

Publié le 1^{er} octobre 2009

L'essence de l'intégrisme

D'après les déclarations du cardinal-archevêque de Vienne Christoph Schönborn au quotidien bavarois Passauer Neue Presse le 12 septembre 2009, les «discussions théologiques» concernant la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie-X avec la commission ad hoc de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi doivent s'ouvrir bientôt. Selon le cardinal, ce dialogue était l'occasion pour le Vatican de «clairement signifier» aux lefebvristes ce qui n'est «pas négociable» : la position à l'égard des juifs, des autres religions, chrétiennes et non-chrétiennes, et le droit fondamental de l'être humain à la liberté religieuse. Le Concile Vatican II n'est pas négociable, de même que la reconnaissance des pontificats de Paul VI à Benoît XVI.

Sur le plan pratique, les rencontres doivent se faire dans le cadre de la commission *Ecclesia Dei*, rattachée depuis juillet 2009 à la Congrégation pour la doctrine de la Foi et à son président, le Cardinal Levada. Le Vatican a formé un groupe d'experts dirigé par Guido Pozzo, le secrétaire de la commission *Ecclesia Dei*, et qui comprend notamment le Dominicain suisse Charles Morerod, le Jésuite allemand Karl Josef Becker et le vicaire général de l'Opus Dei, Fernando Ocariz Brana. Côté FSSPX, une «commission composée d'une dizaine de prêtres qui sont spécialistes de la doctrine, ayant fait leur théologie à Écône ou étant professeurs de séminaires» a été mise en place, annonçait Mgr Tissier de Mallerais en juin de cette même année : «Ils seront capables d'exposer nos reproches au Concile et de répondre aux objections qui nous seraient faites.» La responsabilité de ces discussions a été confiée à l'espagnol Alfonso De Galaretta, l'un des quatre évêques ordonnés par Mgr Lefebvre.

Que pouvons-nous espérer de ces discussions ? Elles seront sans doute longues et ardues, car les attentes sont profondément différentes. Si Benoît XVI cherche à ramener à «la pleine communion» ces catholiques dissidents en leur proposant un minimum doctrinal à consentir, la FSSPX, elle, déclare qu'elle accepte ces discussions en vue de faire redécouvrir à Rome la Tradition ! C'est le but avoué des dirigeants de la Fraternité. But avoué, car Mgr Fellay sent que ses troupes ne marchent pas d'un seul pas derrière lui. Déjà des noyaux de résistance très durcis se sont créés, qui ne veulent pas de ces rencontres avec une Rome conciliaire dont on leur a dit, depuis Mgr Lefebvre jusqu'à Mgr Tissier de Mallerais, «qu'elle a perdu la foi». Cependant, les dirigeants de la Fraternité savent qu'ils sont dans une «impasse». Se voulant catholiques romains, ils ne peuvent évoquer continuellement «l'état de nécessité» pour ordonner des prêtres, leur donner, pour l'exercice de leur ministère, une «juridiction» qu'eux-mêmes ne possèdent pas, et surtout assurer la pérennité de leur œuvre. Se défendant de vouloir créer une hiérarchie parallèle, ils ne veulent en rien être définis comme une communauté schismatique, ce qu'ils sont pourtant devenus par le fait de l'ordination illicite de leurs quatre évêques. Il leur faut donc, pour ne pas perdurer dans une situation semblable à celle des Vieux Catholiques ou de l'Église gallicane, une reconnaissance canonique de la part de

l'Église. Mais l'Église à laquelle ils s'adressent demeure une Église «conciliaire» dont le Pape Benoît XVI a la charge, lequel n'a aucune velléité de répudier le Concile ni même de rejeter le Missel romain de Paul VI.

Qu'y a-t-il derrière ce durcissement ? Les différents groupes pour qui la messe de saint Pie V est devenue sacrée et immuable, groupes qui ont été engendrés par la FSSPX, c'est-à-dire par Mgr Lefebvre, ont gardé, plus ou moins en commun, certains traits qui viennent de sa doctrine. On peut dire qu'ils sont, et ils se définissent eux-mêmes, **anti-modernistes**. Avec une même pensée, sinon avec un même cœur, ils sont en lutte contre Rome qu'ils qualifient de « moderniste ». Ils poursuivent donc, principalement contre l'Église romaine dite conciliaire, la lutte anti-moderniste qui avait atteint un certain paroxysme sous le pontificat de saint Pie X. Ce combat avait été mené dans la fidélité au *Syllabus* de Pie IX, principalement selon le dernier article (LXXX), lequel, comme tout le document, dénonçait cette erreur : «Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et faire un compromis avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne». Au nom de la dénonciation de cette erreur, sur laquelle revient l'encyclique de saint Pie X *Pascendi Dominici Gregis*, ils entendent bloquer toute évolution pastorale et tout développement doctrinal à l'état où se trouvait l'Église au début du XX^{ème} siècle.

Cet anti-modernisme religieux se couple fort bien avec une philosophie politique de type maurassien, nécessaire pour restaurer un ordre social qui serait conforme au souhait du pape Pie XI formulé selon l'injonction paulinienne : «**Instaurare omnia in Christo**» (Ep 1, 10). Pie XI développa cette pensée dans l'encyclique *Quas Primas*, promulguée le 11 décembre de l'Année sainte 1925, encyclique qui institua le fête du Christ-Roi. De sorte que, si au plan doctrinal, ils affichent un anti-modernisme souvent étroit et littéral, au plan de la philosophie et de la théologie politique ils clament l'urgence de reconnaître le règne social du Christ-Roi, en habillant cet ordre social du vêtement des Idées politiques de Maurras¹.

Les différents groupes engendrés par Mgr Lefèvre sont en lutte contre Rome qualifiée de “moderniste”

Modernisme et anti-modernisme au temps de saint Pie X

Le *modernisme* fut condamné par Pie X dans son encyclique *Pascendi* promulguée le 8 septembre 1907. *Pascendi* condamnait l'*immanence* comme méthode philosophique prétendant donner un fondement au discours de la foi et ajoutait à cette condamnation celle de la méthode historico-critique qui commençait à s'imposer dans l'étude des textes de l'Écriture Sainte. Les écrits de *Pascendi* ne visaient pas uniquement Alfred Loisy (1857-1940, excommunié le 7 mars 1908) ou George Tyrrell (1861-1909, anglican converti au catholicisme, jésuite expulsé de sa Congrégation en 1906, excommunié en 1907), ils condamnaient le modernisme en général, son agnosticisme, son libéralisme, son subjectivisme, son relativisme et surtout son scientisme, tout cela qualifié de «pensée moderne». Par contre, le décret *Lamentabili* qui l'avait précédé était bâti principalement sur la condamnation des thèses de Loisy.

1 - Cf. FLORIAN MICHEL, *Intégrisme catholique et politique*, Études, 2009/09, tome 411.

La philosophie de l'*immanence* découle du rationalisme cartésien et kantien. Appliquée au domaine de la croyance, elle enseigne que l'«objet» auquel adhère l'entendement lui vient d'un *sentiment religieux*, c'est-à-dire d'une «révélation intime du sens de la vie et de sa valeur». Cette révélation est une «expérience religieuse». Cette révélation, seule, fonde l'adhésion authentique aux vérités qu'enseigne une religion. Sans cette expérience personnelle, les vérités religieuses n'existent pas, c'est-à-dire n'ont pas de sens pour nous. Cette doctrine dans ses origines vient du *Piétisme allemand*². C'est Hegel (1770-1831) et Schleiermacher (1768-1834) qui élaborèrent cette doctrine d'une manière radicale et rigoureuse. Pour Spener, «le christianisme est avant tout un esprit, l'esprit du Christ qui nous fait participer à l'Esprit Saint». Lorsque nous en avons l'expérience — expérience religieuse — nous avons en nous un principe actif et dynamique qui pénètre et transforme tous les domaines de la vie humaine. C'est ce principe actif qui purifie et change toutes les normes de la vie en société, et c'est ce qui explique que ces normes soient toujours en progrès.

Cette conception de la vie religieuse fut introduite en France, en Angleterre et en Italie, principalement par Adolf Von Harnack (1851-1930), pour qui la seule norme du christianisme est le Christ des évangiles synoptiques dont le message ne s'adresse qu'au cœur pour l'amener à faire l'expérience de l'amour du Père. C'est là le royaume intérieur, royaume en tout point spirituel et invisible qui constitue l'*essence du christianisme*. A ce principe dynamique correspond le développement, dans l'histoire, d'un corps social visible, l'Église, qui progresse en édictant des normes, des dogmes et des structures qui se développent selon leur vie propre. Ces normes et dogmes n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont l'expression, dans l'histoire des hommes, de l'esprit du Christ qui en est leur principe dynamique. «A ce niveau non essentiel, la religion est sujette à des transformations successives qui font l'objet non d'une science théologique, mais d'une science purement profane : l'histoire des dogmes»³.

Alfred Loisy et George Tyrrell ont voulu se battre contre ces thèses de Harnack, publiées chez Gallimard en 1902 sous le titre *L'Essence du Christianisme*. Loisy publia en 1902 chez Alphonse Picard un petit livre, *L'Évangile et l'Église*, où il pensait réfuter le protestantisme libéral et individualiste de Harnack. Cependant, il part des mêmes notions fondamentales que lui : la religion chrétienne est le développement historique d'une expérience religieuse. Cette expérience est celle du Christ qui se connaît comme envoyé par le Père pour *bâtir le Royaume* : un royaume où toutes les aspirations humaines, de vérité, de justice et de paix trouveront leur accomplissement. Que devient l'Église par rapport à ce Royaume ? On connaît la phrase fameuse : «On attendait le Royaume, c'est l'Église qui est venue», mais en l'énonçant, Loisy ne manifeste pas qu'il y a une contradiction entre le Royaume et l'Église. Il pense que selon la dynamique de l'histoire, l'Église donne les normes — les dogmes — qui feront du Christ un être connaissable selon les lois de l'histoire. On s'achemine vers une dualité du Christ : le Christ historique et le Christ de la foi !

Quant à l'Église, elle se justifie elle-même comme société culturelle organisée et hiérarchisée qui doit adapter, au temps ou à l'espérance des hommes, ce que Jésus a connu et manifesté de son

2 - Mouvement religieux fondé par le pasteur protestant luthérien de Francfort, Philipp Jacob Spener (1635-1705) qui enseignait que ce n'est pas l'acceptation de la vraie doctrine qui fait de nous des croyants, mais la disposition du cœur.

3 - Cf. J.H. WALGRAVE, o.p. Préface à John Henry Cardinal Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, éditions du Centurion, 1964, p. 34.

espérance du Royaume. Mais on déduirait difficilement de l'Évangile l'ensemble des dogmes et les justifications ministérielles des sacrements, de même que la constitution de l'Église institutionnelle. Les dogmes ne sont pas des «vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans les formes précises où elle est parue d'abord». Les dogmes viennent du travail de l'Église, tout comme l'élaboration de sa structure et son ministère sacramentel. Mais ce travail de l'Église, différent pour chaque époque, reste absolument nécessaire pour maintenir la valeur et la pureté du message évangélique, proteste Loisy. «Le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe : dans l'ensemble il a servi la cause de l'Évangile, qui ne pouvait subsister en essence pure, et qui, traduit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait»⁴.

Ces développements de Loisy, qui relativisaient toutes les vérités enseignées par l'Église au rang de simples normes pour maintenir, au travers des siècles, la pureté de l'Évangile, allaient créer un scandale dans les milieux théologiques⁵. S'ils provoquèrent des réactions modérées éclairées et nuancées chez bon nombre de théologiens et exégètes⁶, lesquels ont essuyé des ennuis sérieux à maintenir, avec sérénité, leur pensée, les opinions les plus critiques vinrent des lecteurs de *L'Univers* — le journal de Louis Veuillot — et de *La Vérité Française*⁷. Ces journaux diffusent non seulement des opinions mais des écrits doctrinaux.

Dans *La Vérité Française*, l'Abbé Hippolyte Gayraud (1856-1911) et le Père Charles Maignen (1858-1937) écriront de nombreux articles pour maintenir la défense des traditions les plus vénérables, en s'appuyant sur la pensée thomiste revue à la mode scholastique. De son côté, l'Abbé Georges Frémont (1852-1912), prêtre du diocèse de Poitiers, politiquement républicain et théologien traditionaliste et ultramontain, croit être arrivé à démontrer de façon rigoureuse et «scientifique», dans son œuvre⁸, que les vérités de foi sont des «faits surnaturel» aussi scientifiquement démontrables que le sont les «faits» des sciences de la nature. Le débat sur la pensée de Loisy, en effet, avait mis en question non seulement l'historicité des écrits bibliques, principalement le Pentateuque et l'Évangile de Jean, mais encore l'historicité des vérités concernant la divinité du Christ, sa «science», ou celles qui regardaient sa vie et sa personne : l'incarnation, la conception virginale, la rédemption, la résurrection etc. Ces vérités sont pour l'Église des vérités dogmatiques, elles sont de foi et obligent l'assentiment.

Mais, objecte Loisy, sont-elles *historiquement* vérifiables ? L'Église se dit *fondée* par le Christ et l'on affirme que les sacrements sont institués par Lui. L'exégèse scientifique ne peut l'affirmer. Peut-elle être remplacée par le discours théologique ? Oui, pensent les auteurs attachés à une pensée scholastique, qui s'appuient sur les spéculations concernant la science infuse donnée au Christ. Par

4 - LOISY, *L'Évangile et l'Église*, pp. 160-61.

5 - Pour une connaissance historique et critique de cette période, voir : ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1^{ère} édition Casterman, 1962 ; 3^{ème} édition Albin Michel, 1996.

6 - Les Abbés Gustave Morel (1872-1905) et Louis Venard (1874-1945), Mgr Pierre Battifol (1861-1929), recteur de l'Institut catholique de Toulouse, le Père Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), fondateur de l'École biblique de Jérusalem, le Père Lucien de Laberthonnière (1860-1932), le Père Jules Le Breton (1875-1956), etc.

7 - *La Vérité française* était née d'une scission de *L'Univers* en 1893 à la suite des consignes de Léon XIII sur le Ralliement. Il était le quotidien des catholiques fidèles à la vieille tradition (ÉMILE POULAT, *op.cit.*, p.129).

8 - *Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme* (Paris, Bloud, 11 vol).

cette science, non seulement le Christ sait qu'Il est Dieu dès l'instant de sa conception, mais Il connaît jusqu'à sa consommation tous les développements singuliers de l'Église et de son histoire. L'histoire de l'Église, de ses dogmes et de ses rites culturels n'est donc que le développement dans le temps de tout ce qui était présent *explicitement* dans l'intelligence du Christ. A ces énoncés de la tradition, Frémont viendra ajouter sa note personnelle : *la démonstrabilité historique du surnaturel*⁹. Toutes les vérités que nous enseigne l'Église sont, avant d'être des dogmes, des faits surnaturels, parce qu'elles ont eu une nuée de témoins et qu'elles sont rationnellement démontrées. Ainsi la conscience que le Christ a eue de sa divinité est un «fait historique surnaturel», comme l'est la «résurrection du Christ» et la fondation de l'Église le jour de la Pentecôte. Ces faits ont donc la vérité et la certitude de faits historiques et s'imposent, comme en histoire s'impose par exemple le récit de la bataille d'Azincourt !

Les tentatives de la théologie scholastique pour résoudre le problème que pose Loisy – comment bien entendre la Bible ? – n'aboutiront qu'à convaincre ceux qui sont déjà convaincus. Certes, le Christ a eu une connaissance parfaite de sa personne et de sa mission. Sans nul doute, le Christ est capable de savoir qui Il est et surtout, Il sait ce qu'Il fait, ce qu'Il veut et où Il va. On peut admettre qu'Il ait eu cette connaissance par une science infuse. Cependant, même si l'on comprend bien ces données de la théologie thomiste qui expliquent ce qu'est cette science infuse, ce ne sont pas sur elles que s'articule notre foi en Jésus-Christ. La seule spéculation ne suffit pas. Nous n'avons pas foi en Jésus-Christ parce que nous savons de science humaine que la conscience qu'Il avait de Lui-même Lui montrait sa divinité ou parce que, étant doué d'une science universelle de la création, ce qu'Il a enseigné ne pouvait être que vrai. Notre certitude de la vérité divine de l'enseignement et de la personne de Jésus, si elle devait se baser principalement sur ces prémisses, ne serait qu'une confiance humaine. Nous croyons en la divinité du Christ, en sa mission et en son œuvre — la rédemption du monde — en nous appuyant sur l'Évangile, sur les Actes des Apôtres, sur les Épîtres en tant que livres inspirés consignants la Révélation, et sur le témoignage Apostolique.

Mais s'appuyer sur l'Évangile nécessite de bien étudier le sens *littéral* du message livré par les évangélistes et par les auteurs des épîtres. L'exégèse des textes est indispensable, et leur interprétation par le discours théologique sanctionné par le Magistère ne l'est pas moins. Car notre foi tire sa source de la Parole de Dieu et non des spéculations sur la psychologie du Christ ! Que le Christ ait eu une

S'appuyer sur l'Évangile
nécessite de bien étudier
le sens littéral du message
délivré par ses auteurs

«conscience» ou une «science» de sa divinité est une question intéressante ; mais la vérité de ce que nous disons de Lui et les conclusions doctrinales et pastorales de son message viennent de ce qu'Il nous a laissé par son enseignement et de ce qu'Il a accompli dans sa vie terrestre. Cela a été conservé dans la mémoire de l'Église, de laquelle nous tirons ce que nous devons croire du Christ, et par laquelle nous arrivons à une certitude de foi — non à une certitude historique — de ce qu'Il est et de ce qu'Il a fait. Mais ces vérités se développent dans le temps historique de la vie de l'Église. Il y a donc une histoire des dogmes, laquelle s'axe sur une connaissance progressivement approfondie de la Révélation du Nouveau Testament.

9 - Cf. POULAT, *op. cit.*, p. 410.

Quant aux tentatives de l'Abbé Frémont, qui transporte dans le domaine de la foi les *a priori* du positivisme scientifique de son temps, elles minimisent le vrai problème du développement du dogme. Tout au long de son histoire, l'Église développe les vérités premières sur le mystère de Dieu que lui a données le Christ, dont l'enseignement est transmis par l'Évangile, les Actes des Apôtres et les Épîtres. Le travail de l'Église est un véritable passage de ce qui est *implicite* dans cet enseignement vers ce qui l'*explicite*. Il développe un Credo. Ce développement nécessite un labeur théologique ardu, un véritable assentiment du Magistère et la présence active, mystérieuse mais réelle, de l'Esprit Saint qui met en lumière ce qui, au début, était caché en Dieu. La certitude de la vérité de foi ne vient donc pas d'une supposée reconnaissance factuelle de son contenu, suivie d'un développement logiquement rationnel, mais de la lumière donnée à l'intelligence, qui lui permet d'adhérer à ce qui est enseigné et de reconnaître, sans nul doute, qu'elle est en présence d'une Parole divine qui se révèle, et qu'il y a un grand bien à y adhérer.

Cependant, ces tentatives avortées de résoudre les problèmes que posait Loisy allaient durcir les questions bibliques et éloigner un certain nombre d'intelligences de leur solution. En effet, si l'enseignement divin que contient l'Évangile n'est que la transmission de ce que le Christ a pensé et de ce qu'il a fait, selon une connaissance parfaite et explicite de son être et de sa mission, le texte évangélique est alors reçu comme «l'expression exacte, fidèle, irrécusable de ce que les apôtres ont vu, entendu et raconté de Jésus»¹⁰. Dans cette perspective, chacun des éléments de l'Évangile se présente comme un «fait historique» inéluctable tels, par exemple, les théophanies entourant la naissance du Christ, les miracles, les enseignements de Jésus, les récits de la passion, la résurrection et l'ascension. Or, dira l'abbé Frémont : «Dès l'instant où un fait est réel et constaté, il appartient au domaine scientifique. Les faits sont les faits, il n'est au pouvoir de personne de les éliminer, leur vérité objective s'impose»¹¹. S'il en est ainsi, les vérités de la foi sont déterminées absolument par les textes sacrés, et la définition dogmatique n'en est qu'un développement logique. Elle devient donc immuable ! Par exemple, les Évangiles nous parlent de la résurrection du Christ, la théologie dogmatique n'a plus qu'à exposer logiquement ce que cette vérité «historique» contient : quel est l'état de son corps «glorieux», pourquoi est-il apparu pendant quarante jours, etc. Dès qu'on arrive à la conclusion qui semble «expliquer» définitivement la «vérité objective», la question est résolue et fait partie du «système logique» des vérités à croire. La remettre en cause, non pour la nier **mais pour en rendre compte autrement que par la méthode logique**, c'est ébranler une vérité de foi et donc se mettre sur la pente glissante du modernisme condamné comme une hérésie. C'est ainsi qu'on peut durcir une pensée avec l'intention généreuse de défendre la foi !

Cependant, si selon cette façon de penser on croit combattre le *modernisme*, sous ce nom on vise autre chose que ce qui était lié à l'immanence de la philosophie de Harnack ou au naturalisme de Loisy. Sous le nom de modernisme, on traque un gibier qui se cacherait dans tous les écrits théologiques qui osaient prendre de la distance

Le modernisme est devenu une étiquette d'infamie pour dénoncer toute forme nouvelle d'expression de la foi et toute tentative de dialogue avec la pensée contemporaine

10 - Cf. POULAT, *op. cit.* p. 142.

11 - FRÉMONT, *Les Principes*, III, p. 185.

avec un «credo» considéré comme un système logique de «vérités à croire». On entrerait donc dans une crise qui fit du «modernisme», condamné à juste titre par Pie X, une étiquette d'infamie pour dénoncer toute forme nouvelle d'expression de la foi, toute tentative de dialogue avec la pensée contemporaine, ou même simplement tout essai de transformer la méthode logique du développement du dogme vers une compréhension plus juste de l'acte de croire et plus conforme à l'appel divin qui invite l'homme à recevoir, dans toute son intelligence, ce que Dieu lui révèle. Cela dépassait l'intention de Pie X. Cette intention engendra l'apparition d'une société secrète fondée par Mgr Benigni, le *Solidalium Pianum*, dite familièrement *la Sapinière*, un réseau efficace dont les moyens d'action, le but et les auxiliaires consistaient à dépouiller les écrits, à en dénoncer les «erreurs modernistes» et à provoquer des mises à l'index, des condamnations voire des excommunications. **«C'est à cette époque qu'apparut le mot *intégrisme* pour désigner cet enfermement, ce refus étouffant du monde moderne, le «parti de toutes les condamnations, l'explication de tous les échecs et de toutes les souffrances qui, sous Pie X, étaient devenus terrifiants»¹².**

L'intégrisme catholique

Il y a différentes sortes d'intégrisme : le fondamentalisme protestant est un intégrisme, le fondamentalisme musulman en est un autre. L'intégrisme catholique, celui que pratique de façon absolue la FSSPX, et avec encore plus d'outrance les groupuscules qui en émanent, se rattache historiquement aux protestations de Mgr Marcel Lefebvre contre le Concile Vatican II, et s'appuie pour le faire sur l'état doctrinal et les pratiques pastorales qui étaient la norme au début du XX^{ème} siècle, spécialement, sinon exclusivement, sous Pie X.

Marcel Lefebvre est né le 29 novembre 1905 dans une famille d'industriels du Nord de la France. Après ses études secondaires, il rejoint son frère aîné au séminaire français de Rome en octobre 1923. Le directeur du séminaire français est alors le Père Henri Le Floch, anti-moderniste convaincu et fidèle maurassien qui sera contraint par le pape Pie XI de quitter sa charge de recteur du Séminaire français en juillet 1927. L'abbé Lefebvre lui restera toujours fidèle. Le 21 septembre 1929, Marcel Lefebvre est ordonné prêtre par Mgr Liénart à Lille. Après un an comme vicaire dans une paroisse de la banlieue ouvrière de Lille, il rejoint le noviciat de la congrégation du Saint-Esprit. Il fait profession religieuse en septembre 1932 et devient missionnaire au Gabon. Il s'y implique dans les paroisses de brousse et dirige le séminaire. En 1947, il est nommé évêque de Dakar dont il devient le premier archevêque en 1948, et délégué apostolique pour l'Afrique noire francophone. Il y est remplacé comme archevêque en janvier 1962 par Mgr Hyacinthe Thiandoum qu'il avait ordonné prêtre en 1949. Rentré en France, il est installé à l'évêché de Tulle. Cette même année, il est élu supérieur général des Spiritains et renonce alors au diocèse de Tulle.

C'est au titre de supérieur d'Ordre et d'archevêque qu'il participe au Concile Vatican II. Au Concile, il rejoint le groupe *Coetus Internationalis Patrum*. C'était un groupe de travail réunissant des participants au Concile Vatican II. Mgr Marcel Lefebvre, Antonio de Castro-Mayer, évêque de Campos (Brésil), Proenca-Sigaud, archevêque de Diamantina (Brésil) en ont fait partie, avec environ 250 autres participants au Concile. Ce groupe de travail s'est formé en réaction contre les

12 - Cf. ÉMILE POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, 1969.

influences de l'aile progressiste sur le Concile et s'est caractérisé par sa doctrine conservatrice. En 1970, à la demande de plusieurs séminaristes français, il fonde à Écône (Suisse) la Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X. En 1974, Mgr Lefebvre publie un manifeste retentissant contre Vatican II, dont le préambule dit clairement son intention : «Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la Foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maîtresse de sagesse et de vérité. Nous refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le Concile Vatican II et après le Concile dans toutes les réformes qui en sont issues».

Le conflit entre Mgr Lefebvre et Rome s'exacerbe en 1986. Le 30 juin 1988, évoquant l'état de nécessité, Mgr Lefebvre, assisté de Mgr Antonio de Castro-Mayer, sacre évêques Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson et Alfonso de Galarreta. Le lendemain, le cardinal Gantin, préfet de la Congrégation des évêques, déclare les quatre nouveaux évêques, ainsi que Mgr Lefebvre et son co-célébrant, excommuniés *latæ sententiæ* au titre des canons 1364-1 et 1382 du Code de droit canonique. Mgr Lefebvre meurt le 25 mars 1991 (fête de l'Annonciation), laissant derrière lui la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie-X, implantée dans plus de cinquante pays sur les cinq continents.

La Fraternité sacerdotale saint-Pie-X, ayant élu à sa tête comme supérieur général Mgr Bernard Fellay, continue l'œuvre de Mgr Lefebvre dont la pensée s'est développée principalement dans deux livres : *J'accuse le Concile* et *Ils l'ont découronné*. Mgr Lefebvre, ayant récusé la valeur dogmatique et pastorale du Concile Vatican II, ses disciples se sont donc employés à développer sa pensée. Les thèses principales de Mgr Lefebvre portent principalement sur deux points : **la valeur de la messe et la liberté religieuse**. Ces

Selon la Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X, ce que Vatican II a enseigné est en contradiction avec l'enseignement de l'Église de toujours

deux points forment les axes de toutes ses critiques contre le Concile. Ils donnent les prémisses d'une pensée qui a sa propre cohérence interne, mais dont la cohérence externe tient à un seul lieu d'argumentation : ce que le Concile a enseigné est en *contradiction* avec l'enseignement de l'Église... de toujours. C'est à partir de cette prise de position que l'on peut comprendre les articulations qui sont celles de la FSSPX. Dans le dernier numéro de *Dici*, la revue bimensuelle de la FSSPX, on pouvait lire un compte rendu du livre de Mgr Gherardini dont le titre de l'édition française sera *Le Concile Vatican II : un débat à ouvrir*. En conclusion de sa recension, la revue donne ce qui peut être considéré comme sa prise de position dans les discussions qui vont bientôt s'ouvrir à Rome : «Qu'il n'arrive jamais que l'herméneutique du Concile — ce n'est pas un jeu de mot — s'abîme dans les méandres de l'herméneutique contemporaine, mais qu'au contraire elle s'enracine dans *l'eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia* (dans le même dogme, dans le même sens et dans la même pensée) de saint Vincent de Lérins que Vatican I a fait sien, et qui est le seul critère pour s'assurer que tels passages, ou tels autres passages et affirmation du concile ne disent pas seulement *nove* (de façon nouvelle) mais

aussi *nova* (des choses nouvelles) par rapport à la Tradition pérenne de l'Église»¹³.

En d'autres mots, cela signifie que dans les discussions qui vont s'engager, la FSSPX refuse a priori tout progrès de la théologie, tout développement du dogme, tout approfondissement de la foi, à moins que cela n'ait déjà été dit, au Concile de Trente et dans ses mots ou tout au moins à Vatican I et dans son langage. Toute autre herméneutique sera considérée comme une concession au modernisme.

Les ambiguïtés du Concile par rapport à la Messe et ses conséquences

Ce que l'intégrisme reproche au Concile par rapport à la messe n'est pas principalement la position du prêtre qui de *ad orientem* (dos au peuple) est devenue *coram populo* (face au peuple), ni la langue vernaculaire employée pour la dire, ni l'abolition des prières au bas de l'autel, etc. Ce sont des détails. Ce qui, en premier, est reproché à l'*Ordo Missæ* de Paul VI, c'est qu'il aurait remplacé la définition de la messe donnée par le Concile de Trente, comme un **sacrifice d'expiation et de propitiation**, par une nouveauté qui en fait perdre le sens : **la théologie du mystère pascal**. Cette thèse propre à la FSSPX a été présentée au Pape Jean-Paul II par Mgr Fellay dans un document intitulé *Le problème de la réforme liturgique*¹⁴.

La messe comme sacrifice

Saint Thomas enseigne que le culte de la Nouvelle Alliance a été inauguré dans la Passion du Christ¹⁵. Il en résulte que le *sacrifice*, comme véritable acte de culte, ne doit être que «le rayonnement de cette unique oblation du Christ à la Croix». Ce sacrifice, en raison de la souffrance et de la mort du Fils, *répare* l'offense que le péché fait à la **justice divine** et satisfait à la peine exigée du fait de l'offense. Cette réparation est propitiatoire, elle est faite à notre place. Elle associe le chrétien au sacrifice du Christ, le délivre de ses péchés, ce qui lui permet, une fois purifié, une fois la justice divine satisfaite, de s'adresser à Dieu. De sorte que la messe est **essentiellement un sacrifice expiatoire offert à la justice divine pour réparer le péché des hommes !** Cette doctrine n'est pas fautive, elle est, selon la lettre, une partie de la doctrine du Concile de Trente (Denz, 1738-1743) et de l'encyclique de Pie XII, *Mediator Dei*. On en retrouverait les mots dans saint Thomas.

Selon Mgr Fellay, la théologie du mystère pascal porte atteinte à cette définition de la messe, et par conséquent en change la nature. L'argumentation part de l'*Introduction au Missel Romain* : «La célébration de la messe, comme action du Christ et du peuple de Dieu organisé hiérarchiquement, est le centre de toute la vie chrétienne pour l'Église, aussi bien universelle que locale, et pour chacun des fidèles. C'est en elle en effet que se trouve le sommet de l'action par laquelle Dieu, dans le Christ, sanctifie le monde, et du culte que l'humanité offre au Père, en L'adorant dans l'Esprit Saint par le Christ Fils de Dieu. En outre, c'est dans cette célébration que les mystères de la Rédemption, au cours du cycle annuel, sont commémorés de telle sorte qu'ils sont rendus présents d'une certaine façon» (n°16).

Tel que Mgr Fellay comprend cette introduction, la messe comporterait une *dualité* : d'une part, il y

13 - *Dici*, n°200, 8 août, 2009, p. 11.

14 - Cf. *Nouvelles de la Chrétienté*, n°74, pp.3, ss, dans la présentation faite par l'abbé Patrick Laroche.

15 - IIIa, q.62, a.5.

a l'action de Dieu qui sanctifie l'humanité et, d'autre part, il y a l'action des hommes qui adressent une louange à Dieu. S'il en est ainsi, quelque chose d'essentiel serait oblitéré : le sacrifice expiatoire et propitiatoire que devrait être la messe. Par cette omission, la nouvelle liturgie changerait la nature de la Rédemption et par conséquent de la messe, en substituant au sacrifice unique du Christ, offert pour satisfaire la justice divine, la présence divine, son amour et sa miséricorde. La messe ne serait donc plus «le sacrifice de l'homme-Dieu qui expie de façon surabondante nos fautes, [mais] plutôt l'œuvre de Dieu qui, à travers son Fils Jésus, nous révèle tout l'amour qu'il a pour nous»¹⁶. Deux points le prouvent, selon cette théologie : le premier, *l'excroissance de la notion de mémorial*, qui n'est plus la présence efficace du sacrifice expiatoire parce qu'il est remplacé par la présence de l'amour et de la miséricorde de Dieu ; et le second, *Le sacrifice du Christ ne consiste pas dans sa mort, mais plutôt dans le passage — la Pâque — de la mort à la vie.*

On voit donc que cette théologie, qui se veut *traditionnelle*, repose sur une réduction erronée de la notion de sacrifice, liée à l'immolation quasi physique du Christ nécessaire pour satisfaire la justice de Dieu. Elle élimine d'un seul coup l'essentiel du sacrifice du Christ qui est non pas sa mort, mais l'acte d'obéissance et d'amour par lequel il accepte volontairement cette mort, **s'offrant** à son Père. Elle fait de cet acte un acte

La satisfaction de la justice de Dieu est dans l'offrande libre de Jésus qui rompt le lien avec le péché d'Adam et rend toute humanité capable de vivre sous le régime de la grâce

de justice requis par le Père comme satisfaction ou réparation du péché. On oublie ainsi que la satisfaction concerne la peine et non l'acte lui-même — la désobéissance à Dieu constitutive du péché — et que cette peine n'est pas d'abord la souffrance physique et la mort, qui ne sont que des conséquences, mais la **séparation** de toute l'humanité d'avec Dieu. En se «faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la Croix»(Ph 2, 8), le Christ agit, non seulement dans son humanité mais dans toute sa Personne, sous la motion d'un tel amour pour son Père et pour les hommes que, dans et par son offrande, une *Nouvelle Alliance* entre le Père et l'homme peut être créée. C'est ainsi qu'il *satisfait la justice de Dieu*. Cette satisfaction, nous explique saint Thomas, doit s'entendre de la manière suivante¹⁷ : en nous réconciliant avec l'amour de Dieu, c'est-à-dire en nous rendant capables de croire à son amour et de le recevoir et, en retour, de l'aimer, parce que le péché du monde, c'est-à-dire la séparation d'avec le Père, est aboli, le Christ, par son obéissance parfaite, libre et amoureuse, jusque dans la souffrance et dans la mort, tourne définitivement tout homme vers le Père. C'est ainsi qu'Il *satisfait la justice divine*. Ce qu'Il satisfait, c'est **le droit (objet de la justice) qu'a le Père d'être aimé et adoré par des hommes libres, libérés de l'esclavage du péché**. La satisfaction n'est donc pas dans le fait de mourir pour apaiser la «colère» de Dieu. Elle est dans l'offrande libre de cette mort, immolation parfaite qui détruit le lien avec le péché d'Adam et qui rend toute humanité capable de vivre sous le régime de la grâce, c'est-à-dire sous celui de l'amour.

16 - *Nouvelles de la chrétienté*, op.cit. p.6.

17 - Cf. IIIa, q. 48, a. 4., c.

De plus, la théologie de Mgr Fellay minimise le fait que le sacrifice de la messe, **mémorial**, rend présent sur l'autel non seulement la passion et la mort du Christ, mais l'action de toute la Trinité agissant dans la Rédemption, soit l'acte du Père qui «n'a pas abandonné l'homme au pouvoir de la mort», l'action du Fils qui offre au Père, dans son humanité, tous les hommes, et l'action de l'Esprit Saint qui fait de cette offrande une offrande infinie d'Amour. Enfin, la théologie de cette tradition rejette avec légèreté l'importance de la résurrection du Christ dans le mystère du salut. La valeur salvatrice de la résurrection est mise en évidence dans le dernier Concile et authentifie toute une théologie du mystère pascal. Mais cette théologie, loin de diminuer la valeur de la rédemption, et par conséquent de la messe, lui donne toute sa dimension. A la messe, nous ne célébrons pas un Christ mort, mais un Christ mort et **ressuscité**. Car comment un Christ uniquement mort pourrait-il être notre Sauveur ? Comment, sans la résurrection, pourrait-il être dit le grand vainqueur du péché et de la mort ?

Autres conséquences de cette théologie

La première conséquence que Mgr Fellay tire de ses critiques sur le «sacrifice» de la messe est que la théologie moderne, qui ne définirait plus la messe comme l'immolation non sanglante du Christ, n'a plus besoin du prêtre et le remplace par le peuple de Dieu, qui devient ainsi l'assemblée célébrante. C'est cela, dit-il, le nouveau concept du «**sacerdoce commun des fidèles**». «Nous le voyons, le mémorial exercé par le sacerdoce commun de l'Église est devenu la cause de présence du Christ et des actes salvifiques à la Messe»¹⁸. Si ce que dit Mgr Fellay était vrai, ce serait inquiétant. Mais en fait, aucun texte du Concile, ni le texte de la Présentation du Missel romain, ne dit cela. Ce dernier texte dit bien : «Le prêtre, lui aussi, est dans l'Église investi, par le sacrement de l'Ordre, du pouvoir sacré d'offrir le sacrifice en la personne du Christ, *in persona Christi* (n°90). Les mots «lui aussi» réfèrent au fait que l'offrande du Christ appartient en premier lieu à l'Église, en tant que peuple «organisé hiérarchiquement». C'est d'abord à l'évêque — non d'abord au prêtre — qu'il appartient d'offrir le corps et le sang du Christ ; c'est ensuite au prêtre, non seulement en tant qu'il est revêtu du pouvoir d'Ordre, mais en tant qu'il exerce ce pouvoir dans le sacerdoce de son évêque. Mais l'offrande du Christ, non la consécration, appartient aussi aux baptisés, car leur caractère sacramentel — celui du baptême — les députe à offrir au Père, en union avec le prêtre, l'offrande de Jésus rendue présente à la messe. Ce caractère sacerdotal du baptisé est loin d'être une théorie «moderne». Dans *Mediator Dei*, Pie XII développera longuement le caractère sacerdotal des fidèles qui «offrent eux aussi la divine Victime, mais d'une manière différente»¹⁹, et il en rattache la doctrine à Innocent III (1198-1216). Par conséquent, contrairement à ce que dit Mgr Fellay, le sacerdoce commun des fidèles n'est pas une *métaphore* (sic), c'est l'une des qualités intrinsèques du peuple de Dieu en tant qu'il est un peuple sacerdotal, royal et prophétique.

La deuxième conséquence importante qui se dégage de cette théologie traditionnelle du «sacrifice de la messe» est **l'attaque contre l'identité du prêtre**. Selon cette théologie, le décret du Concile *Presbyterorum ordinis*, définissant la fonction du prêtre comme une participation à *la triple charge du Christ, sacerdotale, royale et prophétique*²⁰, et comme un collaborateur de l'Ordre épiscopal, lui

18 - N. Chr., p. 10.

19 - Cf. MD, II, 1.

20 - Cf. PO, n°2.

donnerait comme finalité première l'édification du Corps Mystique²¹. Or, pour l'abbé Chautard, définir l'action du prêtre en vue de l'édification du Corps Mystique concerne essentiellement le bien commun de l'Église. Mettre en évidence le bien commun, c'est faire passer la nécessité politique avant la fonction **sacrificatrice** du prêtre. Or le prêtre doit, avant tout, être celui qui offre le sacrifice de la messe, lequel est d'abord pour Dieu avant d'être pour les hommes ! *Presbyterorum Ordinis* donne donc une nouvelle doctrine du sacerdoce. Ainsi, selon l'abbé Chautard : «Tous les textes du décret *Presbyterorum Ordinis* montrent donc que pour Vatican II, le prêtre est un pasteur avant d'être un sacrificateur, il est tourné premièrement vers le peuple chrétien avant de l'être vers le sacrifice eucharistique (ou vers le Christ)». De cette erreur découlent trois conséquences : 1° le sacrement de l'Ordre, finalisé essentiellement par le bien commun, est dénaturé ; 2° le prêtre, n'étant plus un sacrificateur, ne devient qu'un président d'assemblée ; 3° comme pasteur, il lui est d'abord demandé de s'occuper des fidèles avant de s'occuper de Dieu. C'est pourquoi il doit acquérir les vertus sociales avant de chercher la piété et le renoncement ! L'abbé Chautard termine son étude en montrant que *Presbyterorum Ordinis* est un texte protestant et moderniste, qu'il est dans la logique de *Lumen Gentium* et de *Dignitatis Humanæ* et conclut : «Le prêtre homme du culte devient prêtre du culte de l'homme».

Ce «dérèglement de l'Ordre» entraîne une autre conséquence. Selon la doctrine traditionnelle, le prêtre, recevant le sacrement de l'Ordre, recevait des pouvoirs propres sur le corps physique du Christ. Il était seul à recevoir ces pouvoirs et par conséquent seul à être ordonné au sacerdoce ministériel. La distinction entre l'évêque et le prêtre n'était que dans le «degré de juridiction», et était fondée sur la distinction entre les pouvoirs sur le corps physique du Christ et sur le Corps Mystique. L'Évêque avait la plénitude du sacrement de l'Ordre en ce qu'il acquérait un gouvernement plus immédiatement finalisé par le soin du Corps Mystique. Mais le Concile enseigne que l'on accède à l'Ordre épiscopal par un **sacrement**. Il y a donc entre le prêtre et l'évêque une distinction spécifique, fondée non seulement sur le gouvernement des âmes, mais sur l'Eucharistie. C'est ce qu'enseigne le Concile qui, en déterminant que «la communauté de l'autel se réalise en dépendance du ministère sacré de l'évêque», fait de ce dernier non seulement le signe visible de l'édification du Corps mystique²² mais le premier sacrificateur, le premier Pontife. Cela entraîne que le premier responsable de la liturgie dans un diocèse est l'évêque et non le prêtre, lequel dans la célébration de la messe doit toujours marquer la dépendance de ses pouvoirs à l'évêque du lieu. Cependant, ce qui a toujours été dans l'Église, argue cette théologie, aurait été dénaturé par le Concile, puisqu'en faisant de l'épiscopat un sacrement il fait passer en priorité le soin du peuple de Dieu sur le **sacrifice** de la messe. Cette doctrine, surtout lorsqu'elle se concrétise par l'action visible d'une *concélébration*, marquerait bien la dérive du sacrement de l'Ordre, puisqu'elle ordonne tout le sacerdoce à la collaboration des prêtres avec l'évêque, nécessaire au Bien commun de l'Église, donc à son bien politique, et fait ainsi passer en second lieu la nécessité du sacrifice expiatoire.

La théologie traditionnelle
dérègle l'Ordre en faisant
passer en second lieu la
nécessité du sacrifice expiatoire

21 - Cf. ABBÉ CHAUTARD, *Du dérèglement de l'Ordre, Nouvelles de la Chrétienté*, nn°91 et 94.

22 - Cf. *Lumen Gentium* n°26.

Enfin, disons que cette dérive se manifeste encore plus gravement dans la nouvelle doctrine de la *Collégialité*. L'évêque est agrégé au Collège apostolique par le sacrement de l'épiscopat et non seulement par l'octroi d'un pouvoir de juridiction sur son diocèse. Comme tel, dans l'action du Collège, uni à son chef et jamais sans lui, l'ensemble des évêques exerce une juridiction universelle sur toute l'Église et jouit des charismes attachés à cette juridiction. Mais cela conduit à renoncer à faire de l'évêque un simple délégué du Pape. Et c'est d'autant plus dérangeant quand on pense pouvoir tout régler avec une Rome, même calomniée, de laquelle on attend qu'elle passe outre le pouvoir épiscopal qui est non seulement un pouvoir de juridiction, mais un *pouvoir d'ordre*.

L'œcuménisme comme dérive de la foi

L'une des attaques les plus injustes et à la limite de l'honnêteté intellectuelle est celle que la FSSPX pratique contre les documents du Concile sur le dialogue œcuménique, de même que contre l'œuvre de Jean-Paul II en cette matière. Là plus qu'ailleurs, on peut constater la méthode qui leur est propre d'analyse des textes. En fait, il n'y a pas d'analyse de textes. Ils utilisent des citations, parfois seulement des bouts de phrases, soit pour apporter des arguments à la thèse préalable, soit pour montrer la nocivité d'une position et la condamner. Les textes qui servent à appuyer la thèse sont ceux du Concile de Trente et des papes jusqu'à Pie XII inclus ; ceux qui servent à condamner sont ceux du Concile, des papes Paul VI et Jean-Paul II, de théologiens comme les cardinaux Ratzinger et Kasper²³.

La thèse est clairement écrite en conclusion du mémoire : l'œcuménisme engendre le relativisme de la foi, qui conduit finalement à la perte de la foi et détourne d'adhérer à l'Église qu'il humilie. On pourrait ajouter, si cela est vrai, que le Concile qui a promulgué avec un décret, *Unitatis redintegratio*, et une déclaration, *Nostra ætate*, la nécessité du dialogue œcuménique et inter-religieux, est certainement *hérétique* !!!

Quels sont donc, en résumé, les arguments ? En ce qui concerne le Concile, l'argument théologique tient à une interprétation du n°8 de *Lumen Gentium*. En ce qui concerne la pensée de Jean-Paul II, il relève de l'ambiguïté (sic) de sa pensée quand, dans *Redemptor Hominis*, ce Pape écrit, citant *Gaudium et Spes* : «Le Christ s'unit à chaque homme» (RH n°13) et il ajoute : «Il s'agit donc ici de l'homme dans toute sa vérité, dans sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme « abstrait », mais réel, de l'homme « concret », « historique ». Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère». Pour une théologie traditionnelle qui voudrait que les paroles de la consécration du vin selon le missel de Paul VI soient changées, cet enseignement du Pape Jean-Paul II est intolérable. En effet, le prêtre prononce sur le calice les paroles de la consécration qui se terminent par : *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (qui sera versé pour vous et pour la multitude en rémission des péchés)* ; il faudrait entendre et traduire les mots *pro multis*, non pas par *pour la multitude*, mais par *pour beaucoup*. Le Christ serait mort pour que **beaucoup d'hommes** soient sauvés, mais non tous les hommes ! Cela abolirait d'un seul coup

23 - Le document le plus important pour exposer la pensée de la FSSPX est un mémoire de Mgr Fellay, *De l'œcuménisme à l'apostasie silencieuse, 25 ans de pontificat*, Menzingen, 2004. Ce mémoire est paru dans *Nouvelles de la chrétienté*, n°85, 2004.

l'universalité en acte de la Rédemption et nous ferait retourner au jansénisme avec les notions de «grâce suffisante» et de «grâce efficace».

Comme arguments tirés du Concile, au numéro 8 de *Lumen Gentium* il est écrit : *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt* (Cette

Église, comme société constituée et organisée en ce monde **subsiste** dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique). Selon Mgr Fellay et tous les prêtres de la FSSPX, ce passage, contre la doctrine traditionnelle, n'aboutit qu'à deux choses : séparer l'Église du Christ de l'Église catholique et faire ainsi de l'Église du Christ une Église spirituelle.

Pour tenir cet argument, Mgr Fellay et ses théologiens interprètent le mot *subsistit* comme signifiant une plénitude («Certes, l'Église du Christ est présente en plénitude dans l'Église catholique ; mais elle déborde des limites de l'Église catholique, elle existe aussi ou subiste aussi en dehors d'elle, dans les autres confessions chrétiennes, qu'elle englobe»²⁴. Ce qui voudrait dire que l'Église du Christ ne peut s'identifier à l'Église catholique, et de fait le texte de *Lumen Gentium* ne l'y identifie pas, parce qu'elle serait définie comme une plénitude qui déborderait d'elle-même pour inclure tous les éléments de sanctification que l'on trouverait en dehors d'elle. Ce qui rendrait cette Église comme une sorte de tout, invisible, inconsistant, lui donnant simplement une unité de communion spirituelle entre tous les chrétiens des diverses confessions, les catholiques, les orthodoxes et les protestants. Le dialogue œcuménique devient donc une sollicitation à étendre cette sorte d'Église-communion. Mais cela se ferait au mépris de l'unité de la foi — il n'est pas nécessaire que l'on admette les mêmes définitions dogmatiques de la foi —, de l'unité de gouvernement — on serait prêt à sacrifier la papauté si elle s'avère un obstacle à la communion —, et même de l'unité sacramentelle. «Ainsi, si la fonction du pape gêne, si elle est un obstacle à l'union œcuménique avec les protestants et les orthodoxes, qu'à cela ne tienne ! Jean-Paul II se dit prêt à tenter de la modifier — c'est-à-dire de modifier la constitution divine de l'Église ; il se montre prêt à renoncer à une partie du dépôt de la foi»²⁵. Si l'on ajoute à ces intentions du Concile les enseignements de Jean-Paul II tels qu'ils sont compris par ces mêmes théologiens, on se trouverait devant un universalisme de la Rédemption qui s'appliquerait à tout le genre humain, non en ce sens qu'elle est surabondante pour toute l'humanité et proposée à chacun de ses membres, «mais surtout parce qu'elle est appliquée de fait à tous les hommes»²⁶. Or selon les positions de la FSSPX, «une telle

Selon les intégristes,
l'œcuménisme engendre le
relativisme de la foi et détourne
d'adhérer à l'Église qu'il humilie

24 - ABBÉ HERVÉ GRESLAND, *La responsabilité de l'œcuménisme dans l'actuelle apostasie*, NC n°89, septembre-octobre 2004. Cf. aussi la note n°24 du mémoire de Mgr Fellay, où l'on retrouve la même pensée.

25 - ABBÉ GRESLAND, *op. cit.*

26 - MGR FELLAY, *op. cit.* p. 4.

proposition est totalement étrangère à la foi catholique et la ruine de fond en comble (que deviendrait par exemple la nécessité du baptême ?) ».

Avant d'aborder rapidement les points théologiques qui viennent d'être soulevés, une remarque s'impose. Tout au long de l'étude des documents contenant les critiques que la FSSPX adressent au Concile concernant le dialogue œcuménique, on se rend compte d'une confusion constante dans leur esprit entre évangélisation et dialogue avec les autres religions chrétiennes. L'évangélisation concerne les personnes en vue de les amener à une conversion. L'Église catholique n'a pas renoncé à l'évangélisation. Dans *Redemptoris Missio*, Jean-Paul II écrit : «Le Seigneur Jésus a envoyé ses Apôtres à toutes les personnes, à tous les peuples et en tous lieux de la terre. Dans la personne des Apôtres, l'Église a reçu une mission universelle, qui ne connaît pas de limites et concerne le salut dans toute sa richesse selon la plénitude de vie que le Christ est venu nous apporter»²⁷ : elle a été « envoyée pour révéler et communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à tous les peuples de la terre » (n°31). Le dialogue œcuménique ne consiste pas à évangéliser une autre religion et à la convertir, ce qui n'aurait aucun sens parce qu'une religion n'est pas une personne. Comme le définit le décret *Unitatis redintegratio*, le dialogue œcuménique est un mouvement qui vise «à promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens» et non à convertir une autre religion ! Comme le font remarquer ceux qui sont chargés de conduire ce mouvement, l'Église catholique a renoncé à un œcuménisme de retour. Benoît XVI dans une de ses allocutions à Cologne le dit expressément :

Demandons-nous : que signifie rétablir l'unité de tous les chrétiens ? Nous savons tous qu'il existe de nombreux modèles d'unité, et vous savez aussi que l'Église catholique a en vue d'atteindre la pleine unité visible des disciples de Jésus Christ selon la définition qu'en a donnée le Concile œcuménique Vatican II dans divers de ses documents.²⁸ Cette unité, selon notre conviction, subsiste, oui, dans l'Église catholique sans possibilité d'être perdue²⁹; l'Église en effet n'a pas totalement disparu du monde. D'autre part, cette unité ne signifie pas ce que l'on pourrait appeler un œcuménisme du retour, c'est-à-dire renier et refuser sa propre histoire de foi. Absolument pas ! Cela ne signifie pas uniformité de toutes les expressions de la théologie et de la spiritualité, dans les formes liturgiques et dans la discipline. Unité dans la multiplicité et multiplicité dans l'unité : dans l'homélie pour la solennité des saints apôtres Pierre et Paul, le 29 juin dernier, j'ai souligné que pleine unité et vraie catholicité, au sens originel du mot, vont de pair. Une condition nécessaire pour que cette coexistence se réalise est que l'engagement pour l'unité se purifie et se renouvelle continuellement, croisse et mûrisse.³⁰

Renoncer à un œcuménisme de retour ne signifie pas que l'Église romaine a perdu la foi, mais qu'elle accepte comme l'une de ses missions dans le monde, non seulement d'évangéliser, mais de promouvoir un mouvement d'unité entre tous les «frères séparés». Refuser cela, pour l'Église catholique, serait refuser un mandat explicite de son Fondateur Jésus Christ, dont le commandement est clair : «*Ut unum sint*» (Que tous soient un, Jn 17, 2). Que cela ne plaise pas à la FSSPX, qui voudrait que cette unité soit celle du Corps Mystique identifié à la seule Église catholique, et qui

27 - Cf. Jn 10, 10.

28 - Cf. *Lumen gentium*, nn°8 ; 13 ; *Unitatis redintegratio*, nn°2 ; 4, etc.

29 - Cf. *Unitatis redintegratio*, n°4.

30 - Voyage apostolique à Cologne à l'occasion de la XX^{ème} journée mondiale de la jeunesse, rencontre œcuménique, vendredi 19 août 2005.

traite de «modernistes» tous ceux qui pensent autrement y compris les papes, et d'hérétiques schismatiques tous ceux qui ne sont pas catholiques, on en est désolé ! Mais cela ne changera rien au dialogue œcuménique tel que le définit Vatican II. D'ailleurs l'opposition qu'ils mettent entre l'enseignement des papes d'avant le Concile et ceux d'après, n'existe même pas. Dans *Mystici Corporis*, Pie XII enseignait : «Unique est assurément l'Épouse du Christ, l'Église, cependant l'amour du divin Époux s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier. (...) Le véritable amour de l'Église exige donc non seulement que nous soyons dans le Corps lui-même membres les uns des autres, (...) mais il exige aussi que, dans les autres hommes non encore unis avec nous dans le Corps de l'Église, nous sachions reconnaître des frères du Christ selon la chair, appelés avec nous au même salut éternel»³¹ ; «eux qui se présentent à la porte non d'une maison étrangère mais de leur propre maison paternelle»³².

Venons-en maintenant à ce fameux *subsistit* qui serait le nœud de l'erreur (sic) du Concile en matière de dialogue œcuménique. Le traduire par *plénitude* est un non sens. Car le mot *plénitude* s'applique au «bien» et non à l'être, et désigne par rapport au bien ce qui est parfait, c'est-à-dire ce à quoi rien ne manque dans son être et son agir. L'Église catholique est une société parfaite, dans le sens où elle a tout ce qu'elle doit avoir pour atteindre sa fin : le salut des âmes. Ce serait par contre une grave exagération de dire qu'elle a atteint la perfection de la parousie. Elle est encore en chemin !

Refuser l'œcuménisme serait, pour l'Église catholique, refuser un mandat explicite de son fondateur Jésus Christ qui a voulu que tous soient un

Le mot *subsistit* se rapporte à la substance et désigne son mode d'existence, c'est-à-dire le mode du sujet qui existe par soi, à la différence de l'accident qui existe dans et par le sujet. Appliqué à l'Église catholique, selon l'analogie du mot, le mot *subsistit* la désigne comme un Sujet réellement existant, sujet vivant et actif que l'Esprit Saint conduit et qu'il a doté de tous les éléments que le Christ a voulu pour son Église, lesquels sont énumérés succinctement au numéro 8. Mais ce numéro laisse percevoir une différence entre l'unique Église fondée par le Christ et le premier sujet dans lequel elle existe concrètement, l'Église catholique. Cette différence n'est pas entre l'Église du Christ et l'Église catholique, tel que l'ont mal compris les théologiens de la FSSPX, mais entre **l'Église universelle**, ou l'Église comme cause universelle du salut apporté au genre humain, et le **Sujet unique** dans laquelle cette Église subsiste ou a une existence complète, l'Église catholique.

Cette doctrine de l'Église universelle est expliquée au n°8, dont le dernier paragraphe est comme la conclusion des précédents, et il est de nouveau développé au n°13. Donnons un exemple qui fera peut-être comprendre ce que le Concile veut enseigner : la nature humaine est **cause universelle efficiente** et fait que tous les hommes sont des hommes. Cette cause universelle agit dans tous les hommes et dans chacun d'eux : Pierre, ou Jeannine sont des *substances* ou des *sujets* dans lesquels existe la nature humaine. Cette nature humaine est la cause de leur propre humanité et de leurs différences. Une chose est l'humanité existentielle de Pierre, autre est l'humanité existentielle de

31 - *Mystici Corporis*, II, a.

32 - *Ibid.*, c.

Jeannine, mais si l'humanité comme cause universelle n'existait pas, ni Pierre, ni Jeannine ne seraient des êtres humains ! Cependant, Pierre est un sujet de nature humaine, il n'est pas toute l'humanité. Et comme sujet, il est très différent de Jeannine : la causalité universelle de la nature humaine n'abolit pas la différence des sujets qui la reçoivent ! Bien au contraire ! De plus, il n'y a pas **deux sujets qui existeraient**, Pierre comme sujet personnel, et l'humanité comme sujet universel ! Pierre est homme parce qu'en lui, l'humanité le cause comme être humain.

Analogiquement, l'Église universelle n'est pas le sujet dans laquelle elle existe selon toute ses composantes ; autrement dit, elle ne peut être existentiellement identique à l'Église catholique. Ce serait comme si deux sujets existaient ! L'Église universelle n'est pas le corps physique du Christ, lequel est limité. L'Église universelle est son **Corps mystique**, c'est-à-dire qu'elle est au Verbe incarné ce que lui est son corps naturel. Or le corps physique, naturel, du Christ est «&à son service comme un organe vivant du salut» (saint Thomas dirait *cause instrumentale*), par lequel le Fils fait homme opère la Rédemption du monde.

Analogiquement, le Corps mystique ou l'Église universelle est au «service de l'Esprit du Christ» pour la construction du Corps. Mais quel est ce Corps (voir Ep 4, 4-16) ? **C'est toute l'humanité dont le Christ est prémices ou premier né (Col 1, 15), une humanité que l'Esprit travaille en vue de l'amener à être totalement pénétrée des fruits de la Rédemption.** L'Église «catholique» comme institution visible et société organiquement hiérarchisée est le premier et, pour le moment, **l'unique sujet** dans lequel **existe complètement tout ce que le Christ a voulu que soit son Église.** Mais l'Église universelle ou l'unique Peuple de Dieu (LG, n°13) est aussi présente dans d'autres sujets qui sont des Églises ou des Communions, tout simplement parce que le Christ, dans son humanité, est l'unique Sauveur et que l'Esprit travaille pour que les fruits de la Rédemption soient appliqués à tous les hommes. Car «hors de cette Église, il n'y a pas de salut».

Cependant, cette causalité efficace de l'Église universelle ne s'exerce pas parfaitement dans tous les sujets qui invisiblement reçoivent son influx, comme la nature humaine n'exerce pas toutes ses propriétés dans un corps indisposé par la maladie. Car dans les Églises dites Sœurs ou dans les Communautés séparées, il manque des éléments nécessaires à la perfection de l'Église du Christ. Par contre, cela ne signifie pas que les éléments qu'on y trouve ne sont pas «des éléments de sanctification» (qui oserait dire que la Synaxe Eucharistique dans l'Église Orthodoxe n'est pas un élément de salut, ou que la réception de la Parole de Dieu chez les Protestants n'est pas un élément de salut ?). Ces éléments de salut le sont à double titre : d'une part parce qu'ils sont produits dans ces Confessions religieuses par l'Église universelle qui est au service de l'Esprit envoyé par le Christ, dont il n'a jamais été dit que son travail doit se limiter à l'Église catholique et, d'autre part, parce que ces éléments qui existent dans d'autres «sujets», appartiennent de droit à l'Église catholique. Que devient dans tout cela l'Église catholique ? Parce qu'elle est le premier sujet dans lequel existent ou se concrétisent, sans aucun mérite de sa part et en vertu du don de l'Esprit, tous les éléments de sanctification dont le Christ a voulu pourvoir son Église, elle doit devenir le modèle vivant et efficace, ou le sacrement du salut, que le Seigneur a voulu pour toute l'humanité.

Cependant elle n'est pas un idéal-type, elle est un véritable Sujet vivant et autonome, qui possède toute la force de salut de l'Église universelle qui agit complètement en elle, la dotant de tous les

moyens de sanctification que le Christ a donnés à l'humanité. Mais être le sujet vivant et effectif de l'Église universelle exige, pour l'Église catholique, une conversion constante au Christ et une attention vigilante à l'Esprit. De plus, à titre de premier sujet, elle a la redoutable mission de travailler à l'unité catholique — universelle — de toutes les autres Confessions qui ont en elles des éléments de salut et qui lui appartiennent de droit, afin d'arriver à l'unité de la paix, de la vérité et de l'amour que le Christ veut pour son Église. C'est ce dont l'Église catholique a pris une conscience plus vive lors du dernier Concile, et qu'elle tente de mettre en œuvre dans le Dialogue œcuménique. On voit donc que le dialogue œcuménique, tel que le Concile le définit, n'est pas un piège moderniste qui tendrait à réaliser une communion spirituelle genre *melting pot* de toutes les croyances et de toutes les erreurs, dans laquelle se noierait la distinction spécifique de l'Église catholique. Le rôle que le Concile attribue à l'Église catholique, loin de l'humilier, l'exalte et permet à chaque catholique d'être fier de lui appartenir. Mais penser que le dialogue œcuménique ferait perdre la foi relève d'une ignorance des textes ou de leur approche avec des *a priori* qui sont des obstacles à la bienveillance et à la charité.

C'est dans la mouvance de cette pensée qu'il faut comprendre la pensée de Jean-Paul II lorsqu'il écrit que «le Christ s'unit à tout homme» ! Pour expliquer le «péché originel», la théologie classique enseigne que nous sommes solidaires d'Adam. On peut traduire cette solidarité, qui n'est pas que morale, en disant qu'Adam est uni à tout homme en tant qu'il est le « premier sujet » dans lequel la nature humaine existe parfaitement. A chaque génération, cette nature est transmise par l'activité de ce principe, qui agit par la multitude des générateurs jusqu'aux derniers parents, qui engendrent ce dernier bébé lequel deviendra un jour, s'il le veut, un papa ou une maman. Mais les parents ne donnent la vie que comme instruments d'une cause universelle, la nature humaine, et disposent une matière concrète — les principes matériels du corps de leur enfant — à la recevoir.

Dans l'ordre du salut, on peut considérer l'humanité du Christ comme le premier sujet dans lequel la nature humaine telle qu'elle a été voulue par le Créateur, avec toutes ses propriétés naturelles mais encore avec tous ses dons d'union à la Trinité par le Verbe, existe parfaitement. Cette humanité parfaite n'est pas donnée au Christ, par l'Esprit Saint, uniquement pour Lui. Elle est principe, en tous les hommes, d'une humanité

L'homme ne devient capable de recevoir la grâce d'adoption qui unit toute son humanité au Père que si l'humanité est tout entière sauvée, dans et par le Christ

renouvelée. Ce qui veut dire qu'elle change, en chaque homme et pour chacun, les dispositions de leur humanité concrète et charnelle à s'unir à Dieu ; elle rend chaque homme concret capable, non seulement dans son âme de recevoir la grâce d'adoption donnée uniquement par le baptême, mais d'être dans son corps sujet d'une telle grâce. L'homme possesseur de la seule nature transmise par Adam était incapable de recevoir la grâce d'adoption qui unit toute son humanité au Père, par le Verbe incarné. Car il hérite de son premier père d'une nature en révolte contre son Créateur. Il n'en devient capable que si l'humanité tout entière est sauvée, ce qu'elle est dans et par le Christ. Le Christ agit maintenant par son humanité glorifiée dans tout l'univers, donc en chaque homme. **Et ainsi le Christ s'unit à tout homme.** Saint Paul le dit fort bien : «Voilà pourquoi, de même que par

un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché (...) Mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude» (Rm 5, 12. 15).

Les ambiguïtés du Concile par rapport à la liberté religieuse

Lorsque l'on examine la pensée de Mgr Lefebvre sur le document *Dignitatis Humanæ* qui traite de la liberté religieuse et par conséquent de la liberté de la conscience, on se rend compte que les critiques, non seulement sévères mais incongrues, qu'il prodigue contre cet enseignement, critiques accompagnées d'indignation empreinte d'anathème, sont en symbiose avec ce que ses disciples pensent de tout le Concile. S'appuyant sur des passages des encycliques des papes antérieurs à Jean XXIII, principalement Grégoire XV1 (*Mirari Vos*), Pie IX (*Quanta Curas*), Léon XIII (*Immortale Dei et Libertas*) et Pie X (*Pascendi*), Mgr Lefebvre cherche à montrer que la liberté religieuse signifie nécessairement l'athéisme de l'État.

Dignitatis Humanæ ouvre son enseignement sur la liberté religieuse par les paroles suivantes : «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 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» (n°2).

Pour affirmer que cette déclaration est contre l'enseignement de l'Église anté-conciliaire, Mgr Lefebvre confond l'exercice *civil* des libertés de la personnes avec la *rectitude morale et intérieure* de la volonté vis-à-vis de la vérité. Mais sa pensée va plus loin que cela, car derrière cette confusion il y a le refus d'admettre la souveraineté légitime des États modernes, gardant toujours la nostalgie d'un État médiéval soi-disant bien gouverné par des princes *fidèles* serviteurs de l'Église. Les enseignements des papes, auxquels Mgr Lefebvre se réfère, bien qu'ils se soient placés exclusivement au plan des réfutations philosophiques du relativisme, de l'indifférentisme et du libéralisme pour condamner la «liberté des cultes» et la «liberté de la conscience», n'en gardaient pas moins un secret espoir d'un retour à une situation de l'Ancien Régime, dans lequel l'Église catholique avait une place privilégiée, mais de plus en plus contestée, dans le dictamen du for externe des États chrétiens.

A partir de Pie XII, qui prend conscience de la saine laïcité de l'État, l'Église, dans son enseignement, sans renoncer à dénoncer comme un mal le relativisme des libertés face à la vérité, ne demande plus à l'État, qui gouverne des sociétés pluralistes, de devenir le surveillant temporel de la rectitude morale des consciences personnelles. Devant la réalité des États totalitaires (nazis, communistes, fascistes), elle demande avec instance le respect pour chacun de la liberté de la

conscience dans sa recherche de vérité, et le droit d'agir, publiquement, selon cette liberté. Cependant, l'Église ne récuse pas son devoir d'enseigner, devant le forum mondial, ce que doit être une conscience qui respecte la vérité telle qu'elle se découvre au plan du droit naturel. *Dignitatis Humanæ* non plus (cf. n°2). L'enseignement des papes depuis le Concile³³ va dans le même sens³⁴.

Les fondements philosophiques de la pensée de Mgr Lefebvre, qui lui sont utiles pour pourfendre la déclaration sur la liberté religieuse, sont ceux qui viennent d'être analysés plus haut, pour refuser la déclaration sur l'œcuménisme. Puisqu'il n'y a aucune vérité concernant la religion en dehors de celles qui se trouvent dans l'Église catholique, il n'y a dans les différents cultes qui peuvent coexister dans un État moderne aucune vérité religieuse. Or l'erreur n'a pas de droit, par conséquent les cultes autres que celui de la religion catholique n'ont pas le droit à la liberté religieuse. Si on les respecte, ce n'est qu'en vertu de la *tolérance* et non en vertu du droit. Cela exige donc de l'État, au moins de l'État catholique, un respect privilégié de l'Église catholique. A ces raisonnements pour le moins *incomplets* on opposera rapidement quelques remarques.

Ce n'est que dans un système logique de développement du dogme, attitude chère aux anti-modernistes intransigeants, que l'on peut soutenir que celui qui n'accepte pas toutes les vérités d'un *Credo* d'une Église, est, *objectivement*, totalement erroné dans son intelligence ou sa conscience. Cela est impossible au point de vue naturel, et l'est également au point de vue religieux. Si cela était, aucune conversion ne serait possible. Si Newman n'avait pas eu une foi fervente dans le dogme de la Trinité telle qu'elle est enseignée par l'école d'Alexandrie, comment serait-il passé à la totalité de l'Économie christologique comme l'a développée le Concile de Chalcédoine ? Et si l'on n'accepte pas que l'Islam, en croyant en un seul Dieu, ait une foi en un Dieu réel, comment pourrait-on amener un musulman à progresser vers une foi trinitaire ? C'est la foi présentée comme logique d'un système qui est fausse. Et c'est au nom de cette erreur que Mgr Lefebvre voudrait que l'on ne respecte en plénitude aucune autre religion que la religion catholique.

Cependant, DH objecte au supérieur d'Écône et à tous ses disciples la *dignité* de la personne, et par rapport au droit, sa prérogative absolue d'être *sujet de droit*. Mais comment ces notions sont-elles reçues ?

Le Concile du Vatican déclare (..) que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine (DH. 2). Cette dignité consiste en ce que l'homme, doué d'intelligence et de libre arbitre, est ordonné par sa nature même à

connaître Dieu, ce qu'il ne peut pas faire si on ne le laisse pas libre. L'argument est celui-ci : l'homme est libre donc on doit le laisser libre. Ou encore : l'homme est doué de libre arbitre, donc il a droit à la liberté d'action. Vous reconnaissez le principe absurde de tout libéralisme, comme l'appelle le cardinal Billot. C'est un sophisme : le libre arbitre se situe dans le domaine de l'ÊTRE, la liberté morale et la liberté d'action relèvent du domaine de l'AGIR. Une chose est ce que Pierre

Si l'on soutenait que celui qui n'accepte pas toutes les vérités du credo d'une Église est dans une totale erreur, aucune conversion ne serait possible

33 - Cf. entre autres JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitæ* et Benoît VI, *Caritas in Veritate*.

34 - Sur cette question de l'évolution du droit en matière de liberté religieuse, on lira avec profit : DOM PHILIPPE DUPONT, *La liberté religieuse*, Solesmes, en vente à notre librairie.

est par sa nature, autre chose est ce qu'il devient (bon ou mauvais, dans le vrai ou dans l'erreur) par ses actes ! La dignité humaine radicale est bien celle d'une nature intelligente, capable par conséquent de choix personnel, mais sa dignité terminale consiste à adhérer « en acte » au vrai et au bien. C'est cette dignité terminale qui mérite à chacun la liberté morale (faculté d'agir) et la liberté d'action (faculté de ne pas être empêché d'agir). Mais dans la mesure où l'homme adhère à l'erreur ou s'attache au mal, il perd sa dignité terminale ou ne l'atteint pas, et on ne peut plus rien fonder sur elle !³⁵.

Dans *Gaudium et Spes*, le Concile rappelle que « l'homme est la seule créature que Dieu sur terre a voulue *pour elle-même* » (n°24), et que c'est *pour elle-même* qu'il la gouverne. C'est en cela que repose la dignité de la personne. La personne ne doit donc pas être traitée comme un instrument ou un esclave. Gouvernée par Dieu, pour elle-même mais ordonnée à Lui, elle doit collaborer à ce gouvernement *en acquérant une vraie liberté du gouvernement* de son propre agir en vue d'atteindre sa finalité. Ce vers quoi elle se dirige doit être connu d'elle et voulu par elle. Elle en est capable parce qu'elle a une intelligence et une volonté. Alors que l'animal qui n'a pas ces facultés spirituelles n'a pas la possibilité de se gouverner lui-même.

Toutefois, quand on enlève à la personne la capacité d'exercer sa liberté, on l'empêche de se mouvoir elle-même vers la fin qu'elle doit atteindre selon son mode propre. C'est tout cela qu'exige le respect de la dignité de la personne humaine. Mgr Lefebvre fait dire à DH que puisque l'homme est libre, on doit le laisser libre, et il argue que l'on passe du domaine de l'être à celui de l'agir, et que la dignité terminale de la personne consiste à adhérer « en acte au vrai et au bien ». Mais si la personne n'a de dignité que si elle agit bien et non si elle se gouverne elle-même pour atteindre son bien propre, quelle est la différence entre la personne et l'animal ? Le cheval que l'on entraîne devient un *bon* cheval, mais il ne s'est pas donné à lui-même son entraînement. La personne qui deviendrait bonne sans avoir, par des actes libres, gouverné son agir, ne deviendrait « bonne » que « *secundum quid* », selon la bonté que l'on attend d'elle, mais non selon le mode de la personne humaine. En réalité, elle ne serait pas bonne !

Agir librement, c'est-à-dire avec une intelligence qui dirige et une volonté qui choisit le bien, n'est pas accidentel à la personne. Cela constitue son bien propre et le seul qui respecte sa dignité. Mais pour que la personne agisse ainsi, il faut que l'on respecte sa liberté, surtout lorsque ses choix portent sur des questions fondamentales. Parler d'une dignité radicale et d'une dignité terminale ne veut rien dire. C'est ontologiquement que la personne a une dignité, qu'elle ne perd jamais en tant que telle, dignité que Dieu respecte toujours, même si elle agit mal. Dire que la dignité de la personne n'a de sens que si elle agit bien, entendons dans le langage lefebvrisme si elle connaît le vrai Dieu et Le sert, cela conduirait à dire que seuls ceux qui seront sauvés ont la dignité de personne humaine ! Voilà qui a une résonance de prédestination et qui ressemble plus à Calvin qu'à la doctrine catholique ! Voilà qui nous ramènera aux beaux jours des politiques antisémites, si chers à Maurras, mais qui n'ont jamais été de la doctrine catholique !

Quant à la notion de « sujet de droit », identifiée à l'individualisme, on croit rêver. Cette notion, que l'on trouve chez Pie XII, ne signifie pas la relativisation du droit mais son incarnation. On peut bien

35 - *Ils l'ont découronné*, c. 28.

définir le droit abstraitement, mais il faut bien qu'il soit le droit de quelqu'un. Il y a des droits qui sont des *droits de la personne*, en tant qu'elle est une personne, et non en tant qu'elle est bonne, ou riche, ou bienfaitrice, ou catholique etc. L'un des droits les plus fondamentaux de la personne est d'être respectée, publiquement, dans ses choix religieux, parce que l'un de ses premiers devoirs est de chercher la vérité sur Dieu et, l'ayant trouvée, de s'y conformer. Ce droit est défini dans *Dignitatis Humanæ* comme un *droit civil*, c'est-à-dire comme un droit du citoyen parce qu'il oblige l'autorité politique envers toute personne qu'il gouverne, quels que soient sa race, son âge, sa faiblesse, sa richesse ou sa pauvreté etc. Et en conséquence, il oblige tous les citoyens à respecter ce droit entre eux, même s'ils ne partagent pas tous la même religion.

Dire qu'une personne humaine n'a plus le droit à la liberté religieuse parce que son choix n'est pas celui que l'on préconise comme étant le seul vrai, c'est paver les fondements d'un État théocratique et totalitaire. Il faut avoir un minimum de connaissances historiques pour se rendre compte que tous les États totalitaires, aussi bien catholiques que communistes, nazis ou fondamentalistes ont justifié, sur la base de **l'agir des personnes**, leur pires exactions en méprisant leur dignité fondamentale ou radicale. Si l'on agit bien selon les normes de l'État, on mérite le respect des biens fondamentaux de la personne : vie, richesse, santé, honneur, etc. Si l'on agit mal, on ne le mérite pas. On mérite les chambres à gaz, la prison, la torture etc. Un État soit-disant catholique qui fonderait le respect des droits de la personne sur son agir ne ferait pas mieux. C'est pourquoi *Dignitatis Humanæ* rappelle : «Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté» (n°6).

Enfin dernier point tout aussi dangereux : c'est la liberté de l'acte de foi. DH enseigne : «Il s'ensuit qu'il n'est pas permis au pouvoir public, par force, intimidation ou autres moyens, d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un d'entrer dans une communauté religieuse ou de la quitter. A fortiori, est-ce agir contre la volonté de Dieu et les droits sacrés de la personne et de la

D'après Mgr Lefèvre, fonder l'acte de foi sur la liberté de la conscience, c'est minimiser les droits de Dieu pour Lui opposer les droits de la personne humaine

famille des peuples que d'employer la force, sous quelque forme que ce soit, pour détruire la religion ou lui faire obstacle, soit dans tout le genre humain, soit en quelque région, soit dans un groupe donné». (n°6). La réfutation qu'oppose Mgr Lefèvre à cet enseignement est la suivante : fonder l'acte de foi sur la liberté de la conscience, c'est employer un argument subjectiviste ; c'est donc voir la foi selon une conception moderniste et libérale ; c'est mépriser son objectivité, c'est-à-dire son caractère divin surnaturel fondé sur l'autorité divine. C'est donc minimiser les «droits» de Dieu pour Lui opposer les «droits» de la personne humaine. Même s'il se produisait quelques contraintes, ce ne serait pas un mal, pourvu que cet emploi de la force extérieure soit dû au volontaire indirect, c'est-à-dire qu'en imposant la foi catholique on ne cherche pas directement à contraindre, mais simplement à obéir à l'autorité divine !

La foi est **objective** parce qu'elle permet à l'intelligence d'adhérer à la vérité divine révélée, et non parce qu'elle enseignerait des «faits surnaturels» comme l'avait déterminé l'abbé Frémont. La foi est cette vertu qui élève l'intelligence et lui donne d'être illuminée non par la claire vision de Dieu, mais par ce qu'Il révèle de Lui-même et qui est enseigné par l'Église. L'objet de la foi, c'est la vérité, ce ne sont pas les pratiques religieuses, ni les faits *objectifs*. Or, enseigne saint Thomas³⁶, la vérité est dans l'intelligence (*veritas est in intellectu*) et non d'abord dans les choses. La vérité est le bien de l'intelligence dans la mesure où elle peut adhérer à une proposition vraie en *voyant* par sa propre lumière sa conformité au réel. La foi vient élever la lumière naturelle de l'intelligence, mais elle ne détruit pas ses propres motions. Celui qui recevrait les normes d'une religion sans adhérer, dans son intelligence, aux vérités qu'elles contiennent n'aurait pas la foi. Il n'aurait qu'une pratique religieuse à laquelle il se conformerait pour un avantage extérieur à la religion, même si ces biens recherchés peuvent être légitimes. Celui qui, pour sauver sa vie, se ferait baptiser sans croire en rien au sacrement qu'il reçoit n'est pas valablement baptisé.

Ces pratiques de contraintes n'honorent pas Dieu ; elle sont vis-à-vis de lui révoltantes ! Et de plus, elles engendrent la plupart du temps des comportements hypocrites et pharisaïques. Invoquer le volontaire *indirect* pour les justifier et les abriter sous le manteau de l'autorité divine, c'est détruire la grandeur de la foi. L'autorité divine garantit l'assentiment de foi et lui donne sa certitude. Encore faut-il qu'il y ait un assentiment et non une contrainte. Il est impossible à l'intelligence de céder à la contrainte extérieure. Il est impossible à l'intelligence d'accepter une vérité qu'elle ne perçoit pas comme une vérité. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de simuler un assentiment, donc un mensonge, et d'agir selon une orthopraxie. Celui qui contraint la conscience engendre directement de «mauvais chrétiens». La contrainte en matière de foi et de religion détruit ce qu'elle voudrait y mettre : la paix des nations. Elle est directement à l'origine des toutes les formes de guerres de religion ! C'est elle qui prépare les «apostasies» silencieuses ou retentissantes, parce qu'on a trop voulu forcer les consciences ou imposer des pratiques de l'extérieur dans la violation des droits de la personne.

Conclusion

A quoi donc ressemble la FSSPX et vers quoi nous conduit-elle ? Pour le moment, c'est un groupement qui n'a aucun statut canonique dans l'Église catholique. Devant son arrogance, ses ignorances et ses suffisances, on serait tenté de dire : qu'il en soit ainsi ! Mais il est à craindre qu'il soit impossible qu'il en soit ainsi ! A l'heure actuelle, la FSSPX ne se présente pas comme une secte, mais comme une gnose. Elle propose un ensemble de principes à accepter, qui sont tous sortis de la théologie catholique d'avant le Concile, mais qui sont rétrécis, durcis, tout en demeurant suffisamment crédibles pour être acceptés. Elle suscite des réactions d'agressivité qui mobilise des énergies négatives. Elle entretient un espoir insensé que leurs actes et leurs condamnations vont apporter un changement radical dans l'Église : le leur ! Cela sent la structure gnostique, où la séduction vient d'une fausse certitude de salut et de vérité. Pour ne pas dévier de la foi, il faut suivre la «tradition», qui ne se définit plus sous la responsabilité de ceux qui ont comme mission de gouverner l'Église, mais contre eux.

36 - Q.D. *De Veritate*, q. 1, a. 1-2.

Il est évident que Benoît XVI ne peut rester indifférent. Personne ne peut être indifférent. Mais comme le dit le cardinal Christoph Schönborn, il y a des points qui ne sont ni acceptables ni négociables. On ne peut pas négocier la liberté de l'acte de foi, ni la liberté de la conscience. On ne peut pas négocier l'ouverture de charité aux religions chrétiennes autres que le catholicisme, ni nier une ouverture de cœur et d'intelligence envers le judaïsme, ni rejeter l'Islam, l'hindouïsme et le bouddhisme. Nous avons à unir tout ce qui peut s'unir pour présenter, à un monde qui perd le sens des valeurs de la personne et de Dieu, un autre visage que celui du désespoir. On ne peut pas ne pas s'enthousiasmer et vibrer d'espérance en recevant un Concile qui nous a présenté un Christ si proche de nous dans son humanité, si victorieux dans son combat, si glorifié dans sa mort pour nous. Si la FSSPX ne peut pas renoncer à son passé, nous ne pouvons pas renoncer à notre avenir. Et notre avenir ne consiste pas dans les nostalgies d'un passé réducteur ! Notre avenir, c'est l'Église d'aujourd'hui que depuis toujours le Seigneur bâtit !

Aline Lizotte

Retrouvez cet article sur notre [site](#)