce Siège apostolique ; il faudrait encore l'étendre à tout ce qui est transmis, comme divinement révélé, par le corps enseignant ordinaire de toute l'Église dispersée dans l'univers, et que pour cette raison les théologiens catholiques, d'un consentement universel et constant, regardent comme appartenant à la foi. »

• Concile du Vatican, *Dei Filius*, Denzinger 1792 ; La foi catholique (Dumeige) 93 ; Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 341 :

« On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise par tradition, et que l'Église, soit dans un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel propose à croire comme vérité révélée. »

• Pie XII, *Discours sur saint Thomas d'Aquin*, 14 janvier 1958, Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 1503-1504 :

« La fidélité de cette soumission à l'autorité de l'Église se fondait sur la persuasion absolue du saint docteur que le magistère vivant et infaillible de l'Église est la règle immédiate et universelle de la vérité catholique. Suivant l'exemple de

saint Thomas d'Aquin et des membres éminents de l'ordre dominicain, qui brillèrent par leur piété et la sainteté de leur vie, dès que se fait entendre la voix du magistère de l'Église, tant ordinaire qu'extraordinaire, recueillez-la, cette voix, d'une oreille attentive et d'un esprit docile. »

[A"]-[B]

Le gouvernement habituel du Pape est celui de Jésus-Christ.

• Pie XII, *Mystici Corporis*, Les enseignements pontificaux (Solesmes), l'Église 1040 :

« Bien au contraire, le divin Rédempteur gouverne son Corps mystique visiblement et ordinairement par son vicaire sur la terre. »

[B]-[C]

Le Pape a juridiction pleine et immédiate sur chacun des catholiques, et lui obéir est nécessaire au salut éternel.

• Évangile selon saint Matthieu, xvi, 18-19 :

« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux ; et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

• Boniface VIII, *Unam sanctam*, Denzinger 469 :

« Nous déclarons, disons, définissons et prononçons qu'il est absolument nécessaire au salut de toute créature humaine d'être soumise au souverain Pontife. »

• Pie IX, *Quanta cura*, Denzinger 1698 :

« Nous ne pouvons pas passer sous silence l'audace de ceux qui, ne supportant la saine doctrine, prétendent que : Quant à ces jugements et à ces décrets du siège apostolique dont l'objet regarde manifestement le bien général de l'Église, ses droits et sa discipline, on peut, du moment qu'ils ne touchent pas aux dogmes relatifs à la foi et aux mœurs, leur refuser l'assentiment et l'obéissance sans péché et sans cesser en rien de professer le catholicisme. À quel point cela est contraire au dogme catholique sur la pleine autorité divinement donnée par le Christ notre Seigneur au pontife romain, de paître, régir et gouverner l'Église universelle, il n'est personne qui ne le voie et ne le comprenne à l'évidence. »

• Concile du Vatican, *Pastor æternus*, Denzinger 1831 :

« Si quelqu'un dit que le pontife romain n'a que la charge d'inspection et de direction, et non le plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans tout l'univers ; ou bien seulement qu'il a la principale part, simplement, et non toute la plénitude de ce pouvoir suprême ; ou bien que ce pouvoir qui lui appartient n'est pas ordinaire et immédiat soit sur toutes les églises et sur chacune d'elles, soit sur tous les pasteurs et sur tous les fidèles et sur chacun d'eux : qu'il soit anathème. »

• Pie IX, *Mortalium animos*, Les enseignements pontificaux (Solesmes), L'Église, 873 :

« Dans cette unique Église du Christ, personne ne peut demeurer, personne ne peut persévérer, s'il ne reconnaît pas et n'accepte pas l'obéissance, l'autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs. »

CONCLUSION

Quelques remarques tiendront lieu de conclusion à ce rapide panorama qui manifeste la contradiction entre la position que nous analysons et la doctrine catholique.

1. On ne peut prétendre être le défenseur de la doctrine catholique si l'on n'y adhère pas totalement et sans réticence, sans diminution. On ne peut prétendre conserver la Tradition catholique si l'on en méconnaît toute une partie, celle qui concerne le souverain pontife et ses prérogatives. C'est là une évidence.

2. Si l'on inverse la proposition que nous avons appelée [B], toutes les incompatibilités énumérées ci-dessus tombent à la fois. On peut alors professer intégralement la foi catholique en reconnaissant la vérité des propositions [A], [A'] et [A"] et la nécessité de la proposition [C] ainsi corrigée : il faut ne reconnaître en aucun acte de Benoît XVI un acte de l'autorité de l'Église catholique, et il faut particulièrement refuser tout ce qui n'est pas conforme à la foi de l'Église.

3. Cette inversion de la proposition [B] n'est légitime qu'à deux conditions :

– qu'on s'en tienne à ce qu'on peut affirmer dans la lumière de la foi catholique en laissant de côté ce qui n'est qu'hypothèse, probabilité ou certitude fondée sur autre chose que la foi ;

– qu'on le fasse sans diminuer ou nier l'unité et l'apostolicité de l'Église, qui sont des notes indéfectibles de l'Église catholique.

C'est toute la vérité et l'intérêt de la thèse de Cassiciacum qui, à ma connaissance, est la seule analyse de la situation de l'Église qui concorde parfaitement avec toute la doctrine catholique d'une part, avec les faits avérés d'une autre part, et enfin avec ces deux exigences.

UN PEU D'HISTOIRE

Les incompatibilités ci-dessus mentionnées ne sont pas arbitraires : elles relèvent de la foi catholique et de la Constitution même de la sainte Église catholique.

L'une d'entre elles a été mise « en vedette » en 1978/1979 lors de la confrontation de Mgr Lefebvre et l'ex Saint-Office, telle qu'elle est intégralement publiée dans la revue *Itinéraires* n. 233 (avril 1979).

Le cardinal Seper reproche à Mgr Lefebvre de refuser le *novus ordo missæ* de Paul VI pour des motifs doctrinaux, et il justifie son reproche par cette affirmation :

« Un fidèle ne peut en effet mettre en doute la conformité avec la doctrine de la foi d'un rite sacramentel promulgué par le Pasteur suprême, surtout s'il s'agit du rite de la Messe qui est au cœur de la vie de l'Église » (op. cit. p. 15).

C'est mettre le doigt sur un point délicat, et Mgr Lefebvre est convié à s'en expliquer.

La réponse de Mgr Lefebvre ne comporte aucune explication.

Aussi le cardinal Seper revient à la charge et lui remet son reproche sous les yeux, lui demandant à nouveau de s'en expliquer (op. cit. p. 111).

La seconde réponse de Mgr Lefebvre ne comporte aucune explication.

Alors le cardinal lui pose directement la question : « Soutenez-vous qu'un fidèle catholique peut penser et affirmer qu'un rite sacramentel, en particulier celui de la Messe, approuvé et promulgué par le souverain Pontife, puisse être non conforme à la foi catholique ou "favens hæresim" ? » (loc. cit. p. 146).

Mgr Lefebvre élude la question et ne répond pas sur le fond. Et c'est grand dommage, car nous sommes alors au coeur de ce qui permet d'exercer la foi catholique à propos de la situation de la sainte Église. Cette question n'est pas en soi un piège (même si le cardinal Seper l'avait posée pour « coincer » Mgr Lefebvre) : elle se pose objectivement à la foi de chacun, on ne peut la laisser indéfiniment en suspens, on va contre la foi catholique et on scandalise les âmes de bonne volonté si l'on laisse entendre que la réponse est positive.

La juridiction est nécessaire pour les confessions ou, plus exactement, elle est nécessaire pour la validité de l'absolution sacramentelle : voilà une affirmation aussi bien dogmatique que canonique de l'Église catholique. Il n'y a aucun moyen de mettre en doute qu'on se trouve en présence d'une vérité qui relève de la foi catholique.

C'est premièrement une affirmation dogmatique : « Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem — Mais, comme il est de l'ordre et de l'essence de tout jugement, que nul ne prononce de sentence que sur ceux qui lui sont soumis ; l'Église de Dieu a toujours été persuadée et le saint Concile confirme encore la même vérité, qu'une absolution doit être nulle, qui est prononcée par un prêtre sur une personne sur laquelle il n'a point de juridiction ordinaire ou subdéléguée » Session xiv, Décret de la Pénitence et de l'Extrême-Onction, c. 7. Denzinger 903.

C'est aussi une affirmation canonique : « Præter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas jurisdictionis, sive ordinaria sive delegata, in poenitentem — En dehors du pouvoir d'ordre, pour l'absolution valide des péchés, il faut chez le ministre un pouvoir de juridiction, ordinaire ou délégué, sur le pénitent » Canon 872.

*

La juridiction est une notion analogique, qui recouvre des réalités très différentes. Dans le cas de la confession, juridiction signifie assignation de sujets dans l'ordre judiciaire. Le pouvoir d'absoudre est un pouvoir de jugement – de jugement absolu – qui ne peut s'exercer qu'à l'égard de sujets qui ont été assignés, par l'autorité légitime, à celui qui doit juger.

Dans l'ordre naturel et civil déjà, il est partout stipulé et universellement reçu qu'un juge ne peut pas exercer sa fonction judiciaire en dehors du territoire de sa juridiction et en dehors des sessions régulièrement établies. S'il est en villégiature par exemple, il ne peut rendre aucune sentence : les gens du cru ne sont pas ses « justiciables » et il ne siège pas dans un tribunal légitimement érigé. Il n'est qu'un vacancier parmi d'autres.

Cette analogie avec l'ordre naturel est éloquente et entraîne l'adhésion de l'esprit parce qu'elle rend évidente la nécessité de la juridiction. Mais elle est aussi l'occasion de mettre en lumière un point extrêmement important.

Dans l'ordre naturel, la juridiction est constitutive du pouvoir judiciaire. Le juge est un homme que rien ne distingue des autres, qui est constitué juge par le fait qu'on lui accorde une juridiction de cette nature. Sans cette juridiction, il n'est rien.

Le prêtre a lui aussi un pouvoir judiciaire, mais ce pouvoir n'est pas constitué par la juridiction.

Il est constitué dans son essence par le caractère sacramentel reçu à l'ordination et conditionné dans son exercice par la juridiction¹. L'absence de juridiction n'enlève pas le pouvoir judiciaire du prêtre mais elle l'empêche de s'exercer.

Pour cette raison, la juridiction nécessaire pour confesser s'apparente à une loi restrictive : on ne peut absoudre que sur tel territoire, ou que pendant telle période, ou que tel groupe de personnes, ou que telle catégorie de péchés.

*

Cette parenté avec les lois restrictives rend compte [techniquement] du fait que l'Église supplée « facilement » au défaut de juridiction : erreur commune, juridiction douteuse, certains dépassements involontaires de juridiction, article de la mort et danger de mort (canons 209 et 882², que l'Église interprète¹ et laisse interpréter² avec largeur).

¹ J'avais déjà eu l'occasion de mettre en œuvre ce point de doctrine dans le numéro 6 des Cahiers de Cassiciacum (1981), page 9 : .../... « Nous admettons parfaitement que dans la situation d'anarchie (au sens propre) où nous nous trouvons, il y a suppléance divine en faveur des fidèles en ce qui concerne le pouvoir de Sanctification de l'Église.

« Mais, semble-t-il, trois facteurs sont nécessaires pour l'existence d'une telle suppléance (hormis celles expressément prévues par le Droit) :

– la nécessité générale, et non un cas particulier ;

– l'impossibilité du recours à l'Autorité. C'est l'Autorité qui est juge des actes sacramentels que nous devons accomplir ; une défaillance accidentelle de l'Autorité ne peut donner place à une suppléance. Si la défaillance est essentielle et habituelle, c'est l'existence même de l'Autorité qui est mise en cause ;

– un fondement réel dans celui qui doit agir en vertu d'une suppléance. Un tel fondement ne peut être que le caractère imprimé par le sacrement de l'Ordre.

« C'est parce que le prêtre catholique possède ce Caractère sacerdotal que Notre Seigneur Jésus-Christ et l'Église suppléent pour la mise en œuvre de ce Caractère dont l'exercice normal est empêché pour le plus grand dommage des âmes.

« Sont donc exclus les actes de pure juridiction (dispenser d'un empêchement de Mariage, accorder une indulgence) qui ne sont pas la mise en œuvre du Caractère sacramentel, et les actes dont le prêtre n'est que le ministre extraordinaire (confirmer, donner les ordres mineurs).

« Dans le cas du Sacrement de Pénitence, la suppléance ne donne pas de juridiction, mais le Christ et l'Église suppléent au défaut de juridiction dans chaque absolution, parce que le prêtre est, par son Caractère sacerdotal, métaphysiquement ordonné à donner une telle absolution. La juridiction normalement nécessaire ne donne pas au prêtre le pouvoir de confesser, elle lui donne un sujet sur lequel exercer son pouvoir. [Note. Voir, par exemple, Journet, L'Église du Verbe Incarné, I. La Hiérarchie apostolique, chapitre v. Pour l'édition de 1941, Excursus III, p. 191 ; pour l'édition de 1955, Excursus IV, p. 217.] »

² Canon 209 : « In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive juris sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno — En cas d'erreur commune ou de doute positif et probable, sur un point de droit ou de fait, l'Église supplée la juridiction pour le for tant externe qu'interne. » Canon 882 : « In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi præsens sit sacerdos approbatus, salvo præscripto can. 884, 2252 — En péril de mort, tout prêtre, même non approuvé pour les confessions, ab-

Cette assimilabilité avec les lois restrictives rend compte aussi du fait qu'en temps d'extrême nécessité la juridiction régulière ne soit plus requise ad validitatem. En ce cas, en effet, la restriction, au lieu d'assurer – comme c'est son rôle – la sainteté et la discipline du sacrement de Pénitence, irait directement contre l'existence même et la fin du sacrement, puisqu'il n'y aurait plus d'usage du tout, plus aucune rémission sacramentelle des péchés.

Voici une analogie qui ne prouve pas, mais qui permet de saisir ce qui est en cause. Le droit de propriété est un droit naturel confirmé par la loi divine positive : voilà qui est solide, certain, divinement attesté et garanti. Mais comme les biens dont l'homme peut se rendre ici-bas propriétaire ont originellement une destination commune (qui demeure sous-jacente), le droit de propriété est un droit restrictif, un droit qui restreint et réserve la possession et l'usage de tel bien à telle personne, un droit qui demeure subordonné au bien commun. En cas d'extrême nécessité la restriction cesse, parce que précisément elle est restriction : *In extrema necessitate omnia communia sunt*. Le septième commandement de Dieu demeure pourtant intègre, universel, sans diminution, sans négation.

*

Cette parenté avec les lois restrictives explique bien l'interprétation que fait de cette nécessité de la juridiction saint Alphonse de Liguori (*Theologia moralis*, lib. VI, n. 561, q. 2. Édition de Malines 1852, t. VII p. 21), lequel jouit d'une autorité particulière et d'une garantie spéciale relative aux conclusions de sa théologie morale³.

Il affirme que la suppléance de juridiction pour le sacrement de la pénitence en faveur des mourants peut s'étendre à certains cas équivalents.

Pour cela, il commence par affirmer que tout prêtre peut absoudre (de tout péché et de toute censure) celui qui serait in articulo mortis. Puis il se demande si cela s'applique également à qui serait in periculo mortis mais non in articulo mortis et il répond affirmativement, précisant qu'il doit y avoir « prudens timor mortis ex illo periculo eventuræ — une crainte prudente de la mort pouvant provenir de ce péril ».

Ensuite il ajoute ceci : « Tale autem periculum censetur adesse in prælio, in longa navigatione, in difficili partu, in morbo periculoso, et similibus — est censé se trouver dans un tel péril celui qui est au combat, dans une longue navigation, un enfantement difficile et autres choses de ce genre.

Idem de eo qui est in periculo probabili incidendi in amentiam — même chose pour celui qui est en péril probable de devenir fou. Idem de captivis apud infideles cum exigua spe libertatis, si credantur nullos alios sacerdotes habituri — même chose pour les captifs qui n'ont qu'un faible espoir de libération, s'ils estiment ne pas pouvoir accéder à un prêtre avec juridiction habituelle. »

Dans tous ces cas, on peut donc valablement et licitement s'adresser à un prêtre dépourvu de juridiction régulière. Ce que saint Alphonse dit des captifs présente une réelle analogie avec le cas des fidèles dans la crise de l'Église, et incite à en faire une application à la situation présente.

Il faut noter au passage que saint Alphonse ne mentionne aucune condition de « grave danger spirituel » ou quelque chose du genre, et qu'une telle exigence ne se trouve chez aucun auteur. S'il en était ainsi, il ne serait pas possible de se confesser sans être en état de péché mortel – ce qui serait une sorte de paradoxe.

*

La situation tragique de la sainte Église – absence d'autorité pontificale, colonisation des structures de l'Église par une religion hérétique et sacrilège, rareté des prêtres – et les grands périls pour l'âme que porte en lui le monde moderne : cela constitue objectivement une grave nécessité dans laquelle la suppléance de l'Église rend valide l'absolution donnée par un vrai prêtre. Dans l'acte même de l'absolution, Jésus-Christ et son Église suppléent à la juridiction manquante. Cela est d'ailleurs vrai même si le prêtre ou le pénitent se trompent quant à l'existence, à la gravité ou à la nature de la crise : le fondement de la nécessaire suppléance n'est pas dans leur jugement (vrai ou faux), mais dans la réalité objective.

Tout ce qui précède ne concerne que le sacrement de la Pénitence et ne peut pas être transposé dans un autre domaine : dans ce seul cas, en effet, on a affaire à une loi à l'instar des lois restrictives, on a affaire à un pouvoir sacramentel possédé préalablement et indépendamment d'une loi qui en restreint l'application.

sout valablement et licitement n'importe quel pénitent de tout péché ou censure, même réservée ou notoire, quand bien même un prêtre approuvé serait présent, les prescriptions des canons 884 et 2252 demeurant sauves. »

¹ Par exemple, la Sacrée Pénitencerie (18 mars 1912 et 29 mai 1915 – AAS 1915, p. 282) affirme que tout soldat mobilisé en temps de guerre peut être considéré comme étant dans un état équivalent à ceux qui sont en danger de mort et peut en conséquence être absous par tout prêtre qu'il rencontre. Par exemple encore, la Commission d'interprétation du code a répondu (26 mars 1952 – AAS 1952 p. 496) que ce canon 209 s'applique au prêtre qui assiste à un mariage. Le cas du mariage est radicalement différent de la Pénitence, parce que le prêtre n'y est pas ministre.

Mais cette référence montre que la tendance du Saint-Siège est très nettement à l'élargissement de ce canon 209.

² En ce qui concerne le canon 209, voir l'article fort large de A. Bride dans la Revue de Droit canonique (septembre 1953 pp. 278-296 et mars 1954 pp. 3-49) à propos de l'erreur commune. Capello, De Poenitentia nn. 339-350 (ed. 1953), va dans le même sens.

Pour ce qui concerne le canon 882, on trouve des textes d'auteurs admettant une application large de la suppléance en danger de mort chez Coronata (*Institutiones Juris Canonici*, IV n. 1760) et dans un article de Gomez (*De Censuris in genere*, *Canones 2241-2234, Angelicum*, 1955). Coronata et Gomez affirment la suppléance simplement en tout cas où le pénitent se trouve dans un cas où il n'aura pas de confesseur [ayant la juridiction habituelle] après, et Gomez affirme qu'il suffit que cette condition soit remplie même de façon douteuse, car le doute en question suffirait pour bénéficier du canon 209.

³ Les textes pontificaux sont nombreux qui affirment cette autorité éminente de saint Alphonse de Liguori. Le plus probant à mes yeux, et le plus significatif pour l'interprétation du droit de l'Église, est la réponse de la Sacrée Pénitencerie du 5 juillet 1831 qui établit cette autorité en deux temps : on peut professer et suivre en toute sûreté de conscience (*sequi tuto et profiteri*) les opinions que saint Alphonse professe dans sa Théologie morale ; on ne doit pas inquiéter un confesseur qui se borne à suivre les opinions de saint Alphonse dans l'administration du sacrement de Pénitence.

Tout cela non plus ne permet pas d'affirmer l'existence d'une « juridiction de suppléance », comme si par suppléance l'Église conférait une vraie juridiction et assignait donc des sujets de façon stable et habituelle : c'est impossible sans injonction de l'autorité légitime. Nous sommes en présence d'une suppléance de juridiction, c'est-à-dire d'une suppléance per modum actus (au coup par coup, dans l'acte sacramental lui-même) nécessaire précisément à cause de l'absence de toute juridiction.

*

S'il est une question en laquelle il faut fuir les faux principes et se méfier des « évidences » irréflechies, c'est bien celle-là. Cette fuite est nécessaire non seulement parce que les faux principes détournent de la vérité, mais peut-être davantage encore parce que ces principes en arrivent à s'installer dans les consciences, puis s'étendent, acquièrent le statut de vérités éprouvées, et font des ravages en minant la doctrine catholique. En des matières si graves, qui touchent de si près à la Révélation divine, à la Constitution de l'Église et à l'ordre sacramental, ces ravages ne peuvent être que catastrophiques.

C'est ainsi qu'il est vain et périlleux de justifier la légitimité des absolutions dont nous avons parlé en imaginant un « danger de mort » qui affecterait l'Église elle-même ; ou en arguant que la nécessité de la juridiction ne relève pas du droit divin ; ou en forgeant de toutes pièces la notion d'une juridiction « dégoulinante » qui serait donnée sans injonction de l'autorité, et même à son insu et malgré elle (parce que si l'autorité savait combien nous avons raison et combien nous sommes épatants, elle s'empresserait de nous la donner, n'est-ce pas !).

Ces plaidoyers sont bâtis sur des principes controuvés : ils ne se réfèrent ni à la nature des choses, ni à la loi de l'Église qui nous fait connaître et applique cette nature des choses. Ils ne peuvent qu'affaiblir l'intelligence de la foi, réduire à rien la soumission due à l'Église, et semer l'aveuglement. C'est le pire des châtements.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » - SECTION E - DOCUMENT 2
ÉTAT DE LA LÉGISLATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Voilà un domaine où le flou, le libre examen, la désinvolture ou la volonté propre règnent presque sans partage chez les catholiques, depuis le grand lâchez-tout qui a fulguré à Vatican II. Chacun choisit, adapte, picore ou néglige au gré de sa ferveur, de son ignorance, de ses habitudes ou de son humeur. C'est une belle cacophonie.

Et pourtant il est nécessaire de connaître avec certitude les lois de l'Église et de les observer fidèlement.

La matière est grave. Pour accomplir son devoir en ce domaine, il ne faut pas recourir à l'esprit propre ni aux décisions de pseudo-autorités qui soit ont déserté la foi catholique, soit s'arrogent des « juridictions de suppléance » qui ne sont que du vent. Il faut revenir à l'ordre théologique (jusqu'à quelle date l'autorité pontificale s'est-elle exercée ?) et se donner un peu de peine (en quel état le dernier acte de l'autorité légitime a-t-il laissé la législation ?). La fidélité catholique est à ce prix.

La sainte Église a reçu et reçoit à chaque instant de Jésus-Christ un triple pouvoir :

- pouvoir de magistère ou d'enseignement ;
- pouvoir de sanctification ou pouvoir d'ordre ;
- pouvoir de gouvernement ou pouvoir de juridiction.

C'est l'Évangile qui nous l'apprend en rapportant qu'après la Résurrection, lors d'une apparition sur le mont Thabor, notre Seigneur a envoyé ses Apôtres en leur disant : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé ; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (Matth. XVIII, 19-20).

L'Église a donc le pouvoir de gouverner, le pouvoir d'édicter des lois et de lier les consciences ; elle a la mission de déterminer concrètement ce que nous devons faire pour observer la loi divine.

Parce que la plénitude du pouvoir de Juridiction réside dans le souverain Pontife, le pouvoir législatif – qui est une fonction du pouvoir de juridiction – lui appartient d'abord et à titre de principe : « Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux » (Matth. XVI, 19).

Dans le domaine des lois, le pouvoir de l'Église est :

- un pouvoir déclaratif s'il s'agit de la loi divine, que ce soit la loi naturelle ou la loi positive.

La loi naturelle est inscrite dans la nature des choses, dans la constitution même de l'œuvre divine. Elle est immuable. Naturel est pris ici dans son sens fonctionnel, et non par opposition à surnaturel : il existe une loi naturelle de l'ordre surnaturel auquel l'homme a été élevé. La loi divine positive n'est pas inscrite dans la nature des choses, mais dépend immédiatement de la volonté de Dieu qui, seul, peut la changer. Ainsi, le blasphème est contraire à la loi naturelle ; la nécessité de l'état de grâce pour la communion relève de la loi naturelle (de l'ordre surnaturel) ; la loi mosaïque était une loi divine positive ;

- un pouvoir constitutif (un pouvoir législatif au sens strict) s'il s'agit des lois ecclésiastiques.

Ces lois ecclésiastiques sont des lois positives (qui n'existent que par la volonté du législateur) portées par l'autorité de l'Église, non pas arbitrairement, mais pour préciser et appliquer la loi naturelle, pour procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes.

Dans son pouvoir relatif aux lois, l'Église catholique est infaillible. Mais cette infaillibilité est diverse, selon qu'elle concerne le pouvoir déclaratif ou le pouvoir constitutif.

Lorsque l'Église – soit par un jugement solennel, soit dans l'exercice de son magistère ordinaire et universel – déclare quelle est la loi divine, elle est doctrinalement infaillible : ce qu'elle enseigne est vraiment la loi divine révélée directement ou indirectement par Dieu.

Lorsque l'Église porte une loi générale, elle est pratiquement infaillible : il est garanti par l'assistance divine que cette loi est bonne. Il n'est pas garanti qu'elle est la meilleure possible (sinon l'Église n'en pourrait changer) mais celui qui la suit est divinement assuré de n'être pas conduit par elle hors de la voie du Salut éternel.

À l'inverse, une « loi » qui ne serait certainement pas conforme à la foi catholique ou à la loi divine, ou qui détournerait les âmes du Salut, ne pourrait pas venir de l'Église et de son Autorité divinement assistée.

*

Les préceptes de l'Église sont graves, car ils viennent de l'autorité de Dieu lui-même. Qui les transgresse volontairement ou par négligence grave commet un péché mortel. Mais ces préceptes sont des lois positives qui dépendent de l'autorité légitime de l'Église. Cette autorité peut les changer ou en dispenser, comme elle l'a souvent fait dans l'histoire. De même, une raison grave (c'est-à-dire proportionnée à l'importance de ce qui est commandé) peut parfois en suspendre l'obligation.

C'est ainsi qu'en réduisant le jeûne eucharistique à trois heures, le Pape Pie XII a modifié une loi ecclésiastique ; la nouvelle loi est bonne, comme l'était la loi antérieure : voilà ce qui est garanti par Dieu. Mais le même Pie XII n'aurait pas pu instituer une loi permettant de communier sans professer la foi catholique ou sans être en état de grâce (même seulement en certains cas) : cela aurait été contraire à la loi de Dieu, et donc à l'assistance divine qui constitue le pouvoir pontifical.

Plus précisément, il faut jeûner avant la communion au moins :

- pendant trois heures pour les aliments solides et les boissons alcoolisées ;
- pendant une heure pour les boissons non alcoolisées ;

– l'eau et les vrais médicaments peuvent être pris sans limite de temps. Les heures se comptent avant le début de la Messe pour le prêtre célébrant. Le jeûne depuis minuit est fortement recommandé (Sacram Communionem, 19 mars 1957).

De même, la garde d'un malade peut dispenser de l'assistance à la Messe dominicale (cela tient à la loi ecclésiastique) mais non pas de la sanctification du dimanche (cela tient à la loi divine).

Cela dit, voici quelques préceptes de la loi de l'Église tels qu'ils existent devant Dieu à l'heure présente, puisqu'ils ont été liés (maintenus) tels par le dernier acte de l'autorité légitime. Il s'agit des préceptes que les catéchismes énuméraient sous le nom de commandements de l'Église.

*

FÊTES D'OBLIGATION

Dans l'Église universelle, les jours d'obligation sont les suivants (Canon 1247 § 1) :

– tous les dimanches ;

– les fêtes de l'Immaculée-Conception (8 décembre) ; de Noël (25 décembre) ; de la Circoncision (1^{er} janvier) ; de l'Épiphanie (6 janvier) ; de saint Joseph (19 mars) ; de l'Ascension (jeudi 40 jours après Pâques) ; du T. S. Sacrement (Fête-Dieu – jeudi 10 jours après la Pentecôte) ; de l'Assomption de la sainte Vierge Marie (15 août) ; des saints Apôtres Pierre et Paul (29 juin) ; de la Toussaint (1^{er} novembre).

En France, depuis le Pape Pie VII en 1802 (indult Caprara), il n'y a que quatre fêtes d'obligation en plus des dimanches : Noël, Ascension, Assomption et Toussaint.

Les jours d'obligation, on doit assister à la Messe ; et s'abstenir des œuvres serviles, des actes judiciaires, des marchés et ventes publics (Canon 1248). Ce commandement oblige dès l'âge de raison (7 ans).

Tant pour l'assistance à la sainte Messe que pour le repos, le jour se compte de minuit à minuit (Canon 1246).

JEÛNE ET ABSTINENCE

Les jours où l'obligation de jeûner est strictement maintenue sont en France les 7 et 24 décembre, le mercredi des Cendres et le Vendredi-Saint. On peut remplacer le 24 décembre par le 23. On trouvera en annexe un exposé détaillé qui apporte preuves et précisions.

Le jeûne consiste à ne prendre qu'un seul repas dans la journée, un « petit quelque chose » étant autorisé à la place des repas omis (Canon 1251 § 1).

On est tenu au jeûne du jour de ses 21 ans inclus jusqu'au commencement de sa soixantième année, c'est-à-dire au jour de ses 59 ans exclu (Canon 1254 § 2).

Tous les vendredis et les jours de jeûne rappelés ci-dessus, on est tenu à l'abstinence.

L'abstinence consiste à ne pas manger de viande ni de produit extrait de la viande (sang, moelle, bouillon). Les œufs, les laitages et les condiments préparés avec de la graisse animale sont autorisés (Canon 1250).

L'abstinence est obligatoire depuis l'âge de 7 ans jusqu'à la mort (Canon 1254 § 1).

Les dimanches et fêtes d'obligation, le précepte du jeûne et de l'abstinence est supprimé (Canon 1252 § 4). Cependant, les fêtes d'obligation tombant en carême ne dispensent pas.

On entend par fêtes d'obligation celles qui sont effectivement d'obligation dans le lieu où l'on se trouve – et donc en France quatre fêtes (Commission d'interprétation du Code de Droit Canon, 17 février 1918).

COMMUNION PASCALE

Dès l'âge de raison, on doit communier au moins une fois par an au temps de Pâques (Canon 859 § 1), entre le dimanche des Rameaux et le premier dimanche après Pâques (Canon 859 § 2).

Dans certains diocèses, ce temps est plus ample. Ainsi, dans le diocèse de Bordeaux, ce temps est étendu du quatrième dimanche de Carême au deuxième dimanche après Pâques ; il est prolongé jusqu'au dimanche de la Trinité pour les malades (Statuts synodaux de 1957, n. 197, 4°).

On appelle âge de raison l'âge de 7 ans, ou avant si l'on a fait sa première communion (Commission d'interprétation du Code de Droit Canon, 18 janvier 1918).

CONFESSION ANNUELLE

Dès l'âge de raison, ou à partir de la première communion si on l'a faite avant, on doit se confesser au moins une fois par an (Canon 906 et Commission d'interprétation du Code de Droit Canon, 18 janvier 1918). On peut compter une année soit de Pâques à Pâques, soit selon l'année civile.

TEMPS CLOS

Les solennités du Mariage sont interdites depuis le 1^{er} dimanche de l'Avent jusqu'au jour de Noël inclus, et depuis le mercredi des Cendres jusqu'au jour de Pâques inclus (Canon 1108 § 2).

Mais le Mariage lui-même peut être contracté tous les jours de l'année (Canon 1108 § 1).

ANNEXE

L'obligation du jeûne et de l'abstinence dans les diocèses de France

Qu'est-ce qui est lié dans les cieux – parce que cela a été lié sur la terre par l'autorité légitime – en matière de jeûne et d'abstinence ?

Autrement dit, à quoi les catholiques sont-ils strictement obligés ?

Je laisse de côté l'aspect spirituel de la question (est-il sain et saint de se limiter, en la matière, à ce qui est strictement obligatoire ?), et l'aspect moral : la gravité de l'obligation et l'évaluation des raisons suffisantes (médicales ou autres) que tel ou tel pourrait avoir pour être dispensé de la lettre de la loi (puisque'il s'agit d'une loi ecclésiastique positive). Je m'en tiens à l'aspect canonique et disciplinaire.

I. La loi en vigueur

Le précepte du jeûne et de l'abstinence en vigueur est celui qui a été promulgué par le code de Droit Canon de Benoît XV en 1917.

Canon 1250 : La loi de l'abstinence défend de manger de la viande et du jus de viande ; elle n'interdit pas les œufs, ni les laitages ni les condiments même tirés de la graisse des animaux.

Canon 1251 :

§ 1. La loi du jeûne prescrit qu'il ne soit fait qu'un repas par jour ; mais elle ne défend pas de prendre un peu de nourriture matin et soir, en observant toutefois la coutume approuvée des lieux, relativement à la quantité et à la qualité des aliments.

§ 2. Il n'est pas défendu de consommer viandes et poissons au même repas ; ni de remplacer la réfection du soir par celle de midi.

Canon 1252 :

§ 1. Il y a des jours où seule l'abstinence est prescrite : ce sont les vendredis de chaque semaine.

§ 2. Il y a des jours où sont prescrits à la fois le jeûne et l'abstinence : ce sont le mercredi des Cendres, les vendredis et samedis de Carême, les jours des Quatre-Temps ; les vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël.

§ 3. Il y a enfin des jours où seul le jeûne est prescrit ; ce sont tous les autres jours du Carême.

§ 4. La loi de l'abstinence, ou de l'abstinence et du jeûne, ou du jeûne seul, cesse les dimanches et les fêtes de précepte, exceptées les fêtes qui tombent en Carême ; et on n'anticipe pas les vigiles ; cette loi cesse aussi le Samedi-Saint à partir de midi.

Canon 1253 :

Par ces canons rien n'est changé en ce qui concerne les indults particuliers, les vœux de toute personne physique ou morale, les règles et constitutions de toute religion ou institut approuvé, que ce soit d'hommes ou de femmes, vivant en commun, même s'ils n'ont pas fait de vœu.

Canon 1254 :

§ 1. Sont obligés par la loi de l'abstinence tous ceux qui ont atteint sept ans révolus.

§ 2. Par la loi du jeûne, ceux qui ont accompli leur vingt et unième année et ce jusqu'au commencement de leur soixantième.

Cette loi universelle a été aggravée par le Pape Pie XII : lorsqu'il a réformé la Semaine-Sainte et placé à minuit la Messe de la Résurrection, il a prolongé le jeûne/abstinence du Carême jusqu'à minuit du Samedi-Saint (Décret de la Congrégation des Rites du 16 novembre 1955, III n. 10 – AAS 1955, p. 841).

Au nom du même Pie XII, le 25 juillet 1957, la Sacrée Congrégation du Concile (AAS 1957, p. 638) transfère l'obligation de jeûne et d'abstinence de la Vigile de l'Assomption à la veille de l'Immaculée-Conception (7 décembre). C'est une obligation universelle, édictée « pro omnibus Christifidelibus ubique terrarum commorantibus ».

Dans certains diocèses, l'évêque a reçu du Saint-Siège l'indult de pouvoir transférer l'abstinence des samedis de Carême aux mercredis de Carême. Ce transfert effectué, il a un caractère d'obligation. Cf. L'Ami du Clergé 1924, p. 715. C'est le cas dans de nombreux diocèses : le fait est mentionné dans le Dictionnaire pratique des connaissances religieuses de Bricout, à l'article Abstinence, mais sans autre précision. Dans le diocèse de Bordeaux, après des indults renouvelés de 1918 à 1931, ce déplacement est devenu permanent à partir de 1932.

II. Les dispenses

Note préalable : une dispense ne cesse pas d'exister avec la disparition de son auteur (mort, mutation, perte de juridiction), sauf disposition contraire exprimée dans la concession de la dispense par des termes comme *ad beneplacitum nostrum*, ou équivalents. Une dispense dure donc jusqu'au terme marqué (s'il y en a un), ou tant que dure la cause qui l'a motivée.

Canon 86 : La dispense qui concerne une série d'actes cesse de la même manière que le privilège, ainsi que par la cessation certaine et totale de la cause qui l'a motivée.

Canon 73 : Les privilèges ne sont pas éteints par la résolution des droits du concédant, à moins qu'ils n'aient été accordés avec la clause : « selon notre bon plaisir », ou une autre équivalente.

*

À la fin de la seconde guerre mondiale et des restrictions subséquentes, le Pape Pie XII a reconduit et restreint les pouvoirs de dispense qu'il avait octroyés aux évêques en 1941 puis en 1946. Par le décret de la Sacrée Congrégation du Concile en date du 28 janvier 1949 (AAS 1949, pp. 32-33), les évêques sont autorisés à donner dispense permanente de toutes les obligations de jeûne et d'abstinence, étant exceptés :

– l'abstinence de tous les vendredis de l'année ;
– le jeûne et l'abstinence de quatre jours, à savoir la vigile de Noël (24 décembre), le mercredi des Cendres, le Vendredi-Saint et la vigile de l'Assomption (14 août).

Comme l'obligation du jeûne et de l'abstinence du 14 août a été transférée au 7 décembre (voir plus haut), l'impossibilité de dispense qui lui était annexée a suivi (*Accessorium sequitur principale*).

Le 3 décembre 1959, la même Congrégation (AAS 1959, p. 918) publie une grâce pontificale de pouvoir anticiper le jeûne et abstinence du 24 décembre au 23 décembre. D'une grâce, chacun est libre d'user ou de ne pas user.

Entre-temps, les diocèses de France avaient bénéficié d'un régime particulier.

D'abord, l'interdiction de dispense avait été transférée de la Vigile de l'Assomption à la Vigile de la Toussaint (lettre de la Secrétairerie d'État, 11-20 juillet 1951) ; mais cette particularité est éteinte par l'acte du 25 juillet 1957.

Ensuite, par indult de la Sacrée Congrégation du Concile en date du 27 août 1957, l'obligation du jeûne et de l'abstinence du 24 décembre avait été anticipée au 23 décembre avec anticipation au 22 décembre si le 23 tombe un dimanche. Mais cette particularité est éteinte par la grâce du 3 décembre 1959 : c'est l'avis sensé de M. Noirot, canoniste de l'Ami du Clergé (année 1959, page 788).

*

La question qui se pose est bien évidemment celle-ci : quel usage les évêques ont-ils fait de leur faculté de dispenser ? En France, la réponse ne fait aucun doute : ils en ont fait l'usage maximal, de telle sorte que ne subsistent que les obligations dont ils n'avaient pas pouvoir de dispenser.

Voici quatre documents qui le montrent :

1. L'Ami du Clergé, 1951, p. 193 : « [Par le décret du 9 février 1949] le jeûne n'est redevenu obligatoire que pour quatre jours seulement dans toute l'année : Mercredi des Cendres, Vendredi-Saint, et les deux Vigiles de l'Assomption et de Noël ; — l'obligation de l'abstinence est rétablie, d'abord les quatre jours de jeûne précités, et tous les vendredis de l'année. » (Le souligné est de l'Ami du Clergé). Ce texte n'est pas fidèle à la lettre du décret (qui marque les limites du pouvoir de dispense épiscopale) mais il montre comment le décret a été reçu en France.

2. Communication de la Commission épiscopale de pastorale et liturgie publiée dans la Documentation Catholique du 27/10/1957, col. 1404 : « [...] Dorénavant les quatre jours où doit être observé, en France, le précepte du jeûne et de l'abstinence, seront donc les suivants : durant le Carême, le mercredi des Cendres et le Vendredi saint ; durant l'Avent, le 7 décembre et le 23 (ou 22) décembre. » (Note de la DC : Cette communication a été publiée dans de nombreuses Semaines religieuses.) — De fait, on la trouve dans la Semaine religieuse de Bordeaux (partie officielle) 1957, p. 483.

3. Statuts synodaux du diocèse de Cahors (1960), article 147 : « D'après la discipline actuelle en France, l'abstinence est obligatoire tous les vendredis de l'année ; le précepte du jeûne, conjointement avec celui de l'abstinence, doit être observé quatre jours par an... » Curieusement d'ailleurs ces statuts ignorent la grâce du 3 décembre 1959.

4. Mémento de Droit Canon, d'Émile Jombart s. j., Beauchesne, Paris 1958, p. 133 : « Jours de jeûne et d'abstinence. Par privilège, ces jours sont moins nombreux en France que d'après les listes du c. 1252. En France, abstinence tous les vendredis (sauf si la Toussaint, Noël ou l'Assomption tombe un vendredi) ; dans l'année, quatre jours de jeûne avec abstinence... »

Il y a du flottement, puisque les statuts synodaux du diocèse de Bordeaux de septembre 1957 (article 247) ajoutent le Samedi-Saint pour les jours de jeûne et d'abstinence. Cependant ces statuts sont antérieurs à la Communication citée ci-dessus.

*

Il semble clair que, selon ce que l'Église prescrit (et donc avant que n'interviennent les décisions et réformes de Vatican II) l'obligation stricte est la suivante en France :

- abstinence tous les vendredis de l'année ;
- jeûne et abstinence les quatre jours que sont le mercredi des Cendres, le Vendredi-Saint, le 7 décembre et le 24 décembre (ou, au choix, le 23).

De fait, dans la Semaine religieuse de Bordeaux on trouve ces dispositions répétées chaque année jusqu'en février 1966, date à laquelle les décisions de Vatican II vont [ne pas] entrer en vigueur.

Si l'on voulait s'en tenir à ce qui était en vigueur au moment de la mort de Pie XII (octobre 1958), c'est la même chose à une différence près (en France) : le jeûne/abstinence de Noël est obligatoirement observé le 23 décembre, et obligatoirement anticipé au 22 décembre si le 23 tombe un dimanche.

Mais il ne faut pas oublier que la loi est celle du droit canonique, avec (suivant les diocèses) transfert de l'abstinence de Carême du samedi au mercredi. Même si, en raison des dispenses, la loi n'est que partiellement d'application stricte, elle est une précieuse indication sur l'esprit et le souhait de la sainte Église de Jésus-Christ.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION E — DOCUMENT 3
LA VALIDITÉ DES NOUVEAUX SACREMENTS

Conformément aux stipulations de Vatican II (Constitution de sacra liturgia du 4 décembre 1963, nn. 50, 66, 71, 72, 75, 76 & 77), Paul VI a mis en chantier la réforme de tous les rites sacramentels, et en a promulgué les différents éléments entre 1968 et 1973¹.

Cette réforme concerne l'essentiel des sacrements, et l'influence protestante s'y fait constamment sentir ; on est donc fondé à se demander si les rites instaurés par Paul VI sont bien les instruments de Jésus-Christ, les canaux par lesquels il donne la grâce sacramentelle.

Cette question de la validité des nouveaux rites sacramentels ne peut pas et ne doit pas être séparée de deux autres questions inéluctablement liées : celle de la conformité des rites à la foi catholique, et celle de la réalité de l'Autorité qui les a promulgués. En effet :

- si ces rites proviennent de la véritable Autorité de l'Église, il est impossible qu'ils soient en désaccord avec la foi ou invalides : l'assistance du Saint-Esprit en garantit et l'accord avec la foi et l'efficacité de grâce ;
- s'ils sont non-conformes à la foi catholique, il est impossible qu'ils proviennent de l'Autorité légitime, qui ne peut donner à l'Église de loi mauvaise² ou de rite méprisable³ ;
- si, pour l'essentiel, ils ne sont pas accordés à la foi catholique, ils ne peuvent être valides : c'est la foi de l'Église qui rend les signes sacramentels instruments de Jésus-Christ pour le don de sa grâce⁴.
- s'ils ne proviennent pas de l'Autorité de l'Église, il n'y a aucune garantie de validité, qui ne peut être connue que dans la foi et donc par le témoignage de l'Église.

Seule l'Église pourra donc trancher catégoriquement et définitivement la question. Mais en attendant il faut bien savoir à quoi s'en tenir - du seul point de vue de la validité s'entend, puisque le témoignage de la foi s'oppose à la participation active à ces rites. Mais, ceux-ci une fois accomplis, que peut-on en savoir ?

Si l'on admet, à bon droit, que la réforme liturgique n'est ni le fruit ni l'expression de la foi de l'Église, on doit admettre par le fait même qu'elle ne vient pas de l'Église et que Paul VI était dépourvu de l'Autorité pontificale (ce qui peut s'établir aussi à partir de l'ensemble de ses actes qui ne produit pas le bien de l'Église, ou à partir de son enseignement de la liberté religieuse).

Ces rites ne venant pas de l'Église, il est impossible d'affirmer que le ministre qui les utilise (quel qu'il soit et malgré qu'il en ait) a l'intention de faire ce que fait l'Église : son intention (réelle et efficace) est précisément d'utiliser ces rites, et ces rites ne sont pas ce que fait l'Église⁵. On ne peut donc affirmer la validité du rite des sacrements dont un élément essentiel – la matière ou la forme – a été changé (Confirmation, Eucharistie, Extrême-Onction, Ordre) : on ne peut que rester dans le doute à leur sujet.

Pour les trois autres sacrements (Baptême, Pénitence et Mariage) dont la forme n'a pas changé, il n'y a pas eu, au sens propre, de nouvelle promulgation de la partie essentielle et donc, a priori, il n'y a pas à en remettre en cause la validité.

Pour les quatre dont la forme a été modifiée, il y a - au minimum - doute de droit, en raison de l'absence de la garantie surnaturelle et nécessaire de l'Église. Mais comme la vie sacramentelle – pas plus que la vie de la foi - ne peut s'accommoder du doute, il faut les tenir en pratique pour invalides.

¹ – Ordre : Constitution apostolique Pontificalis Romani du 18 juin 1968 ; AAS 1968 pp. 369-373.

– Eucharistie : Constitution apostolique Missale Romanum du 3 avril 1969 ; AAS 1969 pp. 217-222.

– Mariage : Décret du 19 mars 1969 ; Notitiæ (bulletin de la congrégation pour le culte divin) 1969 p. 203.

– Baptême : Décret du 15 mai 1969 ; AAS 1969 p. 548.

– Confirmation : Constitution apostolique Divinæ consortium naturæ du 15 août 1971 ; AAS 1971 pp. 657-664.

– Extrême-Onction : Constitution apostolique Sacram Unctionem infirmorum du 30 novembre 1972 ; AAS 1973 pp. 5-9.

– Pénitence : Décret du 2 décembre 1973 ; AAS 1974 pp. 172-173.

² Le Pape Pie VI condamne – comme « fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensante pour les oreilles pies, injurieuses à l'Église et à l'Esprit de Dieu qui la conduit, pour le moins erronée » – une proposition du synode de Pistoie sur la discipline de l'Église pour ce motif : « Comme si l'Église, qui est régie par l'Esprit de Dieu, pouvait constituer une discipline, non seulement inutile et trop lourde à porter pour la liberté chrétienne, mais encore dangereuse, nuisible, et conduisant à la superstition et au matérialisme » (Denz. 1578). Les Papes Grégoire XVI (Quo Graviora du 4 octobre 1833) et Léon XIII (Testem benevolentiae du 22 janvier 1899) se réfèrent explicitement à cette condamnation.

³ « Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés par l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être méprisés, ou omis sans péché au gré des ministres ; ou que n'importe quel pasteur peut, dans son église, les changer en d'autres nouveaux qu'il soit anathème » (Concile de Trente, 13e canon de la Session VII, Denz. 856).

⁴ « L'efficacité – ou vertu – des sacrements, provient de trois choses : de l'institution divine qui est son principal agent ; de la passion du Christ qui est sa première cause méritoire ; de la foi de l'Église qui met l'instrument en continuité avec l'agent principal » (saint Thomas d'Aquin, IV Sent. d. i q. i a. 4 sol. 3).

⁵ Cf. Abbé Bernard Lucien, *Fideliter* (Broût-Vernet, 03110 Escuroles) n°6 p. 16.

Certains catholiques donnent parfois l'impression d'être obnubilés par « la question du Pape » et d'imaginer que tous les problèmes de l'Église se résument au statut et à la personnalité de Benoît XVI. D'autres affichent une indifférence qui se veut sage et pondérée. D'autres encore inventent de fausses doctrines qui leur permettent, croient-ils, de faire le grand écart et de tenir ensemble des choses contradictoires. Beaucoup enfin puisent leur « science », non pas aux sources autorisées que sont les actes du Magistère et les auctores probati, mais dans des publications de seconde main, le plus souvent très superficielles, ou pis sur des forums où ce sont les ignorants qui pontifient sans vergogne.

Quand il s'agit donc du problème de l'autorité, de la réalité du pouvoir pontifical, de l'occupation du Siège apostolique, quelle attitude faut-il donc avoir pour connaître ce qui est vrai et salutaire, et pour être habité par l'amour de la vérité ?

La juste mesure de chaque chose est difficile à assigner, mais il ne faut pas se voiler la face : nous nous trouvons devant une question qui se pose à la foi catholique, à la vertu théologale de foi de chacun d'entre nous. Cette question n'est peut-être pas concrètement la plus urgente, mais il est impossible de ne pas y être confronté un jour, puisque le souverain Pontife est la règle vivante de la foi catholique et qu'il est nécessaire de lui obéir pour appartenir à la sainte Église. On a trop oublié ces deux derniers points qui, pourtant, appartiennent à la doctrine permanente, certaine et mille fois enseignée de l'Église.

Si l'on reconnaît l'autorité apostolique en Benoît XVI, le dilemme est inéluctable : – soit on adhère à son enseignement et à son gouvernement, comme on doit le faire pour un Pape ; on professe alors des doctrines qui ont été solennellement condamnées par l'Église, on admet la réforme liturgique et sacramentelle infestée par le protestantisme ; on accepte les fruits apportés par Vatican II... ;

– soit on refuse erreurs et réformes, mais on ne peut le faire qu'au prix d'une négation de la doctrine catholique sur l'autorité et l'infaillibilité du souverain Pontife et de l'Église.

Dans l'hypothèse de cette reconnaissance de Benoît XVI, il n'y a pas de troisième voie possible, et les deux que je viens d'énoncer aboutissent à des erreurs, diverses peut-être mais tout aussi caractérisées ; et tout autant condamnées par le Magistère certain, infaillible, permanent de la sainte Église catholique romaine. La foi catholique et la doctrine certaine de l'Église conduisent donc à nier l'autorité de Benoît XVI, à affirmer qu'il est privé de cette assistance particulière de Jésus-Christ qui constitue l'autorité spécifique du Pape. Cette négation n'est pas l'aboutissement d'un jugement personnel (bien fragile et inadapté) mais elle est due à une impossibilité d'exercer la vertu de foi à son égard et sous son influence.

Il n'est pas ici question d'un jugement sur la personne de Benoît XVI, mais simplement de l'impossibilité dans l'exercice même de la foi de reconnaître son autorité. Pour ma part, je m'en tiens là ; je ne veux pas aller au-delà de ce à quoi la foi m'oblige (car je crois qu'il est « théologiquement » impossible d'aller plus loin, mais c'est une autre histoire). Voilà pourquoi je tiens pour vraie la « thèse de Cassiciacum » qui, reconnaissant que Benoît XVI assure une « prolongation » de la succession apostolique (il est pape materialiter), établit qu'il est privé de l'autorité pontificale (il n'est pas Pape formaliter), et conclut que le témoignage de la foi oblige à s'abstenir de tout acte qui serait une reconnaissance de cette autorité.

*

Parmi ces actes, il en est un particulièrement grave parce qu'il est quotidien et qu'il concerne le cœur du cœur de l'Église : le Canon de la sainte Messe.

Le Canon de la sainte Messe est la prière la plus précieuse, la plus solennelle et la plus efficace de toute la liturgie catholique ; il est au cœur du mystère de la foi, qu'il accomplit et exprime parfaitement. Sa sainteté et son orthodoxie sont garanties par un Canon du Concile de Trente (Session xxii, canon 6).

La Messe est offerte par l'Église, par cette Église qui est identifiée par le Souverain Pontife : ...Ecclesia tua sancta catholica... una cum famulo tuo Papa nostro... La Messe est l'acte souverain d'adhésion à l'Église, dans l'action même où l'Église offre le sacrifice qui est sa raison d'être.

La mention du Souverain Pontife dans le Canon concerne donc directement la catholicité du saint Sacrifice, du célébrant, des assistants. Elle exprime l'adhésion que chaque catholique doit avoir au Pape règle vivante de la foi et détenteur de la plénitude du pouvoir d'Ordre dans l'Église.

Elle réalise (elle rend réelle) notre appartenance à l'Église una cum le Vicaire de Jésus-Christ.

La mention du souverain Pontife est donc un acte d'allégeance au Pape, un acte d'appartenance à l'Église dont le Pape est le chef possédant en personne la plénitude de l'Autorité, et un acte d'allégeance d'une efficacité particulière, puisque nous sommes au cœur du sacrement par excellence. Cette mention est par conséquent un acte grave qui concerne et le prêtre célébrant et les fidèles participants, puisqu'elle explicite l'union à l'Église dans son action la plus noble et la plus fondamentale. Il est bien évident que le caractère catholique de la Messe ne s'accommode pas de la mention de Benoît XVI au Canon.

Aussi il m'est impossible de nommer Benoît XVI au Canon de la Messe, il m'est impossible de laisser croire que je le fais, il m'est impossible de favoriser par mon attitude un quelconque indifférentisme (doctrinal ou pratique) à cette question – que je professe au contraire être cruciale pour la fidélité catholique.

*

De plus, en raison de cette volonté de m'en tenir à ce qui est exigé par la foi catholique, et de ne rien faire ni approuver qui lui soit contraire, je suis fermement opposé à toute consécration épiscopale accomplie sans mandat apostolique : un tel sacre m'apparaît irrémédiablement contraire à la constitution hiérarchique de la sainte Église catholique. En conséquence, je refuse tout ce qui, dans l'ordre sacramentel, découle de tels sacres.

*

Avec la grâce de Dieu et malgré toutes mes déficiences, je m'efforce de n'avoir pas de position personnelle, mais de serrer au plus près la doctrine catholique dans toute son ampleur, en m'appuyant sur les faits avérés et en rejetant délibérément les bruits de couloir et les questions de personne. Le résultat me semble relever de la foi catholique, et toute autre position m'apparaît sur un point ou sur un autre incompatible avec la foi telle que l'Église l'enseigne, la comprend et la pratique. Cette position est donc pour moi une règle de conduite impérative, sans cesse présente et éclairante, pour toute ma conduite et pour tout ce qui se passe sous ma responsabilité.

Mais cette conviction ne saurait avoir d'influence au-delà, si ce n'est par les arguments qu'elle apporte et la cohérence qu'elle manifeste ; elle ne peut en aucun cas se substituer à l'autorité du Magistère et du Gouvernement de l'Église, et donc ne me permet pas de juger et de condamner les personnes qui diffèrent d'avis. Le fait de ne détenir aucune autorité particulière ne dispense cependant pas du devoir de dénoncer l'erreur et le mal : c'est une question de zèle pour la gloire de Dieu et de charité à l'égard du prochain – voire de justice quand le silence apparaîtrait comme une approbation. Celui qui voit le péril et se tait alors qu'il pourrait le signaler sans provoquer un mal plus grave est un chien des plus méprisables : un chien muet.

*

J'en viens au problème pratique, car on pourrait m'objecter (et avec quelque raison) que les deux graves problèmes de l'una cum Benedicto et de l'ordination sacerdotale reçue d'un évêque sacré sans mandat apostolique sont l'affaire du prêtre ; quant aux fidèles, ils n'auraient à se soucier que de ceci : que les prêtres soient valablement ordonnés, qu'ils ne soient pas séparés de l'Église catholique, et qu'ils utilisent le rite traditionnel.

Il est vrai que le problème fondamental est celui du prêtre : c'est lui qui a reçu les ordres, c'est lui qui prononce l'una cum. En ce qui le concerne, c'est clair : il n'a aucun droit d'exercer un sacerdoce reçu en contradiction avec la constitution divine de l'Église (et parfois douteux, il ne faut pas se leurrer) ; il n'a aucun droit de faire allégeance à une pseudo-autorité, et de le faire dans la prière la plus solennelle de toute l'Église, le Canon de la Messe. C'est grave, c'est illicite et, avec la grâce de Dieu, il vaudrait mieux subir la mort que de profaner ainsi les choses les plus saintes.

Le problème du fidèle assistant est un peu différent de celui du prêtre célébrant ; il est un problème de coopération : en étant présent à la Messe dans ces circonstances, le fidèle n'agit pas lui-même selon la double illicéité que je viens d'évoquer, mais il y coopère.

Si l'on veut savoir si cela est permis au regard de la loi du Bon Dieu, il faut considérer les lois générales de la coopération :

- la coopération formelle n'est jamais permise. On appelle coopération formelle celle qui approuve le mal, celle qui a comme objet le mal lui-même dont on se rend délibérément complice ;

- la coopération matérielle immédiate n'est pas permise non plus : elle est le fait de celui qui, tout en désapprouvant le mal, prend une part décisive à l'acte délictueux lui-même ;

- la coopération matérielle prochaine – qui a lieu quand, sans prendre part à l'acte délictueux, on le rend possible en agissant sur les conditions nécessaires à son existence, ou quand on assiste activement dans le cas de la Messe – demanderait des raisons très graves et rares, exceptionnelles même ;

- la coopération matérielle éloignée (plus ou moins éloignée — il s'agit de la coopération aux conditions facilitant l'accomplissement de l'acte délictueux ; ou, dans le cas de la Messe, de l'assistance passive) ne peut être licite qu'avec une raison proportionnée (proportionnée à la gravité du mal, à la proximité de la coopération, au scandale que cela peut induire).

*

Appliquons cela à la Messe una cum ou célébrée par un néo-prêtre (je veux dire un prêtre ordonné par un évêque sacré sans vrai mandat apostolique).

Toute coopération formelle est à rejeter sans hésitation. Celui qui choisit d'assister à la Messe una cum ou à celle d'un néo-prêtre coopère formellement à la grave distorsion (éventuellement double) qui a lieu par rapport à la sainteté de la Messe, à l'unité de la foi, à la constitution divine de l'Église. C'est une grave déficience dans la foi. Et l'on choisit chaque fois qu'on pourrait faire autrement, dût-on faire un effort important (distance, horaire...) ou surmonter une grande répugnance, une antipathie etc.

Il est impossible d'apporter une coopération matérielle immédiate, comme celle que serait d'accomplir l'office de diacre.

La coopération matérielle prochaine ou éloignée est elle aussi interdite, sauf si on a une raison grave de passer outre, sauf si donc on ne peut pas faire autrement. Et cette raison grave doit être proportionnée, et il faut prévenir le scandale, et il faut combattre les effets mauvais en soi-même (car il ne faut pas se faire d'illusion : l'allégeance même indirecte et détestée à Benoît XVI, l'accoutumance à l'attentat à l'unité hiérarchique de l'Église que constituent les sacres sans mandat, tout cela laisse des traces profondes dans l'âme et dans l'intégrité de la foi catholique, malgré qu'on en ait). De plus, si jamais l'on assiste à une Messe «distordue», il faut détester intérieurement la distorsion pour éviter la coopération formelle.

Plus la coopération sera prochaine et habituelle, plus il faudra que la raison soit grave. Vous comprenez qu'il peut y avoir là des divergences d'appréciation¹, et que chacun doit décider devant Dieu pour soi-même et pour ceux dont il porte la responsabilité avec beaucoup de pureté d'intention et de foi éclairée.

¹ Cette appréciation doit bannir toute raison mondaine, cela va de soi : mieux vaut la société de Dieu par l'intégrité de la foi, que la société des hommes, aussi aimables qu'on les suppose. Il faut noter que si l'on est la victime d'une sorte de chantage (chantage à l'école par exemple), le devoir de témoigner de la foi devient encore plus impérieux. Ainsi, pour prendre un exemple dans un tout autre domaine, j'ai le droit (et même le devoir) de manger de la viande un jour d'abstinence si cela me sauve la vie ; mais j'ai le devoir de n'en pas manger si l'on menace ma vie pour me faire manquer au précepte de l'abstinence.

Plus la coopération risque d'être prochaine et habituelle, plus il faudra chercher à y échapper, au prix de sa tranquillité, de son confort ou de son porte-monnaie.

Plus la coopération sera prochaine et habituelle, plus il faudra détester intérieurement, et rendre à l'occasion le témoignage extérieur de ce désaccord.

Plus la coopération sera prochaine et habituelle, plus il faudra tout mettre en œuvre pour ne pas s'habituer (car l'habitude modifie le jugement), plus il faudra s'instruire pour ne pas se laisser entraîner dans les fausses doctrines sous-jacentes à l'una cum et aux sacres sans mandat.

Il y a un dernier point sur lequel j'attire votre attention : il ne concerne pas directement l'assistance à la Messe, mais la fréquentation des milieux una cum ou sans mandat. Ce sont souvent des gens vertueux, méritants et sympathiques : mais précisément il y a le danger d'être attiré par sympathie à leurs fausses doctrines sur le magistère, sur la juridiction et sur la nécessité de l'obéissance dans l'Église, ou tout au moins de ne plus accorder l'importance requise à ces points doctrinaux très graves. La désinvolture à l'égard de ce que l'Église considère comme des points cruciaux de l'orthodoxie catholique a souvent des effets délétères sur ceux qui ne se tiennent pas dans une garde absolue en la matière. Une certaine mentalité de « libre examen » déteint facilement sur ceux qui les fréquentent.

*

— Pourquoi donc, dans ce qui précède, mettez-vous sur le même plan la prolation de l' una cum Benedicto au Canon de la Messe, et le fait d'avoir été ordonné par un évêque dépourvu de mandat apostolique ?

— Dans les deux cas, il s'agit d'une profonde atteinte à la catholicité du saint Sacrifice : soit du côté de l'unité de la hiérarchie, soit du côté de l'intégrité de la foi, et il y a de nombreuses passerelles entre.

Ma théologie est un peu courte pour discerner avec certitude et précision quelle est la plus grave des deux carences, mais j'estime tout de même qu'elles sont du même ordre (du même désordre).

En passant de l'ordre de l'être à celui de la connaissance, on voit que l'Église s'est beaucoup plus souvent et plus gravement prononcé contre les sacres sans mandat qu'elle n'a légiféré sur l'una cum.

Pour l'una cum, je ne sais, outre les rubriques, que le Pape Pélage Ier (556-561) qui en énonce l'extrême gravité quand il affirme que l'omettre c'est se séparer de l'Église universelle (cité par Innocent III, de *Mysteriis Missæ*, p.l. ccxviii, col. 844 ; et par Lebrun, *Explication... de la Messe*, tome I, Paris 1726, pp. 327-328). De plus il faut une inférence pour l'appliquer à Benoît XVI et consorts (cela n'empêche pas que ce soit grave et nécessaire).

Tandis qu'en matière de sacres, le droit et la pratique de l'Église sont explicites, tout comme l'est son enseignement permanent : de Pie VI, de Léon XIII et Pie XII pour parler des plus récents.

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION F — DOCUMENT 0
ÉPARPILLEMENT DES SÉDEVACANTISTES

Comme tous les catholiques, les «sédévacantistes» sont (provisoirement) des orphelins. Le fait qu'ils le sachent et qu'ils l'avouent ne les fait pas échapper aux conséquences de cette situation. En eux donc se vérifie aussi l'avertissement de l'Évangile : « Je frapperai le Pasteur, et les brebis seront dispersées ».

Dispersés, donc, les « sédévacantistes » le sont au moins selon six lignes de clivage :

- vacance totale / vacance formelle et permanence matérielle (« thèse de Cassiciacum ») ;
- acceptation des sacres sans mandat apostolique / refus de ces sacres ;
- rejet hors de l'Église de tous ceux qui ne sont pas sédévacantistes / refus d'un tel rejet ;
- les lois ecclésiastiques gardent leur force impérative / les lois sont privées de force exécutoire ;
- acceptation du principe d'un conclave hors lignée romaine / refus d'une telle possibilité ;
- la vacance de l'autorité dure depuis la mort de Pie XII / depuis Pacem in terris / depuis la mort de Jean XXIII / depuis la proclamation de la liberté religieuse (7 décembre 1965).

Mais tous se reconnaissent dans ce qui leur apparaît une nécessité dans la lumière de la foi : les actes de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI sont incompatibles avec la détention de l'autorité pontificale. Incompatibilité selon la doctrine professée par l'Église elle-même. Incompatibilité qui n'est pas un jugement sur les personnes, mais concerne les actes publics et avérés.

Si les « sédévacantistes » étaient seuls à souffrir d'un tel émiettement, on pourrait voir là un signe d'erreur. Mais ce sont tous ceux qui revendiquent le nom de catholique qui sont dans la même situation : la division est partout, les divergences à propos de points qui relèvent de la foi sont nombreuses et profondes etc.

Et c'est plutôt un signe de l'absence d'exercice d'autorité, dont le rôle premier est de faire l'unité en ordonnant les âmes au bien commun.

Dans toutes les sociétés, le rôle de l'autorité est de faire l'union des volontés (et donc, in obliquo et dans une certaine mesure celle des intelligences) en vue du bien commun qui est quelque chose à réaliser ; dans l'Église, le rôle premier de l'autorité (qui est infaillible pour cela) est de faire l'union des intelligences dans la lumière de la foi, parce que le bien commun, avant même d'être quelque chose à réaliser, est préexistant : il est Jésus-Christ vérité éternelle, auquel on adhère surnaturellement dans la foi d'abord.

Certes, l'autorité première et permanente de l'Église est Jésus-Christ, qui ne saurait pâtir une vacance : c'est pour cela que l'Église perdure identique à elle-même, que la foi est toujours possible, que les âmes reçoivent la grâce. Mais l'absence d'autorité vicairie (l'autorité du souverain Pontife qui est vicairie par rapport à Jésus-Christ et souveraine par rapport au corps de l'Église militante) laisse la place à un éparpillement qui est un danger redoutable pour tous.

Au risque de me répéter, voici cinq points qui énoncent mes convictions doctrinales à propos de la question du « sédévacantisme » :

- je tiens pour vraie la «thèse de Cassiciacum» qui, en niant totalement l'autorité apostolique en Benoît XVI, affirme qu'il lui reste quelque chose pour assurer la succession apostolique ;
- je tiens les sacres épiscopaux sans mandat apostolique pour contraires à la constitution de l'Église et à son unité ;
- je refuse de considérer comme non-catholiques ceux qui sont en désaccord (même grave) avec moi, car mon avis (même si je le tiens dans la lumière de la foi) n'a pas d'autre autorité que celle des arguments que j'apporte, et n'est impératif que pour moi et ce qui est sous ma responsabilité ;
- je considère toute forme de « conclave » comme une folie qui ne mérite aucune considération ;
- enfin, je considère que c'est depuis la mort de Jean XXIII que nous sommes privés d'autorité pontificale. Je le considère ainsi parce que je vois en cela un impératif de foi catholique, ne voulant d'une part ni reconnaître un fait que la foi m'interdit de reconnaître (l'autorité de Paul VI et successeur) et ni d'autre part nier un fait dogmatique (l'autorité de Jean XXIII, que je dois reconnaître puisque la foi ne m'en empêche pas). L'autorité de Jésus-Christ demeure évidemment totale et maintient les choses en l'état : tout ce qui a été lié (ou délié) sur la terre demeure lié (ou délié) dans les cieux. La législation de l'Église demeure intègre et impérative ; seules les lois purement ecclésiastiques (qui ne relèvent donc ni de la loi divine ni de la constitution de l'Église) dont le bienfait est empêché par l'absence d'autorité peuvent être objet d'épikie – qu'il faut cependant manier avec une prudence extrême.

Dernière précision. Les problèmes qui engendrent les clivages entre les sédévacantistes me semblent, pour certains, d'une nature aussi grave que le problème de l'autorité qui engendre le sédévacantisme : en particulier celui des sacres épiscopaux sans mandat apostolique. Voilà pourquoi j'y consacre plusieurs documents de ce dossier.

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION F — DOCUMENT 1
LES LOIS ECCLÉSIASTIQUES OBLIGENT ENCORE

Dans la situation présente de l'Église plus qu'en temps ordinaire, on doit veiller à la vérité et à la catholicité des principes qu'on professe avec encore plus de rigueur et de vigueur qu'on ne s'attache aux conclusions qu'on en tire bon an mal an. Or c'est souvent l'inverse qui se passe, et l'on est prêt à invoquer des principes faux ou douteux, à les inventer, à les emprunter même aux ennemis de l'Église, pour parvenir aux conclusions qu'on estime justes, ou prudentes, ou confortables.

C'est un grand malheur parce que même si la droiture ou l'inconséquence d'une personne peuvent momentanément endiguer l'effet mauvais des faux principes, ceux-ci finiront toujours par porter leurs fruits délétères, et plus tôt et plus profondément qu'on ne s'y attend.

C'est donc un devoir de charité de dénoncer et d'occire les faux principes, même si ceux qui les utilisent sont des amis, même si ceux qui les professent en tirent illogiquement des conséquences qui sont par ailleurs de bon aloi.

Voici un de ces principes.

On entend parfois ceux qui ne veulent pas se soumettre à telle loi de Pie XII (par exemple), se justifier ainsi : les lois ecclésiastiques tenant leur vigueur de l'autorité de l'Église, l'absence actuelle d'autorité fait que ces lois n'ont plus de force exécutoire. Est-ce bien vrai ?

Une telle affirmation me paraît fausse, dangereuse, arbitraire.

Fausse

L'Église n'est pas privée d'autorité purement et simplement, parce que le chef de l'Église est Jésus-Christ qui demeure dans le Ciel et qui continue à maintenir son Église dans son être, dans sa structure, dans sa mission. Notre-Seigneur gouverne par le Pape, mais c'est lui qui gouverne : « Le divin Rédempteur gouverne son Corps mystique visiblement et ordinairement par son Vicaire sur la terre » (Pie XII, *Mystici Corporis*). L'Église demeure donc sous l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, identique à elle-même. L'Église est en ces tristes jours privée de l'autorité vicairie du Souverain Pontife et de tout ce qui en découle. Cette autorité est souveraine dans son ordre, rien ne peut lui être préféré, rien ne peut la remplacer. Mais elle est vicairie.

Cette autorité vicairie lie et délie sur la terre, liant et déliant dans les Cieux. Mais ce qu'elle a lié demeure lié en vertu de l'autorité fondamentale de l'Église qui est Jésus-Christ tant qu'elle ne le délie pas. Et ce qu'elle délie sur la terre demeure délié dans les cieux en vertu de l'autorité de Jésus-Christ tant qu'elle ne le lie pas.

Ainsi, lorsqu'un Pape meurt, le corps des lois ecclésiastiques est figé dans le statu quo, avec toute sa force exécutoire qui demeure comme émanant de l'autorité même de Jésus-Christ. Je ne sache pas que quelqu'un ait jamais prétendu le contraire.

Il y a bien quelques actes qui cessent à la mort de leur auteur (les actes avec une formule du genre *ad beneplacitum nostrum* [canon 183 § 2], ou encore les nominations des vicaires généraux [canon 371]). Si l'Église prend alors le soin de le préciser, c'est qu'il n'en est pas ainsi dans le cas général, qu'il n'en est pas ainsi pour les lois, même les lois ecclésiastiques.

Cette affirmation est fausse, donc, parce que l'Église ne l'a jamais faite sienne ; parce qu'elle a toujours agi de façon diamétralement opposée ; parce que ce serait, à chaque interrègne, une anarchie presque totale.

Dangereuse

Un simple exemple suffira à montrer le danger d'un tel principe. Si aujourd'hui, gagné par une grande tiédeur, je n'ai pas envie de réciter mon bréviaire, je pourrais donc me dire : « Voilà une loi purement ecclésiastique, qui donc n'a plus de force exécutoire en raison de la privation d'autorité... ma conscience peut donc dormir en paix ! » On voit bien que ce n'est pas sérieux.

C'est d'autant moins sérieux et plus grave que la frontière entre droit divin (naturel [selon la nature surnaturelle des choses] ou positif) et droit purement ecclésiastique n'est pas toujours facilement discernable, loin s'en faut. Et nous voici en plein libre examen.

Arbitraire

D'ailleurs, pourquoi limiter l'application de ce beau principe aux réformes de Pie XII ? Car si les réformes de Pie XII sont des lois ecclésiastiques, c'est qu'elles modifiaient des lois ecclésiastiques antérieures. En vertu de quoi ces lois antérieures auraient-elles davantage de force exécutoire ? Leur situation est exactement la même. Et on peut remonter loin comme cela, il n'y a aucune raison de s'arrêter.

Il faut refuser d'entrer dans une telle logique destructrice de toute la vie de l'Église, qu'elle soit liturgique ou morale. Car si l'on n'admet pas que les lois purement ecclésiastiques demeurent pleinement obligatoires et exécutives, il ne reste plus qu'un squelette de droit canon et qu'un squelette de liturgie (ce qui relève du droit divin).

Bien sûr, la situation actuelle fait que certaines lois – celles qui ont besoin de la présence actuelle de l'Autorité pour atteindre leur effet – pourront être objet d'épikie. Mais c'est au cas par cas, avec une immense prudence. Ce ne peut être le cas de la liturgie, ou des lois du jeûne, ou d'autres du même genre, qui n'ont pas besoin de l'exercice actuel de l'autorité apostolique pour produire leurs fruits.

Chacun, autant qu'il le peut, a le devoir de chercher quelle est la loi actuelle de l'Église, quel est le dernier état dans lequel l'a laissée l'Autorité catholique : ce qui est actuellement lié ou délié dans les cieux est ce qui a été en dernier lieu lié ou délié sur la terre par l'Autorité légitime.

Prendre connaissance de cet état est un devoir (accompli par soi-même, ou par d'autres en qui on a confiance selon des principes qu'on juge être catholiques). Puis il faut s'y conformer comme étant la loi de l'Église et la voie du salut éternel.

Il faut ajouter que puisque c'est un devoir, c'est possible. C'est possible à la condition de rester dans l'ordre théologal (la vie théologale étant le sommet et la lumière de la vie chrétienne) :

– dans la foi exercée (nonobstant ses goûts, sentiments, préférences, habitudes et amitiés) parce que seule la foi discerne l'état de l'Église et la présence de l'Autorité ;

– dans l'espérance, c'est-à-dire non par satisfaction intellectuelle ou appétit de controverse, mais comme principe d'orientation vers Dieu notre unique fin dernière et notre unique Sauveur ;

– dans la charité, à l'égard du prochain auquel nous devons rendre justice et que nous devons chérir en Dieu ; davantage encore dans le souci de l'unité de l'Église, puisque c'est la charité qui fait l'unité de l'Église.

Qu'après cela, il y ait des divergences d'appréciation, c'est bien regrettable, mais c'est inévitable. Que chacun d'entre nous, sous le regard de Dieu, examine ses motifs. Et Notre Seigneur sera ainsi aimé et servi.

DOSSIER « SÉDÉVACANTISME » — SECTION F — DOCUMENT 2.1
LES SACRES ÉPISCOPAUX SANS MANDAT APOSTOLIQUE EN QUESTION

En 1997, c'était agaçant. Au milieu de la gent dite sédévacantiste, les partisans des sacres épiscopaux sans mandat apostolique discouraient comme s'il allait de soi qu'on y pouvait recourir. Depuis que les religieux de Chéméré, qui y étaient fermement opposés, avaient tourné casaque, nombreux étaient ceux qui imaginaient que l'opposition aux sacres n'était qu'un prélude au « ralliement ». Il ne fallait pas que ce raccourci fallacieux s'installât dans les esprits, au grand détriment de la doctrine catholique. Pour s'y opposer en secouant le cocotier, l'article Les filles de Lot (écrit un peu ab irato) parut dans le bulletin Les deux étendards, qui avait la prétention de succéder à la vaillante et précieuse revue Didasco.

Une controverse en est issue : on la trouvera à la suite.

«Le Pape seul institue les évêques.
Ce droit lui appartient souverainement, exclusivement et nécessairement,
par la constitution même de l'Église et la nature de la hiérarchie».
Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, p. 259.

AVANT-PROPOS

Constitution de la sainte Église catholique, souci du bien commun, prudence accrue parce que nous sommes orphelins, nécessité de la patience, primauté du témoignage de la foi et de la rectitude doctrinale... voilà des arguments qui, dans nos tristes temps, ne rendent pas un discours efficace, même chez les catholiques décidés à rester fidèles au milieu de la terrible tempête que subit la sainte Église. On préfère se soucier de facilité d'assistance à la sainte Messe, de réception aisée des sacrements, de pérennité des œuvres entreprises... Certes ! ce sont là de grands biens, mais des biens qu'on ne peut désirer ni obtenir à n'importe quel prix.

Faut-il recourir aux consécrations épiscopales effectuées sans mandat apostolique ? Ce recours est-il susceptible d'être la sainte volonté de Dieu ? Depuis deux décennies, beaucoup ont répondu par l'affirmative. C'est dire s'il est nécessaire de se pencher très sérieusement sur la question, et de tenter de le faire à la lumière de la théologie et de la pratique de l'Église. À vrai dire, il devrait être impossible d'envisager de le faire autrement !

Voici donc réunis des écrits de circonstance produits tout au long de vingt années : l'unité manque et les redites sont nombreuses. En revanche, cela présente l'avantage d'exposer une pensée qu'on voit se former petit à petit, à mesure que les questions se posent et que la nécessité s'en fait sentir : ce n'est pas de la « musique de chambre », c'est une digue édifiée petit à petit à mesure que les flots du recours à l'épiscopat montent et menacent de tout submerger.

On pourrait d'ailleurs faire remarquer que cette étude a été et demeure inefficace, puisque la quasi-totalité du petit monde traditionaliste a recours à ces sacres qu'une bonne théologie et un vrai sens de l'Église font juger inacceptables. À vue humaine, cela n'est que trop certain ! Mais sous le regard du Bon Dieu et de Notre-Dame, l'efficacité ne consiste-t-elle pas à rester fidèle quelles qu'en soient les conséquences et à éclairer son prochain dans la mesure de ses possibilités ?

Constitution de la sainte Église catholique, souci du bien commun, prudence accrue parce que nous sommes orphelins, nécessité de la patience, primauté du témoignage de la foi et de la rectitude doctrinale... c'est bien dans cette lumière qu'il faut se placer. C'est dire que la réunion de ces études semble opportune ; elle est même urgente, tant l'acceptation de l'épiscopat sans mandat apostolique progresse : le fait accompli, le désir de trouver un certain confort sacramentel, l'obscurcissement du sens de l'Église en sont la cause. Il faut réagir et retrouver l'éclat de la sainte doctrine.

LES FILLES DE LOT

La crise dont est mystérieusement affectée la sainte Église catholique dure et dure encore, et à vue humaine le terme n'en apparaît pas. Nombreux sont ceux qui estiment que le recours à des sacres épiscopaux [accomplis sans aucun mandat apostolique] est l'unique solution pour survivre jusqu'au retour de l'ordre, et que cette solution est bénie de Dieu, nonobstant la loi ou la constitution de l'Église romaine. Ils sont depuis longtemps passés à l'acte, au point que les évêques « illégaux » sont nombreux et qu'il y en a en tous genres et de toutes positions. Chacun peut trouver celui qui lui convient.

Cette voie épiscopale, au contraire, nous semble être impossible en doctrine, et d'un péril redoutable en prudence. C'est ce que nous voulons exprimer dans le présent avis. Nous nous résignons à en parler à nouveau parce que ce n'est pas sans une grande tristesse que nous voyons les tenants de cette voie gagner du terrain en mettant petit à petit les catholiques devant le fait accompli (ce qui n'est pas un mode de progression très évangélique), parfois au mépris de toute dignité (ne voit-on pas un de ces évêques faire sa publicité comme on le ferait d'une marque de lessive ?... Mgr Untel lave-t-il plus blanc ?). En outre, nous craignons que cette question ne devienne d'une part un itinéraire de fuite loin de la doctrine et de la pratique catholiques, et d'autre part une pomme de discorde avec des catholiques qui sont par ailleurs de bons amis, pour lesquels nous avons estime et reconnaissance. Cet avis n'a d'autre ambition que de les éclairer en mettant la question sous le seul et véritable éclairage : celui de la sainte doctrine.

Cet avis n'a aucune autorité en raison de son auteur, qui n'est qu'un pauvre pécheur. Sa seule autorité est celle des arguments qu'il présente. Mais qu'on y prenne garde : ces arguments sont graves, ils s'enracinent dans la doctrine pérenne de l'Église et dans une réflexion de plus de quinze ans. Cette stabilité n'est en rien preuve de vérité, mais dans un

univers d'opinions fluctuant avec les ans et les intérêts¹, elle peut être un titre à se faire entendre. Qu'on prenne garde encore à la gravité des conséquences d'une attitude dans laquelle le salut éternel des uns et des autres est engagé.

N'ayant pas le loisir de composer un traité synthétique de la question, nous allons procéder sous la forme d'une rétrospective présentant des textes qui s'étaient sur une quinzaine d'années, en y adjoignant un complément doctrinal et la réponse à quelques difficultés, et en tirant une conclusion de l'ensemble. Le lecteur bienveillant voudra bien excuser le tour un peu personnel donné à l'ensemble, mais nous n'avons su comment l'éviter.

RÉTROSPECTIVE

La première occasion de réfléchir précisément sur la nature de l'épiscopat en relation avec la crise de l'Église nous fut fournie par un curieux document, premier empiètement sur le pouvoir épiscopal et première lointaine ouverture en direction des sacres : dans une ordonnance du 1er mai 1980, Mgr Lefebvre accordait aux prêtres de la fraternité Saint-Pie-X des « pouvoirs » littéralement exorbitants, allant jusqu'à la faculté de donner le sacrement de confirmation ou de dispenser des empêchements de mariage. De tels pouvoirs étaient sans aucun doute nuls, mais ils montrèrent jusqu'à quel point les catholiques étaient prêts à accepter, sans guère de réflexion, tout ce qui leur procurait un confort sacramentel. Nous eûmes ainsi l'occasion de commencer à étudier la nature des pouvoirs épiscopaux et les rapports entre l'ordre et la juridiction. Cette étude est parue dans le n°6 des Cahiers de Cassiciacum².

Le 7 mai 1981 (à peu près au même moment et dans les mêmes conditions que deux prêtres mexicains, les abbés Carmona et Zamora), le R. P. Guérard des Lauriers, o. p., recevait secrètement le sacre épiscopal des mains de Mgr Ngo Dinh Thuc, ancien archevêque de Hué.

Dès que cette nouvelle leur fut connue (au mois de janvier suivant) les R.P. Georges Vinson et Louis-Marie de Bli-gnières, et les Abbés Jacques-Marie Seuillot, Philippe Guépin, Bernard Lucien et Hervé Belmont diffusèrent une déclaration renouvelant leur adhésion à la « thèse de Cassiciacum » sur la vacance formelle du Siège apostolique, affirmant leur total désaccord avec ce sacre pour des raisons théologiques et canoniques, affirmant aussi qu'ils ne croyaient pas qu'il y eût schisme et excommunication. On y lisait notamment ceci :

« Dans ces conditions, nous ne voyons pas que la transmission de l'épiscopat au Révérend Père Guérard des Lauriers puisse se justifier au point de vue théologique. Nous ne pouvons donc y souscrire en aucune façon. Nous la déplorons en raison du péril prochain auquel se trouve exposé l'ordre hiérarchique dans l'Église, et nous la réprouvons autant qu'il est en nous. Nous désapprouvons donc tout exercice éventuel de son pouvoir épiscopal »³.

C'était placer la question dans la bonne perspective, celle de la constitution de l'Église et de la nature de l'épiscopat.

Les années passent. La réflexion progresse, l'étude aussi.

Mgr de Castro-Mayer, qui a donné sa démission d'évêque de Campos, hésite à ordonner des prêtres sans diocèse. Une note théologique que nous avons rédigée en 1985 (ou 1984 ?) sur demande et pour le convaincre que ces ordinations seraient légitimes dans la situation présente, prend au passage argument de la distinction essentielle à faire entre le prêtre et l'évêque du point de vue de la relation au Corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Église. C'est cet argument qui va être développé dans une petite étude rédigée en 1986, en réponse à une question souvent entendue : s'il peut être légitime d'ordonner illégalement des prêtres, pourquoi ne pourrait-on pas sacrer des évêques ? En voici l'essentiel.

I. Donné dogmatique

a] L'Ordre est un sacrement et un seul sacrement (concile de Trente, D. 959).

b] Dans ce sacrement, il y a sept ordres (D. 958).

c] C'est par disposition de Dieu lui-même (*divina ordinatione*) qu'il existe dans l'Église une hiérarchie composée d'évêques, de prêtres et de ministres (D. 966).

d] l'évêque est supérieur au prêtre ; il possède le pouvoir de confirmer et d'ordonner, et ce pouvoir n'est pas commun avec les prêtres (D. 967).

e] Ces derniers, comme les clercs d'un ordre inférieur, n'ont aucun pouvoir sur ces fonctions : *quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent* (D. 960).

f] Les évêques ont été établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu : *regere Ecclesiam Dei* (Act. x, 28).

II. L'enseignement de saint Thomas d'Aquin

a] Le sacrement de l'ordre est essentiellement ordonné à la sainte Eucharistie (Somme théologique, suppl. q. xxxvii, aa. 2 & 4) ; or, relativement à la sainte Eucharistie, le pouvoir de l'évêque n'est pas distinct de celui du prêtre ; et donc en tant que l'ordre est un sacrement, l'épiscopat n'est pas un ordre (suppl. q. xl, a. 5).

b] Selon que l'Ordre est un office relatif à certaines fonctions sacrées, l'épiscopat est un ordre, puisque l'évêque possède un pouvoir sur les actions hiérarchiques relatives au Corps mystique supérieur à celui du prêtre (suppl. q. xl, a. 5).

¹ Voici deux exemples, parmi bien d'autres, de ces fluctuations. Quatre mois avant d'être lui-même sacré évêque, le R. P. Guérard des Lauriers rejetait toute idée de sacre, à propos du P. Barbara qu'on disait désireux de se faire sacrer, en citant saint Paul : « Que chacun marche conformément à sa propre vocation » (I Cor. vii, 17) [audible sur la Cassetiicum n°1]. Le 11 avril 1987, Mgr Lefebvre déclarait à Nantes : « Si je sacrais un évêque sans l'autorisation indispensable du pape, je serais schismatique » [Monde-et-Vie, 15 mai 1987]. Et pourtant, le 30 juin 1988 Mgr Lefebvre sacrait de son propre chef quatre évêques, en expliquant que ce n'était pas schismatique.

² Toujours disponible, ainsi que les numéros précédents et que la Cassetiicum dont il est question à la note 2 ci-dessus, à l'Association Saint-Herménégilde, Prieuré La Croix-Saint-Joseph, 1110 chemin du Puits du Plan, F-06370 Mouans-Sartoux.

³ Le texte de cette déclaration a été publié par la revue *Itinéraires* [n°261, mars 1982] et provoqua une réaction d'une violence inouïe du Père Barbara qui diffusa un tract « Mort d'un syndicat, naissance d'une secte ? » qu'il fit distribuer *manu militari* : il y criait au schisme et au scandale. Question (avec un sourire) [triste] : quinze ans plus tard, qui demeure dans les mêmes convictions ? qui honore encore sa signature ?

Saint Thomas confirme cette doctrine dans son opuscule xviii, c. 24 : Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad Corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia... sed quantum ad Corpus Christi verum, non habet ordinem supra presbyterum ; l'évêque a un ordre relatif au Corps mystique du Christ, qui est l'Église... relativement au Corps physique du Christ, l'évêque n'a pas d'ordre au-dessus du prêtre (in Billuart, *Cursus theologiæ, de sacramento ordinis*, c. x, d. iv, a. 2, ad 4um).

c] L'épiscopat est un état de perfection active, de telle sorte que les évêques sont, non des *perfecti* (parfaits) comme les religieux, mais des *perfectores* (parfaisants ou perfectionnants) (Somme Théologique, IIa IIæ q. clxxxiv, a. 7).

III. Explications théologiques

L'épiscopat peut être considéré de deux façons :

– soit adéquatement, selon tout le pouvoir qu'il comporte essentiellement, pouvoir de consacrer, d'absoudre, d'ordonner, de confirmer et de gouverner ; en ce sens, l'épiscopat est un vrai sacrement, il est la plénitude du sacerdoce ;
– soit inadéquatement, selon ce qu'il ajoute au simple sacerdoce : pouvoir de gouverner, d'ordonner et de confirmer ; en ce sens, l'épiscopat n'est pas un sacrement, mais un complément intrinsèque du sacrement de l'Ordre : la consécration épiscopale ne modifie pas essentiellement le caractère sacerdotal mais l'étend à de nouveaux effets (cf. Billuart, loc. cit. ; Garrigou-Lagrange, *de Ordine [in de Eucharistia]*, a. 1).

Cette distinction faite, comparons le presbytérat (ou simple sacerdoce) à l'épiscopat inadéquatement considéré.

Le simple prêtre est d'abord et essentiellement ordonné au Corps physique de notre Seigneur Jésus-Christ – la sainte Eucharistie – et c'est en raison de cette ordination qu'il possède un certain pouvoir sur le Corps mystique (absoudre les péchés, *gerere personam Ecclesiæ*).

L'évêque, en tant qu'il est distinct du prêtre, est d'abord et essentiellement ordonné au Corps mystique – *regere personam Ecclesiæ* – et c'est en raison de cette ordination qu'il possède un pouvoir d'ordre supérieur à celui du prêtre, supérieur non pas intensive (car il n'y a rien de plus grand que de célébrer la sainte messe) mais extensive (étendu à de nouveaux effets).

Ainsi s'explique aisément comment le souverain Pontife, qui ne possède aucun pouvoir direct sur les caractères sacramentels, peut donner à un simple prêtre le pouvoir de confirmer (cf. Code de Droit Canon, 782 § 2) ou de conférer certains ordres (Canon 951) alors que ce dernier n'en a, par lui-même, aucun pouvoir (*nullam potestatem*, D. 960).

Le souverain Pontife a la plénitude du pouvoir dans l'Église (Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, saint Thomas d'Aquin, IIIa, q. lxxii, a. 11). De façon transitoire et précaire, il peut faire participer un prêtre à cette régence du Corps mystique qui est propre aux évêques et, en raison de cette ordination au Corps mystique, lui donner certains pouvoirs épiscopaux, c'est-à-dire adapter à de nouveaux effets son pouvoir sacerdotal.

Il y a dans l'Église un seul sacerdoce, qui comprend deux degrés différenciés, non selon le pouvoir d'ordre proprement dit – car il y aurait alors deux sacerdoce spécifiquement distincts – mais selon leur relation au Corps mystique (avec des conséquences quant au pouvoir d'ordre).

Le caractère du sacrement de l'Ordre est une participation au pouvoir sacerdotal du Christ. La consécration épiscopale, elle, fait participer l'élu au pouvoir royal du Christ : c'est en raison de ce pouvoir royal que son pouvoir sacerdotal est, non pas augmenté, mais étendu à de nouveaux effets, en des domaines où l'évêque agit en chef de l'ordre ecclésiastique.

L'ordination sacerdotale, d'ordre strictement sacramentel, n'appelle pas par elle-même quelque juridiction, bien qu'elle y rende apte (il y a des prêtres ordonnés uniquement *ad missam*).

La consécration épiscopale, parce qu'elle confère sur le Corps mystique le pouvoir de régence du Christ (de façon subordonnée au pouvoir du Pape), crée une exigence de juridiction (tous les évêques sont au moins *in partibus*).

IV. Conséquences

On ne peut donc faire le raisonnement suivant :

Puisqu'il est licite, dans la situation présente de l'Église, d'ordonner des prêtres sans incardination et sans lettres dimissaires, il peut être licite de consacrer un évêque sans mandat apostolique ; ce n'est qu'un degré de plus dans l'application de la même règle, qui nécessite une raison plus grave certes, mais qui relève du même principe.

Parce que la situation de l'Église est l'absence de l'Autorité, et dans la mesure où cette situation est reconnue comme telle – ainsi que l'exige le témoignage de la foi – il est bien vrai qu'il est licite d'ordonner ainsi des prêtres, en raison du bien de l'Église qui requiert la collation des sacrements tant que son unité n'est pas mise en péril. Mais on ne peut raisonner ainsi à propos de l'épiscopat pour trois raisons :

1. Il n'y a pas une différence de degré mais de nature entre la transmission «sauvage» du sacerdoce et celle de l'épiscopat ; en effet, le caractère «sauvage» de ces transmissions réside dans leur rapport au Corps mystique, et c'est précisément ce rapport même qui est essentiellement distinct dans le sacerdoce et l'épiscopat.

2. À la différence du presbytérat, l'épiscopat est transmissible ; il est ainsi facilement le principe, d'abord d'un isolement et d'un désintéressement du bien de l'Église, puis d'une rupture avec celle-ci. Cela est d'autant plus «naturel» que l'évêque est par nature un chef, un hiérarque.

3. On ne peut concevoir un «épiscopat diminué» qu'il serait légitime de transmettre parce qu'il ne comporterait que les pouvoirs d'ordre (confirmation, ordination etc.) mais serait privé de sa relation «royale» au Corps mystique. Une telle notion est un cercle carré, car c'est précisément cette relation qui est le constitutif de l'épiscopat (inadéquatement considéré) et le fondement de tous les pouvoirs propres à l'évêque. Et donc un sacre sans mandat apostolique serait l'usurpation d'une fonction hiérarchique princière dans l'Église.

V. Conclusion

Nous avons montré que le sacerdoce est d'une nature essentiellement sacramentelle, tandis que l'épiscopat est d'une nature essentiellement hiérarchique. C'est là, croyons-nous, que réside la solution de la question d'un sacre épiscopal en dehors des normes canoniques. Aucune suppléance n'est possible dans ce domaine, car tout y est en dépendance essentielle de l'Autorité, que personne ne peut s'arroger.

Le simple sacerdoce étant essentiellement sacramentel, sa transmission tend par nature à la permanence de l'ordre sacramentel dans l'Église. Or cet ordre sacramentel ne dépend de l'Autorité que dans son exercice et son organisation ; il n'est donc pas impossible d'envisager une suppléance dans la situation présente.

En revanche, l'épiscopat est essentiellement hiérarchique, et sa transmission tend donc par nature à la constitution de la hiérarchie ecclésiastique. L'ordre hiérarchique étant en dépendance essentielle de l'Autorité, aucune suppléance n'est possible.

En définitive, ce qui est en cause est la nature même de l'Église, mise en péril par le projet d'un sacre sans mandat ; un tel sacre, en effet, revient à nier dans les actes sa structure hiérarchique divinement établie.

Le 30 juin 1988, à son tour, Mgr Lefebvre sacre quatre évêques. Il le fait publiquement, tout en protestant reconnaître pleinement l'Autorité de Jean-Paul II. Nous sommes en pleine incohérence, et il est tout à fait compréhensible que de nombreux fidèles aient été déroutés par ces sacres. Dans une note publiée à cette occasion, notre souci est cependant de ne pas hurler avec les loups, mais de montrer que la rupture que tout le monde proclame n'est pas dans l'acte de Mgr Lefebvre, mais qu'elle «se situe donc au niveau de l'autorité. Paul VI, et Jean-Paul II qui a repris et confirmé son œuvre, ont rompu avec la fonction qu'ils doivent exercer et sont privés de l'assistance spéciale promise par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs» (Cette note a été publiée dans la revue *Didasco*).

En septembre 1991, l'angoisse qu'on peut légitimement ressentir devant la situation de la sainte Église nous pousse à rédiger une petite étude intitulée *Angor Ecclesiae*. Dans l'énumération des erreurs qui ravagent même ceux qui font profession de défendre la sainte Église (la liberté religieuse, le retour du gallicanisme ou la présence du gnosticisme) nous consacrons un paragraphe à l'inflation épiscopale. Cette prolifération d'évêques est un signe indubitable de l'affaiblissement du sens de l'Église ; nous citons une étude qui en estime alors le nombre à un millier (!) et qui affirme qu'une liste nominale en contient plus de cinq cents (Bernard Vignot, *Les Églises parallèles*, Cerf-Fides 1991, pp. 110-111). Nous disions en conclusion :

«Peut-on reconnaître l'Église une et sainte dans cette auto-attribution de fonctions qui ne peuvent exister qu'en dépendance essentielle de l'Autorité, dans cette multiplication de groupes qui n'aspirent qu'à leur autonomie sacramentelle et ecclésiale ? Comment distinguer ce qui est rattaché à l'Église catholique et ce qui ne l'est plus ?»

Enfin, au mois de juillet 1994, dans des *Réflexions sur la situation de l'Église*, tour d'horizon sur ce qui nous semble requis par la foi et son témoignage dans la situation présente, nous consacrons deux paragraphes à la question qui nous occupe. Voici ces deux paragraphes, qui se placent plus particulièrement du point de vue de la prudence :

LA VOIE ÉPISCOPALE

La considération de l'Apostolicité, qui apparaît bien comme la clef d'un jugement fondé dans la foi sur la situation de la sainte Église, nous détermine également à rester dans une extrême réserve à l'égard des sacres épiscopaux sans mandat apostolique. De nombreux catholiques voient en eux l'unique solution à laquelle il faut bien se résigner pour que l'accès aux sacrements authentiques de l'Église soit possible.

Certes, nous voyons bien que la nécessité des sacrements est pressante et qu'il y a là un problème urgent auquel nous ne sommes pas du tout insensible, mais nous voyons avec autant d'acuité qu'il ne faut pas attenter à l'unité de la sainte Église, nous voyons avec inquiétude les dangers bien réels de s'engager dans une voie dont on ne connaît pas l'aboutissement et dont il est à craindre qu'elle n'entraîne ses partisans beaucoup plus loin qu'ils ne le voudraient ; nous voyons qu'il y a là un grand risque de perdre totalement le sens de l'Église et de sa hiérarchie, sens qui est déjà bien battu en brèche par toutes sortes de théories qui sont «dans l'air du temps» et qui ravagent les intelligences catholiques.

Enfin, nous ne voyons comment justifier au regard de la théologie catholique un tel recours aux sacres illégaux. Il nous semble que la nature de l'épiscopat – qui est essentiellement hiérarchique pour autant qu'il se distingue du simple sacerdoce – fait qu'il ne peut y avoir là qu'une usurpation de ce qui appartient exclusivement au souverain Pontife. Nous ne prétendons pas résoudre la question, mais nous avons là suffisamment d'éléments pour crier «casse-cou» et rester sur la réserve.

LES DEUX LIGNÉES

La considération des conditions concrètes dans lesquelles ces sacres ont été accomplis ne fait qu'augmenter ces réserves. Deux lignées épiscopales se partagent¹ les suffrages des catholiques.

Celle issue de Mgr Lefebvre a pour elle son caractère public, son unité et son caractère «sérieux» et limité ; mais elle a été faite au mépris de la doctrine catholique, et dans les faits puisqu'elle a été faite avec la reconnaissance de Jean-Paul II comme souverain Pontife (tout en lui déniait le droit et le pouvoir de se réserver les nominations épiscopales), et dans la doctrine qui est sous-jacente aux justifications aberrantes qui accompagnent les sacres qui sont à son origine.

La deuxième lignée est celle issue de Mgr Ngo Dinh Thuc, ancien archevêque de Hué ; on se trouve alors en présence d'un foisonnement de sacres plus ou moins clandestins, d'un mélange de branches catholiques et de sectes qu'il est parfois très difficile de distinguer parce qu'elles sont inextricablement mêlées. La situation des branches catholiques

¹ Nous aurions mieux fait d'écrire : «Deux lignées épiscopales s'offrent aux suffrages des catholiques» car ils ne sont pas rares ceux qui, à bon droit, refusent le principe de ces sacres.

est beaucoup plus cohérente que celle de la première lignée, et ne comporte pas la même négation implicite de la doctrine catholique, mais cette multiplication et (quasi) clandestinité des sacres, ainsi qu'une certaine affinité avec des mouvements douteusement catholiques ou franchement sectaires oblige à renchérir sur la réserve de principe que nous avons donnée.

Cette réserve ne méconnaît pas les avantages apportés par ces sacres, mais elle considère que l'unité de l'Église est un bien beaucoup plus grand, permanent et inaliénable, et non pas seulement de circonstance.

Voilà les étapes principales de cette rétrospective, étapes qui montrent la stabilité et l'indépendance de toute question de personnes de l'avis que nous exposons. Le cœur en est l'expression d'une impossibilité doctrinale qui tient à la nature même de l'épiscopat.

COMPLÉMENT DOCTRINAL

L'épiscopat est essentiellement hiérarchique, nous l'avons dit, montré, répété. Par son sacre épiscopal, l'évêque est membre de l'Église enseignante, il participe à la régence du Corps mystique, il appelle¹ une juridiction, dont les déterminations et l'application appartiennent au Pape.

Il faut ajouter que la réciproque est vraie : la juridiction ecclésiastique est essentiellement épiscopale, la hiérarchie de l'Église est une hiérarchie d'évêques. Loin de nous de prêcher un quelconque épiscopalisme : le Pape a la plénitude du pouvoir dans l'Église – il n'est pas un évêque parmi les autres, un *primus inter pares* – il a la primauté de juridiction, il est la source de toute juridiction ecclésiastique. Mais précisément, le Pape est souverain, doté de l'infaillibilité à titre personnel et de l'Autorité suprême de l'Église, parce qu'il est l'évêque de Rome, l'évêque de l'Église mère et maîtresse, l'évêque des évêques (*Pais mes brebis*, a dit Notre-Seigneur à saint Pierre). Le Pape, ayant en outre une juridiction immédiate sur tous les fidèles, est l'évêque de chacun des catholiques (*Pais mes agneaux*). Le concile du Vatican, lorsqu'il veut caractériser cette juridiction du Pape, dit que c'est une juridiction épiscopale :

«Nous enseignons donc et Nous déclarons que l'Église romaine, par l'institution divine, a la principauté de pouvoir ordinaire sur toutes les autres églises, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, pouvoir de juridiction qui est vraiment épiscopal, est immédiat... jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse» *Pastor Aeternus*, D. 1827, 18 juillet 1870.

Il y a donc équivalence (implication réciproque) entre épiscopat et juridiction. Accéder à l'épiscopat en dehors de la juridiction de l'Église est donc un attentat, non pas simplement à la législation de l'Église², mais à la constitution même de l'Église : cela n'est donc jamais admissible.

L'épikie ne peut jamais s'exercer contre la nature des choses : cela est vrai dans tout l'ordre naturel, mais bien plus encore en ce qui concerne la nature surnaturelle de l'Église.

Qu'on le veuille ou non, un sacre épiscopal est donc l'instauration d'une hiérarchie ; et si ce sacre n'est pas effectué par ordre pontifical, il est création d'une nouvelle hiérarchie, autre que celle de l'Église catholique. Le signe indubitable en est aussi que ces sacres sans mandat bouleversent toute la vie de l'Église, et renversent la pratique qu'elle tient de sa divine constitution. Ainsi :

- on choisit d'être évêque, on n'est pas choisi ;
- on choisit de se rattacher à tel évêque, on ne le reçoit pas de l'Église.

QUESTIONS

1. Mais n'avez-vous pas fait la même chose ? c'est bien vous qui avez choisi d'être ordonné par Mgr Lefebvre ! C'est facile de parler, maintenant que vous êtes prêtre !

C'est vrai. Mgr Lefebvre n'était pas un évêque que l'Église nous avait donné [au sens de la juridiction] – et c'est la triste conséquence de la présente crise. Mais Mgr Lefebvre était un évêque que l'Église s'était donné à elle-même [et donc indirectement à nous]. Or le problème est là : on se trouve maintenant en présence d'évêques que l'Église ne nous a pas donnés, et qu'elle ne s'est même pas donnés à elle-même. A quel titre pourrions-nous, et encore plus devrions-nous, les reconnaître et nous rattacher à eux en recourant à leur épiscopat ?

Être prêtre est une grâce immense, mais ce n'est en aucun cas un droit. On ne doit donc pas désirer être prêtre à tout prix. On ne peut désirer l'être à l'encontre de la constitution de la sainte Église ; il y a là un désordre grave, qui ne peut être la volonté de Dieu. Si une vocation est réelle, il est certain que Notre-Seigneur lui donnera d'aboutir (quand il voudra), et il est plus certain encore qu'il ne veut pas qu'elle aboutisse n'importe comment, au mépris de la nature de la sainte Église. D'une façon plus générale, dans les temps de trouble et de brouillard, il est insensé de régler sa conduite sur ses propres désirs ou sur sa propre perspective d'avenir : c'est tomber à coup sûr dans l'illusion et le sens propre. Il faut régler sa conduite sur la doctrine, les principes et la pratique de l'Église. Même si l'on a l'impression de piétiner, on n'égare ni soi-même ni ceux qui nous font confiance.

2. Où est passé l'aspect prudentiel que vous annonciez ?

L'aspect prudentiel a été évoqué çà et là dans les textes que nous avons cités ci-dessus ; il est une évidence pour qui ouvre les yeux, et d'ailleurs une conséquence inéluctable de l'aspect théologique.

¹ Nous avons écrit, lors de la publication de cet article dans *Les Deux Étendards* n°4 : «exerce» à la place de «appelle». Nous avons corrigé cette erreur par la suite (cf. infra p. 12 note 14). [Note de novembre 2000]

² Il peut être parfois permis de passer outre à une loi positive, mais à des conditions bien précises : que ce soit effectivement une loi positive (car on ne peut jamais contrevenir à la loi naturelle), que le cas dans lequel on se trouve n'ait pas été prévu par le législateur, que le recours à l'Autorité soit impossible, que le bien à obtenir ou le mal à éviter soient en proportion avec la gravité de la loi, qu'il n'y ait pas de scandale du prochain. C'est la vertu d'épikie, partie subjective de la justice, qui entre alors en jeu [cf. saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, IIa IIæ, q. cxx].

Tout d'abord, nous pourrions dire que nous sommes contre les sacres sans mandat apostolique parce que nous ne sommes pas pour : en matière si grave, dont les conséquences peuvent être incalculables aussi bien en effets désastreux qu'en extension dans le temps [n'y a-t-il pas des hiérarchies schismatiques qui durent depuis quinze siècles ?], il faudrait une certitude bien fondée et bien solide pour passer outre à la loi de l'Église, à laquelle est annexée la plus sévère des excommunications, qui structure sa vie hiérarchique et sacramentelle. Or cette certitude, nous ne la possédons pas, bien au contraire.

En outre, le foisonnement des sacres, l'esprit d'anarchie qui en a résulté, la difficulté de discerner qui est catholique et qui ne l'est pas, la perte du souci de l'Église universelle, les étranges doctrines qui circulent pour justifier les sacres, tout cela peut remplir l'esprit d'inquiétude et d'angoisse : ce n'est pas catholique, ce n'est pas justifiable, c'est le fruit d'une fausse doctrine sur l'unité de l'Église et de l'épiscopat, c'est la chute dans une tentation sous apparence de bien qui flatte secrètement l'esprit anarchiste et présomptueux que nous portons depuis le péché originel.

En octobre 1992, l'abbé Zins faisait paraître un numéro spécial de sa revue *Sub tuum præsidium* consacré à ce qu'il appelle «gentiment» les collusions des «guérardo-thucistes» avec des sectes.

Ce numéro est un fouillis où il est difficile de s'y reconnaître ; mais même si l'on fait la part des choses, même si l'on fait abstraction d'amalgames hâtifs et de partis pris qu'il pourrait manifester, il n'en reste pas moins qu'on ne peut être que vivement impressionné voire paniqué par ce monde plus ou moins souterrain des sacres et massacres. Que de faits indubitables et scandaleux, que de catastrophes spirituelles et humaines, quel monde douteux rempli de troubles ! Est-ce là l'Église ?

3. N'y a-t-il donc personne de vertueux parmi ceux qui se sont ralliés ou se sont résignés à la voie épiscopale ?

Bien sûr que si ! Mais c'est se placer à un mauvais point de vue que de discuter de la vertu de tel ou tel – sans parler des risques de jugement faux ou subjectif. Car la vertu d'une personne, si grande qu'on la suppose, ne fait pas la vérité des principes qu'elle professe ou applique. Cette vertu peut compenser pour un temps les effets pervers des faux principes, mais à la longue, soit chez elle soit chez ses successeurs ou ses disciples, ces faux principes finissent par porter leurs fruits, et parfois de façon d'autant plus violente qu'ils ont été longtemps empêchés par les qualités personnelles de celui qui les professe. La vertu d'un homme peut donner un préjugé favorable, mais elle ne dispense jamais d'examiner ce qu'il professe du point de vue de la vérité, c'est-à-dire du point de vue de la foi, de la doctrine et de la pratique de l'Église ; c'est ce à quoi nous nous sommes efforcés, en faisant abstraction des questions de personne.

4. Que proposez-vous de faire ?

Rien ! Ce que le Bon Dieu nous demande, c'est d'abord d'être fidèles, quoi qu'il en coûte :

«Que les hommes nous considèrent comme les ministres de Jésus-Christ et comme les dispensateurs des mystères de Dieu. Or, ce qu'on demande dans les dispensateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle» (I Cor. IV, 1). Nous n'avons pas de solution de remplacement, sinon la foi qui nous enseigne que Notre-Seigneur prend soin lui-même de la pérennité de son Église : notre souci principal doit être de demeurer dans cette Église, sans compromettre son unité et notre salut par des actes qui attentent à sa constitution, en portant le témoignage de la foi et en nous sanctifiant à la place que le Bon Dieu nous a assignée.

À ce propos, on entend souvent objecter : s'il n'y avait pas eu de sacres, il n'y aurait plus de sacrements... On peut penser, avec autant de vraisemblance que s'il n'y avait pas eu de sacres, Dieu y aurait pourvu lui-même en mettant fin à la crise de l'Église. Va-t-on dire que s'il n'y avait pas eu de sacres, la crise de l'Église serait terminée ? Pourquoi pas ? Cela manifeste en tout cas que c'est se placer à un mauvais point de vue. On ne raisonne pas avec des si mais avec les principes de l'Église.

CONCLUSION

Nous aimons à croire que nous avons su manifester l'impossibilité [doctrinale] et la gravité [prudentielle] des sacres épiscopaux sans mandat apostolique. On comprendra donc qu'en conclusion nous affirmions que nous ne voulons avoir aucune part, ni directe ni indirecte, à ce que nous considérons comme un attentat à la constitution de l'Église et comme une voie périlleuse.

En aucun cas nous ne voulons laisser croire que nous l'approuvons. À supposer que nous nous trompions (ce qui nous semble impossible en l'occurrence car Dieu ne va pas à l'encontre de son Église, et ne la déjuge pas), nous aurons au moins eu le rôle du vieux bougon qui aura empêché deux ou trois imprudents d'aller trop vite ou trop loin.

En définitive, l'histoire de ces sacres est analogue à celle des filles de Lot (Neveu d'Abraham. Genèse XIX, 30-37). Ces malheureuses, bouleversées par le déluge de feu qui détruisit Sodome et Gomorrhe et par la mort de leur mère changée en statue de sel, croyant que leur père et elles demeuraient les seuls survivants de l'espèce humaine, se crurent autorisées aux actes les plus monstrueux : elles enivrèrent par deux fois leur père afin de s'assurer une descendance à son insu – car il n'aurait jamais consenti à ces abominables incestes. Ainsi naquirent la race des Moabites et celle des Ammonites, qui furent de terribles ennemis du peuple d'Israël. Ces deux filles ne pouvaient invoquer l'excuse de la nécessité, parce que jamais aucune nécessité n'autorise à violer la loi naturelle et qu'en plus elles étaient le jouet d'une illusion : le monde continuait à exister en dehors d'elles.

De la même façon, il y a toujours illusion et grand péril à croire que nous sommes les seuls et que rien de bien, rien de vrai, rien d'authentique n'existe en dehors de nous et de nos amis. Nous craignons que les partisans des sacres ne se soient laissés hypnotiser par une nécessité qu'ils invoquent à tort comme permettant des actes que l'Église ne peut que réprouver. Il faut vraiment enivrer la doctrine catholique sur la constitution de l'Église pour lui faire admettre que des sacres sans mandat apostolique sont légitimes. Espérons que n'en naîtront pas de nouvelles générations de Moabites et d'Ammonites.

UN ABÎME INFRANCHISSABLE : L'ÉPISCOPAT AUTONOME

La revue *Sodalitium* a publié, sous la plume de M. l'Abbé Francesco Ricossa («*Digitus Dei non est hic*», supplément au n°43), une longue réfutation de notre article *Les filles de Lot* paru dans le n°3 des *Deux étendards*, article dans lequel nous exposons notre refus des sacres épiscopaux accomplis sans mandat apostolique, ainsi que les motifs d'un tel refus.

La critique de *Sodalitium* est sévère. Notre exposé sur la nature de l'épiscopat y est qualifié de marqué par le gallicanisme et d'issu de l'enseignement de Vatican II. Aïe, aïe, aïe ! Cela vaut la peine qu'on s'y arrête un peu, d'autant plus qu'on se trouve en présence d'un véritable paradoxe : nous refusons un épiscopat autonome, en nous appuyant sur une doctrine qui, nous dit-on, accorde trop d'autonomie à l'épiscopat !

Le nœud de la question est donc la nature de l'épiscopat, et de ses rapports avec la constitution hiérarchique de l'Église. La difficulté de traiter ces questions est grande, au moins pour trois raisons.

La première est une différence dans la nomenclature des pouvoirs de l'Église ; le Magistère (*Mystici Corporis*, 29 juin 1943, passim), conformément au saint Évangile, distingue trois pouvoirs : enseignement (ou Magistère), sanctification (ou Ordre) et gouvernement (ou Juridiction) ; le Droit Canon, se plaçant sur le plan pratique, et à sa suite quelques théologiens comme Journet, n'en distinguent que deux : Ordre et Juridiction (Canons 196, 948). Il faut donc toujours prendre garde à la compréhension et à l'extension des mots qu'on emploie, surtout si l'on passe de l'un à l'autre, sous peine de bâtir un puzzle mal ajusté.

D'autant plus que, quelle que soit la nomenclature adoptée, la juridiction se dit de manière analogique dans les différents domaines où elle s'applique.

La seconde est que l'Église a une hiérarchie, et que cette unique hiérarchie s'ordonne selon deux raisons diverses : l'ordre et la juridiction.

La troisième provient du fait que saint Thomas d'Aquin n'a pas écrit d'ouvrage traitant *ex professo* de l'Église ; il faut donc aller chercher la lumière théologique dans d'autres traités, en particulier dans le traité du sacrement de l'ordre.

Ces difficultés font que nombre de théologiens glissent rapidement sur la question de l'épiscopat, ne traitant souvent que de l'épiscopat une fois la juridiction reçue du souverain Pontife, distinguant mal, dans la dignité et les pouvoirs des évêques, ce qui provient de cette juridiction et ce qui provient de leur consécration épiscopale.

Autant pour corriger quelques imprécisions ou erreurs de langage dont nous nous sommes rendu coupable¹, que pour montrer que notre exposé de l'épiscopat est tout à fait classique, et thomiste, et incontestable, voici de larges extraits de *L'Église du Christ, son sacerdoce, son gouvernement* [pp. 67-79], étude du P. Ch.-V. Héris, o. p., qui – faut-il le préciser ? – n'est ni gallican, ni conciliaire, ni influencé par le P. de Blignières, ni sous l'empire de la passion ou de l'amertume, ni spécialement désireux de nuire ou de profiter à qui que ce soit, mais simplement soucieux de dire ce qui est.

Le prêtre, en effet, par ce caractère [sacerdotal] reçoit pouvoir direct et immédiat sur le corps véritable du Christ ; il peut consacrer le pain et le vin au Corps et au Sang de Jésus, et les offrir à Dieu en sacrifice, renouvelant le geste du Calvaire. C'est là son office propre et principal. De ce pouvoir sur le corps du Christ dans l'Eucharistie dérive pour le prêtre son pouvoir de sanctification sur les fidèles par les autres sacrements : car, étant chargé du culte eucharistique, il lui revient de préparer les âmes et de les rendre dignes d'y participer. Les sacrements sont précisément institués pour ordonner les âmes à l'Eucharistie ; le prêtre pourra donc administrer ces sacrements, en vue d'acheminer les âmes à une union plus étroite avec le Christ dans le sacrifice et la communion eucharistique. Il y a entre le pouvoir du prêtre sur le vrai corps du Christ et le pouvoir sur son corps mystique le même ordre qu'entre l'Eucharistie et les sacrements : l'Eucharistie est la fin des sacrements ; le pouvoir eucharistique du prêtre est aussi la fin et la raison d'être de son pouvoir sacramentel. Ce pouvoir n'est donc pas à proprement parler un pouvoir de régence, c'est un pouvoir de sanctification du corps mystique, un pouvoir de médiation sacerdotale.

Dès lors toutes les fois que des sacrements, par leur nature même, feront appel, pour être administrés valablement, non seulement à un pouvoir de sanctification, mais à un pouvoir véritable de régence, il sera requis, pour les conférer, autre chose que le simple caractère sacerdotal. C'est ce qui arrive pour le sacrement de Pénitence² : c'est ce qui se produit d'une façon beaucoup plus haute dans la collation des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation.

Il ne faut pas oublier en effet qu'en même temps qu'ils sanctifient les âmes, les sacrements, par les trois caractères qu'ils produisent, établissent une société cultuelle organique composée de simples membres, de défenseurs autorisés, de prêtres enfin. Pour constituer une telle société et conférer à ses membres une dignité qui les distingue des autres, le seul pouvoir sacerdotal de sanctification ne saurait suffire : il faut avoir un pouvoir direct sur le corps mystique du Christ, il

¹ La principale est à la page 17, où nous avons écrit : «L'évêque [...] exerce une juridiction, dont les déterminations et l'application appartiennent au Pape». Notre manière de nous exprimer est fautive ; nous aurions dû écrire : «l'évêque appelle une juridiction, dont l'existence, l'application et les déterminations appartiennent au Pape». Nous remercions M. l'Abbé Ricossa de nous avoir fourni l'occasion de cette correction.

² «Selon la remarque de saint Thomas, les fidèles pénitents sont eux-mêmes la matière du sacrement de pénitence, et ils ne peuvent être soumis à un jugement, ou, en d'autres termes, la forme de ce sacrement ne peut être appliquée à la matière qu'au moyen de la juridiction compétente. Sous ce rapport l'absolution est en dépendance étroite et nécessaire de l'autorité légitime qui seule a pouvoir dans l'Église de légiférer et de sanctionner les actes des fidèles.

Pourtant l'absolution n'est pas une simple sentence déclaratoire : elle est un acte sacramentel qui confère instrumentalement la grâce et qui sanctifie l'âme en la justifiant de ses fautes. Envisagée de ce point de vue, elle relève uniquement du caractère sacerdotal ; la juridiction lui est extrinsèque, elle est seulement une condition absolument requise. "Tout pouvoir spirituel est donné avec une certaine consécration, lisons-nous dans saint Thomas. C'est pourquoi le pouvoir des clefs est donné avec le sacrement de l'Ordre. Mais l'exercice de ce pouvoir requiert une matière appropriée qui est le peuple chrétien soumis par le moyen de la juridiction. Aussi, avant la juridiction le prêtre a-t-il le pouvoir des clefs, mais non la faculté d'exercer ce pouvoir" (S. Théol., Suppl. q. 17, a. 2, sol. 2). » [Héris, op. cit. p. 64 ; le premier souligné est de nous].

faut être apte à le régir et à le gouverner. Le baptême, il est vrai, s'adressant à des hommes qui ne font pas encore partie de l'Église et ne sont pas soumis à son autorité, ne requiert pas de soi, pour être administré, ce pouvoir de régence : un simple prêtre peut donner entrée dans l'Église à quiconque en exprime le désir. Mais dès que l'homme, par son caractère baptismal, fait partie de la société cultuelle chrétienne, il est soumis immédiatement à ceux qui ont autorité pour la régir.

Par suite, quand il s'agira à l'intérieur même du culte chrétien, non pas seulement de sanctifier les âmes, mais de les élever à une dignité qui les fasse participer de manière plus intime au sacerdoce du Christ, le simple prêtre ne pourra de lui-même opérer cette élévation. Il faudra qu'il soit revêtu d'une autorité qui lui donne pouvoir direct et immédiat sur les membres du culte chrétien. «Par l'Ordre et la Confirmation, écrit encore saint Thomas, les fidèles sont députés à des offices spéciaux : une telle députation appartient en propre au chef. C'est pourquoi la collation de ces sacrements relève de l'évêque seul qui remplit dans l'Église une charge de prince» (S. Théol., IIIa, q. 65, a. 3, sol. 2).

Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une simple question de licéité : sous ce rapport, tout prêtre, dans l'administration des sacrements, est soumis à l'autorité de l'Église. C'est la validité même du sacrement qui est en jeu : en raison de leur nature spéciale qui est de conférer une certaine excellence dans l'ordre cultuel, la Confirmation et l'Ordre supposent, pour être donnés valablement, un pouvoir de régence que seul l'évêque possède.

Bien plus, lorsqu'il s'agit du sacrement de Pénitence, ce qui est à proprement parler requis, c'est un pouvoir de juridiction qui donne le droit de porter un jugement autorisé sur le pécheur et de l'absoudre. Tout autre est le cas des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation : l'acte proprement sacramentel qui les constitue ne confère pas seulement la grâce, mais encore une certaine députation dans les offices et dans les charges du culte chrétien. Pour être à même de transmettre une telle députation aux membres de ce culte, il ne suffit donc pas, semble-t-il, de posséder le pouvoir sur le corps eucharistique du Christ, ni le pouvoir de sanctification qui en dérive et que confère le caractère sacerdotal ; il ne suffit même pas d'être investi d'une juridiction plus ou moins étendue, car il ne s'agit ici ni de juger ni de sanctionner. Il faut de toute nécessité posséder, dans l'ordre cultuel lui-même, un pouvoir hiérarchique qui autorise à conférer sacramentellement aux membres du corps mystique un office ou une fonction ayant trait au culte chrétien. Ce pouvoir est le pouvoir proprement épiscopal.

Est-ce à dire cependant que l'épiscopat doit être regardé comme un véritable sacrement, tout aussi bien que la prêtrise et les autres ordres inférieurs ? L'on sait en effet que le sacrement de l'Ordre se divise en plusieurs ordres tous synthétisés dans l'unité par leur rapport au culte eucharistique, et par ce fait que les ordres inférieurs sont des participations de l'ordre suprême.

Cet ordre suprême ne serait-il pas précisément l'épiscopat ? Nombre de théologiens modernes, à la suite de Pierre Soto, sont de cet avis. Telle n'est pourtant pas la pensée de saint Thomas : selon notre Docteur le sacrement de l'Ordre a un rapport direct et immédiat à l'Eucharistie ; les pouvoirs qu'il confère ont trait premièrement au corps véritable du Christ offert sur nos autels ; ce n'est que par dérivation que le sacrement de l'Ordre nous ordonne au corps mystique, en vue de disposer les âmes au culte divin. Or, par rapport à l'Eucharistie, l'évêque ne possède pas de pouvoirs plus étendus que ceux du prêtre : comme lui il consacre et offre la divine victime et ne peut faire davantage. L'épiscopat n'est donc pas, comme on pourrait le croire, le sacrement de l'Ordre en son degré suprême.

En retour l'épiscopat investit l'évêque d'une dignité qui l'ordonne directement à la régence du corps mystique. Cette dignité est une consécration, toute différente néanmoins de celle que confère le caractère sacramentel. Le caractère nous consacre immédiatement à Dieu, et nous unit à Lui en vue de nous permettre de prendre part aux actes du sacerdoce chrétien. L'épiscopat voue l'évêque et le consacre au corps mystique, qui est bien aussi quelque chose de divin puisque relié à Dieu par sa tête, c'est-à-dire par le Christ ; mais l'appartenance de l'évêque à Dieu est indirecte, et c'est d'abord et avant tout vers le corps mystique que sa consécration l'oriente. Cette consécration lui donne évidemment un pouvoir hiérarchique, une dignité de régence de premier ordre. «Par sa promotion à l'épiscopat, écrit saint Thomas, l'évêque reçoit un pouvoir qui demeure perpétuellement en lui. Mais on ne peut dire que ce soit un caractère : car, par le pouvoir épiscopal, l'homme n'est pas directement ordonné à Dieu, mais au corps mystique du Christ. Ce pouvoir n'en est pas moins indélébile comme le caractère, et il est donné par le moyen d'une consécration» (S. Theol., suppl., q. 38, a. 2, sol. 2).

Par la consécration épiscopale l'évêque est donc établi véritablement chef du corps mystique et des membres du culte chrétien. Et dès lors il a l'autorité requise pour agir sur ces membres et les instituer dans les fonctions officielles se rapportant au culte. Il peut nommer les défenseurs de la religion du Christ, il peut choisir ses ministres et ses prêtres. Sans aucun doute, c'est en vertu de son caractère sacerdotal qu'il les consacra et leur donnera sacramentellement les pouvoirs afférant à leur charge ; mais il faudra auparavant que le caractère ait été élevé de telle sorte qu'il soit un caractère de chef et de prince de l'Église. C'est la consécration épiscopale qui réalise cette élévation. Ainsi la royauté du Christ élève-t-elle son sacerdoce au point de lui permettre d'en exercer les actes avec une autonomie et une maîtrise parfaites.

[...] D'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici il est aisé de comprendre pourquoi l'on divise d'ordinaire le pouvoir de régence de l'évêque en pouvoir d'ordre et en pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre vient à l'évêque à la fois de son caractère sacerdotal et de sa consécration épiscopale : c'est un pouvoir hiérarchique qui l'établit chef du culte chrétien et lui donne droit de régir sacramentellement les membres de ce culte. Il s'étend même d'une certaine façon à l'Eucharistie, en ce sens qu'il permet à l'évêque de consacrer les objets qui ont rapport à la liturgie eucharistique comme les calices, les autels, les églises. [...] Aussi saint Thomas ne fait-il pas difficulté pour reconnaître que l'épiscopat est véritablement un ordre, non pas au sens sacramentel du mot, mais au sens où le mot signifie grade, dignité hiérarchique.

[...] Il n'en reste pas moins vrai que le pouvoir de juridiction de l'évêque, auquel il faut joindre son pouvoir d'enseignement, se trouve tout à fait distinct de son pouvoir d'ordre. Certes, ce dernier, en conférant à l'évêque une dignité royale, en le faisant prince de l'Église, crée en lui une aptitude radicale à gouverner et à enseigner le peuple chrétien. Mais parce que ce gouvernement et cet enseignement n'ont de véritable valeur et de réelle efficacité que dans la mesure où les évêques sont unis au Souverain Pontife, c'est au Pape, et à lui seul, qu'il appartient de conférer à l'évêque le pouvoir de juridiction. Ce pouvoir n'est pas en dépendance essentiel du pouvoir hiérarchique : l'évêque le possède dès

qu'il est institué par l'autorité suprême à la tête d'un diocèse et avant même d'être consacré ; il le perd même après sa consécration, dès qu'il lui arrive de se séparer du Pontife romain, de tomber dans le schisme. Car autre chose est d'enseigner, de légiférer, de juger le peuple chrétien ; et autre chose d'avoir prise sur la constitution même du culte divin et sur les fonctions essentielles du culte. Le premier rôle relève du pouvoir de juridiction donné par le Christ à Pierre et aux Apôtres et transmis, par voie d'authentique succession, au Pape et aux évêques. Le second rôle fait appel à un pouvoir hiérarchique conféré par voie de consécration, et intimement lié à cette autre consécration qu'est le caractère sacerdotal.

Le Pape et les évêques ne sont pas de simples docteurs ni de simples législateurs ou juges : ils sont aussi des consacrés hiérarchiquement et sacerdotalement. Mais tandis que le Pape est supérieur aux évêques sous le rapport de la juridiction, il est leur égal au point de vue de la consécration hiérarchique ; et tandis que Pape et évêques l'emportent sur le simple prêtre tant par leur juridiction que par leur pouvoir hiérarchique, ils ne sont d'aucune manière au-dessus d'eux en ce qui regarde l'objet propre de leur pouvoir sacerdotal, la consécration eucharistique.

Cette longue citation affirme bien la nature essentiellement hiérarchique du pouvoir épiscopal, tel qu'il est donné par la consécration elle-même : c'est une régence sur le corps mystique, c'est un pouvoir princier. La juridiction en est distincte, et ne peut venir que du Pape, mais elle en est un complément intrinsèque puisqu'elle est nécessaire à l'exercice du pouvoir principal de l'évêque, de ce pouvoir de régence. Cet appel de juridiction que comporte la dignité hiérarchique conférée par la consécration épiscopale est ainsi exprimé par l'Abbé V. A. Berto (et il est difficile d'être plus romain qu'il ne le fut !) :

«Évêque et Église particulière (c'est-à-dire partie (territoriale) de l'Église catholique, ou diocèse) sont des termes partout et toujours corrélatifs. C'est si vrai, que jusqu'à ce jour les évêques non résidentiels reçoivent le titre d'un siège supprimé. C'est si vrai, que l'Évêque des Évêques est lui-même pasteur particulier de l'Église particulière de Rome ; l'Église universelle n'est pas gouvernée par un Évêque sans diocèse, elle l'est par l'Évêque de Rome» (*Pour la sainte Église Romaine*, Paris 1976, pp. 225-226. Écrit en 1954).

Ce qui est bien mis en lumière, c'est qu'en passant du sacerdoce à l'épiscopat, on change d'ordre (on passe de l'ordre principalement sacramental à l'ordre principalement hiérarchique) ; on change d'objet premier (on passe du Corps physique de Jésus-Christ à son Corps mystique) ; on change de rapport à la juridiction (d'accidentelle – concernant l'exercice dérivé du pouvoir sacerdotal – elle devient essentielle – concernant l'exercice premier du pouvoir épiscopal). Il y a donc une différence de nature et non de degré entre sacerdoce et épiscopat, un abîme infranchissable sans un mandat explicite de l'autorité légitime et suprême de la sainte Église catholique. La profondeur de cet abîme est aussi manifestée par le fait que l'Église admet, organise même des suppléances pour l'exercice du pouvoir sacerdotal, et qu'elle n'a jamais admis de suppléance en ce qui concerne le pouvoir proprement épiscopal.

Jamais. Pas même dans le cas de saint Eusèbe de Samosate qu'on allègue. Nous regrettons beaucoup que M. l'Abbé Ricossa s'y réfère, parce que cette histoire, avec quelques autres comme celle d'Honorius ou comme celle d'une prétendue chute du Pape Libère, fait partie d'un arsenal utilisé par les ennemis de la doctrine catholique (gallicans, anti-concordataires, anti-infaillibilistes,...) recyclé à usage des «traditionalistes» depuis vingt ou vingt-cinq ans. Il est déplorable d'aller puiser dans un tel arsenal dont on se sert, qui pour diminuer l'infaillibilité ou les prérogatives du Souverain Pontife, qui pour tenter de justifier la désobéissance, qui pour attenter à la constitution de l'Église.

Dom Guéranger avait, en son temps, fait justice des calomnies contre Libère ou des exagérations déformantes de la faute d'Honorius¹. Nous n'avons pas le souvenir qu'il ait traité de saint Eusèbe de Samosate, mais on trouvera ce cas bien exposé et analysé dans deux articles du frère A. M. Lenoir, articles parus dans les nn. 22 & 23 de *Sedes Sapientiae* (Société saint Thomas d'Aquin. F – 53340 Chéméré-le-Roi). Il ressort de cette étude que saint Eusèbe a été toute sa vie un observateur fidèle des lois canoniques, et que l'attribution qu'on lui fait de sacres épiscopaux accomplis de son propre chef repose sur une source historique unique – Théodoret de Cyr au siècle suivant (cinquième) – dont l'interprétation est au demeurant difficile. Cette interprétation ne saurait être faite à l'encontre de toute sa vie et, en tout cas, ne saurait être celle qu'on retient pour justifier des sacres illégaux.

Nous maintenons donc intégralement le jugement que nous avons exprimé dans la livraison précédente des *Deux Étendards*, tant du point de vue doctrinal que du point de vue prudentiel.

Nous n'insistons pas davantage puisque nous reproduisons en annexe la réponse que nous avons faite à quelques personnes qui nous ont interrogé sur l'attitude pratique à observer.

L'Abbé Ricossa s'étonne de ne pas nous voir employer le mot schisme. C'est bien naturel. En dehors d'une déclaration des intéressés, dans le silence du droit canonique, en raison de la claire intention de beaucoup de ne pas se séparer de l'Église, il appartiendrait à l'Autorité et à elle seule de trancher et de retrancher. Nous avons tous trop souffert d'un emploi indistinct et boursoufflé de l'accusation de schisme pour qu'il nous appartienne d'envisager un tel qualificatif. Cela ne nous empêche pas de penser et d'affirmer qu'un sacre épiscopal sans mandat apostolique y tend par nature : cela nous suffit pour le refuser, pour nous tenir à l'écart, pour nous y opposer.

¹ Cf. *La Monarchie pontificale*, ou encore *Défense de l'Église Romaine*. [Ajout de novembre 2000 : vérification faite, Dom Guéranger n'a pas traité d'Eusèbe de Samosate. L'Abbé Ricossa a annoncé dans le numéro suivant de *Sodalitium* (n°44, juillet 1997, p. 31) qu'il allait chercher un cas historique indéniable de sacre sans mandat ultérieurement approuvé par l'Église... nous attendons toujours]. [Et toujours en 2011].

ANNEXES

Réponse au sujet de l'attitude pratique à tenir à l'égard des prêtres ordonnés par des évêques sacrés sans mandat apostolique

À la suite de la publication de l'article *Les Filles de Lot* dans les *Deux Étendards* n° 3, on nous a plusieurs fois demandé quelle attitude adopter à l'égard de ces prêtres qui ont reçu le sacerdoce des mains d'un évêque «illégal». Peut-on assister à la sainte Messe qu'ils célèbrent ?

La question ne se pose, bien évidemment, qu'à propos de prêtres dont la validité de l'ordination ne fait aucun doute¹, qui ont la ferme intention d'appartenir à l'Église catholique et ne l'ont jamais quittée, qui professent intégralement la foi et ne s'attribuent aucune juridiction quelconque, de prêtres «sérieux» donc. Il faut reconnaître qu'à cause du foisonnement des évêques et de l'abondance de leur descendance, il est très malaisé de s'y retrouver ; ces prêtres, ne pouvant alléguer une ordination par un véritable évêque de l'Église, n'apportent, somme toute, de garantie que celle de leurs qualités personnelles – ce qui est fragile, et parfois trompeur.

En supposant donc que toutes ces conditions soient réunies, il n'en reste pas moins que le sacerdoce de ces prêtres a été obtenu au prix de l'adhésion en acte à un faux principe relatif à la juridiction et à l'unité de l'Église, et que leur sacerdoce en reste entaché – il le demeurera tant que l'Église ne les en aura pas guéris. Ce faux principe, cette adhésion à une fausse règle de l'unité hiérarchique de l'Église, marquent chacun de leurs actes, tout comme l'*una cum Johanne-Paulo* marque chaque messe qui le contient. Ce n'est pas au hasard que nous faisons cette comparaison, mais bien parce qu'il y a une véritable analogie, qui se retrouve logiquement dans l'étude du comportement qu'on doit adopter. C'est pourquoi nous croyons pouvoir répéter ici (en le corrigeant légèrement sans en changer le sens) ce que nous écrivions naguère (Bulletin Notre-Dame de la Sainte-Espérance, n° 98 de juillet 1994) à propos de l'assistance des messes *una cum* :

La mention du souverain pontife au Canon de la Messe est d'une particulière gravité, d'abord en raison de la sainteté de cette prière qui est la plus précieuse, la plus solennelle et la plus efficace de toute la liturgie de l'Église, de cette prière qui est le cœur du mystère de la foi. Cette mention concerne directement la catholicité du saint Sacrifice, du célébrant, des assistants ; elle exprime l'adhésion que doit avoir chaque catholique au souverain Pontife comme règle vivante de la foi et comme détenteur de la plénitude du pouvoir d'ordre dans l'Église ; elle réalise (elle rend réelle) notre appartenance à l'Église et notre soumission au souverain Pontife. C'est ainsi que l'Église l'a toujours entendu.

Ainsi, il est bien certain qu'un fidèle ne peut apporter aucune coopération formelle à l'*una cum Johanne-Paulo* qu'un prêtre prononce au Canon de la Messe, il lui est impossible de s'unir à un tel acte qui est allégeance à une fausse règle de la foi, qui est dépendance sacramentelle proclamée à l'égard de qui n'est pas à la tête des véritables sacrements de l'Église.

Est-il possible d'assister à la Messe *una cum* sans apporter cette impossible (moralement parlant) coopération formelle ; autrement dit, est-il possible de n'apporter qu'une coopération matérielle moralement permise ?

Il nous semble que oui, aux deux conditions suivantes :

– refuser intérieurement cet *una cum* et protester devant Dieu qu'on veut se conformer à toutes les exigences de la foi catholique ;

– avoir une raison grave (c'est-à-dire proportionnée) de le faire. Il est bien évident que craindre un surcroît de distance ou de fatigue, vouloir bénéficier d'horaires plus commodes, ou éviter une rencontre peu sympathique, ne sauraient constituer une raison suffisante. En revanche, la nécessité de mettre ses enfants dans une école de bonne moralité ou de ne pas s'exposer à une périlleuse privation de sacrements peut être cette raison grave.

En un mot, il ne faut pas que cette assistance à la messe entachée de l'*una cum* soit volontaire : il faut qu'on ne puisse faire autrement. On nous reprochera peut-être de n'être pas assez rigoureux sur ce point, mais nous craignons d'encourir le reproche de Notre-Seigneur aux pharisiens : «Ils attachent des fardeaux pesants et qu'on ne peut porter ; et ils les mettent sur les épaules des hommes ; mais ils ne veulent pas les remuer du doigt» [Matth. xxiii, 4].

Voici donc notre réponse à la question initiale : non, non, non, mais. Non, pour ne pas adhérer à un principe qui éloigne de l'unité de l'Église ; non, pour ne pas approuver ce qui n'est pas conforme à la doctrine catholique sur la juridiction et l'épiscopat ; non, pour ne pas s'égarer et pour éviter d'encourager quiconque à s'égarer dans une voie très périlleuse – qui le sera de plus en plus ; mais, pour des raisons graves, «sous réserve, pas plus», pour reprendre la formule que Jean Madiran employa au moment de l'irruption du nouvel *ordo missæ*, en attendant un jugement plus approfondi.

Pour être certain de ne pas s'éloigner de l'Église, pour ne pas risquer d'aller contre elle chaque fois qu'il faut décider, en raison de la douloureuse crise qu'elle subit, d'une chose qui déroge à sa loi ordinaire, il faut s'en tenir à ce principe (qui est au fondement de la «thèse de Cassiciacum») :

– affirmer et faire tout ce qui est exigé par la foi et son témoignage, car la foi est indivisible ;

– ne rien affirmer ni faire que ce qui est exigé par la foi car le jugement propre, qui prend fatalement le relais, est aveugle ; il n'est en rien règle d'action à l'égard de l'Église ; il conduit à l'abandon ou à l'aventurisme, qui n'a jamais produit que des injustices et des catastrophes.

Le recours à l'épiscopat sans mandat, n'étant pas possible au regard de la doctrine catholique, ne saurait être une exigence de la foi ; voilà pourquoi la responsabilité de ceux qui utilisent, encouragent ou cautionnent la « voie épiscopale » nous semble très grande. Les catholiques fidèles, si zélés et courageux qu'ils soient, sont souvent déjà rongés par

¹ Le jugement sera de plus en plus difficile ; la certitude – qui repose déjà sur une bonne dose de confiance difficile à placer – ira s'amenuisant. Ce simple fait montre à lui seul que la «voie épiscopale» n'est pas la voie du salut, pas même celle de la survie. Dans certaines lignées épiscopales, on en est à la troisième ou quatrième génération de sacres, et les intermédiaires, venus parfois on ne sait d'où, disparaissent les uns après les autres...

l'oubli de l'Église et de son unité, par l'indifférence à des pans entiers de sa doctrine, par la perte du sens de son autorité ; ils n'ont vraiment pas besoin qu'on les entraîne, malgré qu'on en ait, dans l'adhésion à une pseudohiérarchie.

C'est là un grand sujet de tristesse et d'inquiétude.

Usquequo, Domine, usquequo ?...

In te confido, non erubescam.

EXTRAIT DE LA LETTRE DE PRÉSENTATION AU NUMÉRO 5 DES DEUX ÉTENDARDS (décembre 1997)

On remarquera aussi que, dans ce numéro, la controverse concernant les sacres épiscopaux n'est pas poursuivie. À vrai dire, il n'a jamais été dans notre intention de nous livrer à une controverse : seule la nécessité de corriger une expression vraiment fautive de notre premier texte (expression qui avait été ajoutée à la hâte, en dernière minute – ce qui n'est jamais du bon travail) nous avait poussé à revenir sur le sujet.

Pour nous, en effet, après de longues ruminations, la cause est entendue : nous avons simplement voulu exprimer qu'il ne fallait pas compter sur nous pour entrer dans cette aventure ou pour l'approuver en quelque manière – en paroles ou en acte. À quoi bon, en effet, avoir lutté pendant plus de vingt-cinq ans contre les ferments de dissolution de l'unité de l'Église¹ à mesure qu'ils apparaissaient dans la réalité ou dans la conscience, pour se livrer ensuite soi-même à ce jeu mortel ?

À quoi bon avoir refusé tour à tour ce qui rompt la triple unité catholique :

– la liberté religieuse, la fausse conception de l'Église enseignée à Vatican II, l'adhésion à Jean-Paul II [fausse règle de la foi] et les divagations des traditionalistes à propos du Magistère, qui dissolvent l'unité de la foi ;

– la réforme liturgique de Paul VI, l'*una cum* et le charisme qui dissolvent l'unité de l'ordre sacramentel ;

– l'adhésion à une pseudo-autorité, le conclavisme, le charisme encore et la prétendue justification de la désobéissance, qui dissolvent l'unité hiérarchique...

... à quoi bon donc, si c'est pour de notre côté faire quelque chose d'analogue ?

C'est bien l'unité hiérarchique de l'Église catholique qui est en cause. Cette hiérarchie est une, et elle s'ordonne selon deux raisons diverses : l'ordre et la juridiction. L'unité de ces deux aspects existe dans l'épiscopat qui, seul par institution divine, prend place simultanément dans la hiérarchie d'ordre et dans la hiérarchie de juridiction. L'épiscopat est donc bien la «brique élémentaire» dont est bâtie la hiérarchie de l'Église. En conséquence, faire un évêque, c'est faire une hiérarchie ; et si cet évêque n'est pas fait par le Pape – seul fondement de la hiérarchie catholique – c'est faire une autre hiérarchie. On ne peut sortir de là.

Pour exprimer la même chose de façon «existentielle», on peut dire que dans la crise de l'Église à laquelle nous assistons, dans cette crise que nous aggravons par nos péchés, dans cette crise que nous subissons, il faut savoir où s'arrêter, en matière de décisions à prendre, d'attitudes à adopter en vue de conserver la foi et l'appartenance à l'Église catholique. Pour ce qui est de refuser de reconnaître l'autorité de Jean-Paul II, il n'y a pas d'état d'âme à avoir : la foi impère clairement ; il y a juste des vérifications à faire, de sérieuses vérifications car l'affaire est gravissime.

Le prolongement du même *imperium* de la foi fait limiter le jugement à la question de l'autorité, en laissant de côté les personnes, leur état, leur culpabilité, leur appartenance à l'Église.

Mais dans l'attitude pratique à tenir, l'éventail des possibilités est large, et la distance est grande entre d'un côté la périlleuse abstention de toute vie sacramentelle, et de l'autre la folle initiative de la réunion d'un «conclave». Devant cet éventail, le pire serait de se déterminer selon son jugement propre. Seules la pratique de l'Église et la théologie de saint Thomas d'Aquin² peuvent donner un sûr critère de choix – et il se trouve que les deux concordent pour marquer la frontière entre l'exercice du sacerdoce d'une part, et l'accès à l'épiscopat d'autre part. Le premier, d'ordre essentiellement sacramentel, peut être l'objet d'une suppléance de l'Église ; le second, d'ordre essentiellement hiérarchique, non.

Nous sommes rempli de crainte que l'épiscopat autonome ne tourne à un immense et irréparable désastre : voilà pourquoi on ne trouvera dans le présent numéro rien qui vienne diminuer ou contredire ce que nous avons déjà écrit ; par ailleurs, la controverse a pris un tour qui ne nous plaît guère, ne serait-ce que parce qu'on peut légitimement se poser la question : «les pauvres y sont-ils évangélisés ?». Il est bien évident que notre opposition aux sacres épiscopaux «ne résout rien» ; elle n'a pas pour but d'apporter des solutions à un problème qui nous dépasse infiniment, mais d'assurer la fidélité à la sainte volonté de Dieu par la fidélité à son Église : cela est toujours et possible et nécessaire. Quant à l'angoisse qu'on peut éprouver devant la difficulté de la vie sacramentelle et la question des vocations³, elle est la croix qu'il faut porter courageusement en union avec celle de Notre-Seigneur.

EXTRAIT D'UNE LETTRE À QUELQUES JEUNES GENS À PROPOS DE LA VOCATION (printemps 1999)

[...] C'est le problème de la vocation. Sujet fort délicat, puisqu'il touche au dessein de Dieu sur chacun d'entre nous, à l'intimité que Dieu veut établir avec nous, à la médiation de l'Église, à la liberté de chacun et à la crise de l'Église.

Pour traiter complètement de la question, il faudrait remonter à la vocation éternelle du Fils de Dieu puis à la vocation de Notre-Seigneur et Notre-Dame dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice, mais cela nous mènerait bien trop loin, et

¹ L'unité de l'Église provient de sa constitution divine, et elle est un objet de foi : elle est donc inaltérable et hors d'atteinte de la malice des hommes. Mais des facteurs pervers peuvent soustraire des chrétiens à cette unité ; c'est de ces facteurs que nous voulons parler.

² Voici d'ailleurs ce que dit saint Thomas d'Aquin de la pratique de l'Église : «La coutume de l'Église a la plus grande autorité ; sa façon d'agir doit être adoptée par tous, car l'enseignement des docteurs catholiques lui-même tient son autorité de l'Église. D'où il faut davantage s'en tenir à l'autorité de l'Église qu'à l'autorité de saint Augustin, ou de saint Jérôme ou d'un quelconque docteur» Somme théologique, IIa IIæ q. x, a. 12, c.

³ Cette question est d'ailleurs tout à fait faussée si l'on ne distingue pas soigneusement la vocation sacerdotale et la vocation religieuse, et si l'on oublie qu'à propos de la première l'Église enseigne : «Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur – ceux-là sont dits être appelés par Dieu, qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Église» Catéchisme du Concile de Trente, de Ordine § 1.

hors de mes compétences. Je vais donc commencer à la vocation de l'Église. Antérieurement à la destinée de chacun et à la vocation de quelques-unes, il y a la vocation de l'Église. Le dessein de Dieu est de constituer à son Fils unique une Église qui lui soit un «plérôme», une plénitude, un rayonnement de gloire, une société céleste qui sera pour lui Corps et Épouse. C'est dans cette élection de l'Église que la vocation de chacun d'entre nous prend sa source : Dieu nous destine à prendre telle place dans son Église – place quant au degré de charité et de gloire, place quant à un office particulier. L'élection à tel degré de gloire demeure mystérieuse, un grand mystère de la Sagesse infinie de Dieu. Là aussi, je ne peux me lancer à en traiter ; ma théologie se trouvera vite bien courte, et ce n'est pas ce qu'on nomme strictement la vocation¹.

La vocation au sens strict concerne une fonction dans l'Église, et c'est là qu'il faut lire la méditation de l'Abbé Berto : «Il y a entre le Christ et l'Église unité de vie (ce qu'exprime l'idée de Corps Mystique) et réciprocité d'amour (ce qu'exprime l'idée des Épousailles Mystiques). Ces deux grandes réalités surnaturelles trouvent chacune leur expression dans les deux institutions les plus essentielles de l'Église : le sacerdoce et la virginité sacrée. Par le sacerdoce, en effet, c'est Notre-Seigneur qui incessamment vivifie son Église, entretient en elle, au moyen des sacrements, la vie de la grâce, et la gouverne. Par la virginité sacrée, c'est l'Église qui incessamment aussi se présente comme Épouse au Christ son Époux et lui redit sa fidélité et son amour» (Abbé V. A. Berto, *Pour la Sainte Église Romaine*, p. 166. Ce texte est extrait d'un cours donné aux enfants de Notre-Dame de Joie, qui est une pure merveille).

Tout est marqué dans ce texte admirable : l'origine et la distinction des deux grandes vocations, la vocation sacerdotale et la vocation religieuse, qui sont irréductibles entre elles comme les deux aspects du mystère de l'Église qu'elles réalisent. Car, quand on parle de vocation, il faut distinguer dès l'origine la vocation sacerdotale et la vocation religieuse, qui présentent plus de différence que de ressemblance.

À la première s'applique la parole de Notre-Seigneur : «Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis» (Jo. xv, 16). Cette vocation est donc un véritable appel, mais là encore il ne faut pas se tromper. L'appel intérieur, je veux dire le désir du sacerdoce, l'attire vers lui n'est que préparatoire au seul appel qui constitue la vocation sacerdotale : l'appel de l'Église en la personne de l'évêque légitime. C'est ce qu'enseigne très clairement le catéchisme du Concile de Trente : «Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur – ceux-là sont dits être appelés par Dieu, qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Église» (de Ordine § 1).

Bien sûr, l'évêque n'appelle que ceux qui se présentent librement, qui ont les qualités et la science requises, qui ont une intention droite ; mais la vocation proprement dite est donnée par l'Évêque, elle est l'appel qu'il donne au nom de l'Église.

À la vocation religieuse s'applique cette autre parole de Notre-Seigneur : «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; viens ensuite et suis-moi» (Matth. xix, 21). Là, la vocation est dans la volonté de perfection. Cette volonté, comme toute volonté normale, doit procéder de la compréhension de l'intelligence : «Qui potest capere capiat», dit Notre-Seigneur en parlant de la chasteté parfaite pour le Royaume de Dieu, «que celui qui peut comprendre comprenne» (Matth. xix, 12) Il faut aussi que cette volonté soit raisonnable, stable et droite ; il n'en reste pas moins que la vocation religieuse consiste dans la volonté.

On voit donc ainsi la différence fondamentale entre la vocation sacerdotale où l'Église appelle elle-même au nom de Jésus-Christ, et la vocation religieuse, où Dieu donne la volonté de se consacrer à lui et où l'Église ne fait qu'organiser (en approuvant et en surveillant les ordres religieux) la vie de ceux qui répondent à l'appel général fait par Notre-Seigneur.

La vocation, soit sacerdotale, soit religieuse, ne consiste pas dans l'attirance intérieure. En outre cette attirance (qui est une pré-vocation) n'est pas principalement un attrait sensible ; elle peut être conviction de l'intelligence malgré une certaine répugnance du cœur. Elle joue un rôle, mais seulement un rôle préparatoire. Cette pré-vocation est nécessaire, soit parce qu'elle conduit à «provoquer» l'appel de l'Église en se présentant au sacerdoce, soit parce qu'elle va entraîner la volonté et la déterminer fermement à se consacrer tout entière à Jésus-Christ. Quelqu'un qui a eu cette attirance (sensible ou intellectuelle) et qui ne l'a plus n'a pas «perdu la vocation» (qu'il n'avait pas encore) ; mais il se peut qu'il soit infidèle à une grâce de choix que lui réservait Notre-Seigneur. Il faut y réfléchir sérieusement.

Dans la vocation, la sainte Église est particulièrement présente parce qu'il s'agit de la place de chacun dans l'Église de Jésus-Christ. Notre-Seigneur fait sentir particulièrement à ceux auxquels il réserve une place particulière dans son Église qu'il les attend ; il les appelle. Cet appel de Notre-Seigneur a son achèvement soit dans la volonté qu'il donne, soit dans l'appel de l'Évêque. Cet appel achevé est la vocation.

Dans ce qu'on est convenu d'appeler la crise de l'Église, le problème de la vocation, surtout de la vocation sacerdotale, est beaucoup plus épineux, et il convient d'en dire un mot. Se consacrer à Dieu et à son Église ne peut être vertueux et conforme à la volonté de Dieu que dans la droite doctrine, dans les vrais sacrements et dans la juste appartenance à son Église ; c'est une évidence.

Mais alors où se tourner ?

– du côté des «Saint-Pierre» ? Hélas, l'allégeance à Jean-Paul II (fausse règle de foi) entraîne l'adhésion à Vatican II destructeur de l'intelligence de la foi et porteur d'erreurs graves condamnées par l'Église, comme la liberté religieuse, et une fausse conception de l'Incarnation et de l'Église elle-même. De plus, l'acceptation des nouveaux sacrements dans leur principe fait légitimement douter de la validité de certaines ordinations sacerdotales ;

¹ Dieu a sur chacun d'entre nous une volonté, qui est la raison d'être de notre création, et c'est la volonté de nous faire participer à sa gloire. En raison de cette volonté, il nous a destinés à atteindre un degré donné de gloire (ou de charité, cela revient au même) et a donné les moyens nécessaires pour cela. Ni ce degré de gloire ni ces moyens ne nous sont connus, ou plus exactement Dieu ne nous les fait connaître que quand il le juge bon. Certains moyens sont d'ailleurs connaissables par nature (époque, lieu et famille de naissance) mais nous ne savons pas toujours comment ils vont concourir à l'œuvre de Dieu. Remarquons au passage que comme la volonté de Dieu arrive toujours, si nous refusons obstinément de participer à la gloire de Dieu, nous y participeront tout de même en manifestant sa justice...

– du côté des «Saint-Pie-X» ? Hélas, l'allégeance à Jean-Paul II et le refus simultané des erreurs de Vatican II conduisent à inventer des doctrines hétérodoxes qui détruisent l'autorité du Magistère de l'Église et du Souverain Pontife. De plus, c'est s'engager dans la voie épiscopale dont il va être question ;

– du côté de «la voie épiscopale» ? Hélas, des sacres sans le mandat du souverain Pontife sont contraires à la constitution même de l'Église : «Le Pape seul institue les évêques. Ce droit lui appartient souverainement, exclusivement et nécessairement, par la constitution même de l'Église et la nature de la hiérarchie»¹. Des évêques sans vocation ne peuvent donner ce qu'ils n'ont pas, et ordonnent des prêtres sans vocation ; on peut beaucoup craindre pour l'avenir...

Les indications données ci-dessus ne sont qu'un résumé trop rapide de convictions doctrinales que je voudrais écrire en lettres de sang, tant elles me semblent importantes. On ne fera jamais rien de durable, de fructueux, de bénéfique pour la gloire de Dieu contre la doctrine catholique ou en dehors d'elle. Nous aurons sans doute l'occasion d'en reparler.

Le problème est grave, donc, mais non point désespéré. Il est toujours possible de se consacrer à Dieu, même si cela est rendu plus difficile ; il n'y a jamais eu autant de motifs de se consacrer à lui, pour consoler son cœur, pour la splendeur de son Église si défigurée, pour l'immolation de soi-même au milieu d'un monde de jouissance, pour le rayonnement de la doctrine catholique au moment où elle est niée, diminuée, bafouée de toutes parts. Quant au sacerdoce, il est possible d'y songer voire de s'y préparer de façon lointaine, en ayant le ferme propos de ne rien désirer ni faire qui soit contre la doctrine catholique ou la constitution de la sainte Église. Dieu qui n'abandonne pas son Église n'abandonnera jamais ceux qui veulent travailler pour elle et s'y consacrer.

EXTRAIT D'UNE LETTRE À UN JEUNE HOMME QUI VIENT D'ENTRER AU SÉMINAIRE (automne 1999).

[...] Je m'interroge aujourd'hui, et je me demande pourquoi ce qui devrait profondément me réjouir me désole.

Oh ! certes, il est vraiment réjouissant de voir une âme s'engager dans la voie de la consécration au Bon Dieu, et pour cela renoncer au monde où la tentation permanente est de prendre part à la «course aux trois concupiscences» qui domine et règne presque universellement. Il est vraiment réjouissant de voir préférer une carrière terrestre qui aurait pu être brillante une carrière céleste commencée dès ici-bas. – Et cela ne m'étonne pas du tout de ta part !

Mais alors pourquoi, par quoi suis-je désolé ? Par la perspective d'une ordination sacerdotale conférée par un évêque sacré sans mandat apostolique. Tu t'en doutes bien, je l'ai dit à temps et à contretemps : mon désaccord est total, et c'est un désaccord fondé sur ce que l'Église enseigne de sa propre constitution, et sur ce que l'expérience (parfois la triste expérience) m'a montré.

Aujourd'hui, je ne peux que répéter les mêmes choses «en variant le ton» et en présentant la gravité de l'affaire sous un autre jour ; mais au fond il s'agit toujours de la constitution de la sainte Église et de notre dépendance à son égard.

Je ne veux pas parler du moins pour cette fois, de la validité des ordres dans les différentes branches épiscopales – bien que cette question me tarabuste de plus en plus : pour croire à cette validité, il faut multiplier les actes de foi (humaine) à mesure qu'on s'éloigne de la source, et que le sérieux et la catholicité des intentions se perdent dans le brouillard. Non, sans cela, la question épiscopale – et tout ce qui en dépend – est suffisamment grave et préoccupante.

En parlant du sacerdoce, saint Paul écrit (Heb. v, 4) : «Nul ne s'attribue à lui-même cet honneur, sinon celui qui est appelé de Dieu comme Aaron». Avec les consécrations épiscopales sans mandat apostoliques (*cesma* pour les intimes), plus personne n'est appelé.

C'est par nature, par institution divine, par constitution de l'Église, que le Pape appelle les évêques et que ceux-ci appellent les prêtres. Mais voilà, avec les *cesma*, la chaîne est rompue ; quand les évêques s'attribuent l'épiscopat (c'est bien cela qui arrive, même s'ils se «laissent choisir» par un évêque qui n'a pas ce pouvoir), les prêtres ne sont pas légitimement appelés. Dans la crise de l'Église, si profonde qu'on la suppose, il peut bien être permis de passer outre à une législation qui délimite et organise la transmission du sacerdoce, mais il est impossible qu'il soit permis d'aller contre la nature des choses.

J'ajoute d'ailleurs, bien que je n'aie pas pour l'instant le loisir d'approfondir la question, qu'il me semble que les confirmations conférées par un évêque-*cesma* posent un problème analogue.

En effet, ce sacrement est en même temps une perfection personnelle, et une fonction d'Église ; et s'il est souverainement utile à chacun, il est nécessaire à l'Église : l'aspect ecclésial a donc une primauté au moins de nécessité dans la Confirmation. Pour prendre une comparaison, le sacrement donne au confirmé des armes pour le combat, et constitue l'armée de l'Église en l'enrôlant au service de la foi et de la chrétienté : c'est pour cela qu'il est un sacrement épiscopal.

Mais quoi de plus dangereux – pour continuer la comparaison – que des soldats sans armée ? Un évêque-*cesma* n'étant pas appelé par le chef de l'Église a une incapacité radicale (et non une incapacité juridique surmontable) à constituer l'armée de l'Église. Ce sont là des questions qui tourmentent dès qu'on les pose sérieusement.

Voici un autre aspect des choses tout aussi grave, voire davantage. Nous appartenons à la sainte Église catholique, et cette appartenance à une société visible doit être, par nature, visible. En raison de la crise de l'Église, cette visibilité d'appartenance n'est plus assurée par l'adhésion au Magistère vivant, puisque ce pouvoir (toujours présent) ne s'exerce plus ; ni par la soumission à la juridiction, puisque l'autorité est défaillante. C'est donc au pouvoir d'ordre qu'il revient de réaliser et d'assurer cette visibilité. Si l'on supprime cette troisième voie, il n'y a plus rien en la matière.

L'expérience le confirme : dans le monde grouillant des *cesma*, il n'y a plus aucun critère objectif de catholicité : chaque branche s'érige «pour la défense de la foi», chaque branche est nécessaire «parce que la seule sérieuse», plus personne ne s'y reconnaît dans ces prélats-*cesma* surgis d'on ne sait où, qui apparaissent et disparaissent. Alors chacun se bâtit un critère : ceux qu'il connaît et apprécie sont les «seuls bons»... Où est la catholicité là-dedans ? En quoi

¹ Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, p. 259. Ce n'est pas parce que c'est Dom Gréa (fondateur au siècle dernier des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception) qui le dit que cela est vrai. Mais Dom Gréa résume en une heureuse formule la théologie et la pratique sans faille de l'Église. Et puis cela vous montrera que je ne l'invente pas pour les besoins de la cause... c'est si fréquent par les temps qui courent.

l'Église est encore visible en ce sens (réel) que ses membres y adhèrent visiblement, de façon objectivement constatable ? Je m'exprime bien mal, mais la réalité est telle.

Tout cela, je le soumets à ta réflexion, mon cher... Et je me prends à désirer encore plus fortement que la crise de l'Église soit résolue avant que l'irréparable ne t'arrive. Certes, il y a d'autres motifs, et plus impérieux, de le désirer : mais en voilà un de plus.

TOUTE LA FOI, RIEN QUE LA FOI : EXTRAIT D'UNE NOTE ENVOYÉE À QUELQUES PARENTS D'ÉLÈVES.

[...] Car, enfin, il ne faut pas se voiler la face : nous nous trouvons devant une question qui se pose à la foi catholique, à la vertu théologique de foi de chacun d'entre nous. Cette question n'est peut-être pas concrètement la plus urgente, mais il est impossible de ne pas y être confronté un jour, puisque le Souverain Pontife est la règle vivante de la foi catholique et qu'il est nécessaire de lui obéir pour appartenir à la sainte Église. On a trop oublié ces deux derniers points qui, pourtant, appartiennent à la doctrine permanente, certaine et mille fois enseignée de l'Église.

Si l'on reconnaît l'autorité apostolique de Jean-Paul II, le dilemme est inéluctable :

– soit on adhère à son enseignement et à son gouvernement, comme on doit le faire pour un Pape ; on professe alors des doctrines qui ont été solennellement condamnées par l'Église, on admet la réforme liturgique et sacramentelle infestée par le protestantisme ; on accepte les fruits apportés par Vatican II... ;

– soit on refuse erreurs et réformes, mais on ne peut le faire qu'au prix d'une négation de la doctrine catholique sur l'autorité et l'infaillibilité du Souverain Pontife et de l'Église.

Il n'y a pas de troisième voie possible, et les deux que je viens d'énoncer aboutissent à des erreurs, diverses peut-être mais tout aussi caractérisées, et tout autant condamnées par le Magistère certain, infaillible, permanent de la sainte Église catholique romaine. La foi catholique et la doctrine certaine de l'Église conduisent donc à nier l'autorité de Jean-Paul II, à affirmer qu'il est privé de cette assistance particulière de Jésus-Christ qui constitue l'autorité spécifique du Pape.

Cette négation n'est pas un jugement personnel (qui serait illégitime) mais elle est due à une impossibilité d'exercer la vertu de foi à son égard et sous son influence.

Vous pouvez remarquer qu'il n'est en rien question d'un jugement sur la personne de Jean-Paul II, mais simplement de l'impossibilité dans l'exercice même de la foi de reconnaître son autorité. Pour ma part, je m'en tiens là ; je ne veux pas aller au-delà de ce à quoi la foi m'oblige (car je crois qu'il est «théologiquement» impossible d'aller plus loin, mais c'est une autre histoire).

Voilà pourquoi je tiens pour vraie la «thèse de Cassissiacum» qui, reconnaissant la continuité de la succession apostolique que Jean-Paul II assure (il est pape *materialiter*), établit qu'il est privé de l'autorité pontificale (il n'est pas Pape *formaliter*), et conclut que le témoignage de la foi oblige à s'abstenir de tout acte qui serait une reconnaissance de cette autorité (principalement, on ne peut, au Canon de la Messe, lui faire allégeance en proclamant que l'Église catholique est *una cum Johanne Paulo*).

De plus, en raison de cette volonté de m'en tenir à ce qui est exigé par la foi catholique, et de ne rien faire ni approuver qui lui soit contraire, je suis fermement opposé à toute consécration épiscopale accomplie sans mandat apostolique : un tel sacre m'apparaît irrémédiablement contraire à la constitution hiérarchique de la sainte Église catholique.

Pardonnez-moi de m'être étendu un peu longuement en cette note et de lui avoir donné un tour personnel. Je crois cependant nécessaire d'apporter encore une grave précision concernant l'importance que j'attache à ce que je viens d'énoncer.

Avec la grâce de Dieu et malgré toutes mes déficiences, je m'efforce de n'avoir pas de position personnelle, mais de serrer au plus près la doctrine catholique dans toute son ampleur, en m'appuyant sur les faits avérés et en rejetant délibérément les bruits de couloir et les questions de personne. Le résultat me semble relever de la foi catholique, et toute autre position m'apparaît sur un point ou sur un autre incompatible avec la foi telle que l'Église l'enseigne, la comprend et la pratique. Cette position est donc pour moi une règle de conduite impérative, sans cesse présente et éclairante, pour toute ma conduite et pour tout ce qui se passe sous ma responsabilité. Mais cette conviction ne saurait avoir d'influence au-delà, si ce n'est par les arguments qu'elle apporte et la cohérence qu'elle manifeste ; elle ne peut en aucun cas se substituer à l'autorité du Magistère et du Gouvernement de l'Église, et donc ne me permet pas de juger et de condamner les personnes qui diffèrent d'avis. Le fait de ne détenir aucune autorité particulière ne dispense cependant pas du devoir de dénoncer l'erreur et le mal : c'est une question de zèle pour la gloire de Dieu et de charité à l'égard du prochain – voire de justice quand le silence apparaîtrait comme une approbation. Celui qui voit le péril et se tait alors qu'il pourrait le signaler sans provoquer un mal plus grave est un chien des plus méprisables : un chien muet.

Veni Domine Jesu

Auxilium christianorum, sanctissima Virgo Maria, ora pro nobis !

La controverse est toujours intense autour des sacres épiscopaux effectués sans mandat apostolique : elle est l'occasion de mettre en place la vraie doctrine sur la constitution de l'Église catholique, sur la nature de sa hiérarchie, sur l'élément formel de l'épiscopat. En voici un échantillon.

Un lecteur des plus bienveillants, réagissant à la publication sur le site *Quicumque.com* de l'encyclique de Pie XII *Ad Apostolorum Principis*, m'a écrit les lignes suivantes :

C'est bien de rappeler la doctrine de Pie XII comme boussole dans le désarroi actuel de l'Église. Nous savions bien que Pie XII avait condamné les sacres épiscopaux de l'église patriotique en Chine. Il appliqua ainsi une rigueur inconnue dans l'Église jusqu'alors, mais nécessaire à cause du communisme « intrinsèquement pervers ».

Mais, de là à appliquer ce document magistériel à la situation après lui, il y a de la marge. Il est un fait que la plupart des évêques qu'il avait nommés lui comme pape légitime se sont laissés emporter dans la tourmente conciliaire par une minorité agissante. Il faut citer une conséquence très grave du concile et de ses « réformes » : les nouveaux rites des « sacrements » et en particulier la réforme du sacrement de l'Ordre par « Pontificalis Romani » de Paul VI le 18 juin 1968. Les nouveaux ordres sont invalides.

Alors il était nécessaire que Mgr Lefebvre et Mgr Ngo-Dinh-Thuc ont sacré des évêques dans des circonstances de nécessité la plus grave : l'extinction du sacerdoce catholique.

Dès lors la loi de Pie XII n'est pas d'application tant que la hiérarchie ne sera pas rétablie. Je pense sincèrement que les évêques de ces deux lignées se soumettraient tout de suite le jour où il y aura un pape.

Entre-temps la gloire de Dieu et le besoin des âmes exige que nous exercions notre pouvoir d'ordre. Il ne faudrait pas décourager les catholiques, prêtres et laïcs qui font de grands sacrifices pour maintenir la foi et les secours de la grâce, la sainte messe et les sacrements.

Normalement vous devriez être d'accord avec ce que j'écris ici.

In fide catholica.

Voici la réponse que j'ai envoyée.

Cher xxx,

Vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire au sujet des sacres épiscopaux, et voilà que je n'ai cessé de différer ma réponse malgré la gravité du sujet et la reconnaissance que je vous dois. Je vous prie de vouloir bien m'excuser.

Je gage que nous serons d'accord sur trois points qui permettent de bien situer l'importance et le nœud du problème : Est-il permis, dans la situation présente, de recourir aux sacres épiscopaux conférés sans mandat apostolique ?

1. À travers les vicissitudes du cours de sa vie terrestre, la sainte Église catholique demeure identique à elle-même, sous l'Autorité première et souveraine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, selon la Constitution – bâtie sur l'unité hiérarchique – que lui a donnée Notre-Seigneur, dans la possession inamissible des trois pouvoirs que Notre-Seigneur lui a confiés (Magistère, Ordre Juridiction) et des quatre notes dont il l'a dotée (Unité, Sainteté, Catholicité, Apostolicité) ; et cela doit durer jusqu'à la fin du monde.

2. L'absence – et l'absence prolongée – de l'autorité pontificale et de l'autorité épiscopale dans la sainte Église est un grand malheur. À ce malheur s'ajoute la présence depuis 1968 d'un nouveau rituel de l'Ordre qui est (au minimum du minimum) douteux. L'addition de ces deux éléments constitue un état de nécessité tel que sans doute l'Église n'en a jamais connu.

3. L'état de nécessité – si grand et angoissant qu'il soit – ne saurait être une raison pour que tout soit permis, pour qu'on puisse prendre pour unique guide ou critère le besoin immédiat (sinon, il suffit de considérer que l'Église ne peut se passer de Pape, et hop ! on en fabrique un sur-mesure). Et cela pour deux raisons :

a] La pérennité de l'Église est divinement assurée, et ne saurait en rien dépendre de l'action des hommes, qui ne peuvent être en l'occurrence que des instruments. Il n'y a pas lien de cause à effet nécessaire entre ce que nous faisons et la survie de l'Église ; si l'on veut parler du salut des âmes, dont chaque cas n'est pas divinement garanti, il faut se souvenir que la première qualité demandée à ceux qui veulent ou doivent y travailler est la fidélité : *Hic jam quæritur inter dispensatores [mysteriorum Dei] ut fidelis quis inveniatur [I Cor. iv, 2].*

b] La constitution de l'Église est intangible, d'institution divine, et on ne peut donc porter la main sur elle. Si l'épikie, avec toutes les précautions qui s'imposent, permet d'interpréter la législation de l'Église, elle ne saurait autoriser à agir à l'encontre de la Constitution de l'Église. C'est dans ce dernier point que gît le problème.

J'affirme que l'épiscopat, sa transmission et sa dépendance du souverain Pontificat, appartiennent à la constitution de l'Église.

Avant de m'efforcer d'étayer cette affirmation, je fais simplement remarquer ceci : le sacre d'un évêque sans mandat apostolique est un acte d'extrême gravité – tout le monde en convient, et l'excommunication est là pour le rappeler. Ceux qui l'accomplissent, l'approuvent ou en bénéficient doivent donc avoir des raisons (et des raisons objectives, publiques, communicables) d'une gravité équivalente pour agir ainsi, et en particulier pour justifier que leur acte ne passe outre qu'à une loi disciplinaire. Sans quoi ils manquent gravement. En d'autres termes, la charge de la preuve de la légitimité d'un tel sacre leur incombe, et leur incombe préalablement.

Or je ne vois pas que cela ait été sérieusement fait, ni du côté de Mgr Lefebvre, ni du côté des innombrables descendants de Mgr Thuc.

J'affirme donc que l'épiscopat et son lien de dépendance avec le Pontificat suprême est partie intégrante de la constitution de l'Église. Je l'affirme parce que :

- c'est l'enseignement de l'Église ;
- c'est la pratique de l'Église ;
- c'est la nature de l'épiscopat ;
- les conséquences le montrent abondamment.

I. ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE.

L'épiscopat et sa transmission relèvent de la constitution même de l'Église catholique, dit Léon XIII : «L'ordre épiscopal fait nécessairement partie de la Constitution intime de l'Église» (*Satis Cognitum*, § 71). C'est selon cette Constitution que le Pape, et lui seul, appelle les évêques, les fait participer à la régence sur le Corps mystique de Jésus-Christ, les incorpore dans la hiérarchie de la sainte Église.

«Le Pape seul institue les évêques. Ce droit lui appartient souverainement, exclusivement et nécessairement, par la constitution même de l'Église et la nature de la hiérarchie» (Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, p. 259).

Léon XIII rappelait auparavant dans *Satis Cognitum* la nécessité pour l'unité de l'Église qu'il n'y ait pas de dissension dans l'épiscopat :

«Par où l'on peut comprendre que les hommes ne se séparent pas moins de l'unité de l'Église par le schisme que par l'hérésie. On met cette différence entre l'hérésie et le schisme, que l'hérésie professe un dogme corrompu ; le schisme, par suite d'une dissension dans l'épiscopat, se sépare de l'Église. Ces paroles [de saint Jérôme] concordent avec celles de saint Jean Chrysostome sur le même sujet : Je dis et je proteste que diviser l'Église n'est pas un moindre mal que de tomber dans l'hérésie. C'est pourquoi, si nulle hérésie ne peut être légitime, de la même façon, il n'y a pas de schisme qu'on puisse regarder comme fait à bon droit. Il n'est rien de plus grave que le sacrilège du schisme : il n'y a pas de nécessité légitime de rompre l'unité». (Léon XIII, *Satis Cognitum*, 29 juin 1896, § 49).

Je pourrais placer ici des extraits de *Quod aliquantum* de Pie VI, et de *Ad Apostolorum Principis* de Pie XII. Mais vous les connaissez aussi bien que moi ; vous avez comme moi remarqué que Pie VI rattache au dogme la nécessité de la confirmation des évêques par le souverain Pontife (§ 24), s'opposant au sophisme des laudateurs de la Constitution civile du clergé qui en faisait une affaire de discipline ; vous avez comme moi lu que Pie XII rattache à la Constitution même de l'Église l'élection des Évêques :

«Devant de si graves attentats contre la discipline et l'unité de l'Église, c'est Notre devoir exprès de rappeler à tous que la doctrine et les principes qui régissent la constitution de la société divinement fondée par Jésus-Christ Notre-Seigneur sont tout différents.

«Les sacrés canons en effet décrètent clairement et explicitement qu'il revient uniquement au Siège apostolique de juger de l'aptitude d'un ecclésiastique à recevoir la dignité et la mission épiscopales et qu'il revient au Pontife romain de nommer librement les évêques».

II. PRATIQUE DE L'ÉGLISE.

La pratique de l'Église est un lieu théologique de première importance puisque, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, «la coutume de l'Église a la plus grande autorité ; sa façon d'agir doit être adoptée par tous, car l'enseignement des docteurs catholiques lui-même tient son autorité de l'Église. D'où il faut davantage s'en tenir à l'autorité de l'Église qu'à l'autorité de saint Augustin, ou de saint Jérôme ou d'un quelconque docteur» *Somme théologique*, IIa IIæ q. x, a. 12, c.

L'examen de cette pratique montre que l'Église n'a jamais admis, ni même simplement toléré, des sacres épiscopaux irréguliers. Un ouvrage paru sans nom d'auteur à Liège en 1814, *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (trois volumes de 350 à 400 pages chacun, un volume sur l'Orient, deux sur l'Occident) étudie minutieusement un grand nombre de cas qu'on pourrait présenter en faveur de la légitimité, en certaines circonstances, des sacres sans mandat apostolique, et conclut toujours et sans appel par la négative : la pratique de l'Église est constante et sans faille. Cela d'ailleurs ne devrait pas nous étonner, puisque cette pratique est l'effet de la constitution même de l'Église.

Ce livre, écrit en fait par Jean-Marie et Félicité de Lamennais, valut probablement à Félicité d'être nommé cardinal in petto. Cf. *Les quatre derniers Papes et Rome durant leur pontificat* du Cardinal Wiseman. Traduction française par Richard Viot. Tours, Mame, 1878. pp. 186-190.

On allègue parfois l'exemple de saint Eusèbe de Samosate, mais en vain. Son cas bien exposé et analysé dans deux articles du frère A. M. Lenoir, articles parus dans les nn. 22 et 23 de *Sedes Sapientiae*. Il ressort de cette étude que saint Eusèbe a été toute sa vie un observateur fidèle des lois canoniques, et que l'attribution qu'on lui fait de sacres épiscopaux accomplis de son propre chef repose sur une source historique unique – Théodoret de Cyr qui fut longtemps nestorien – dont l'interprétation est au demeurant difficile. Cette interprétation ne saurait être faite à l'encontre de toute sa vie et, en tout cas, ne saurait être celle qu'on retient pour justifier des sacres illégaux.

Jusqu'à preuve du contraire (preuve qu'on m'a plus d'une fois promise mais que j'attends toujours), la pratique constante et unanime de l'Église me fournit un argument très solide pour affirmer que la constitution de l'Église – et pas simplement sa loi disciplinaire – est en jeu dans la transmission de l'épiscopat.

III. LA NATURE DE L'ÉPISCOPAT.

L'épiscopat est hiérarchique par nature. Saint Thomas d'Aquin enseigne bien que ce qui le différencie du simple sacerdoce est son ordination au Corps mystique :

«Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad Corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia... sed quantum ad Corpus Christi verum, non habet ordinem supra presbyterum ; l'évêque a un ordre relatif au Corps mystique du Christ, qui est l'Église... relativement au Corps physique du Christ, l'évêque n'a pas d'ordre au-dessus du prêtre (in Billuart, *Curus theologiae, de sacramento ordinis*, c. x, d. IV, a. 2, ad 4um).

Par son ordination essentielle au Corps mystique, l'épiscopat est la «brique élémentaire» dont est bâtie la hiérarchie de l'Église. En lui s'unifient les deux raisons diverses selon lesquelles s'ordonne l'unique hiérarchie de l'Église : l'ordre et la juridiction. L'unité de ces deux aspects existe dans l'épiscopat qui, seul par institution divine, prend place simultanément dans la hiérarchie d'ordre et dans la hiérarchie de juridiction.

Je dis que l'épiscopat réalise l'unité de la hiérarchie ecclésiastique parce que d'une part il est la plénitude du sacerdoce et que d'autre part la juridiction suprême et fondamentale dans l'Église est épiscopale – non pas au sens de la juridiction d'un évêque particulier, mais de celle de l'évêque des évêques. Le concile du Vatican, lorsqu'il veut caractériser la juridiction du Pape, dit que c'est une juridiction épiscopale :

«Nous enseignons donc et Nous déclarons que l'Église romaine, par l'institution divine, a la principauté de pouvoir ordinaire sur toutes les autres églises, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, pouvoir de juridiction qui est vraiment épiscopal, est immédiat... jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse» *Pastor Aeternus*, D. 1827, 18 juillet 1870.

En conséquence, c'est l'unité hiérarchique de l'Église catholique qui est en cause : faire un évêque, c'est faire une hiérarchie ; et si cet évêque n'est pas fait par le Pape – seul fondement de la hiérarchie catholique – c'est faire une autre hiérarchie. On ne peut sortir de là. Les évêques sont les successeurs des Apôtres, et ils doivent cette qualité à leur union épiscopale au souverain Pontife.

IV. LES CONSÉQUENCES LE MONTRENT ABONDAMMENT.

Je vous ajoute pêle-mêle, cher xxx, d'autres considérations qui sont soit des conséquences, soit des annexes, soit des réponses à d'éventuelles objections, en tout cas des compléments de ce que je viens d'énoncer ; toutes, à mon sens, confortent cette vérité que la transmission de l'épiscopat relève de la Constitution de l'Église.

1. Et l'indéfectibilité de l'Église ?

L'indéfectibilité de l'Église est un fait divinement accompli pour le passé, et divinement garanti pour l'avenir : la permanence de son apostolicité, de sa constitution et de sa doctrine de foi jusqu'à la fin des temps. C'est une caractéristique que Dieu seul peut assurer : ce que peuvent faire les hommes de leur propre chef est vain.

Cela l'est d'autant plus si, par des sacres sans mandat apostolique, ils vont à l'encontre de la constitution de l'Église – que l'indéfectibilité doit conserver. Il en serait de même si, par une pseudo-élection pontificale, ils allaient à l'encontre de l'apostolicité – que l'indéfectibilité doit conserver ; ou s'ils venaient à changer la doctrine de foi – qui entre elle aussi dans l'objet de l'indéfectibilité.

Certes, nous voyons bien (et parfois avec angoisse) que pour que cette indéfectibilité demeure, il faut que la chaîne des évêques valides ne s'interrompe pas, il faut que le Siège apostolique ne cesse pas d'être occupé, de telle sorte qu'il n'y ait pas rupture de succession : mais toute intervention humaine contraire à la constitution de l'Église est un terrible manque de foi en cette indéfectibilité, et ne peut conduire qu'à des catastrophes.

2. Et les vocations sacerdotales ?

À propos de la nature de la vocation, l'Église enseigne : «Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur – ceux-là sont dits être appelés par Dieu, qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Église» Catéchisme du Concile de Trente, de Ordine § 1.

En parlant du sacerdoce, saint Paul écrit (Heb. v, 4) : «Nul ne s'attribue à lui-même cet honneur, sinon celui qui est appelé de Dieu comme Aaron». Avec les consécrations épiscopales sans mandat apostolique, plus personne n'est appelé.

Les évêques sacrés sans mandat apostolique ne peuvent transmettre ce dont ils sont dépourvus : *Nemo dat quod non habet*. N'ayant pas été appelés, ils ne peuvent appeler à leur tour. Ainsi, s'ils ordonnent des prêtres, ce sont des prêtres sans vocation. C'est par nature, par institution divine, par constitution de l'Église, que le Pape appelle les évêques et que ceux-ci appellent les prêtres.

Mais voilà, avec les consécrations épiscopales sans mandat apostolique, la chaîne est rompue ; quand les évêques s'attribuent l'épiscopat (c'est bien cela qui arrive, même s'ils se «laissent choisir» par un évêque qui n'a pas ce pouvoir), les prêtres ne sont pas légitimement appelés. Dans la crise de l'Église, si profonde qu'on la suppose, il peut bien être permis de passer outre à une législation qui délimite et organise la transmission du sacerdoce, mais il est impossible qu'il soit permis d'aller contre la nature des choses.

Avec les consécrations épiscopales effectuées sans mandat apostolique, on a donc [peut-être] des catholiques-évêques, on n'obtient pas des évêques catholiques. Pourquoi ajouter ce peut-être ?

Parce qu'il faudrait vérifier la réalité de l'épiscopat et la qualité de catholique, ni l'une ni l'autre n'étant plus garantie par l'Église elle-même. Le discernement sera de plus en plus difficile ; la certitude – qui repose déjà sur une bonne dose de confiance difficile à placer – ira s'amenuisant.

Ce simple fait montre à lui seul que la «voie épiscopale» n'est pas la voie du salut, pas même celle de la survie. Dans certaines lignées épiscopales, on en est à la troisième ou quatrième génération de sacres, et les intermédiaires, venus parfois on ne sait d'où, disparaissent les uns après les autres...

3. Crédibilité, catholicité

L'Église catholique est une société d'essence surnaturelle, mais elle est nécessairement visible (bien qu'elle ne le soit pas toujours de la même façon, tout comme la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ durant sa vie terrestre). Notre appartenance à l'Église doit donc être, par nature, visible. Dans les temps troublés que nous vivons, cette visibilité d'appartenance n'est plus assurée par l'adhésion au Magistère vivant, puisque ce pouvoir (toujours présent) ne s'exerce

plus. Elle n'est pas davantage assurée par la soumission à la juridiction, puisque l'autorité est défaillante. Il ne reste donc que le troisième pouvoir de l'Église, le pouvoir d'ordre, auquel il revient de réaliser et d'assurer cette visibilité d'appartenance. Si l'on supprime cette troisième voie, en admettant qu'il puisse exister légitimement des évêques qui n'aient pas été institués par le souverain Pontife, il n'y a plus rien : plus aucun critère ne permet de discerner ce qui est catholique de ce qui ne l'est pas, ce qui est légitime de ce qui ne l'est pas. Chacun bâtit son propre critère : ceux qu'on connaît et apprécie sont les seuls bons. Mais où se trouve donc la catholicité là au milieu ? C'est un grave problème qui se pose parce que notre catholicité doit être et visible de l'extérieur, et réellement fondée de l'intérieur.

C'est, de plus, un problème très concret. Si Untel est ordonné prêtre, comment vais-je discerner s'il est en toute certitude (d'une certitude objective, fondée sur l'Église, communicable) prêtre catholique ? J'ai besoin de cette certitude pour assister à sa Messe et pour recourir à lui.

Cette certitude ne peut m'être donnée que par la filiation de ce prêtre, selon la constitution même de l'Église catholique : c'est la mission propre du souverain Pontife d'instituer les évêques ; c'est la mission propre des évêques d'ordonner les prêtres. Il faut donc que je sache, outre sa profession de foi catholique bien sûr, s'il a été ordonné selon le rite catholique par un évêque institué par le souverain Pontife (et sacré selon le rite catholique). Hors de cela, je ne puis avoir qu'une opinion, qui ne peut en rien me permettre de recourir à lui.

Je ne veux pas parler ici de la validité des ordres dans les différentes branches épiscopales – bien que cette question me tarabuste de plus en plus : pour croire à cette validité, il faut multiplier les actes de foi (humaine) à mesure qu'on s'éloigne de la source, et que le sérieux et la catholicité des intentions se perd dans le brouillard. Mais sans cela, la question épiscopale – et tout ce qui en dépend – est déjà suffisamment grave et préoccupante.

4. Cohérence

À quoi bon avoir lutté pendant plus de trente ans contre les ferments de dissolution de l'unité de l'Église à mesure qu'ils apparaissent dans la réalité ou dans la conscience, pour se livrer ensuite soi-même à ce jeu mortel ? (L'unité de l'Église provient de sa constitution divine, et elle est un objet de foi : elle est donc inaltérable et hors d'atteinte de la malice des hommes. Mais des facteurs pervers peuvent soustraire des chrétiens à cette unité ; c'est de ces facteurs que je veux parler.)

À quoi bon avoir refusé tour à tour ce qui rompt la triple unité catholique :

- la liberté religieuse, la fausse conception de l'Église enseignée à Vatican II, l'adhésion à Benoît XVI [fausse règle de la foi] et les divagations des traditionalistes à propos du Magistère, qui dissolvent l'unité de la foi ;

- la réforme liturgique de Paul VI, l'*una cum* et le charisme qui dissolvent l'unité de l'ordre sacramentel ;

- l'adhésion à une pseudo-autorité, le conclave, le charisme encore et la prétendue justification de la désobéissance, qui dissolvent l'unité hiérarchique...

... à quoi bon donc, si c'est pour de notre côté faire quelque chose d'analogue ?

5. Où s'arrêter ?

Pour exprimer la même chose de façon «existentielle», on peut dire que dans la crise de l'Église à laquelle nous assistons, dans cette crise que nous aggravons par nos péchés, dans cette crise que nous subissons, il faut savoir où s'arrêter, en matière de décisions à prendre, d'attitudes à adopter en vue de conserver la foi et l'appartenance à l'Église catholique. Pour ce qui est de refuser de reconnaître l'autorité de Benoît XVI, il n'y a pas d'état d'âme à avoir : la foi impère clairement ; il y a juste des vérifications à faire, de sérieuses vérifications car l'affaire est gravissime.

Mais dans l'attitude pratique à tenir, l'éventail des possibilités est large, et la distance est grande entre d'un côté la périlleuse abstention de toute vie sacramentelle, et de l'autre la folle initiative de la réunion d'un «conclave». Devant cet éventail, le pire serait de se déterminer selon son jugement propre. Seules la pratique de l'Église et la théologie de saint Thomas d'Aquin peuvent donner un sûr critère de choix – et il se trouve que les deux concordent pour marquer la frontière entre l'exercice du sacerdoce d'une part, et l'accès à l'épiscopat d'autre part. Le premier, d'ordre essentiellement sacramentel, peut être l'objet d'une suppléance de l'Église ; le second, d'ordre essentiellement hiérarchique, non.

Enfin, je fais observer qu'une fois admis le principe qu'on peut recourir à des sacres épiscopaux sans mandat apostolique, plus rien de solide ne peut arrêter dans une voie qui s'est révélée pour beaucoup une voie de perte : il n'y a plus de limite objective, il n'existe plus de borne ferme, on s'est privé du meilleur discernement de la catholicité, on se trouve en position d'extrême vulnérabilité.

Vous m'écriviez, cher xxx, à propos des principes énoncés par Pie XII dans *Ad Apostolorum Principis* «Dès lors la loi de Pie XII n'est pas d'application tant que la hiérarchie ne sera pas rétablie».

S'il s'agissait d'une loi, de dispositions disciplinaires même très graves, alors ce que vous dites se justifierait pleinement. Mais cela, jamais personne ne l'a montré, et je pense avoir montré le contraire. Tout au moins j'en suis persuadé.

Je vous remercie, cher xxx, de m'avoir lu jusqu'ici. Je vous prie de trouver dans la présente (et trop longue) lettre le témoignage du profond respect que je vous porte et l'assurance de mes prières.

Abbé Hervé Belmont

P.S. Je place ici quelques lignes de l'Abbé Berto à propos du droit divin en matière épiscopale, qui donnent à réfléchir...

«De droit divin, les Évêques même dispersés, sont un corps constitué dans l'Église. [...] Il est de droit divin non seulement qu'il y ait des Évêques, mais que les Évêques soient un corps, et, si tel sujet devient Évêque, il est de droit divin qu'il y ait, entre lui et le Pape d'une part, entre lui et ses collègues d'autre part, le double lien organique qui le fait membre de ce corps. [...] [Ce qui agrège au corps épiscopal] c'est le pouvoir de gouvernement, non actuel, mais en tant qu'il est normalement associé au Sacré, en tant que le Sacré y donne «vocation» et que cette «vocation» n'est pas contrariée par

le schisme. [...] Évêque est celui qui a reçu le Sacre, fût-ce au sein du schisme, fût-ce schismatiquement en se faisant sacrer sans mandat Apostolique ; mais alors il est Évêque sans être du corps épiscopal».

Abbé V.-A. Berto, *Pour la sainte Église Romaine*, Le Cèdre, Paris 1976, pp. 242 sqq.

Aux pages 8 & 9 de ce petit travail, j'insiste sur le fait de la nature principalement et nécessairement hiérarchique de l'épiscopat, et sur la conséquence inéluctable : quand on reçoit l'épiscopat, soit on est incorporé à la hiérarchie catholique (ce que seul peut faire le mandat apostolique) soit on est d'une pseudo-hiérarchie autre que la hiérarchie catholique et pour autant schismatique. En raison de l'absence d'autorité, je n'affirme pas qu'il s'agit là d'un schisme effectif, consommé. Disons que cette pseudo-hiérarchie se situe dans la ligne du schisme. En voici la confirmation tirée du Concile de Trente [*Du Sacrement de l'Ordre*, chapitre IV, Denzinger 960] :

«C'est pourquoi donc le saint Concile déclare, qu'au-delà des degrés ecclésiastiques, les Évêques qui ont succédé à la place des Apôtres, appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique ; qu'ils ont été établis par le Saint-Esprit, pour gouverner l'Église de Dieu, comme dit le même Apôtre ; Proinde sancta Synodus declarat, præter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et "positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei" [Act. xx, 28]».

UN ÉTRANGE PHÉNOMÈNE

Dans les controverses ou les discussions, depuis les temps les plus reculés, on a remarqué un phénomène étrange : de nombreuses gens – la majorité peut-être – sont beaucoup plus sensibles au tranchant de la voix et à la violence du vocabulaire, qu'à pertinence et la force des arguments ; un ton péremptoire est plus efficace qu'une juste argumentation. Si l'on présente son avis avec douceur, en s'efforçant à la juste mesure du langage et à l'équité envers les personnes, cela est perçu comme une faiblesse de la conviction, comme un signe de la débilité de la preuve ou du raisonnement.

Ce phénomène est étrange, mais il n'est pas inexplicable. Il est une conséquence du désordre consécutif au péché originel : la partie sensible de notre nature prend facilement l'ascendant sur la partie spirituelle, l'impression domine la raison et souvent l'occulte. En cela, et ce n'est pas étonnant, nous nous rapprochons des bêtes : lorsqu'on leur parle, elles ne comprennent rien au sens même des paroles, mais perçoivent parfaitement le ton de la voix – colère, douceur, mécontentement, flatterie – et réagissent en conséquence.

Cela, des publicistes de tout poil l'ont compris depuis longtemps et en abusent sans vergogne : il leur suffit d'affirmer avec aplomb, de répéter à satiété, d'invectiver : c'est très efficace et dispense de toute démonstration sérieuse ou d'arguments étayés. Les esprits faibles en sont impressionnés voire conquis, et les autres découragés.

Ce fait nécessite parfois de hausser le ton, de renforcer la parole pour être efficacement compris. Ainsi Notre-Seigneur a fait lorsqu'il traita les pharisiens de «sépulcres blanchis» ; saint Jean-Baptiste n'hésita pas à parler de «race de vipères» ; ou encore saint Polycarpe répondit à Marcion que celui-ci était le «fils aîné du démon».

- Mais que veut dire ce préambule un peu énigmatique, où voulez-vous donc en venir ?

- À ceci : lorsque dans les controverses relatives à la légitimité des sacres épiscopaux (car c'est encore de cela qu'il s'agit) on s'efforce à une certaine modération, lorsqu'on n'en fait pas son cheval de bataille quotidien, on s'entend dire – ou plus exactement on ne l'entend pas, parce que cela se dit courageusement par-derrière – qu'on n'a pas d'argument, qu'on est incapable de prouver l'illégitimité de tels sacres.

C'est évidemment un peu agaçant, pour deux raisons : la première est la légèreté de ce comportement eu égard à la gravité du problème ; la seconde... je la dirai tout à l'heure.

Aussi, je m'en vais dire les choses d'une façon un peu plus nette.

Disons-le donc sans ambages : L'épiscopat reçu sans mandat préalable du souverain Pontife est un épiscopat schismatique.

Veillez bien noter que je ne dis pas que ceux qui donnent ou reçoivent l'épiscopat dans ces conditions sont schismatiques. Je ne le dis pas pour deux raisons :

– je n'ai pas qualité pour en décider ou pour l'affirmer catégoriquement ;

– je suis bien persuadé que, en raison de l'anarchie régnante et de l'absence totale de volonté de se séparer de l'Église catholique, plusieurs ne le sont pas.

Mais j'affirme tout de même ceci : même si leur personne n'est pas schismatique, leur épiscopat est schismatique.

Avant de dire en quoi, j'apporte tout de suite une confirmation :

«De droit divin, les Évêques même dispersés, sont un corps constitué dans l'Église. [...] Il est de droit divin non seulement qu'il y ait des Évêques, mais que les Évêques soient un corps, et, si tel sujet devient Évêque, il est de droit divin qu'il y ait, entre lui et le Pape d'une part, entre lui et ses collègues d'autre part, le double lien organique qui le fait membre de ce corps. [...] [Ce qui agrège au corps épiscopal] c'est le pouvoir de gouvernement, non actuel, mais en tant qu'il est normalement associé au Sacre, en tant que le Sacre y donne «vocation» et que cette «vocation» n'est pas contrariée par le schisme. [...] Évêque est celui qui a reçu le Sacre, fût-ce au sein du schisme, fût-ce schismatiquement en se faisant sacrer sans mandat Apostolique ; mais alors il est Évêque sans être du corps épiscopal». Abbé V.-A. Berto, *Pour la sainte Église Romaine*, Le Cèdre, Paris 1976, pp. 242 sqq.

Non seulement ce texte, en raison de la science et l'esprit romain de son auteur, apporte du poids à ce que j'affirme, mais il en donne l'explication. L'épiscopat n'est catholique que s'il est agrégé au corps épiscopal, que s'il est reçu avec intégration dans la hiérarchie catholique – ce qui est le rôle du mandat Apostolique.

Un épiscopat hors hiérarchie catholique est un épiscopat schismatique ; et le seul sacre est insuffisant par lui-même, il est incapable d'intégrer dans la hiérarchie catholique l'évêque ainsi formé. On aura un catholique-évêque, je veux bien l'admettre en certains cas, on n'aura pas un évêque catholique.

DES QUESTIONS INÉLUCTABLES

Dès lors, se posent quatre questions qu'on ne peut passer sous silence, qu'on n'éluquera pas facilement.

1°/ Quelle est l'intention de ces évêques lorsqu'ils reçoivent le sacre ? Est-ce d'être évêques hiérarques comme s'ils avaient un mandat apostolique (et on voit poindre le schisme à l'horizon) ?

Est-ce d'être de simples «évêques diminués», juste pourvus des pouvoirs d'ordres que l'évêque reçoit en son sacre (ils refusent ainsi l'essence de l'épiscopat, et on voit poindre l'invalidité à l'horizon) ?

J'avais déjà exprimé cette question dont on ne sait comment sortir en ces termes : Ne se trouve-t-on pas dans une terrible alternative, qui confine au dilemme : sans mandat apostolique, un sacre épiscopal est soit schismatique soit invalide ? Schismatique si l'évêque revendique un pouvoir auto-attribué sur le Corps mystique ; invalide si en recevant le sacre il refuse ce pouvoir qui est constitutif de l'épiscopat...

2°/ *Nemo dat quod non habet*. Personne ne peut donner ce dont il est dépourvu. Un évêque valablement sacré, mais qui n'est pas membre de la hiérarchie catholique par défaut de mandat apostolique, peut-il, s'il ordonne des prêtres, en faire des membres du clergé catholique ? Ne seront-ils pas des catholiques-prêtres sans être prêtres catholiques ? Pourra-t-on recourir à leur ministère ? De même pour les confirmations : peuvent-ils intégrer à la milice de l'Église, ces évêques qui n'en sont point les ministres ?

3°/ Ces évêques et les prêtres qu'ils ont ordonnés seront-ils bénéficiaires des suppléances que l'Église prévoit pour ses ministres ?

4°/ Un des aspects de l'assistance que Jésus-Christ apporte à son Église est la garantie que saints ordres sont valablement transmis depuis les Apôtres, qu'il n'y a pas solution de continuité. Cette garantie demeure-t-elle en dehors de la hiérarchie ? Cela ne va-t-il pas dissoudre la certitude qu'on peut et doit avoir de la réalité du sacerdoce de tel ou tel prêtre.

Je précise que sont là de vraies questions, que le souci de l'appartenance à l'Église et de la validité sacramentelle amène à se poser sérieusement. Ce n'est pas un revers de la main qui peut y apporter une réponse.

À qui incombe la preuve ?

- C'est bien gentil, tout ce que vous nous racontez là, mais vous n'avez encore produit aucune preuve décisive de votre thèse, c'est-à-dire l'illégitimité des sacres épiscopaux accomplis sans mandat apostolique !

- J'y viens, j'y viens. Mais il y a auparavant un point très important à préciser.

En effet, cette illégitimité n'est pas ma thèse : c'est la doctrine et la pratique que la sainte Église catholique tient et professe paisiblement depuis les Apôtres ; c'est l'enseignement du Magistère et des théologiens ; c'est la discipline dont la violation est assortie, par l'Église elle-même, de la plus sévère des excommunications.

Et donc, même si j'étais sans le moindre argument, il y aurait encore le fait que ce n'est pas à moi que la preuve incombe, mais à ceux qui affirment la légitimité. Et pas n'importe quelle preuve à quatre sous du style il suffit qu'il y ait grave nécessité, mais une preuve proportionnée à la gravité de l'affaire où l'unité de la hiérarchie de l'Église est impliquée. Dans tout procès, un élément très important est de déterminer à qui incombe la preuve, qui a une obligation de démontrer ce qu'il avance.

Dans les procès pénaux, en raison de la présomption d'innocence, c'est à l'accusation de prouver la culpabilité d'un prévenu (et, soit dit au passage, c'est une règle inventée par l'Inquisition, vous savez, l'inhumaine Inquisition...). Si l'on veut passer outre à un usage apostolique, universel et juridiquement exigé par l'Église, il faut faire la preuve que cela est licite.

Me dire sans argument est de toute façon inefficace pour justifier des sacres sans mandat. Tout au plus, peut-on me demander ce qui me permet d'affirmer que telle est bien la tradition de l'Église remontant à son institution même. Je pourrais rétorquer qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux, mais je préfère apporter le témoignage de Dom Guéranger. On prêtera une particulière attention au dernier paragraphe de cette longue citation bien instructive.

«L'Église que Jésus ressuscité organise en ces jours, et qui doit s'étendre dans le monde entier, est une société véritable et complète. Elle doit donc renfermer dans son sein un pouvoir qui la régit, et qui, par l'obéissance des sujets, maintienne l'ordre et la paix. Nous avons vu que le Sauveur avait pourvu à ce besoin en établissant un Pasteur des brebis et des agneaux, un vicaire de son autorité divine ; mais Pierre n'est qu'un homme ; et si grand que soit son pouvoir, il ne peut l'exercer directement sur tous les membres du troupeau. La nouvelle société a donc besoin de magistrats d'un rang inférieur qui soient, selon la belle expression de Bossuet, "brebis à l'égard de Pierre, et Pasteurs à l'égard des peuples". Jésus a pourvu à tout ; il a choisi douze hommes qu'il a appelés ses Apôtres, et c'est à eux qu'il va confier la magistrature de son Église. En mettant Pierre à part pour en faire le Chef et comme un autre lui-même, il n'a pas renoncé à les faire servir à son dessein. Loin de là, ils sont destinés à être les colonnes de l'édifice dont Pierre est désormais le fondement. Ils sont au nombre de douze, comme autrefois les douze fils de Jacob ; car l'ancien peuple était en tout la figure du nouveau. Avant de monter au ciel, Jésus leur donne pouvoir d'enseigner par toute la terre, et il les établit Pasteurs des fidèles en tous les lieux où ils s'arrêteront. Aucun d'eux n'est chef des autres, si ce n'est Pierre, dont l'autorité paraît d'autant plus grande qu'elle s'élève au-dessus de ces puissants dépositaires du pouvoir du Christ.

«Une délégation si étendue des droits pastoraux dans la généralité des Apôtres avait pour but d'assurer la solennelle promulgation de l'Évangile ; mais elle ne devait pas survivre, dans cette vaste mesure, à ses dépositaires. Le successeur de Pierre devait seul conserver le pouvoir apostolique dans toute son étendue, et désormais, en dehors de lui, nul pasteur légitime n'a pu exercer une autorité territoriale sans limites. Le Rédempteur n'en fondait pas moins, en créant le Collège des Apôtres, cette divine magistrature que nous vénérons sous le nom d'Épiscopat. Les Évêques, s'ils n'ont pas succédé à la juridiction universelle des Apôtres, s'ils n'ont pas reçu comme eux l'infaillibilité personnelle dans l'enseignement, n'en tiennent pas moins dans l'Église la place des Apôtres. À eux Jésus-Christ confère les clefs par le ministère du successeur de Pierre ; et ces clefs, symbole du gouvernement, ils en usent pour ouvrir et pour fermer dans toute l'étendue du territoire assigné à leur juridiction.

«Qu'elle est magnifique, qu'elle est imposante, cette magistrature de l'Épiscopat sur le peuple chrétien ! Contemplez dans le monde entier ces trônes sur lesquels sont assis les pontifes présidant aux diverses parties du troupeau, appuyés sur le bâton pastoral, symbole de leur puissance. Parcourez la terre habitable, franchissez les limites qui séparent les nations, passez les mers ; partout vous trouverez l'Église, et partout vous rencontrerez l'Évêque occupé à régir la portion du troupeau confiée à sa garde ; et voyant que tous ces pasteurs sont frères, que tous gouvernent leurs ouailles au nom d'un même Christ, et que tous s'unissent dans l'obéissance à un même chef, vous comprendrez alors comment elle est une société complète, cette Église au sein de laquelle l'autorité règne avec tant d'empire.

«Au-dessous des Évêques, nous trouvons encore dans l'Église d'autres magistrats d'un rang inférieur ; la raison de leur établissement s'explique d'elle-même. Préposé à un territoire plus ou moins vaste, l'Évêque a besoin de coopérateurs qui représentent son autorité, et l'exercent en son nom et sous ses ordres, partout où celle-ci ne pourrait s'exercer immédiatement. Ce sont les prêtres à charge d'âmes, dont le Sauveur a fixé la place dans son Église, par le choix qu'il fit des soixante-douze disciples, dont il tira ses Apôtres, auxquels les disciples devaient être soumis. Complément admirable du gouvernement dans l'Église, où tout fonctionne avec la plus parfaite harmonie, au moyen de cette hiérarchie du sommet de laquelle l'autorité descend, et va se répandant dans les Évêques qui la délèguent ensuite au clergé inférieur.

«Nous sommes dans les jours où cette divine juridiction que Jésus avait annoncée, émane enfin de son divin pouvoir. Voyez avec quelle solennité il la confère : "Toute puissance, dit-il, m'a été donnée au ciel et sur la terre : allez donc, enseignez toutes les nations". Ainsi, ce pouvoir que les pasteurs vont exercer, c'est dans son propre fonds qu'il le puise ; il est un écoulement de sa propre autorité au ciel et sur la terre ; et afin que nous comprenions plus clairement quelle en est la source, il dit encore en ces mêmes jours : "Comme mon Père m'a envoyé, de même je vous envoie".

«Ainsi, le Père a envoyé le Fils, et le Fils envoie les Pasteurs, et cette mission ne sera jamais interrompue d'ici à la consommation des siècles. Toujours Pierre instituera les évêques, toujours les évêques conféreront une partie de leur autorité aux prêtres destinés au ministère des âmes ; et nulle puissance humaine sur la terre ne pourra ni intercepter cette transmission, ni faire que ceux qui n'y ont pas eu part aient le droit de se donner pour pasteurs» [*L'Année liturgique*, mardi de la troisième semaine après Pâques].

LOI DIVINE

Ce beau texte de Dom Guéranger nous a menés au cœur du problème : nous sommes en présence d'une loi divine, d'une loi constitutive de l'Église, nous touchons à la nature même des choses – nature de l'Église et nature de l'épiscopat – telles qu'elle a été instituée par Dieu et inscrite dans la construction même de son œuvre. Nous sommes donc dans un domaine indépendant des circonstances, si graves soient-elles, si grande soit la nécessité.

C'est pour cela, comme nous l'allons rappeler, que Pie VI rattache le problème au dogme, Léon XIII et Pie XII à la constitution de l'Église, choses qui sont totalement indépendantes des circonstances historiques à propos desquelles s'expriment ces Papes (Constitution civile du clergé ou église patriotique de Chine).

Tout cela concourt à affirmer sans atténuer ni tergiverser : «Ainsi, dans l'Église catholique, il ne peut y avoir de consécration légitime que si elle est conférée par un mandat apostolique» (Pie VI, lettre apostolique *Caritas*, 13 avril 1791).

En écho, Dom Gréa écrit tout bonnement : «Le Pape seul institue les évêques. Ce droit lui appartient souverainement, exclusivement et nécessairement, par la constitution même de l'Église et la nature de la hiérarchie» (Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, p. 259).

L'Église catholique est hiérarchique par constitution, et sa hiérarchie est épiscopale, et son épiscopat est hiérarchique. Voilà ce qu'affirment les Papes.

UNION INTIME DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉPISCOPAT

L'épiscopat et sa transmission relèvent de la constitution même de l'Église catholique, dit Léon XIII : «L'ordre épiscopal fait nécessairement partie de la Constitution intime de l'Église» (*Satis Cognitum*, § 71). C'est selon cette Constitution que le Pape, et lui seul, appelle les évêques, les fait participer à la régence sur le Corps mystique de Jésus-Christ, les incorpore dans la hiérarchie de la sainte Église.

Léon XIII rappelait auparavant dans *Satis Cognitum* la nécessité pour l'unité de l'Église qu'il n'y ait pas de dissension dans l'épiscopat :

«Par où l'on peut comprendre que les hommes ne se séparent pas moins de l'unité de l'Église par le schisme que par l'hérésie. On met cette différence entre l'hérésie et le schisme, que l'hérésie professe un dogme corrompu ; le schisme, par suite d'une dissension dans l'épiscopat, se sépare de l'Église. Ces paroles [de saint Jérôme] concordent avec celles de saint Jean Chrysostome sur le même sujet : Je dis et je proteste que diviser l'Église n'est pas un moindre mal que de tomber dans l'hérésie. C'est pourquoi, si nulle hérésie ne peut être légitime, de la même façon, il n'y a pas de schisme qu'on puisse regarder comme fait à bon droit. Il n'est rien de plus grave que le sacrilège du schisme : il n'y a pas de nécessité légitime de rompre l'unité». (Léon XIII, *Satis Cognitum*, 29 juin 1896, § 49).

Pie VI, dans le bref *Quod Aliquantum* (10 mars 1791), rattache au dogme la nécessité de la confirmation des évêques par le souverain Pontife (§ 24), s'opposant au sophisme des laudateurs de la Constitution civile du clergé qui en faisait une affaire de discipline.

Pie XII, dans l'encyclique rattache à la Constitution même de l'Église l'élection des Évêques :

«Devant de si graves attentats contre la discipline et l'unité de l'Église, c'est Notre devoir exprès de rappeler à tous que la doctrine et les principes qui régissent la constitution de la société divinement fondée par Jésus-Christ Notre-Seigneur sont tout différents.

«Les sacrés canons en effet décrètent clairement et explicitement qu'il revient uniquement au Siège apostolique de juger de l'aptitude d'un ecclésiastique à recevoir la dignité et la mission épiscopales et qu'il revient au Pontife romain de nommer librement les évêques» (*Ad Apostolorum principis*, 29 juin 1958).

NATURE HIÉRARCHIQUE DE L'ÉPISCOPAT

C'EST LE CONCILE DE TRENTE QUI L'AFFIRME

«C'est pourquoi donc le saint Concile déclare, qu'au-delà des degrés ecclésiastiques, les Évêques qui ont succédé à la place des Apôtres, appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique ; qu'ils ont été établis par le Saint-Esprit, pour gouverner l'Église de Dieu, comme dit le même Apôtre ; Proinde sancta Synodus declarat, præter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et "positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei" [Act. xx, 28]» [*Du Sacrement de l'Ordre*, chapitre IV, Denzinger 960].

C'EST SAINT THOMAS D'AQUIN QUI L'ENSEIGNE

L'épiscopat est hiérarchique par nature. Saint Thomas d'Aquin enseigne bien que ce qui le différencie du simple sacerdoce est son ordination au Corps mystique :

«Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad Corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia... sed quantum ad Corpus Christi verum, non habet ordinem supra presbyterum ; l'évêque a un ordre relatif au Corps mystique du Christ, qui est l'Église... relativement au Corps physique du Christ, l'évêque n'a pas d'ordre au-dessus du prêtre (in Billuart, *Cursum theologiæ, de sacramento ordinis*, c. x, d. IV, a. 2, ad 4um).

« En ce qui concerne le sacre épiscopal, par lequel on reçoit un pouvoir sur le Corps mystique, un acte est requis de la part de qui reçoit cette charge pastorale : c'est pourquoi il est nécessaire à la validité de la consécration qu'on ait l'usage de la raison. » (IV Sententiæ, d. 25, q. 2, art. 1, q. 2, ad 2. Vivès, XI, 53).

« Le pouvoir de l'évêque dépasse celui du prêtre comme un pouvoir d'un autre genre ; alors que le pouvoir du pape dépasse le pouvoir de l'évêque tel un pouvoir du même genre » (IV Sent. d. 24 q. 3 a. 2 q. 3 ad 3).

C'EST BIEN CELA LA NATURE DES CHOSES

Par son ordination essentielle au Corps mystique, l'épiscopat est la «brique élémentaire» dont est bâtie la hiérarchie de l'Église. En lui s'unifient les deux raisons diverses selon lesquelles s'ordonne l'unique hiérarchie de l'Église : l'ordre et la juridiction. L'unité de ces deux aspects existe dans l'épiscopat qui, seul par institution divine, prend place simultanément dans la hiérarchie d'ordre et dans la hiérarchie de juridiction.

Je dis que l'épiscopat réalise l'unité de la hiérarchie ecclésiastique parce que d'une part il est la plénitude du sacerdoce et que d'autre part la juridiction suprême et fondamentale dans l'Église est épiscopale – non pas au sens de la juridiction d'un évêque particulier, mais de celle de l'évêque des évêques. Le concile du Vatican, lorsqu'il veut caractériser la juridiction du Pape, dit que c'est une juridiction épiscopale :

«Nous enseignons donc et Nous déclarons que l'Église romaine, par l'institution divine, a la principauté de pouvoir ordinaire sur toutes les autres églises, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, pouvoir de juridiction qui est vraiment épiscopal, est immédiat... jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse» *Pastor Aeternus*, D. 1827, 18 juillet 1870.

En conséquence, c'est l'unité hiérarchique de l'Église catholique qui est en cause : faire un évêque, c'est faire une hiérarchie ; et si cet évêque n'est pas fait par le Pape – seul fondement de la hiérarchie catholique – c'est faire une autre hiérarchie. On ne peut sortir de là.

Les évêques sont les successeurs des Apôtres, et ils doivent cette qualité à leur union épiscopale au souverain Pontife.

On a remarqué au passage que saint Thomas affirme que par le simple sacre épiscopal, on reçoit un pouvoir sur le Corps mystique : ce pouvoir de régence, pour parler comme saint Paul, est encore parfois appelé «juridiction première». Cette ordination au Corps mystique, ce pouvoir – qui est suspendu par le schisme – est constitutif de l'épiscopat : il est la source de l'extension du pouvoir d'ordre que reçoit l'évêque ; il est appel (aptitude immédiate mais non impérative, et qui doit être actuée par le Pape) à la juridiction qui fait paître une portion du troupeau de Jésus-Christ.

* * *

Voilà quelques éléments de ma prétendue absence d'arguments. Je les ai répétés à satiété depuis des années : on les trouvera dans la brochure *Les sacres épiscopaux sans mandat apostolique en question*, puis dans de nombreux numéros de Notre-Dame de la Sainte-Espérance (133 ; 135 ; 147 ; 150 ; 151 ; 216 et d'autres encore). On finit par ressentir une certaine lassitude d'avoir à toujours répéter les mêmes choses, quand l'enseignement de l'Église est si clair et sans faille. Mais il y a une chose dont on ne se lasse pas, c'est de lire Dom Guéranger ou son continuateur.

J'en ai cité un long passage tout à l'heure, voici encore trois textes où rappelle la loi divine, la constitution de l'Église et son immuable pratique.

«Qu'elle est divine et sacrée, cette autorité des Clefs, qui, descendant du ciel dans le Pontife Romain, dérive de lui par les Prélats des Églises sur toute la société chrétienne qu'elle doit régir et sanctifier ! Le mode de sa transmission par le Siège Apostolique a pu varier selon les siècles ; mais tout pouvoir n'en émanait pas moins de la Chaire de Pierre. (...) C'est donc à nous, prêtres et fidèles, à nous enquérir de la source où nos pasteurs ont puisé leur pouvoir, de la main qui leur a transmis les Clefs. Leur mission émane-t-elle du Siège Apostolique ? S'il en est ainsi, ils viennent de la part de Jésus-Christ qui leur a confié, par Pierre, son autorité ; honorons-les, soyons-leur soumis. S'ils se présentent sans être envoyés par le Pontife Romain, ne nous joignons point à eux ; car le Christ ne les connaît pas. Fussent-ils revêtus du caractère sacré que confère l'onction épiscopale, ils ne sont rien dans l'Ordre Pastoral ; les brebis fidèles doivent s'éloigner d'eux» [*L'Année Liturgique*, La Chaire de Saint Pierre à Antioche].

«L'Esprit-Saint a répandu ses dons divins dans les âmes de ces nouveaux chrétiens ; mais les vertus qui sont en eux ne peuvent s'exercer de manière à mériter la vie éternelle qu'au sein de l'Église véritable. Si, au lieu de suivre le pasteur légitime, ils avaient le malheur de se livrer à de faux pasteurs, toutes ces vertus deviendraient stériles. Ils doivent donc

fuir comme un étranger celui qui n'a pas reçu sa mission du Maître qui seul peut les conduire aux pâturages de la vie. Souvent, dans le cours des siècles, il s'est rencontré des pasteurs schismatiques ; le devoir des fidèles est de les fuir, et tous les enfants de l'Église doivent être attentifs à l'avertissement que notre Seigneur leur donne ici. L'Église qu'il a fondée et qu'il conduit par son divin Esprit a pour caractère d'être Apostolique. La légitimité de la mission des pasteurs se manifeste par la succession ; et parce que Pierre vit dans ses successeurs, le successeur de Pierre est la source du pouvoir pastoral. Qui est avec Pierre est avec Jésus-Christ» [*L'Année Liturgique*, mardi de la Pentecôte].

«L'approche de la consommation des noces du Fils de Dieu coïncidera ici-bas avec un redoublement des fureurs de l'enfer pour perdre l'Épouse. Le dragon de l'Apocalypse, l'ancien serpent séducteur d'Ève, vomissant comme un fleuve sa bave immonde, déchaînera toutes les passions pour entraîner la vraie mère des vivants sous l'effort. Cependant il sera impuissant à souiller le pacte de l'alliance éternelle ; et, sans forces contre l'Église, il tournera sa rage contre les derniers fils de la nouvelle Ève, réservés pour l'honneur périlleux des luttes suprêmes qu'a décrites le prophète de Pathmos. C'est alors surtout que les chrétiens fidèles devront se souvenir des avis de l'Apôtre, et se conduire avec la circonspection qu'il recommande, mettant tous leurs soins à garder pure leur intelligence non moins que leur volonté, dans ces jours mauvais. Car la lumière n'aura point alors à subir seulement les assauts des fils de ténèbres étalant leurs perverses doctrines ; elle sera plus encore, peut-être, amoindrie et faussée par les défaillances des enfants de lumière eux-mêmes sur le terrain des principes, par les atteroiements, les transactions, l'humaine prudence des prétendus sages. Plusieurs sembleront ignorer pratiquement que l'Épouse de l'Homme-Dieu ne peut succomber sous le choc d'aucune force créée. S'ils se souviennent que le Christ s'est engagé à garder lui-même son Église jusqu'à la fin des siècles, ils n'en croiront pas moins faire merveille en apportant à la bonne cause le secours d'une politique dont les concessions ne seront pas toujours pesées suffisamment au poids du sanctuaire : sans songer que le Seigneur n'a point besoin, pour l'aider à tenir sa promesse, d'habiletés détournées ; sans se dire surtout que la coopération qu'il daigne accepter des siens, pour la défense des droits de l'Église, ne saurait consister dans l'amoindrissement ou la dissimulation des vérités qui font la force et la beauté de l'Épouse» [*L'Année Liturgique*, XX^e dimanche après la Pentecôte].

COURRIER DES LECTEURS

Comme les magazines dits «de cœur», Notre-Dame de la Sainte-Espérance ouvre un courrier des lecteurs : non de façon permanente (ouf !) mais pour faire écho aux réactions qu'a suscitées le dernier numéro consacré – une fois encore – aux sacres épiscopaux. Voici donc cinq réactions (et ma réponse), les deux premières ayant été orales, les trois autres écrites.

1. «Pourquoi donc parler encore une fois de plus de ce problème ?»

- Je conçois parfaitement que je puisse donner l'impression d'avoir une sorte d'idée fixe, de ne penser qu'à la question des sacres sans mandat, lorsque j'ai l'occasion d'aborder ce thème.

Je fais toutefois observer que le dernier numéro réagissait à une remarque récurrente : je ne réponds pas aux objections qui me sont opposées. C'est pour cela d'ailleurs que ce bulletin était écrit *ab irato*, sur un ton un peu vif ; c'est à ceux qui font circuler cette remarque qu'il faut reprocher le retour du sujet.

Cela dit, je ne parle pas des sacres, j'en écris : c'est tout différent. La parole s'impose à l'interlocuteur, l'écrit le laisse libre de lire ou ne pas lire ; la parole souvent noie l'interlocuteur sous l'abondance des mots ou des décibels, l'écrit favorise la réflexion, le recul, le calme.

L'argumentation y est dépouillée de ses parasites. Souvent, la parole fait briller les esprits superficiels au détriment de la précision, de la vérité, de la justesse du raisonnement ; l'écrit se prête moins aisément à cela. J'écris donc, nul n'est obligé de lire. Le problème me semble suffisamment grave pour me faire un devoir d'en écrire sans laisser au fait le loisir de prendre dans les esprits le statut de droit.

Une raison, autre que la simple gravité, rend opportun de revenir de temps à autre sur le sujet : la permanence d'un état. Un sacre épiscopal, légitime ou non, n'est pas uniquement un acte passager : il est à l'origine d'un état et d'une descendance. Une ordination sacerdotale inaugure un état qui durera pour l'éternité. On ne doit donc pas s'étonner qu'il y faille revenir encore et encore.

Prenons une comparaison. Voici un homme qui commet un péché : il serait contraire à la charité et à la bienséance de le lui rappeler. Une fois que le péché est pardonné, expié, on doit ne plus en faire état et l'oublier. Mais si le même homme commet un péché qui inaugure un état permanent – un pseudo-mariage par exemple – alors il faut en tenir compte de façon permanente, et il peut être nécessaire d'en parler régulièrement pour éviter que, à l'usure, cet état ne finisse par apparaître normal. Combien de faux ménages sont ainsi petit à petit parvenus à s'imposer à l'instar des autres (au détriment du saint Mariage et des vrais ménages) parce qu'on a cessé, par lassitude ou par sentimentalisme, de renouveler la mise en garde.

Il y a quelques jours, j'ai été (courtoisement) interpellé par une personne un peu frottée de théologie, et dont le cœur penche vers les sacres sans mandat apostolique. Voici le squelette de la controverse :

- Le concile de Trente affirme bien que l'épiscopat est hiérarchique...
- Oui, mais moi je pense que...
- Pie VI et Pie XII en font une affaire de dogme et de Constitution de l'Église...
- Oui, mais moi je pense que...
- Saint Thomas d'Aquin établit en plusieurs lieux que le pouvoir épiscopal...
- Oui, mais moi je pense que...

Je force le trait, bien sûr, mais ce fut le fond de la discussion. C'est pour éviter ces fâcheux - Oui, mais moi je pense que... et les remplacer par des - Oui, mais l'Église enseigne que... que je crois utile de revenir sur la question et d'exposer l'enseignement catholique.

- Vous n'allez tout de même pas prétendre que vous incarnez la pensée de l'Église !

- Mais non ! Même si je m'efforce de «coller» à l'enseignement du Magistère et de m'imprégner de son esprit, ma présentation de cet enseignement n'a qu'une valeur privée (celle de mes arguments), et il est loisible à chacun d'estimer que je déforme ou que je méconnaiss. C'est bien entendu. Mais chacun a précisément le devoir de connaître de son mieux ce que l'Église enseigne et fait. Une salve de - Oui, mais moi je pense que... n'est pas la meilleure façon d'y parvenir. Devant un problème en matière si importante, aux conséquences si graves, on rend injustifiable sa position et l'on va au-devant d'une catastrophe.

2. [Réaction connue indirectement] L'Abbé Belmont est peut-être très attaché aux principes, mais c'est au détriment du salut des âmes : car on a besoin de prêtres. - La faiblesse du zèle de l'Abbé Belmont est un fait notoire, et c'est grande misère. Mais, en l'occurrence, cela n'a rien à voir, et ne le rend pas pour autant inconscient des nécessités.

C'est Dieu qui sauve par sa miséricorde, et lui seul. Certes, il ne sauve pas sans se choisir des instruments humains à cet effet, il ne sauve pas sans intercesseur ni intermédiaire, mais c'est lui qui sauve.

Le premier souci dont nous devons donc être habités est d'être des instruments dociles, des instruments soumis, des ministres fidèles : «Que les hommes nous regardent comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. Or ce qu'on demande des dispensateurs, c'est qu'ils soient trouvés fidèles» [I Cor. IV, 1-2].

Cette fidélité ne se peut trouver que dans l'assentiment à toute la doctrine de l'Église, dans la conformité à sa Constitution, dans le refus de tout ce qu'elle condamne. Hors de là, c'est illusion.

Et puis, bien sûr, il reste à vivre de prière constante, de pureté d'intention, de zèle intense. C'est dire combien il faut prier pour moi !

3. [Lettre reçue]

J'ai un Dom Guéranger, mais il ne faut pas le lire comme vous le faites. Devant la situation actuelle non prévue, certaines de ses affirmations sont franchement inexactes. Et s'il n'y avait pas de pape pendant 50-70 ans !!! mais un occupant pendant 100 ans ! Plus d'évêques ! plus de prêtres !

Déjà les ordinations (dont la vôtre) de Mgr Lefebvre sont répréhensibles.

Supprimez les évêques consacrés par Mgr Lefebvre à tendance schismatiques (là vous avez raison !), ceux de Mgr Thuc et tous les prêtres ordonnés par eux que reste-t-il ? bientôt rien ! Surtout si l'on pense que les nouveaux sacrements de Paul VI sont invalides.

En toute amitié, et respectueusement.

Toute la France devrait-elle se rendre à Bordeaux pour la messe ?

[Réponse envoyée]

Comme je l'indique dans mon bulletin, c'est pour montrer quelle est la doctrine que l'Église possède paisiblement – et donc pour montrer à qui incombe la charge de la preuve – que je cite Dom Guéranger : ce n'est pas du tout parce que son texte dirimerait le débat.

En tout cela, mon but n'est pas du tout d'amener la France entière à Bordeaux pour la Messe (et n'oubliez pas la Navarre) mais pour amener tout le monde au pied du Bon Dieu (et de la doctrine de son Église, c'est la même chose) parce que Lui seul peut nous tirer de là. Je crois qu'il ne faut pas chercher à «gagner du temps» avec des expédients qu'à mon avis il réprovoque, mais qu'il faut chercher à gagner le cœur du Bon Dieu.

4. [Lettre reçue]

C'est très bien fait, c'est remarquable. L'exposé de la causalité et de l'argument de proportionnalité qui s'y rapporte est particulièrement réussi.

Je ne comprends pas bien la conclusion pratique qu'il convient de tirer dans le cas d'un catholique-évêque, dont l'intention en acceptant la consécration épiscopale aurait été de faire ce que l'Église a toujours fait et d'assurer la continuité du sacerdoce, et qui ne refuserait pas a priori la fonction de gouvernement mais qui s'en trouverait privé.

Dans ce cas, on ne peut pas employer le terme de «refus de gouvernement». Ce sacre est-il invalide ?

[Réponse envoyée]

Dans mon passage qui manque de clarté, je ne fais que m'interroger à haute voix (et c'est une interrogation qui me poursuit depuis 25 ans peut-être, depuis qu'on a inventé la notion d'«évêque diminué»). L'invention de cette notion, qui me semble du même acabit que celle d'un cercle carré, n'est-elle pas la manifestation qu'on est en présence d'un véritable dilemme ? N'est-on pas pris entre invalidité (si quelqu'un a l'intention de ne recevoir que les pouvoirs d'ordre de l'épiscopat, son intention n'est-elle pas irréaliste en ce qu'elle ne porte que sur un aspect nécessaire mais dérivé du sacre épiscopal) et schisme (si celui qui reçoit le sacre a l'intention de recevoir l'épiscopat dans sa plénitude, alors n'initie-t-il une autre hiérarchie que la hiérarchie catholique dans laquelle aucun acte pontifical ne l'intègre).

C'est une question, c'est un dilemme dans lequel je ne vois pas d'issue. Ma vue ou ma non-vue ne faisant pas la réalité, je suis incapable de conclure, et voilà pourquoi je ne fais que poser la question – mais le fait qu'on la puisse poser me paraît à lui seul d'une extrême gravité.

Pardon de remplacer une obscurité par une autre...

5. [Lettre reçue]

Veuillez trouver en annexe deux témoignages qui permettent d'affirmer que les sacres accomplis sans mandat apostolique sont illégitimes. Je souhaiterais connaître votre opinion sur ces deux extraits.

[Réponse]

Je vais reproduire ci-dessous un extrait du premier extrait (par manque de place, je ne puis mettre davantage), et le deuxième extrait intégral. Mon opinion est que ces textes ont indéniablement valeur de confirmation de ladite illégitimité. Seraient-ils suffisants à eux seuls ?

C'est toujours difficile à dire, mais, par ailleurs, l'Église ne nous a pas laissés dépourvus pour établir une conclusion ferme.

Dans le premier extrait, lorsque l'auteur parle de juridiction, on voit aisément que l'auteur entend non seulement ce que certains auteurs appellent (à tort ou à raison, c'est une autre question) la juridiction seconde, juridiction effective sur une portion de l'Église (un diocèse) mais davantage encore la juridiction première, celle qui est donnée par le mandat du souverain Pontife, mandat qui concerne le sacre lui-même et l'intégration du consacré à la hiérarchie catholique.

Cette juridiction première est une dignité princière, un pouvoir réel sur le corps mystique de Jésus-Christ, l'agrégation au corps épiscopal qui, dans l'union et la subordination au souverain Pontife, gouverne l'Église de Jésus-Christ.

Extrait tiré du catéchisme du concile de Trente. Traduction nouvelle avec le texte en regard enrichie de notes considérables. Par M. l'abbé Gagey aumônier du Lycée de Dijon. Dijon, Popelain et Cie, libraires-éditeurs 1854. Tome I, note 7 pages 212 et suivantes.

«Nous avons dit que nul ne pouvait faire partie du corps enseignant et dirigeant de l'Église, s'il ne descendait des Apôtres, et s'il n'y avait entre eux et lui une filiation réelle. Cela posé, voici notre raisonnement : C'est une loi générale que celui qui émane d'un autre par voie de filiation doit reproduire dans sa personne les propriétés fondamentales qui constituent l'ordre, l'espèce d'êtres à laquelle cet autre appartient ; donc, tous ceux qui descendront réellement des apôtres et qui seront destinés à les continuer ici-bas par voie de filiation, seront tenus de posséder les éléments constitutifs qui caractérisaient l'homme apostolique dans chacun de ceux que Jésus-Christ avait appelés auprès de lui pour poursuivre l'œuvre de sa mission. Ce principe n'est point contestable. Or, quelles étaient les propriétés essentielles, les prérogatives fondamentales qui faisaient de Pierre, de Jean, de Simon, etc., autant d'Apôtres ? Elles se réduisent à trois : l'ordination, la garde infaillible de la révélation, et la juridiction. Oui, être tiré du milieu des autres hommes pour former un ordre supérieur et à part, non point par suite d'un choix vulgaire et sans portée, mais en vertu d'un rite consécuteur, et sous l'action de l'insufflation divine ; puis être préposé, d'une manière spéciale et par un appel régulier et formel, à la garde de la doctrine ; puis enfin avoir entendu prononcer sur sa tête le *Euntes ergo docete* qui communique la mission, voilà l'homme apostolique dans ce qu'il y a d'essentiel, de radical et de permanent. Il ne saurait exister à aucune autre condition. Dès lors quiconque veut se donner pour être le continuateur des Apôtres doit nécessairement produire des titres de ce triple privilège. Un seul viendrait à manquer que ce serait assez pour nous empêcher d'obtenir ou même pour nous faire perdre le droit de nous substituer à eux et de prendre leur rôle.

Qu'on ne me parle donc point de la doctrine, quand l'ordination et la juridiction sont absentes, ni de l'ordination et de la juridiction, quand la doctrine est mutilée.

Dans un cas comme dans l'autre, on n'est plus la personnification suffisante des Apôtres et partant plus leur héritier.

Extrait tiré de *Tradition de l'Église sur l'institution des Évêques*, à Liège chez : Le Marié, Duvivier, imprimeurs-libraires 1814. Tome I, page 156 et suivantes.

L'ordre pastoral n'a pas cessé d'être soumis aux successeurs du prince des apôtres dès le commencement et dans les siècles postérieurs. Pour illustrer son propos l'auteur cite le fait suivant :

Le pape Simplicie (V^e siècle) avait confirmé l'élection de Jean Talaïa, successeur de Timothée, sur le siège d'Alexandrie ; mais l'empereur Zénon, mécontent du nouveau patriarche, dont la fidélité lui était suspecte, écrivit à Simplicie qui révoqua sa confirmation. Le pape lui-même nous instruit de ces détails dans une lettre à Acade de Constantinople.

«Une relation qui nous fut envoyée il n'y a pas longtemps, selon l'usage, par un concile d'Égypte très nombreux et très attaché à la foi catholique, ainsi que par presque tout le clergé de l'Église d'Alexandrie, nous apprit tout ensemble et la mort de notre frère de sainte mémoire et coévêque Timothée, et le choix qu'on avait fait de Jean pour le remplacer, d'après le vœu unanime des fidèles. Comme on le croyait pourvu de toutes les qualités qu'exige l'épiscopat, il semblait qu'il ne restât plus rien à faire, sinon que, rendant grâce à Dieu, et nous réjouissant de ce qu'un Évêque catholique eut succédé sans troubles à l'évêque défunt, le consentement du siège apostolique lui donnât la solidité désirée. Or voilà que pendant que je m'occupais de cette disposition, selon la coutume, on m'a remis des lettres du Prince, où il me prie d'empêcher que Jean ne soit Évêque, indigne qu'il est de cette haute dignité, à cause du crime de parjure, dont votre fraternité même, dit-il, n'ignore pas qu'il est chargé. Revenant donc aussitôt sur mes pas, j'ai révoqué la sentence de confirmation que j'avais portée, de peur qu'on me taxât d'avoir agi avec légèreté contre un si grand et si imposant témoignage».

Observons,

1°) que c'est un concile, et un concile très nombreux, qui demande au Pape la confirmation d'un Évêque élu canoniquement et sans opposition ;

2°) qu'on a recours au Saint-Siège selon l'usage, *ex more*, et que le Saint-Siège lui-même, en confirmant Jean Talaïa, ne fait que se conformer à une ancienne coutume, *secundum consuetudinem* ;

3°) que l'empereur, à qui l'élection déplaît, s'adresse au pontife romain pour la faire casser, reconnaissant qu'il en est juge, et que par le seul effet de sa volonté, il peut empêcher Jean d'être Évêque : *sacerdotio prohiberetur* ;

4°) que, quoique Jean eût été consacré aussitôt après l'élection, son autorité néanmoins, pour être pleine, entière, inébranlable, devait être affermie par le consentement du siège apostolique : *Apostolicæ quoque moderationis assensu votivam sumeret firmitatem*. Jusqu'à ce moment la solidité de son épiscopat n'était qu'un désir, un vœu, expression qui semble choisie exprès pour mieux faire sentir la force de cette sentence de confirmation, sans laquelle on n'était rien, et qui alors, comme aujourd'hui, faisait véritablement les évêques.

Réponse à *La Voix des Francs*

«L'Église sait mieux que moi comment elle veut être servie, mon jugement ne pèse rien devant le sien, exactement rien, et j'aime mieux rester sans rien faire "super hanc petram", si elle l'entend ainsi, que d'aller bâtir sur le sable en dehors d'elle». Abbé V.-A. Berto, Notre-Dame de Joie, n.e.l. Paris 1974, p. 222.

Au cours de l'été 2008, une revue catholique intitulée *La Voix des Francs*, par la plume de son directeur M. Bruno Saggio, a publié un article traitant de la matière épineuse des sacres épiscopaux sans mandat apostolique. On en trouvera le texte à l'adresse suivante : http://www.saintremi.fr/medias/esrvoixdesfrancs/la_voix_des_francs_009_extrait.pdf

Cet article comporte une part de mise en cause personnelle¹, et c'est ce qui m'a fait longtemps hésiter à y répondre : il est difficile de traiter sereinement d'une question en laquelle on est partie prenante ; et il est ardu de réfuter des amis avec toute la rigueur nécessaire sans pour autant blesser la justice ni la charité.

Par ailleurs, il est un peu lassant de débattre indéfiniment de cette question sur laquelle j'ai l'impression d'avoir tout dit et répété à satiété depuis plusieurs décennies. Non seulement lassant, mais malsain car cela sous-entend la licéité de remettre en cause ce que l'Église a tranché, ou de tenir pour rien le fait qu'elle ait déjà tranché. Malsain aussi parce qu'on dévalorise voire dénature l'épiscopat en niant son lien constitutif au Corps mystique.

Cela dit, ayant annoncé la présente réponse, je tiens parole. Je ne voudrais pas en cela laisser croire que je défends une position personnelle (ce dont tout le monde aurait bien raison de se moquer) : je ne désire qu'affirmer l'enseignement de l'Église et son intangibilité. Quoi qu'on en dise, je n'ai pas de «thèse» particulière, et qualifier ainsi le simple rappel de la doctrine catholique est bien audacieux. Quand bien même je n'aurais pas le moindre argument qui les convainque, c'est à ceux qui affirment la légitimité des sacres sans mandat qu'incombe la preuve de leur thèse (car là, c'en est bien une). Et il leur est impossible de se contenter de n'importe quelle preuve à quatre sous, du style jamais la nécessité n'a été aussi grande ! Il y faudrait une preuve proportionnée à l'immense gravité de l'affaire, une preuve tenant compte de ses conséquences capables de durer des siècles, une preuve en accord avec les fondements dogmatiques de la discipline catholique, une preuve montrant par quelque raison d'ordre théologal qu'elle n'est pas contraire à l'unité de la hiérarchie de l'Église.

Et de preuve, il n'y a pas le commencement dans l'article de *La Voix des Francs* : il ne se réfère ni au Magistère de l'Église, ni à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, qui est pourtant la plus autorisée par le pouvoir apostolique et qui est, en l'occurrence, la plus éclairante pour comprendre pourquoi la sainte Église romaine a toujours exigé un mandat apostolique pour les sacres épiscopaux.

Ce qui m'encourage donc à publier ces pages, c'est de trouver dans cette controverse l'occasion de citer un excellent exposé de la doctrine du Docteur commun, fait par le Père Gerlaud, qu'on trouvera à la fin de ce texte.

UN PEU DE LOGIQUE

Avant de traiter cela plus précisément, je place ici quelques remarques qui valent pour tout ce genre d'écrits : les règles de la logique y sont bien malmenées et l'on pourrait y puiser des exemples pour illustrer un petit traité de sophistique.

Un sophisme est un raisonnement faux qui prend ou qui présente les apparences de la sagesse (d'où le nom de sophisme). Même si les sophistes de l'antiquité (Protagoras, Gorgias et alii) s'y livraient avec une mauvaise foi patente, la définition du sophisme ne comporte cependant pas de qualification morale ; et de toute façon il n'en serait pas question entre nous. L'identification et le démantèlement des procédés qui engendrent les sophismes sont le plaisir du logicien, et *la Voix des Francs* nous en fournit plus d'une fois l'occasion.

IGNORATIO ELENCHI

Un des sophismes les plus fréquents dans les discussions est celui qu'on nomme *l'ignoratio elenchi*, c'est-à-dire la méconnaissance du point crucial de la question ou de son état. Il est indispensable, avant de traiter d'un sujet délicat ou d'entrer en controverse, de bien sérier les questions, de faire une étude soignée des tenants et des aboutissants, d'attribuer à chaque argument sa véritable portée, de hiérarchiser les autorités sur lesquelles on se fonde, et d'éliminer tout ce qui est étranger au point décisif.

Cette *ignoratio elenchi* se manifeste de deux façons dans le texte qui nous occupe. Tout d'abord il se réfère à deux études de l'abbé Ricossa et de l'abbé Belmont qui datent de plus de dix ans. Or il est bien certain que les deux auteurs n'en sont pas restés à ces textes un peu anciens : depuis ce temps ils ont écrit sur le sujet ; de part et d'autre ils ont conforté, nuancé, ou développé leurs arguments ; ils en ont peut-être même déserté l'un ou l'autre. *La Voix des Francs* ne tient pas compte de cet état de la question.

¹ «En effet M. l'abbé Belmont qui est farouchement opposé à cette position, cite pourtant cet ouvrage de dom Gréa dans ses écrits, mais en sa faveur, et ne cite pas du tout (volontairement ?) ce chapitre que nous livrons à nos lecteurs» (*La Voix des Francs* n°9 p. 6). «...Si par contre dans la situation actuelle ces sacres sont légitimes : grave responsabilité de ceux qui font avorter les vocations sacerdotales, qui privent les enfants de recevoir la confirmation, et qui s'écartent du plan de survie de l'Église voulu par Dieu dans l'éclipse qu'elle vit aujourd'hui. C'est l'extinction irréversible à court terme de la transmission des sacrements valides, hormis le baptême» (*La Voix des Francs* n°9 p. 3 en note).

«Enfin nous donnerons aussi une lettre de l'abbé Berto, adressée à Mgr Lefebvre, prêtre particulièrement apprécié de M. l'abbé Belmont, qu'il recommande souvent, mais qui là vient contredire sa thèse» (*La Voix des Francs* n°9 p. 6).

Surtout, *La Voix des Francs* fait fi d'un aspect capital. La question de l'épiscopat sans mandat apostolique est une question difficile, délicate, peu aisée à cerner intellectuellement si l'on ne recourt pas à saint Thomas d'Aquin. Mais elle a ceci de particulier : elle est déjà tranchée par l'Église. Elle n'est pas un débat à parité entre deux positions également permises, auxquelles on adhère en fonction des arguments apportés. Ici, la confrontation entre les deux positions ne débute pas à 50 / 50, mais à 100 / 0.

Il y a contre la possibilité des sacres sans mandat apostolique la pratique bimillénaire de l'Église, l'enseignement du concile de Trente, les condamnations répétées du Magistère (Pie VI, Léon XIII, Pie XII...), des sanctions canoniques très lourdes, et toute la théologie de saint Thomas. Excusez du peu. Passer outre, dans le but d'établir un remède-à-cas-de-nécessité qui pourrait bien être une usurpation de la prérogative qu'a Dieu d'assurer lui-même la pérennité de son Église (puisqu'il est lui qui la promet et la garantit), est une omission suicidaire.

FEU D'ARTIFICE

Une autre forme de sophisme, externe et mineure certes, mais non pas sans impact sur la qualité et la sérénité d'un débat, est un manque de proportion et de justesse : pour les exposés écrits dans le choix de la typographie ; pour les controverses orales dans le ton de la voix ; en tous les cas, dans le choix du vocabulaire de l'argumentation et dans la fidélité des citations. J'ai eu l'occasion d'épingler¹ ce défaut dans la recension d'un ouvrage dont la bonne volonté était la seule valeur. La «jubilation typographique» ne facilite ni l'attention de l'intelligence ni la bienveillance de la lecture ; par ailleurs, elle donne à croire que l'auteur est si peu convaincu de la valeur intrinsèque de ses arguments qu'il en veut convaincre autrui par l'aplomb et l'insistance qu'il y met.

La Voix des Francs ne tombe que dans quelques-uns des travers énumérés en note, mais elle modifie perpétuellement les citations qu'elle produit en introduisant des artifices typographiques que l'auteur n'avait pas jugés bon d'insérer. Cette façon de procéder tend en permanence à gauchir sa pensée ; elle en modifie à coup sûr la coloration. En tout cas, cette désinvolture fait écran entre l'intelligence de l'écrivain cité et l'esprit du lecteur. Cela est d'autant plus regrettable que celui-ci n'est pas averti de ces modifications.

SAUT LOGIQUE PAR CONFUSION

Les sophismes les plus graves sont les sauts logiques qui consistent en un changement de registre en cours de raisonnement. Par exemple, on passe du particulier à l'universel ou du naturel au surnaturel. Le saut logique que met en œuvre *La Voix des Francs* est le plus radical : celui qui consiste dans le passage de l'être au néant. Cette cabriole de l'esprit a comme source, ou comme rideau de fumée, une confusion de vocabulaire révélatrice d'un chaos dans les concepts.

L'embrouille initiale consiste dans le sens inouï donné au mot *implicite*. Selon le sens partout reçu, cet adjectif qualifie une réalité existante enveloppée dans une autre, impliquée nécessairement par elle². Par exemple, si je vous demande le service d'aller chercher quelque chose dans mon bureau, implicitement je vous donne l'autorisation d'y entrer. On voit donc que l'implicite suppose au préalable une réalité explicite, car on n'enveloppe rien dans le néant, on n'implique rien dans l'inexistant.

Une bonne illustration de la signification du mot *implicite* se rencontre à propos de la foi théologique. Pour le salut éternel, on doit nécessairement croire tout ce que Dieu révèle et nous enseigne par la sainte Église catholique. Toutefois, dans le cas d'une ignorance non imputable de certains mystères révélés par Dieu, la foi implicite suffit. Mais il est impossible que cette foi soit implicite quant à toutes les vérités révélées : elle doit s'enraciner dans la profession explicite d'au moins deux d'entre elles, à savoir que Dieu existe et qu'il est rémunérateur³. Une foi purement implicite (qui ne porterait explicitement sur aucune vérité révélée) n'est qu'une variété du néant : un athée ne peut avoir la foi surnaturelle, même cachée dans le secret de son cœur.

Revenons à notre sujet. *La Voix des Francs* appelle «mandat implicite» (p. 13, note 1 ; p. 16 note 1 ; p. 20 note 2 ; p. 29 note 1) une absence de mandat, un mandat inexistant, quelque chose qui n'est ni mandat⁴, ni implicite. Il est alors trop

¹ *Les Deux Étendards* n. 11. «La première chose qui frappe le lecteur est la typographie délirante : changements de police, changement de corps, caractères gras, encadrés monstrueux, soulignements, italiques effectuent une sorte de valse perpétuelle. Ce n'est pas seulement un manquement aux règles de l'art, à l'élégance ou au simple bon sens. En fait, ce feu d'artifice permanent a comme résultat d'empêcher la réflexion, le recul, l'attention qu'on devrait porter à l'objet traité. Le lecteur est sans cesse assailli, pris en main dans des domaines où il devrait pouvoir s'arrêter, réfléchir posément devant un argument, évaluer l'importance du point de vue et l'idonéité des autorités alléguées. Comment donc suivre un raisonnement et s'attacher à l'objet quand chaque phrase est envahie de points d'interrogation ou d'exclamation ?

«Qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas simplement du plaisir grotesque d'utiliser toutes les possibilités de son traitement de texte ; il s'agit d'une véritable substitution de magistère. La typographie de ce livre rend difficile une juste appréciation de la véritable autorité des textes allégués, puis elle remplace ce nécessaire discernement par le martèlement de l'auteur, dont les jugements ou les préférences envahissent le champ de la conscience et inhibent la réflexion, dont l'avis personnel est sans cesse «défini ex caractères-gras». «Ce qui est vrai pour la typographie se reproduit pour le vocabulaire. L'inflation verbale est constante et masque mal l'indigence de la pensée. Les adverbes sont inutilement multipliés, souvent à contresens d'ailleurs, et l'usage répété à satiété de mots qui devraient être précis noie tout dans une univocité où tout a la même importance, sans égard à la nature des choses, au degré de certitude qui leur est propre, à l'autorité qui enseigne».

² «Implicite : qui, sans être exprimé en termes formels, résulte naturellement, par déduction et conséquence, de ce qui est formellement exprimé». Littré. L'implicite n'est tel que s'il est enté dans l'explicite.

³ «Or, sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu ; car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il récompense ceux qui le cherchent : *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remuneratorem sit*» (Épître aux Hébreux, xi, 6).

⁴ Un mandat est un acte humain, un acte émis par une autorité. C'est un abus de langage que d'appeler mandat un état de nécessité, ou la conséquence d'un état de nécessité. «Acte par lequel on commet le soin d'une affaire à quelqu'un qui s'en charge» (Littré).

facile d'apporter des textes qui rappellent – à juste titre – que pendant des siècles de nombreux mandats autorisant les sacres épiscopaux n'ont été qu'implicites, et de proclamer que Mgr Lefebvre ou Mgr N'go Dinh Thuc n'ont pas autrement procédé.

Le saut logique est désormais aisé à identifier : on passe de mandats existants (implicites au véritable sens du terme) à des mandats inexistant (prétendus implicites au sens novateur du terme), justifiant les sacres faits au nom des seconds par les sacres faits au nom des premiers.

Pour redire la même chose : c'est un sophisme de partir du fait que l'Église a vécu de la légitimité des sacres épiscopaux accomplis par un mandat apostolique implicite ou indirect (mandat existant), pour en déduire la légitimité de sacres avec mandat apostolique inexistant (qu'on appelle «mandat implicite» pour les besoins de la cause, mais qui n'est impliqué dans aucun mandat explicite d'un souverain Pontife).

Ce sophisme est mal dissimulé par une équivoque entretenue tout au long du texte et des notes. On parle d'absence de mandat explicite, et on joue sur le fait que cela peut signifier soit l'absence d'explicitation d'un mandat, soit l'absence de mandat tout court. Du coup, on passe subrepticement d'un sens à l'autre.

Cette façon de raisonner me remet en mémoire une bande dessinée en trois images. Deux personnages sont assis sur un banc public : un clochard et un homme bien mis. Le clochard s'adresse à son voisin :

«Je n'ai pas l'air comme cela, mais j'aurais pu recevoir le prix Nobel de médecine cette année !

- Ah bon ! Vous avez été proposé ?

- Non, mais je n'ai pas été nommément écarté !»

La mise en relief des procédés sophistiques empêche d'apporter un quelconque crédit aux raisonnements et annotations par lesquels *La Voix des Francs* veut convaincre le lecteur que les consécrations épiscopales sans mandat apostolique sont chose possible, et même allant de soi compte tenu de la grave situation de la sainte Église.

* * *

L'essentiel du travail de M. Bruno Saglio consiste en deux citations, de Dom Gréa (*L'Église et sa divine constitution*) et de l'abbé Berto (*Lettre à Mgr Lefebvre* du 7 février 1964).

La première est la jonction plus ou moins artificielle d'un extrait du chapitre VIII de l'ouvrage (ce chapitre VIII de l'édition de 1885 est devenu le chapitre XI de l'édition Casterman de 1965) et d'un extrait plus abondant du chapitre X (chapitre XXI de l'édition 1965).

Ces pages n'apportent aucune preuve de légitimité des sacres sauvages, en ce sens qu'elles ne font que décrire l'action des évêques régulièrement nommés selon la discipline en vigueur. Et, curieusement, l'extrait du chapitre VIII omet sans prévenir une quinzaine de lignes, notamment ces paroles qui font voir l'avis de Dom Gréa sous un tout autre jour : «Il est clair d'ailleurs, d'après les principes mêmes que nous avons exposés, que ce pouvoir plus étendu et qui ne se révèle guère que dans les circonstances extraordinaires, est, au fond, émané et entièrement dépendant du chef des évêques» (Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, p. 137. Le souligné est bien évidemment de Dom Gréa).

Quant à la citation de l'abbé Berto, elle ne fait que rappeler à juste titre que pendant plusieurs siècles les mandats apostoliques, bien souvent voire le plus souvent, ont été implicites. Ce que d'ailleurs jamais personne n'a nié. Mais, il faut le rappeler, il y a un abîme entre implicite et inexistant. L'abbé Berto, dans le dernier paragraphe cité, déclare : «...ce qui serait évidemment une énormité, si on supposait que de sa seule autorité, un Évêque peut, hors la dépendance de Pierre, en investir un autre de la fonction évangelisatrice».

* * *

Comme nous l'avons noté en commençant, *La Voix des Francs* ne se réfère à aucun acte du Magistère ; rappelons-lui donc l'enseignement si explicite du concile de Trente : «C'est pourquoi donc le saint Concile déclare, qu'au-delà des degrés ecclésiastiques, les Évêques qui ont succédé à la place des Apôtres, appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique ; qu'ils ont été établis par le Saint-Esprit, pour gouverner l'Église de Dieu, comme dit le même Apôtre ; Proinde sancta Synodus declarat, præter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et "positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei" [Act. xx, 28]. »

Et un peu plus loin : «Mais au contraire, le saint Concile prononce, que ceux, qui n'étant choisis et établis que par le peuple seulement, ou par quelque autre magistrat, ou puissance séculière, s'ingèrent d'exercer ces ministères ; et ceux qui entreprennent témérairement de le faire d'eux-mêmes, ne doivent pas être tenus pour des ministres de l'Église ; mais doivent tous être regardés comme des voleurs et des larrons, qui ne sont point entrés par la porte ; Quin potius decernit, eos, qui tantummodo a populo aut sæculari potestate ac magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed "fures et latrones, per ostium non ingressos" [Jo. x, 1], habendos esse» (Du Sacrement de l'Ordre, chapitre IV, Denzinger 960).

VOUS EN VOULEZ... EN VOILÀ !

Puisque *La Voix des Francs* appelle à la barre Dom Gréa, l'abbé Berto et le Père Guérard des Lauriers en tant qu'experts, je vais me référer à ces trois auteurs. Ils sont fort estimables ; mais, comme tout théologien, ils ne sauraient être décisifs en des questions qui se rapportent de si près à la Révélation divine. De plus, à supposer qu'ils contredisent le Magistère de l'Église catholique, ils perdraient tout crédit. Comme on va le voir, ils ne s'écartent ni de l'enseignement de l'Église ni de la théologie de saint Thomas : ils l'éclairent même singulièrement.

DOM ADRIEN GRÉA, C. R. I. C.

FORME FONDAMENTALE DE L'INSTITUTION

Le Pape seul institue les évêques. Ce droit lui appartient souverainement, exclusivement et nécessairement, par la constitution même de l'Église et la nature de la hiérarchie.

Il l'exerce aujourd'hui dans la plupart des cas directement et immédiatement par les bulles ou les lettres d'institution qu'il donne aux évêques.

Cette forme, sans doute, n'a pas toujours été suivie, mais la source du pouvoir épiscopal n'a pas été déplacée par son adoption, et la substance des choses n'a pu changer.

Quelle fut donc la forme de l'institution épiscopale dès les premiers siècles, et par quels canaux manifestes et authentiques la puissance ecclésiastique descendait-elle de la source divine placée en saint Pierre à toutes les parties de l'Église catholique ?

Au commencement, le Souverain Pontife, ainsi que nous l'avons vu dans ce traité, «imprimant la forme de Pierre» à toutes les parties de l'Église universelle, et la distribuant en grandes régions et en provinces par l'institution de ses représentants, les patriarches et les métropolitains, en même temps qu'il leur conférait la prérogative d'être comme d'autres lui-même dans leurs circonscriptions, il leur donnait le pouvoir d'instituer en son nom leurs frères dans l'épiscopat.

Selon cet ordre, les patriarches instituent les métropolitains, les métropolitains instituent les suffragants, au Pape seul il appartient d'instituer les patriarches (Ici, une longue note historique omise).

Rien de plus simple au premier coup d'œil que cette distribution de la mission hiérarchique.

Le Pape seul est immédiatement institué de Dieu, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Cette institution est invisible et immédiate. L'autorité descend à lui du trône même de Dieu, et elle est transmise ensuite jusqu'aux extrémités du corps de l'Église par les canaux visibles qu'il a institués dans la plénitude de sa souveraineté.

Mais, dans la pratique, il faut distinguer dans cette transmission visible plusieurs modes différents appliqués suivant les circonstances.

Le mode le plus naturel, celui qui paraît d'abord, est l'ordination.

«Les métropolitains, dit un canoniste grec, ont le droit d'ordonner les évêques, et ils sont eux-mêmes ordonnés par les patriarches auxquels sont soumis leurs sièges» (Barlaam de Seminara, 1290-1350, *Contre les Latins*, p. 151, 1267).

Ainsi que nous l'avons vu, l'ordination, lorsqu'elle est légitime et produit tous ses effets, ne confère pas le seul caractère nu de l'ordre sacré, mais elle y ajoute, comme ses effets naturels et les actes derniers de cette puissance inamissible, la communion de l'ordre dans l'Église universelle et même le titre d'une Église particulière.

La collation de la communion et celle du titre peuvent toutefois être séparées de l'ordination et forment proprement la matière de l'institution. Mais seules elles donnent à l'ordination sa légitimité et son utilité. C'est donc dans la communion et le titre que la mission consiste principalement. C'est là ce qu'il importe de recevoir par une transmission authentique du vicaire de Jésus Christ» (Dom Adrien Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Casterman 1965, pp. 259-261).

L'ABBÉ VICTOR-ALAIN BERTO

«De droit divin, les Évêques même dispersés, sont un corps constitué dans l'Église. [...] Il est de droit divin non seulement qu'il y ait des Évêques, mais que les Évêques soient un corps, et, si tel sujet devient Évêque, il est de droit divin qu'il y ait, entre lui et le Pape d'une part, entre lui et ses collègues d'autre part, le double lien organique qui le fait membre de ce corps. [...] [Ce qui agrège au corps épiscopal] c'est le pouvoir de gouvernement, non actuel, mais en tant qu'il est normalement associé au Sacre, en tant que le Sacre y donne «vocation» et que cette «vocation» n'est pas contrariée par le schisme. [...] Évêque est celui qui a reçu le Sacre, fût-ce au sein du schisme, fût-ce schismatiquement en se faisant sacrer sans mandat Apostolique ; mais alors il est Évêque sans être du corps épiscopal» (Abbé Victor-Alain Berto, *Pour la sainte Église Romaine*, Le Cèdre, Paris 1976, pp. 242 sqq.).

LE R. P. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P.

Tout évêque doit être considéré à deux points de vue différents.

D'une part, chaque évêque, en tant qu'il est évêque personnellement, est comme tel «établi» par le Saint-Esprit, au titre de successeur des Apôtres, et en vertu d'une Consécration dont la médiation instrumentale ressortit à l'ordre sacramentel.

D'autre part, chaque évêque peut être considéré comme étant un élément de l'«ordre» que constitue l'ensemble de tous les évêques. L'évêque de Rome fait parti de cet «ordre» en droit ; car il en est, sur terre, le fondement et le principe. En droit : non parce qu'il est personnellement évêque, mais parce qu'il est en personne «le Pontife romain». Tout évêque, autre que l'évêque de Rome, ne fait partie du même «ordre» qu'en vertu de la relation qu'il soutient avec le principe de cet «ordre», c'est-à-dire avec le Pontife romain. Autrement dit, un évêque, pour évêque qu'il soit personnellement, n'est constitué partie intégrée et intégrante dans l'«ordre» que constitue l'ensemble de tous les évêques, que par la relation de sub-ordination qu'il soutient avec le principe de cet «ordre». À défaut de cette relation, constituante au point de vue de l'«ordre», il y aurait, ou il resterait, «un évêque», mais il ne pourrait en aucune façon y avoir un élément de l'«ordre» que constitue l'ensemble de tous les évêques.

Autrement dit encore, si on se place formellement (nous entendons par «formellement» : en toute rigueur de pensée, conformément à la réalité) au point de vue de l'«ordre», un évêque supposé non-subordonné à l'évêque de Rome, c'est rien. Ou bien : dire qu'un évêque, considéré indépendamment de la relation de sub-ordination qu'il soutient avec le Pontife romain, serait intégré dans l'«ordre» que constitue l'ensemble de tous les évêques, c'est contradictoire.

Qu'on veuille bien comprendre cette expression catégorique, en se plaçant à un point de vue métaphysique. Étant considéré «un ordre», tel élément subsistant d'ailleurs par soi, et dont on affirmerait qu'il est élément de cet «ordre», indépendamment de la relation qu'il soutient avec le principe de l'«ordre», un tel élément, au point de vue de l'«ordre», n'est rien ; et la notion même en implique contradiction. Car affirmer une chose comme étant réelle en écartant cependant cela même qui en constitue la réalité, c'est en fait affirmer «rien», puisque la chose dont il y a affirmation n'a pas de

réalité ; et c'est en fait énoncer une contradiction, puisque c'est simultanément affirmer l'être dans la chose censée réelle et ne pas affirmer ce même être dont on écarte le constituant»¹.

Ces trois textes ne laissent que bien peu de place à la légitimation d'un sacre sans mandat apostolique : le premier ne leur dénie-t-il pas la légitimité et l'utilité ? le second n'évoque-t-il pas le schisme ? le troisième ne qualifie-t-il pas de néant un évêque supposé séparé du principe de l'ordre épiscopal ?

D'avantage encore, ces extraits concordent pour nous faire pressentir que la nature de l'épiscopat est bien plus profonde et bien plus complexe que ne le laissent entendre les discours réducteurs qui se contentent de tourner autour de la distinction entre ordre et juridiction, et imaginent tout résoudre ainsi.

Il y a un aspect fondamental – constitutif – de l'épiscopat qu'on méconnaît trop souvent : l'épiscopat est par nature un pouvoir princier, un pouvoir de régence sur le Corps mystique de Jésus-Christ, il est l'incorporation à un ordre hiérarchique qui est en totale dépendance du souverain Pontife.

C'est en raison de cette nature et en vue du pouvoir de régence que le pouvoir sacramental du prêtre consacré évêque est étendu à de nouveaux effets relatifs au Corps mystique (confirmations, ordinations etc.).

C'est en raison de cette nature et en apanage du pouvoir de régence que l'évêque jouit d'une aptitude prochaine à être associé au magistère universel (que le Pape actue en lui confiant un diocèse ou en le convoquant à un concile), d'une aptitude à être associé à la juridiction universelle (que le Pape actue en le convoquant à un concile) et d'une aptitude à recevoir la pleine juridiction sur une portion du troupeau de Jésus-Christ (que le Pape actue en lui confiant un diocèse).

Le «mystère de l'épiscopat» réside dans l'articulation et l'ordonnement entre ces différents éléments.

Le rappel de cette doctrine nous conduit vers ce qui présente à mes yeux le principal intérêt de la présente réplique : la transcription du résumé de la doctrine de saint Thomas d'Aquin que fait le Père Gerlaud dans l'édition de la *Somme théologique* de la Revue de jeunes. Il est notable que ceux qui veulent justifier les consécrations épiscopales sans mandat apostolique ne se réfèrent que très peu à saint Thomas d'Aquin. Une lecture attentive de cet exposé fera rapidement comprendre pourquoi : c'est là ma conclusion.

UT IN OMNIBUS GLORIFICETUR DEUS

L'ÉPISCOPAT, par le R. P. Gerlaud, o. p.

Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin (Suppl. q. 38 a. 1 et q. 40 aa. 4, 5 & 6) éditée par la «Revue des Jeunes», 1929, pp. 216-226.

Au commencement du II^e siècle la hiérarchie ecclésiastique apparaît avec évidence fixée en ses formes actuelles ; l'Ἐπίσκοπος est l'Évêque, le πρεσβύτερος le simple prêtre. Antérieurement la distinction est moins facile, les mots sont synonymes : les presbytres aussi bien que les évêques sont à la tête des églises, prêchent la parole de Dieu, doivent être sans reproche. Bref, selon l'expression de Pierre (I Pet. v, 1) ils sont «les anciens» qui paissent le troupeau de Dieu qui leur est confié et veillent sur lui. Cependant au-dessus d'eux il faut placer ces légats apostoliques, tels que Tite et Timothée, dont l'autorité est incontestablement supérieure à celle de ces prêtres. Ils sont à un titre spécial dépositaires de la foi (I Tim. vi, 20) ; ce dépôt reçu de l'Apôtre (II Tim. iii, 14) ils le confieront à leur tour « à des hommes fidèles, capables d'en instruire d'autres» (II Tim. ii, 2).

Ils ont pouvoir d'imposer les mains (Tit. i, 5) ; à cet effet l'apôtre énumère à Timothée les qualités requises dans les prêtres et les diacres (I Tim. iii, 1-8) ; de même ils jugent les prêtres, ils leur doivent assurer une juste rétribution (v, 17 à 21) : autant de fonctions qui nous permettent de reconnaître en ces missionnaires la dignité épiscopale dans sa définition actuelle.

Si Paul s'est réservé la responsabilité des églises, au point que dans les églises pauliniennes on ne rencontre pas l'épiscopat monarchique, l'antiquité nous a pourtant laissé des témoignages irrécusables de cette institution par les Apôtres, dont l'un singulièrement explicite : la lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe écrite trente ans à peine après la mort des Apôtres Pierre et Paul. «Nos Apôtres connurent par Notre-Seigneur Jésus-Christ que des divisions éclateraient au sujet de la dignité presbytérale. C'est pourquoi doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (les prêtres) et ensuite établirent en règle que, quand ils (les Apôtres) mourraient, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur fonction. Ceux donc qui furent établis par eux ou après, par d'autres hommes illustres, avec l'approbation de toute l'Église... ne peuvent, nous le pensons, être démis de leurs fonctions sans injustice». (cf. *Dictionnaire Apologétique* d'Alès, art. *Évêques*, par A. Michiels). Ces hommes éprouvés, collaborateurs puis successeurs des Apôtres, sont les héritiers certains du large pouvoir de lier et de délier, communiqué aux siens par le Christ, triple pouvoir d'enseignement, de sanctification et de régence, explicité à l'heure même de l'Ascension : «Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé» (Matth. xxviii, 19). C'est en toute vérité l'épiscopat dont les Apôtres furent le premier chaînon, qui se continue en l'Église primitive pour se poursuivre toujours identique à lui-même, jusqu'à nos jours, fort de la puissance du Christ, immortel de sa propre immortalité : «Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde» (Ibid., 20).

Son œuvre est de parfaire le corps mystique du Christ ; dans le perfectionnement des Saints, l'édification du corps du Christ (Eph. iv, 12) il est le principal architecte, organisme même de ce corps dont tous «les membres se prêtent un mutuel concours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité» (Ibid., 16), il est l'agent capital de sa croissance et de sa perfection, il est la source de la fécondité spirituelle répandue dans l'Église entière. Par lui, Docteur et Sanctificateur, les âmes sont engendrées à la Vérité et à la Vie du Christ, par lui aussi sont gouvernées ces âmes devenues désormais

¹ M. L. Guérard des Lauriers o. p. « Le Cheval de Troie dans la cité de Dieu » quel est-il au juste ? Supplément au n. 24 de Fort dans la Foi, 1972, pp. 18-19. Il va sans dire que les guillemets, italiques et lettres capitales, ainsi que la note, sont de l'édition originale.

membres du Christ. L'évêque est le chef de la sainteté, le hiérarque qui préside aux œuvres de perfectionnement. Le prêtre, à son ordination, reçoit le pouvoir d'accomplir certaines sanctifications ; il offre le sacrifice, bénit, préside, prêche, baptise, mais l'exercice de ce pouvoir dépend de l'autorité épiscopale ; il prêche, mais à l'évêque d'interpréter ; son rang est de choix dans la hiérarchie, mais à l'évêque de juger ; il baptise et bénit, mais à l'évêque de confirmer et d'ordonner, actes de plénitude ; et si, consacrant le Corps et le Sang du Seigneur, et offrant le sacrifice, sa puissance est égale à celle de l'évêque, car l'un et l'autre sont prêtres au même titre, là encore l'activité sacerdotale est de quelque manière liée à la communion avec l'évêque. De cette union nécessaire à la perfection de l'acte consécrateur nous tenons un émouvant symbole dans la concélébration d'une messe d'ordination : l'évêque entouré de ceux qu'il vient d'engendrer au sacerdoce, comme jadis du presbyterium, prononce avec eux «Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang», chacun consacre, mais la multiplicité des actes se réduit en une sainte unité dans la communion du «senatus» sacerdotal avec son chef l'évêque. L'assertion de Tertullien à propos du baptême vaut ici : «Baptiser appartient au prêtre par excellence, l'évêque ; de lui ce pouvoir est communiqué aux prêtres... mais ils ne le peuvent exercer en dehors de son autorité».

Notre auteur a parfaitement décrit cette hiérarchie : «C'est l'évêque à titre principal qui a la charge de toutes les âmes de son diocèse. Les curés et archidiaques exercent les ministères moindres qui leur sont confiés sous l'autorité de l'évêque. Aussi sur ce mot de saint Paul : "À d'autres l'assistance, à d'autres le gouvernement", la Glose porte-t-elle : "L'assistance : c'est la fonction de ceux qui jouent le rôle d'auxiliaires, près des supérieurs, comme Tite pour l'Apôtre ou les archidiaques pour les évêques. Le gouvernement, c'est-à-dire l'autorité dont jouissent les personnes de moindre rang tels les prêtres, exemples du peuple". Et Denys : "De même que nous voyons la hiérarchie universelle culminer en Jésus, chacune des hiérarchies particulières atteint son sommet dans le divin hiérarque qui lui est propre, c'est-à-dire dans l'évêque».

«Ailleurs, il écrit : "Les prêtres et les diacres doivent tous prendre garde de ne rien faire sans la permission de leur propre évêque". C'est dire qu'ils sont par rapport à l'évêque ce que sont les baillis et prévôts vis-à-vis du Roi. En conséquence de même que le roi seul, entre toutes les puissances séculières, reçoit une bénédiction solennelle, les autres étant instituées par simple commission, de même dans l'Église, la charge épiscopale est conférée par une solennelle consécration, tandis que les charges archidiaconales et curiales le sont par simple injonction. Cependant avant même d'avoir cette charge, archidiaques et curés sont consacrés dans leur ordination» (Ila IIæ q. 184 a. 6 sol. 3, traduction Lemonnyer).

Tandis que la consécration sacerdotale confère principalement un pouvoir sur le corps réel du Christ et dispose à recevoir autorité sur son corps mystique, la consécration épiscopale confère un pouvoir direct sur le corps mystique ; la première est une participation à la grâce sacerdotale du Christ, la seconde à sa grâce royale. Dans l'évêque comme dans le Christ, sacerdoce et royauté sont unis ; le Christ possède toute plénitude (3e partie, q. 22 a. 1 sol. 3) pour tout son corps, l'évêque pareillement possède une plénitude participée dont doit bénéficier la portion du corps mystique à laquelle il commande ; ainsi saint Thomas ne craint-il pas de reconnaître à l'évêque, en les délimitant, les prérogatives capitales : «La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière : tout d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres ; puis par sa manière de gouvernement extérieur : c'est en effet par la vue et les autres sens qui ont leur siège dans la tête que l'homme se dirige dans son activité extérieure. Or l'influx intérieur de la grâce ne nous vient que du Christ seul dont l'humanité, du fait de son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Église par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Église... Il faut cependant noter ces différences avec le Christ : en premier lieu le Christ est tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent ; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés comme les évêques pour leurs églises ; ou par rapport à un temps déterminé, comme le Pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat ; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de pèlerin terrestre. En second lieu le Christ est tête de l'Église par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ, selon cette parole de la 2e Épître aux Corinthiens : «Si j'ai donné quelque chose, c'est pour vous, et en la personne du Christ» ; et encore «C'est pour le Christ que nous faisons fonction d'ambassadeur, Dieu lui-même exhortant par nous» (3e partie, q. 8 a. 6, traduction Hérès).

Cependant cette participation à la Royauté du Christ, effet de la consécration épiscopale, présuppose le sacerdoce en son sujet. La même onction a consacré le Christ roi et prêtre en son Humanité sainte, mais à mesure que nous descendons dans les sphères inférieures, la multiplicité s'impose à nous : la royauté se divise d'avec le sacerdoce bien qu'elle en soit le couronnement. Le prêtre qui a pouvoir sur le corps réel du Seigneur, sanctifie le fidèle par l'Eucharistie et les sacrements qui l'y préparent, ainsi lui donne-t-il rang parmi les membres du corps mystique du Christ ; il lui reste, de par son pouvoir royal, de présider aux évolutions de sa vie, celles-là même du Corps mystique ; en ce sens on dira légitimement que l'épiscopat est l'épanouissement du sacerdoce, bien qu'il ne soit pas au-dessus de lui comme un huitième ordre, tel le sacerdoce qui élargit le pouvoir inférieur du diaconat : «L'épiscopat n'est pas un nouvel ordre, mais une perfection dans l'ordre, autrement on compterait plus de sept ordres» (*De perfectione vitæ spiritualis*, c. 21). L'épiscopat dépasse le sacrement ; si la consécration qui le confère produit dans l'élu une réalité permanente, cette réalité n'est pas au sens strict un caractère ; le caractère – on s'en souvient – est une participation au sacerdoce du Christ, l'effet de la consécration épiscopale est de faire participer l'élu à la Royauté du Christ par laquelle il communie à la Royauté de Dieu, principe premier de son excellence.

Notre auteur une fois de plus s'explique :

«Affirmer absolument que l'Épiscopat n'est pas un ordre, serait évidemment faux. Denys le dit expressément : la hiérarchie ecclésiastique comprend trois ordres : l'épiscopat, le presbytérat, l'ordre ministériel. L'ordre des évêques peut être considéré sous quatre aspects. L'Évêque en effet occupe un rang à part dans le corps mystique du Christ, l'Église, sur lequel il reçoit un pouvoir supérieur et quasi royal. Mais vis-à-vis du corps réel du Christ, contenu dans le Sacrement, son ordre n'est pas plus élevé que celui du simple prêtre. Qu'il possède un ordre et non seulement une juridiction, cela res-

sort de ce que l'évêque peut accomplir beaucoup d'actes, pour lesquels il ne peut déléguer : confirmer, ordonner, consacrer les églises, etc. ; or ce qui relève de la juridiction est susceptible de délégation. Enfin cette vérité s'affirme de ce fait que si un évêque destitué est rappelé à ses fonctions, sa consécration n'est point renouvelée, son pouvoir d'ordre étant permanent, ainsi que dans les autres ordres » (*De perfectione vitæ spiritualis*, c. 24).

L'évêque apparaît donc au-dessous du Christ, comme un chef qui préside à toute la vie du corps mystique, Docteur de la Vérité et Source de Grâce.

Son œuvre est d'assurer la génération comme la conservation et la croissance de cette vie, de créer par le sacerdoce un organisme sanctificateur ; c'est une œuvre de plénitude, celle du Christ en son corps. «L'Évêque reçoit le pouvoir d'agir comme représentant du Christ sur son corps mystique, l'Église, pouvoir dont le prêtre n'hérite pas à sa consécration, bien qu'il le puisse tenir de l'Évêque par délégation. C'est pourquoi tout ce qui n'appartient pas à la régence du Corps mystique n'est point réservé à l'évêque, telle la consécration de ce sacrement (l'Eucharistie). À l'évêque revient donc d'assurer non seulement aux fidèles mais aussi aux prêtres tout ce qui est utile à l'accomplissement de leurs fonctions propres. Et comme les bénédictions du chrême, de l'huile sainte et de l'huile des infirmes, comme aussi les consécrations par exemple d'autel, d'église, de vêtements et de calice permettent d'utiliser ces choses en vue de la confection des sacrements, ce qui est l'œuvre des prêtres, ces consécrations sont réservées à l'évêque, comme au chef de tout l'ordre ecclésiastique» (3e partie, q. 82 a. 1 sol. 4). De ce principat, Denys voit un symbole dans l'imposition du livre des Évangiles qui se fait à la consécration de l'évêque ; sur l'élu semble se répandre la plénitude de la vertu hiérarchique, renfermée dans le Christ dont les Évangiles sont une incarnation. On comprend par là cette insistance d'un Ignace d'Antioche : «Il faut que là où est l'évêque là soit son peuple ; comme là où est le Christ, là est l'Église catholique» (Épître aux Smyrniens). L'évêque est le père et fondement de son Église, comme le Christ l'est de l'Église universelle, ainsi mérite-t-il, à l'instar du Christ, le titre d'époux de l'Église.

De même que la partie ne s'explique bien que replacée dans le tout, que la perfection du membre s'affirme par ses attaches avec le corps entier, l'évêque n'est justement défini que dans sa communion avec tout le corps épiscopal. Sa principauté dans son église particulière est un effet de cette communion, de même que la vertu d'un membre lui vient de son corps ; avant d'être évêque de cette église, il l'est de l'Église.

«L'épiscopat est un, remarque saint Cyprien (*De unitate Ecclesiae* n. 5) chacune de ses parties en possède la perfection totale». Tel est le mystère de l'unité de l'Église, dont la richesse de vie est tout entière en tout le corps et tout entière en chacun de ses membres : l'évêque hiérarque dans son église parce que l'épiscopat l'est en l'Église universelle ; c'est à l'épiscopat collectif et par lui à chacun de ses représentants que le Christ en la personne des Apôtres a livré sa Vérité et sa Vie ; ce trésor commun l'évêque le transmet à la portion du troupeau groupé sous sa houlette ; cette paternité pourtant est celle de tout le collège pastoral ; si un membre agit d'après sa disposition propre, son action n'en est pas moins celle du corps tout entier. Ainsi «les évêques dispersés forment, au spirituel, par leur union entre eux et avec le Saint-Siège, une sorte de concile permanent. Les échanges de vie qui circulent du centre à la périphérie et en retour, voire latéralement, de siège à siège, ressemblent à ce qui se passe dans un organisme en santé, où tout ne se confond pas, où tout n'est pas égal, où tout cependant est réciproque» (Sertillanges, *L'Église : son organisation*, c. VII, *L'ordre épiscopal*).

Cette plénitude d'activité et cette unité de vie éclatent aux assises solennelles du corps épiscopal ; avec ses frères dans l'épiscopat, l'évêque s'y montre en toute vérité Pasteur de l'Église entière ; au Concile œcuménique, il assiste en juge de la foi et en maître de la sanctification, responsable de la décision commune : «Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous» (Act. xv, 28).

Pendant dans le Collège épiscopal, ossature du corps mystique du Christ, une hiérarchie nouvelle apparaît qui réduit à une unité plus stricte ce qui garderait encore une apparence de multiplicité. Tandis que chaque membre de ce Collège exerce directement son autorité en un domaine limité, il en est un qui préside à l'évolution totale de l'Église ; évêque comme ses frères, il est pourtant leur chef ; son pouvoir, bien que du même genre que le leur, est d'une amplitude plus large ; son rôle est celui de la tête qui vivifie dans le corps entier, mais à des titres divers, et les organes principaux, et les membres subalternes ; il est principe d'unité en même temps que de vie.

Cet évêque, le premier des évêques, est le successeur de Pierre, le fondement choisi du Christ pour édifier son Église. Il est le chef visible de l'Église, vicaire de l'unique et invisible Chef, car il n'est pas deux chefs dans l'Église, pas plus qu'il n'est deux têtes à un même corps, deux Clavigères au royaume des Cieux, deux pierres angulaires sur lesquelles s'édifie le salut de l'humanité. N'est-il pas de l'essence du vicaire de faire une seule personne hiérarchique avec celui qu'il représente et dont il gère la cause, et aussi d'en exercer l'autorité sans division ni distinction de degré ? C'est pourquoi le Christ a, sans plus distinguer, appelé Simon Bar Jona : la pierre sur laquelle Il bâtirait son Église (Matth. xvi, 13-21), le Docteur qui confirmera ses frères dans la Vérité, (Luc. xxii, 32), le Pasteur qui donnera pâture aux agneaux et aux brebis, (Jo. xxi, 15-18). Simon – et en lui les pontifes ses successeurs – a hérité de «toute l'autorité de Jésus sur l'Église et sur l'épiscopat sans qu'elle fût divisée ou diminuée ; avec Jésus-Christ et par Jésus-Christ, il est dans toute la force du terme le Chef du Collège épiscopal, la Tête de l'Église universelle» (Dom Gréa, *L'Église*, VI, c. 1).

L'activité du Pape, le premier des Pasteurs, peut revêtir une double forme : celle de la tête qui agit simultanément avec le corps qu'elle vivifie, de telle sorte que l'action est attribuée à ce corps comme à la tête bien qu'à des titres différents. C'est le cas du Concile : la décision y est commune au chef et aux membres de l'Épiscopat, à ceux-ci vivifiés par celui-là, à celui-là achevé en ceux-ci.

Les membres agissent sous l'influence capitale, mais la tête épanouit sa perfection en ses membres. Cet épanouissement n'est certes pas requis à l'action de la tête ; les membres du corps mystique en effet, à l'encontre de ceux des corps physiques, n'ajoutent pas à la perfection de la tête ni n'intensifient son activité ; dans le corps physique la tête est membre, dans le corps mystique elle ne l'est d'aucune façon, elle est la source et elle possède la plénitude de la perfection.

Le Pape, dépositaire de la plénitude de l'autorité du Christ, peut donc seul porter la responsabilité de son exercice, ainsi Pie IX définit-il le dogme de l'Immaculée Conception. Ce serait pourtant méconnaître le vrai caractère de cette initia-

tive que de diviser le chef d'avec tout le Corps ; le chef parle au nom de l'Église, toute l'Église est en son chef ; dans la définition, le Pape est «la bouche de l'Église». De cette communion on a vu un signe visible dans l'enquête pontificale sur le sentiment de l'Église avant la promulgation du dogme de la Vierge Immaculée ; c'était affirmer l'unité du principe vivifiant, intime à tout le corps du Christ, à l'organisme gouvernant et aux membres gouvernés : l'Esprit-Saint qui suggère toute vérité.

Dans une note précédente, ce pouvoir plénier du Vicaire du Christ a été défini : lui-même, partie de l'Église constituée par le Christ, il présuppose cette constitution et ne la peut modifier ; il ne peut apporter une vérité nouvelle pas plus qu'il ne peut instituer un canal de vie autre que les sept sacrements, de même qu'il ne peut supprimer l'organisme pastoral qui prolonge son influence à travers l'Église entière ; tout est l'œuvre du Fondateur, le rôle du Vicaire est de la régir en la respectant.

La communication dans l'activité pastorale que nous avons relevée entre l'épiscopat et le pontificat suprême est un aspect du pouvoir de régence qui réside en celui-ci. Centre de la communion épiscopale, le Pape en est également le principe : il lui appartient d'appeler un membre du Christ à cette communion et de lui déterminer dans le corps mystique la partie à la vie de laquelle il présidera. Chef de tout l'ordre hiérarchique, il assigne à chacun sa place ; c'est dans un domaine plus large, le pouvoir de l'évêque qui appelle un sujet à l'ordre sacerdotal et lui commet une part de son autorité. Cependant l'analogie est lointaine entre le rapport du curé à son évêque et celui de l'évêque au Pape ; si le juriste en raison de cette analogie, peut qualifier identiquement la double juridiction épiscopale et curiale, le théologien s'applique à en souligner la distinction.

La consécration sacerdotale, d'ordre strictement sacramentel, n'appelle pas d'elle-même quelque juridiction sur le corps mystique, bien qu'elle crée une aptitude à cette juridiction ; ainsi dans les monastères, des moines sont ordonnés prêtres dont la vie solitaire exclut toute activité pastorale. La consécration épiscopale au contraire, d'un genre autre que la consécration sacerdotale, parce qu'elle confère sur le corps mystique le pouvoir de régence du Christ, crée une exigence à la juridiction ; la juridiction est dès lors l'achèvement de la consécration. D'ailleurs dans sa pratique l'Église fournit un témoignage à cette doctrine par ce fait que jamais elle ne consacre un évêque, sans lui donner en même temps un titre ; ce titre sera peut-être celui d'une église maintenant désolée, mais le principe est ferme : tout évêque sur l'appel du Pontife suprême est le Pasteur-né d'une église.

Au Pontife suprême donc de présider à tout l'ordre hiérarchique, établi par le Christ, de confier par la consécration à ceux qu'il en juge dignes les hautes fonctions de l'épiscopat, de leur en permettre le légitime exercice ; à lui, le premier Docteur, le premier Hiérarque, le premier Législateur, de paître et les agneaux et les brebis, de confirmer ses frères ; à lui les clefs du Royaume des Cieux. Il est dans l'Église le centre de la vie dont la réalité déborde nos formules.

En lui les pouvoirs multiples et variés se resserrent dans l'unité ; par lui les communications s'établissent entre les membres ; du Pape se vérifie visiblement la formule de l'Apôtre, écrite du Christ : «c'est de lui que tout le Corps coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la Charité» (Eph. IV, 16).

La controverse aurait pu se clore sur ce beau texte du Père Gerlaud, et sur la lumière qu'il apporte.

Quiconque est tant soit peu familiarisé avec saint Thomas d'Aquin et avec le Magistère de l'Église voit qu'il leur est parfaitement conforme.

Mais non ! le controversiste de *la Voix des Francs* revint à la charge et, en débattant et en se débattant, finit par invoquer sa propre infaillibilité, tant doctrinale que pratique. Il y avait de quoi mettre un terme à la discussion qui en resta là, sans profit nouveau...

Ceux qu'on nomme (à tort ou à raison) sédevacantistes sont divisés à propos de Jean XXIII : certains nient qu'il ait été véritablement Pape ; d'autres en doutent ou ne s'y intéressent pas ; d'autres enfin le reconnaissent comme tel (c'est, je crois, une minorité).

Pour ma part, je tiens que Jean XXIII fut Pape légitime de la sainte Église catholique, et je ne vois pas comment échapper à assertion sans blesser la foi catholique exercée.

Si je m'y arrête ici, ce n'est point pour faire l'apologie de Jean XXIII, ni pour vilipender ceux qui prennent une autre voie. C'est simplement parce que la reconnaissance de Jean XXIII comme Pape me semble être une question de vérité et de crédibilité. De vérité, puisque la foi m'y oblige. De crédibilité, parce que refuser Jean XXIII pour des raisons sentimentales, fantaisistes, mal fondées ou d'un niveau inférieur à la foi donnerait à penser que le refus de Paul VI et suivantes est de la même eau. Or il n'en est bien évidemment rien.

Jean XXIII a été élu validement Pape, de toute évidence et sans contestation possible (en raison de l'acceptation incontestée de l'Église universelle). Or comme la foi catholique n'empêche pas de reconnaître en lui l'Autorité souveraine de Jésus-Christ, cette même foi y oblige. Il ne s'agit pas là d'un fait laissé à la libre appréciation de chacun, mais d'un fait dogmatique, c'est-à-dire d'un fait contingent qui, bien que n'étant pas révélé, relève tout de même de la lumière de la foi parce qu'il constitue la règle prochaine de cette foi.

L'Église catholique est le Corps mystique de Jésus-Christ ; elle est donc principalement une société surnaturelle. Tous ses éléments essentiels relèvent de l'ordre surnaturel : parmi eux, au premier chef, l'autorité.

Notre relation à l'autorité (reconnaissance, soumission) ressortit donc à l'ordre théologal, fondamentalement à l'ordre de la foi. En dehors de cela, aucun point de vue ne saurait être adéquat, ni légitime s'il en fait abstraction. Notre considération de l'autorité et notre attitude à son égard ne doivent être ni idéologiques (selon des réflexes naturels ou des jugements humains) ni sentimentales (selon l'inclination du cœur ou selon des intuitions, révélations ou autres apparitions) mais bien théologiques : elles sont partie nécessaire de l'exercice de la vertu de foi, selon la charité qui fait l'unité de l'Église.

Pour en revenir à Jean XXIII, il est indéniable qu'il fut pacifiquement assis sur le trône de saint Pierre : c'est donc la foi qui m'oblige à reconnaître l'autorité pontificale de Jean XXIII et à m'y soumettre. Une fois le fait de la présence sur le Siègne pontifical avéré, la foi oblige à reconnaître l'autorité...

...sauf si elle en empêche – mais elle ne peut réellement et légitimement empêcher que si cet empêchement est connu et établi dans la foi elle-même, si cet empêchement est l'exercice même de la vertu de foi, exercice recevant son objet de l'enseignement de l'Église catholique et guidé par son esprit.

Si donc quelqu'un voulait démontrer que Jean XXIII ne fut pas Pape, il faudrait qu'il établisse que la foi elle-même empêche sa reconnaissance. Non seulement cela n'a jamais été fait, mais les tentatives de justification du refus de le reconnaître ne se situent pas dans la bonne lumière.

En effet ni les inquiétudes qu'on pourrait avoir sur son personnage et ses antécédents, ni d'éventuelles sympathies et complaisances modernistes, ni la constatation d'imprudences graves, ni l'affirmation d'une appartenance maçonnique (qu'il faudrait sérieusement établir pour qu'elle ne soit pas un jugement téméraire) ni d'autres considérations de cet ordre ne peuvent être opposées à un fait dogmatique.

Dans les actes pontificaux de Jean XXIII, aucun n'est contraire à la foi. On doit l'affirmer *a priori* (car il y a toujours pré-jugé en faveur de l'autorité et de la continuité) et je peux l'affirmer pour avoir consulté tous les actes de Jean XXIII. Parmi eux, il en est sans doute un certain nombre de déplaisants, de regrettables voire d'inquiétants. Mais il n'en est aucun qui empêche l'adhésion de foi, et chacun demeure donc obligé à cette adhésion de foi.

On objecte *Pacem in terris* qui affirme (entre autres) que chacun a le droit de suivre sa religion.

N'est-ce pas *Dignitatis Humanæ personæ* avant l'heure ? Non, car c'est la traduction française qui porte : sa religion. Le latin dit : la religion, ce qui pour une oreille pie ne peut s'entendre que de la religion catholique conformément à la manière traditionnelle de s'exprimer. De plus, *Pacem in terris* ne rattache pas cette affirmation à la Révélation, et donc n'impère pas un acte de foi.

On avance en outre que c'est Jean XXIII qui a convoqué le concile Vatican II. Et alors ? il n'y a en cela rien de répréhensible.

On insiste en disant qu'un concile étant par nature infaillible, si de fait il ne l'a pas été, ce ne peut être que par défaut d'autorité pontificale. L'argument est vrai sur le fond, mais en l'occurrence il méconnaît deux choses. La première est qu'un concile œcuménique est infaillible dans ses actes promulgués, et non dans sa convocation, ses débats ni ses règlements. Or Jean XXIII n'a rien promulgué des actes de Vatican II, qui lui sont tous postérieurs. La seconde chose qu'on oublie est que le concile convoqué par Jean XXIII a cessé d'être à la mort de celui-ci, et que lorsque Paul VI a décidé de le continuer, c'est dans la réalité un autre concile qui prend le même nom, qui poursuit les mêmes débats, mais qui dépend de l'autorité d'un autre. C'est ce que stipule le Droit canonique (canon 229), conformément à la nature des choses : «S'il arrive que le Pape vienne à décéder pendant la célébration du concile, celui-ci est interrompu de plein droit, jusqu'à ce que le nouveau souverain Pontife ordonne de le reprendre et de le continuer».

Obligé de reconnaître dans la foi l'autorité de Jean XXIII, je suis obligé de m'y soumettre, d'autant plus que je dois alors croire que tout ce qu'il a lié sur la terre est lié dans les cieux. Je dois donc suivre sa réforme liturgique, c'est une exigence d'origine théologique.

Mais justement, voici qu'on prend argument de sa réforme liturgique. Or celle-ci, même si on ne la goûte pas ou si on la regrette, n'a rien contre la foi. D'ailleurs, contrairement à une façon répandue de s'exprimer, il n'y a pas de «liturgie de Jean XXIII» comme il y a une liturgie de Paul VI. Jean XXIII a bien fait une réforme du calendrier et une réforme du bré-

viaire, mais cela ne constitue pas une liturgie à part, d'autant plus qu'en la matière Jean XXIII s'inscrit dans la ligne des réformes inaugurées par Pie XII (23 mars 1955 pour la simplification du calendrier) et étend à toute l'année les principes mis en œuvre par Pie XII pour la Semaine-Sainte (Jean XXIII est même «revenu en arrière» sur certains points). Les réformes de Jean XXIII, c'est un simple fait historique, se rattachent à celles de Pie XII dont elles sont l'achèvement, et non à la révolution de Paul VI-Vatican II dont elle serait le prélude. Cela ne veut pas dire qu'il est interdit de les trouver regrettables, brouillonnes, appauvrissantes ; cela ne veut pas dire qu'il est interdit de souhaiter qu'elles soient un jour abolies.

Si l'on insiste en estimant que l'action de Jean XXIII a été au principe d'un mouvement qui est par la suite sorti des limites de la foi catholique, force est de reconnaître qu'il n'en a jamais connu et donc jamais visiblement accepté les conséquences.

Instance : Jean XXIII a touché à l'intouchable canon de la Messe en y ajoutant le nom de saint Joseph ; il a donc violé la bulle *Quo primum tempore* de saint Pie V qui menace de l'indignation des Apôtres saint Pierre et saint Paul quiconque oserait attenter à sa bulle *ad perpetuam rei memoriam*.

En outre, Jean XXIII s'est conformé à certains éléments de ce que Dom Guéranger appelait l'hérésie antiliturgique... Cela n'est-il pas contraire à l'autorité pontificale ? Non. Le Canon de la Messe est une prière infiniment vénérable, mais il n'est pas hors de l'autorité du souverain Pontife : dans les premiers siècles, certains papes y ont fait des additions.

La Bulle de saint Pie V ne saurait lier et anathématiser ses successeurs : saint Pie X a bien réformé en profondeur le bréviaire que saint Pie V avait promulgué par la bulle *Quod a nobis*, qui a la même solennité et contient les mêmes menaces que la bulle *Quo primum*. Cette réforme de saint Pie X, d'ailleurs, comporte elle aussi certains éléments énumérés par Dom Guéranger au crédit de l'hérésie antiliturgique... mais pour Dom Guéranger comme pour tout catholique le fondement et l'essentiel de l'hérésie antiliturgique sont de vouloir constituer ou réformer la liturgie en dehors de l'autorité du souverain Pontife ou contre elle. On en revient toujours au problème de l'autorité, à un problème qui n'a sa solution que dans l'ordre théologique.

Certes il est bien douloureux de voir dans la réforme de Jean XXIII un appauvrissement, de constater que les modernistes style Daniélou triomphaient, etc. Mais le regret, mais la douleur, mais l'inquiétude ne légitiment pas la désobéissance à l'autorité souveraine, ni son rejet.

Ce n'est pas par goût, ce n'est pas par choix, ce n'est pas par facilité que je me conforme à la réforme liturgique de Jean XXIII. Au début de ma vie sacerdotale, quand, encore influencé des fausses doctrines apprises au séminaire – malgré que j'en eusse – j'oubliais ce qui précède et crus pouvoir faire un choix, c'est la liturgie antérieure que j'adoptai. Là aussi, la réflexion me l'a fait abandonner au bout de quelques mois, non sans tourment d'ailleurs.

Depuis quarante ans, je fréquente maint prêtre qui refuse de suivre les réformes de Jean XXIII, en invoquant des arguments plus ou moins pertinents, plus ou moins gratuits : il n'est pas pape, il est mauvais pape, il est douteusement pape, sa réforme est provisoire etc. Mais les mêmes – et je ne connais pas une seule exception – refusent tout autant d'adopter certaines réformes de Pie XII : soit celles du 23 mars 1955, soit celles de la Semaine-Sainte, soit les deux. Et pourtant tous reconnaissent Pie XII et ne lui attribuent aucun des qualificatifs dont ils sont généreux à l'égard de Jean XXIII. J'en tire la conclusion que, sur fond d'amour de la tradition et d'attachement à la sainte liturgie de l'Église, le motif réel de leur refus des réformes ne consiste pas en ce qu'ils attribuent à Jean XXIII, mais bien en leur esprit propre, en cet esprit d'anarchie qui gangrène le monde entier, et, en bonne place, le monde «tradi».

Pour finir donc, la foi catholique oblige à reconnaître en Jean XXIII le vicaire de Jésus-Christ, le détenteur et de la succession et de l'Autorité de saint Pierre ; elle oblige par conséquent à confesser en paroles et en actes que tout ce qu'il a lié sur la terre est lié dans les cieux. Nous ne voyons pas comment on peut sortir de là sans mettre en péril toute la doctrine de l'Église qui concerne l'Autorité suprême.

Ce que j'écris là est pour moi conviction ferme, qui me guide pour ma vie personnelle et pour ce qui relève de ma responsabilité. Mais je n'ai pas l'ombre d'un pouvoir pour l'imposer à quiconque et n'oblige personne à me suivre.

Je peux tout de même (et à l'occasion je m'en sens le devoir) rappeler la nécessité pour chacun de se fonder véritablement sur la doctrine de l'Église, et donc l'obligation de connaître cette doctrine dans son ensemble – et non pas en se limitant à ce qui plaît, à ce qui convient ou ne gêne pas. Nous avons une telle obligation envers la vérité, et c'est aussi une élémentaire prudence : si nous professons des principes faux ou approximatifs, ils porteront un jour ou l'autre des fruits amers. Peut-être que pour l'instant nos dispositions, nos vertus ou nos habitudes, les empêchent de produire leurs conséquences désastreuses : mais lors d'un événement grave, lors d'une décision à prendre, ou bien chez ceux à qui nous aurons inculqué ces principes, elles apparaîtront.

L'expérience montre que les faux principes sont plus tenaces que les bonnes dispositions, et il faut se prémunir contre notre faiblesse. Plus concrètement, la situation de l'Église peut nous réserver bien des surprises (dans un sens comme dans l'autre) et seule une vue théologique peut faire discerner la vérité et ce que requiert l'appartenance à l'Église.

Voici, à quelques mots près, le texte d'un message posté sur une des sessions spéciales du *Forum catholique* réservées aux débats sur le sédevacantisme.

La bienveillante charité avec laquelle John Daly a exposé les divergences existant entre nous (enfin... quelques-unes, parce qu'il y en a d'autres) me pousse à exposer bien simplement le cheminement qui m'a donné la conviction que la «Thèse de Cassiciacum», pour ce qu'elle a de central et d'essentiel, est une description vraie de l'état de la sainte Église catholique, conforme aux faits avérés d'une part, à la foi catholique intégrale d'autre part.

Qu'on ne voie pas dans les lignes qui suivent la prétention d'exposer une preuve «en forme» de ce que j'avance, mais un simple récit.

Par la grâce de Dieu je suis né dans une famille vraiment catholique : j'ai donc été élevé dans le culte et la vénération du pape, dans la conviction sans faille que la pierre de touche du catholicisme et du salut éternel est la soumission filiale au Siège apostolique. Par la grâce de Dieu, je suis demeuré dans cette conviction, sans même la tentation d'un doute.

Ayant eu (au moins officiellement) l'âge de raison avant Vatican II, j'ai vu entre mes 10 et 15 ans la liturgie se modifier, se désacraliser, s'effondrer... le voyant d'un peu loin puisque mes parents commençaient à errer de paroisse en église pour rechercher les lieux où la révolution ne dévastait pas tout. Mon cher père, en amoureux de la liturgie, souffrait de la voir s'abâtardir ; ma chère mère (j'espère qu'elle ne lira pas ces lignes) était écoeurée par les relents révolutionnaires des sermons.

La fuite des fruits de Vatican II se transforma peu à peu en combat de l'esprit (*Itinéraires, Cité catholique, CRC*) et en lutte pour préserver le règne de Jésus-Christ dans la famille. À ce combat j'adhérais de plus en plus personnellement – mes parents faisant ce qu'il faut pour – mais tout cela était dans la conviction profonde qu'à Rome on n'approuvait pas cela : «Ah ! si le Pape savait !».

Mes amis – compagnons de cellule doctrinale ou de collage nocturne – me traitaient parfois de «papiste» lorsque je leur disais ma conviction qu'on pouvait être totalement fidèle à la foi et à la tradition d'une part, et à Paul VI d'autre part.

J'eus la grâce de rencontrer des prêtres de conviction et de courage (le Père Georges Vinson par exemple) qui fréquentaient notre bonne ville de Lyon puis Mgr Lefebvre... Je ne sais comment – mais Dieu le sait – je me retrouvai donc à Écône dès le bac en poche (vous savez, ce parchemin inutile), le plus jeune d'une promotion qui comportait un bon contingent de trentenaires (et ce fut pour moi une grande grâce de profiter de leur expérience).

Mon adhésion à Paul VI était intacte, mais non sans des inquiétudes que, depuis quelques années, des prêtres éteignaient par des distinctions qui faisaient effet pour un temps, du genre : «Il faut suivre le pape quand il agit ou parle en tant que pape ; sinon, on est libre». C'était facile : on décide soi-même quels sont les moments ou les actes où Paul VI agit en tant que Pape.

Si le séminaire fut un lieu d'études intenses, dans des conditions matérielles idéales pour cela, il ne fut pas le havre de paix attendu. Dès la première année, les luttes doctrinales intestines firent rage : ce fut pour moi un stimulant à l'étude.

Les relations avec Rome devinrent tendues, puis conflictuelles. Mais cela ne remettait pas du tout en cause ma conviction qu'on ne peut ni ne doit rien faire en dehors de la soumission au Pape – et je traduisais : à Paul VI.

Quand Mgr Lefebvre parla pour la première fois des ordinations illégales, j'exprimai mon opposition, mon refus. Cela me semblait impossible, monstrueux. Mais j'étais intérieurement tiraillé, angoissé – vraiment angoissé – par le fossé que je voyais se creuser de plus en plus entre la fidélité à la foi (pardon du pléonasme) et la fidélité à Paul VI : cela devenait insoutenable. La foi est la foi, le pape est le pape. Et les erreurs de Vatican II étaient des erreurs graves, et la réforme liturgique n'était autre que du protestantisme, et les fruits de Vatican II n'étaient que désastre, désertion, perte des âmes. Heures difficiles. Surtout que sur ce déchirement intérieur se greffaient tous les combats *intra muros* du séminaire (dont certains me semblent aujourd'hui bien navrants : mais la crise d'autorité et l'absence de clarté doctrinale se faisaient fortement sentir).

Au beau milieu de ces tourments, une parole de lumière se fit entendre un jour dans un cours du Père Guérard des Lauriers (professeur hors pair d'une difficulté hors pair, mais dont la puissance intellectuelle et la profondeur de vie intérieure fulguraient). Paul VI est pape *materialiter*, il ne l'est pas *formaliter*. Ô paix de l'âme, soulagement immense, lumière intense. Dès lors, tout fut transfiguré. C'était au printemps 1975.

Vint le service militaire puis ce qui devait être l'avant-dernière année à Écône. Travail intense, étude, hostilité de plus en plus marquée du corps professoral... Sous-diaconat puis renvoi du séminaire. Motif (cause impulsive) : refus de répondre à une lettre estivale envoyée par Mgr Lefebvre à 9 séminaristes leur enjoignant de livrer leur intelligence «corps et âme» à l'autorité du séminaire.

Je précise que je ne m'étais présenté à l'ordination que moyennant l'intime conviction de l'absence d'autorité sur le siège apostolique : sans cela je ne l'aurais jamais fait (du moins je le crois).

L'Abbé Aulagnier (je lui en serais reconnaissant jusqu'à la fin de mes jours) me «sauva des eaux» (il lui arriva de me présenter comme son Moïse) et je pus finir mon séminaire au prieuré du Pointet en compagnie de l'Abbé Bernard Lucien.

Celui-ci revint des vacances de Pâques (1978) avec le texte de l'analyse du Père Guérard des Lauriers sur la situation du siège apostolique. Je pus donc la lire plus d'un an avant sa publication dans les *Cahiers de Cassiciacum*, et sans quelques-uns des développements qui l'affectèrent dans cette publication. Je n'ai jamais ressenti une telle détente de l'esprit (si, à vrai dire, le jour où j'ai compris – je veux dire vraiment compris – le problème des universaux), un tel repos de l'intelligence délivrée de ses tourments devant des contradictions qui semblent insurmontables.

Et depuis ce moment, je n'ai pas changé en la matière (c'est le propre des imbéciles, paraît-il).

Les prises de position ou lignes d'action ultérieures du Père Guérard des Lauriers (sacre épiscopal) ou de ses disciples (sacres épiscopaux sans mandat apostolique, ou bien abandon de ce combat) qui me semblent toutes des inconsciences n'ont pas affecté mes convictions, même si elles me semblèrent dramatiques et me furent bien douloureuses.

C'est que je voyais (et que je vois toujours) dans la (mal nommée) «thèse de Cassiciacum» non seulement une confession de la foi catholique pleine et entière, mais un rempart contre toutes les déviations à craindre dans une situation d'anarchie : sacres épiscopaux, conclavisme, millénarisme, apocalypsomanie, survivantisme, erreurs doctrinales diminuant l'autorité pontificale, justification de la désobéissance, libre examen etc.

Pourquoi vous ai-je raconté tout cela ? Au fond, je ne sais, et je n'ose pas le relire. Mais vous priez pour moi.

Abbé Hervé Belmont

DOSSIER « SÉDEVACANTISME » — SECTION G — DOCUMENT 2
QUELQUES EFFETS PERVERS DES FAUX PRINCIPES

Lorsqu'on veut étudier la situation de la sainte Église catholique, lorsqu'on veut évaluer la vérité du «sédévacantisme», lorsqu'on veut discerner la justesse des principes que les uns et les autres mettent en œuvre, il est instructif d'observer les conséquences que chacun tire des principes qu'il professe.

La fraternité saint Pie X s'oppose avec vigueur à la nouvelle religion officialisée à Vatican II – et c'est heureux – et elle dénonce cette religion qui a ses dogmes (liberté religieuse, inadéquation de l'Église de Jésus-Christ et de l'Église catholique, droit d'aînesse des Juifs contemporains...), sa liturgie et son droit.

Mais comme ladite fraternité veut ne pas en conclure que cette nouvelle religion est incompatible avec l'autorité pontificale chez celui qui la professe et la promeut, elle en est réduite à des contorsions théologiques sur le Magistère, sur l'unité hiérarchique, sur la juridiction de l'Église.

Et, comme il est naturel et prévisible, ces altérations théologiques engendrent des gauchissements pratiques, qui à leur tour manifestent la fausseté des principes qui ont conduit là. En voici deux exemples.

LES CONFIRMATIONS

Depuis le 1^{er} mai 1980, les simples prêtres de la fraternité Saint-Pie-X sont «autorisés» par leurs supérieurs à conférer le sacrement de confirmation, et cela a continué même après les sacres de 1988. Il ne fait aucun doute que ces confirmations sont ni plus ni moins invalides.

Cela a été démontré sans que personne le conteste ou argumente, dans le Cahier de Cassiciacum n. 6 (mai 1981), pp. 1-11. Le nœud de la démonstration est celui-ci : en raison de son caractère sacerdotal, un simple prêtre n'a pas le pouvoir de confirmer : c'est l'enseignement du concile de Trente. Pour qu'il puisse conférer ce sacrement, il faut que son pouvoir sacramental soit étendu, soit de façon permanente et inamissible par la consécration épiscopale, soit d'une façon précaire par le souverain Pontife. Il n'y a pas de suppléance possible, parce qu'il n'y a aucun fondement réel comme point d'appui à une telle suppléance.

Il faut dire les choses comme elles le sont : cette prétention de donner à de simples prêtres le pouvoir de confirmer manifeste une absence totale de conception de ce qu'est l'ordre sacramental, de ce qu'est le pouvoir sacerdotal, ce qu'est la suppléance. C'est une théologie de bouche-trou, sans principes ni cohérence, sans vérité donc (et, en l'occurrence, sans efficacité).

C'est ainsi que lorsqu'un évêque «conciliaire», Mgr Lazlo, a courageusement rompu avec la religion de Vatican II et rejoint la fraternité Saint-Pie-X, on lui a demandé de procéder à des confirmations, nonobstant le fait qu'il avait été sacré en 1972 dans le rite réformé et dénaturé promulgué en 1968.

Et pourtant, en raison du profond bouleversement infligé par Paul VI au rituel, et en raison de l'esprit protestant qui a présidé à cette révolution, il fallait au préalable considérer le grave problème de la validité de son sacre. On ne le fit point.

Et quand ce problème fut tout de même évoqué, on n'hésita pas – contre toute la théologie catholique – à recourir à la notion de suppléance pour imaginer que lesdites confirmations pouvaient tout de même être valides. Témoin en est la lettre que je reproduis ici :

FSSPX Menzingen + 12 août 1998

Cher X,

Merci de m'avoir envoyé copie de la plaquette du Dr. Rama Coomaraswamy *Le drame anglican*. L'ayant lue rapidement, j'en conclus à un doute sur la validité des sacres épiscopaux conférés selon le rite de Paul VI.

Le *spiritum principalem* de la forme introduite par Paul VI n'est pas suffisamment clair en lui-même et les rites accessoires ne précisent pas sa signification dans un sens catholique.

Pour ce qui regarde Monseigneur Lazlo, il nous serait difficile de lui expliquer ces choses ; la seule solution est de ne pas lui demander de confirmer ni d'ordonner.

Votre bien dévoué en Notre Seigneur Jésus-Christ.

+ Bernard Tissier de Mallerais

P. S. Dernière minute, Mgr Lazlo a déjà confirmé «pas mal» chez nous ! C'est évidemment valide par la suppléance de l'Église (can. 209), puisqu'un simple prêtre confirme valablement avec juridiction. Et on ne voit pas comment faire observer votre doute à Mgr Lazlo. Donc silence et discrétion sur ce thème, s.v.p. !

Une telle réaction est totalement inepte, pour la bonne raison qu'au simple prêtre (au non-évêque en l'occurrence) ce n'est pas un sujet à confirmer qui manque, c'est le pouvoir sacramental de le faire. Or une suppléance ne peut concerner qu'une juridiction, c'est-à-dire une assignation de sujets. Mais chut ! il ne faut pas le dire aux fidèles, ni même au brave prêtre endoctriné depuis des décennies et qui ne prend pas les moyens de s'instruire aux sources de la doctrine catholique : on mène ainsi «en bateau» et on les trompe en matière indubitablement grave.

UNE FALSIFICATION DU CATÉCHISME

Le refus de considérer dans l'intégrité de la foi en acte la situation de l'Église et de son autorité a conduit à élaborer et mettre en œuvre de faux principes au point d'invalider des sacrements.

Pour que la boucle soit bouclée et la tromperie complète, il reste à modifier le catéchisme pour cacher l'affaire. C'est maintenant chose faite.

En 2010, les éditions du *Courrier de Rome* ont publié sous l'égide de la fraternité Saint-Pie-X une traduction nouvelle du catéchisme de Saint-Pie-X (le vrai, celui de 1912). Cette édition est de belle facture, agréable de reliure, de typographie et d'iconographie.

Mais si on l'ouvre à la question n. 307 (p. 104) sur le sacrement de Confirmation – celle qui nous intéresse ici – on a la surprise de constater une grave omission qui ne peut être fortuite.

Voici le texte français de cette édition.

Quel est le ministre de la Confirmation ?

Le ministre de la Confirmation est l'Évêque et, de manière extraordinaire, le prêtre qui en aurait reçu la faculté.

Et voici l'original italien (Catechismo della dottrina cristiana pubblicato per ordine di Sua Santità Papa Pio X, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1923, p. 65).

Chi è ministro della Cresima ?

Ministro della Cresima è il Vescovo, e, straordinariamente, il sacerdote che ne abbia facoltà dal Papa.

Il saute aux yeux que la mention du Pape, dont doit nécessairement provenir la faculté de confirmer, a été omise. On recourt donc à une falsification pour cacher que la fraternité Saint-Pie-X en prend à son aise avec la doctrine catholique et l'ordre sacramentel.

LES TRIBUNAUX DÉTESTABLES

La revue *Sodalitium* (Loc. Carignano, 36. I – 10020 Verrua-Savoia (To), dans le numéro 51 de l'édition française, janvier 2001), relayée par le bulletin de l'Abbé de Nantes qui se nomme désormais *Résurrection* (Maison Saint-Joseph. F – 10260 Saint-Parres-lès-Vaudes, n. 2, février 2001), publie un important et grave dossier. L'objet en est la « commission canonique » instituée par la fraternité Saint-Pie-X en 1991.

Cette commission n'est pas, comme son nom peut le laisser croire et comme ce serait bon et légitime, la réunion de quelques membres de la fraternité, plus qualifiés en droit canon, chargés d'éclairer leurs confrères ou les fidèles sur la loi de l'Église catholique.

Non, cette commission prétend être un véritable tribunal, ayant autorité (en matière de vœux, de censures et de mariage) et prenant la place du Tribunal pontifical de la Rote ; elle s'arroge ainsi le pouvoir de dispenser des empêchements de mariage, de déclarer canoniquement la nullité des mariages, de relever des vœux et des censures. Le dossier publié par *Sodalitium* ne peut laisser aucun doute à ce sujet : des fac-similés de formulaires le montrent très clairement et manifestent que le système tourne.

Rien – ni nécessité ni crise de l'Église – ne peut justifier une telle institution, car un tel tribunal ne peut être qu'une émanation et un instrument du pouvoir souverain du Pape. La gravité d'une telle situation est donc extrême, tant en raison du principe qui en est à l'origine qu'en raison des conséquences qu'elle entraîne.

Les conséquences sont simples et tragiques à énumérer : les actes de cette commission, privée de toute existence légitime, ne peuvent en aucun cas et à aucun titre être valides ; ils n'ont aucune portée, aucune réalité aux yeux du Bon Dieu. En conséquence, les mariages qui auraient nécessité une dispense pour leur validité ne seront pas valides (c'est-à-dire qu'ils seront inexistantes aux yeux de Dieu et de son Église), tout comme les mariages contractés après la pseudo-annulation d'un mariage précédent. Malgré les pseudo-dispenses, les vœux de chasteté perpétuelle seront toujours réels aux yeux de Dieu et de l'Église.

Ce sont donc et ce seront des dizaines voire des centaines de gens jetés ou confortés dans la fornication, dans l'adultère ou dans le sacrilège ; leur éventuelle bonne foi n'empêche pas l'extrême gravité de leur état, ni la responsabilité des clercs qui les ont bénis et auxquels ils ont fait confiance. C'est une abomination effrayante ; aussi c'est un devoir de dénoncer cet abus dramatique. Demeurer dans un tel système, c'est accepter de fermer les yeux, c'est devenir complice.

Quant au principe, il est plus tragique encore ; il ne s'agit ni plus ni moins qu'une violation du droit divin de l'Église, une usurpation du pouvoir suprême du souverain Pontife. Décidément, les faux principes emmènent loin, bien loin, trop loin...

La déclaration conciliaire *Nostra Ætate* sur les religions non-chrétiennes demeure un «monument» de Vatican II : un monument de cruauté pour les catholiques dont on dissout la foi par une bienveillance naïve à l'égard des fausses religions ; un monument de cruauté aussi pour les âmes prisonnières de l'erreur et des ténèbres, qu'on n'appelle plus à Jésus-Christ seul Sauveur, à la sainte Église catholique hors de laquelle il n'y a pas de Salut, à la foi catholique sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, à la vérité qui libère de l'aveuglement des passions, à la pénitence sans laquelle on est condamné à périr.

En particulier, cette déclaration renverse totalement l'enseignement de l'Église sur les Juifs, gommant notamment la différence abyssale existant entre la religion juive antérieure à Jésus-Christ (qui était la vraie et sainte religion du vrai Dieu), et la religion juive postérieure (qui est refus blasphématoire de Jésus-Christ, de sa messianité et de sa divinité) ; niant la réprobation du peuple juif qui est contraposé à l'élection de l'Église catholique, passant sous silence la mystérieuse et providentielle conservation de ce peuple en vue de sa conversion à la fin des temps.

Nostra Ætate est une porte de l'Enfer, mais c'est une porte cauteleuse, hypocrite, insidieuse, subtilement rédigée pour que le venin n'apparaisse pas à la première lecture.

Mieux qu'une analyse serrée, mieux qu'un long discours, voici un pastiche, voici un court texte qui le montrera *in vivo* : il s'agit d'une parodie qui reprend la cautèle de Vatican II et qui la pousse juste un peu plus loin : l'effet est saisissant.

Ainsi est mis en relief le fluide de nombreux textes conciliaires : chaque morceau de phrase peut en un sens être acceptable ; chacun semble généreux et scripturaire. Aucun ne donne vraiment prise à une contradiction directe. Et pourtant l'ensemble est monstrueux.

Sixième partie de *Nostra Ætate* (celle qu'on nous cache)

DÉCLARATION SUR LES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE ET SATAN.

Dans cet âge où les hommes se rapprochent de plus en plus et où les liens de l'amitié entre les différents peuples se renforcent, l'Église examine avec une attention accrue sa relation avec Satan.

Lorsque Dieu créa les anges, Il établit Lucifer un «chérubin protecteur» (Ezech 28:14) sur le paradis. Comme «les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir» (Rom 11:29), il s'ensuit qu'en vertu de son office originel Satan jouira toujours d'une place et d'une dignité spéciales devant Dieu. Partant les hommes devraient lui montrer du respect. Même l'archange Michel «n'osa le condamner avec des paroles de malédiction» (Jude 8-9). L'apôtre saint Jacques nous rappelle que Satan possède encore le don de la foi, privilège auquel certains hommes ne sont pas encore parvenus (Jacques 2:19 ; II Thess 3:2). D'où ni Pierre ni aucun de ses frères dans le collège apostolique ne fut le premier à proclamer la divinité de Jésus-Christ, mais Satan et ses démons (Matt. 4:1 et sqq ; Marc 1:24). La lecture de l'Évangile témoigne de la profondeur du sens religieux conservé par celui dont le premier nom fut « Lucifer ». Et sur le plan pratique ce sentiment se voit à travers ses efforts vers l'établissement de nombreuses institutions à caractère religieux dans tous les pays par lesquels les hommes sont invités à explorer ensemble le mystère divin de Celui qui est « au milieu de toutes choses et en nous tous » (Eph 4:6).

En sondant le mystère qu'est l'Église, ce Concile sacré se rappelle les liens spirituels qui attachent à Satan le peuple de l'Alliance Nouvelle. Cet attachement s'observe d'une façon poignante dans la nature angélique de celui-là. L'Église du Christ reconnaît que selon le divin programme du salut le début de sa foi et de son élection se trouve dans les anges, qui furent les premières des créatures rationnelles de Dieu (cf. Job 38:7). Elle professe également qu'à la résurrection, tous les fidèles du Christ deviendront « semblables aux anges » (Matt 22:30) par cet éloignement des liens de la chair qui reste commun à Satan et ses démons et aux anges que la piété chrétienne appelle « fidèles ». À cet égard il convient de rappeler que cette appellation « fidèles » appliquée à certains anges (appellation dont le Concile désire le maintien) ne doit pas s'entendre d'une façon négative par rapport à Satan et les autres anges qui lui adhèrent comme si ceux-ci n'avaient pas eux aussi leur fidélité propre mais différente. Plutôt que le terme « infidèles » ou « déchus » il conviendrait d'user désormais de l'expression « anges séparés » pour désigner ceux des purs esprits que la fidélité à leur conscience a éloignés, hélas, d'une pleine communion avec la divinité.

Nombre des pères primitifs, dont Origène, Didymus l'aveugle et Evagrius Ponticus se sont demandé si Satan ne serait pas un jour rétabli dans sa dignité primitive lors de cette restauration espérée à laquelle a été attaché le riche nom grec *d'apocatastase*. Si l'Église, cheminant toujours vers une plus juste pénétration de la vérité éternelle ne peut pas encore s'associer de manière kérygmatisque à cette espérance, son cœur de mère ne cesse de partager avec sympathie voire enthousiasme le sentiment profondément chrétien de charité universelle qui l'inspire et qui l'inspire encore puisque nul n'ignore le renouvellement d'intérêt de nos jours à cet objet de spéculation théologique.

Ne rejetant rien en Satan qui soit vrai et saint, l'Église tient en haute estime sa nature, son office, sa dignité et sa foi. Ne s'arrêtant pas aux nombreux points de désaccord doctrinaux et pratiques qu'il serait malhonnête de voiler, elle préfère contempler même en lui ce rayon de la vérité divine qui éclaire toutes les créatures de Dieu. Cette contemplation existentielle l'inspire à rappeler surtout de nos jours à tous ses enfants le devoir de respecter en Satan et en tous ses alliés leur dignité personnelle et leur liberté de conscience. Que les chrétiens s'abstiennent de toute amertume stérile et oublient les nombreux conflits du passé qui n'ont porté aucun bon fruit. Tout en témoignant courageusement des motifs « de l'espérance qui est en eux » (1 Pierre 3 :15), qu'ils avancent dans l'estime mutuelle et l'étude sincère de Satan, n'ayant garde de refuser les vérités spirituelles et morales qui se trouvent en lui. Qu'ils conservent jalousement toutes les manifestations de la vie sociale et culturelle du grand chef des anges imparfaitement unis à la divinité.

Le concile se propose dans la réforme liturgique déjà mise en œuvre par la constitution *Sacrosanctum Concilium* de radoucir toute expression éventuellement blessante envers Satan et les siens, en reconnaissant la part de blâme qui est la sienne dans les relations parfois envenimées entre eux et ses enfants par les siècles passés. Que désormais tous ses fidèles aient le souci d'imiter par acte et par parole la douceur divine dont l'imparfaite appréciation au début des temps fut en grande mesure l'origine des tristes divisions dans les bataillons angéliques qu'il n'est pas nécessaire de recenser ici.

(Traduction, compléments et amélioration de John S. Daly).

Objection : Le sédévacantisme fait peur : ne serait-il pas plus simple de considérer les Papes de Vatican II comme de mauvais papes, et de s'en remettre au jugement de l'Église dans l'avenir ?

Le « sédévacantisme » fait peur, dites vous. Vous avez bien raison : c'est là une situation terrible, crucifiante, vertigineuse. Mais beaucoup moins grave que d'affirmer qu'un vrai Pape peut prêcher une autre religion que la catholique, instituer des sacrements protestants, promener dans le monde entier des pratiques d'apostasie, concourir allègrement à la déchristianisation des sociétés. Là, ce n'est plus de la peur : c'est de l'impossibilité au point de vue de la foi, c'est l'absurdité totale devant la raison, c'est un suicide. La seule difficulté est d'être fidèle.

Considérer que Benoît XVI est un mauvais Pape (pécheur public, scandaleux, négligent, faible ou népotique), cela revient à dire qu'il est Pape... et donc que :

- il jouit de l'assistance habituelle du Saint-Esprit pour le gouvernement de l'Église de telle sorte qu'on peut dire que son gouvernement est, dans son ensemble, celui de Jésus-Christ ;
- il jouit de l'assistance absolue du Saint-Esprit pour les cas dont l'infaillibilité est garantie :
- infaillibilité doctrinale de l'enseignement ex cathedra ;
- infaillibilité doctrinale lorsqu'il s'adjoint l'ensemble des évêques ;
- infaillibilité pratique (et donc indirectement doctrinale) dans la promulgation des lois de l'Église universelle, la reconnaissance des ordres religieux, la canonisation des saints, la constitution des rites liturgiques ;
- il est la source de toute juridiction dans l'Église ;
- tout fidèle est immédiatement soumis à sa juridiction ; lui doit obéissance ; n'appartient à l'Église catholique et ne se dirige vers le salut éternel que dans la mesure de sa soumission habituelle.

Cela revient à dire qu'il faut avoir à son égard la même attitude, la même docilité et la même soumission que les catholiques d'alors avaient à l'égard d'un saint Pie X (par exemple). Qui agit ainsi ? Ni les « traditionnalistes » ni les « conciliaires ».

* * *

Ma dernière remarque est l'occasion de traiter, au passage, une autre objection qui n'est pas sans fondement. On invoque à ce sujet le Cardinal Billot qui rappelle qu'il est nécessaire que le pape auquel toute l'Église adhère soit le vrai Pape. Dont acte. Le point intéressant est de savoir quelle raison théologique donne-t-il à cette nécessité ? « L'adhésion de l'Église à un faux pontife serait la même chose que son adhésion à une fausse règle de foi, puisque le Pape est la règle vivante de la foi que l'Église doit suivre et que, en fait, elle suit toujours ».

Donc adhérer au Pape, le reconnaître comme pape, suppose essentiellement la communion dans la foi avec lui : elle n'est pas une adhésion verbale ni sociologique. Elle est une réalité surnaturelle intérieure, et visiblement professée comme telle.

Il me semble clair que c'est une minorité qui reconnaît vraiment Benoît XVI : les modernistes ne le reconnaissent pas parce qu'ils ne savent pas ce qu'est un Pape ni ce qu'est la vie théologique ; les « tradis » de tout poil parce qu'ils ont de l'autorité une conception profondément gauchie ; les « saint-pierre » parce qu'ils adhèrent comme « couverture canonique » à leur Benoît XVI soigneusement sélectionné, tout comme les conciliaires pieux (mais ce n'est pas la même sélection). Benoît XVI ? c'est comme Jean-Paul II, c'est chacun le sien ! Chacun fait abstraction de la « partie gênante » (à son point de vue) : c'est bien pratique (sauf pour demeurer catholique).

Car, en vérité, qui donc reconnaît en Benoît XVI la règle vivante de la foi, la source de toute juridiction, le principe de l'unité catholique ? Bien peu de monde exerce à l'égard de Benoît XVI l'attitude théologique que les catholiques doivent avoir, et avaient en leur temps à l'égard de Pie XII ou de Benoît VII par exemple.

L'argument qui part de la prémisse : Benoît XVI ne peut pas ne pas être le vrai Pape, parce que l'Église le reconnaît comme tel est sans portée. Il ne l'est pas d'abord à cause du principe invoqué, mais à cause de l'évanescence du fait allégué.

Guy Rouvrais, dans la très intéressante histoire de son abjuration du luthéranisme (*Du protestantisme au catholicisme dans la tourmente conciliaire*, ed. Sainte-Madeleine) s'interroge en annexe sur le catholicisme du frère de Taizé Max Thurian ordonné prêtre (?) sans conversion, ni abjuration ni profession de foi catholique. Son seul catholicisme a consisté à dire : « Jean-Paul II m'a révélé une image forte du pape qui veille sur l'Église avec courage, confiance, autorité. Bla bla bla... » Voilà la pseudo-adhésion à Jean-Paul II qu'on a exigé de lui pour son ordination : c'est ce qui se pratique maintenant, c'est de la même eau (bien que pour des raisons diverses) que celle des « tradis » (qui au passage détruisent la sainte doctrine sur la primauté, l'infaillibilité et l'autorité du souverain Pontife).

L'examen de cette objection permet de toucher du doigt la profondeur du mal présent : c'est la règle (prochaine) de la foi qui est absente ; et du coup l'ignorance sur la nature et l'exigence de ladite règle de la foi devient (quasi) universelle.

* * *

La foi s'exerce dans l'instant présent : elle n'est pas un pari sur l'avenir. C'est *hic et nunc* qu'il faut confesser la foi de l'Église, sans en rien omettre, sans en rien nier. En appeler à l'avenir ne dispense pas de cette obligation présente.

Et c'est là qu'est le nœud de la question. Aujourd'hui, il est impossible de reconnaître en Benoît XVI le Pape de l'Église catholique sans nier, directement ou indirectement, quelque point de la foi catholique.

Si j'accepte Vatican II, je professe la liberté religieuse, je nie la nécessité de la Rédemption, l'identité parfaite de l'Église catholique et du Corps mystique de Jésus-Christ, la réprobation du peuple juif. Si je refuse Vatican II, je nie l'infaillibilité et l'autorité du Magistère ordinaire et universel. Si j'accepte la réforme liturgique, j'accepte des rites désacralisés, protestantisés, équivoques. Si je la refuse, je méprise les rites de l'Église et nie leur orthodoxie. Si je vais à ma pa-

roisse, j'adhère à tout (doctrine, liturgie, etc.) ce qui vient de Vatican II. Si je fréquente une chapelle « Saint-Pie-X », je nie la juridiction du Pape, la nécessité du mandat apostolique pour les sacres épiscopaux ; je me soustrais à la juridiction de l'ordinaire.

Je résume tout cela à gros traits, plus pour manifester une situation générale que pour bâtir un argument en forme, ce qui a été amplement fait par ailleurs. C'est pour manifester (laissons-nous aller au langage moderne) l'aujourd'hui de la foi et de son intégrité.