

Le magistère conciliaire a-t-il quelque degré d'autorité ?

Question disputée sur le magistère conciliaire (3)

par l'abbé Alvaro Calderón

M. l'abbé Alvaro Calderón, prêtre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X et professeur au séminaire de La Reja (Argentine), s'est attaché à justifier l'attitude des catholiques dits « traditionalistes » de façon détaillée et scientifique (selon la méthode scolastique de saint Thomas d'Aquin). Son étude comprend trois articles précédés d'un préambule (sur le thème et la méthode) et d'une introduction (présentant le problème traité).

- Article 1 : Le magistère conciliaire est-il infaillible ?
- Article 2 : Le magistère conciliaire peut-il être mis en question ?
- Article 3 : Le magistère conciliaire a-t-il quelque degré d'autorité ?

Dans *Le Sel de la terre* 47 nous avons publié le préambule, l'introduction et le premier article, et dans *Le Sel de la terre* 55, le deuxième article. Ici nous donnons le troisième et dernier.

Nous remercions M. François Thouvenin qui a assuré bien aimablement la traduction de ce travail.

Le Sel de la terre.

*

Table des matières de cet article

Introduction	46
Objections	47
1 ^{ère} objection : Il faut reconnaître au magistère conciliaire au moins une autorité théologique maximale	47
2 ^e objection : Le langage moderne ne diminue pas l'autorité doctrinale du magistère conciliaire.....	48
3 ^e objection : Les papes méritent toujours la religieuse soumission des	

esprits fidèles	49
Contre-réplique	50
Réponse	53
I. Le subjectivisme de la pensée moderne	53
1. L'esprit moderne	53
2. Le subjectivisme	55
II. Le subjectivisme dans le magistère conciliaire	58
1. Le subjectivisme condamné du modernisme : le « symbolisme »	58
2. Le triomphe du subjectivisme dans le magistère conciliaire	61
3. Critères permettant de discerner le subjectivisme théologique moderne	62
4. Le subjectivisme dans le dialogue postconciliaire entre théologiens et magistère	64
5. Le subjectivisme dans les textes du concile Vatican II	77
III. Attitude du fidèle catholique face au magistère conciliaire	79
Solution des objections	81
Solution de la première objection	81
Solution de la deuxième objection	82
Solution de la troisième objection	84

*

Introduction

AVEC ce troisième article, nous finissons d'étudier la question de l'autorité *doctrinale* du magistère conciliaire : d'une certaine manière, c'est le seul problème que la terrible crise traversée par l'Église pose à un catholique bien formé.

Dans le premier article, nous avons montré que le magistère conciliaire n'avait pas voulu user de son autorité *infaillible* en raison de la mentalité libérale qui l'avait gagné depuis Vatican II.

Dans le deuxième article, nous avons ajouté qu'il manquait d'un degré minimum d'autorité *authentique* et que, étant donné sa volonté de se prêter au dialogue, il permettait qu'on le discute.

Il nous reste donc à poser la question suivante : quelle autorité au moins *théologique* faut-il reconnaître à ses déclarations ? Car du côté des traditionalistes, il semble qu'on ne lui en reconnaisse aucune, et qu'on lui attribuerait plutôt une contre-autorité dans la mesure où l'on suppose vrai le contraire de ce qu'il affirme.

Objections *

Première objection

Il faut reconnaître au magistère conciliaire au moins une autorité théologique maximale ; car bien que les derniers papes n'aient pas voulu imposer leur autorité personnelle, ils n'en ont pas moins appuyé leur magistère sur le consentement unanime des théologiens.

• Dans le précédent article, il a été établi qu'en exerçant leur magistère, les papes conciliaires avaient préféré le dialogue à l'imposition indiscutée de l'autorité personnelle dont ils sont investis en tant que vicaires du Christ. Mais depuis le concile Vatican II, et d'une manière de plus en plus institutionnalisée, les papes cherchent à appuyer leur magistère sur le sentiment commun des théologiens les plus éminents de l'Église. Ce désir s'est concrétisé, en particulier, dans la création par Paul VI de la Commission théologique internationale, qui réunit des représentants de tous les courants théologiques du moment, pour qu'ils soumettent au Saint-Siège les conclusions auxquelles ils sont unanimement parvenus, conclusions qui ont du reste beaucoup servi à l'établissement des déclarations postérieures de la congrégation pour la Doctrine de la foi. La même intention s'est manifestée dans la rédaction du nouveau *Catéchisme de l'Église catholique*, qui – à la différence du Catéchisme romain, rédigé par quelques cardinaux sous l'autorité du pape – a été « le fruit d'une très large collaboration », car « le projet a fait l'objet d'une vaste consultation de tous les évêques catholiques, de leurs conférences épiscopales ou de leurs synodes, des instituts de théologie et de catéchèse ¹ ».

• Or, l'unanimité des théologiens à une époque donnée de l'Église, quoique elle ne se substitue en rien au magistère authentique, possède néanmoins une autorité maximale dans le domaine théologique ; il faut considérer comme « certaines en théologie » ses conclusions, et « téméraire ou

* — **Nota Bene** : L'adversaire accepte les conclusions des articles précédents tout en défendant, dans ces objections, une certaine autorité du magistère conciliaire. Il affirme en premier lieu une autorité *simplement théologique* ; il argumente d'abord en mode *positif*, disant que cette autorité est maximale, car le dialogue conciliaire déboucherait – paraît-il – sur l'accord unanime des théologiens ; il argumente ensuite en mode *néгатif*, c'est-à-dire qu'il nie que cette autorité soit minimale, prévenant ainsi l'accusation de modernisme. Enfin, il soutient qu'existe une autorité *prudentielle*, et non plus doctrinale, dans la mesure où l'essence du Concile a consisté à faire évoluer la stratégie pastorale face au monde moderne en passant de l'affrontement à la rencontre.

¹ — JEAN-PAUL II, constitution apostolique *Fidei depositum*, 11 octobre 1992, n. 2.

fausse » toute proposition qui s'oppose à elles ². C'est pourquoi, si l'on peut considérer que le magistère conciliaire n'engage pas l'autorité qui lui est propre, il est cependant téméraire de déprécier ses enseignements comme manquant de toute espèce d'autorité.

Deuxième objection

Le langage moderne que le magistère conciliaire a préféré employer ne convient peut-être pas pour les hautes spéculations théologiques, mais du moins convient-il pour transmettre les rudiments de la foi à l'homme d'aujourd'hui, unique objectif d'un concile pastoral ; le nouveau langage, par conséquent, ne diminue pas l'autorité doctrinale du magistère conciliaire.

- Jean XXIII a assigné comme principal objectif au Concile d'enseigner la doctrine de toujours dans le langage de l'homme d'aujourd'hui, afin de pouvoir entamer un dialogue fécond avec le monde contemporain ; car depuis Descartes, au dix-septième siècle, les méthodes modernes d'investigation et d'expression se sont tellement éloignées de la méthodologie scolastique de l'Église que toute tentative de discussion s'était transformée en dialogue de sourds ³.

- Ce même pape a clairement établi la distinction justifiant un tel procédé : « En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même

² — Ainsi SALAVERRI, dans son traité *De Ecclesia Christi*, attribue la mention *certa in theologia* (certaine en théologie) à la proposition « *ut talis habita unanimes theologorum consensus* (tenue pour certaine par le consentement unanime des théologiens) ». Il censure comme *temeraria et falsa* (téméraire et fautive) toute proposition contraire (*Sacrae Theologiae Summa*, tome I, 5^{ème} éd., BAC, 1962, n. 905, p. 799).

³ — JEAN XXIII, *Discours inaugural du concile Vatican II*, 11 octobre 1962 : « Nous n'avons pas non plus comme premier but de discuter de certains chapitres fondamentaux de la doctrine de l'Église, et donc de répéter plus abondamment ce que les Pères et les théologiens anciens et modernes ont déjà dit. Cette doctrine, Nous le pensons, vous ne l'ignorez pas et elle est gravée dans vos esprits. En effet, s'il s'était agi uniquement de discussions de cette sorte, il n'aurait pas été besoin de réunir un concile œcuménique. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est l'adhésion de tous, dans un amour renouvelé, dans la paix et la sérénité, à toute la doctrine chrétienne dans sa plénitude, transmise avec cette précision de termes et de concepts qui a fait la gloire particulièrement du concile de Trente et du 1^{er} concile du Vatican. Il faut que, répondant au vif désir de tous ceux qui sont sincèrement attachés à tout ce qui est chrétien, catholique et apostolique, cette doctrine soit plus largement et hautement connue, que les âmes soient plus profondément imprégnées d'elle, transformées par elle. Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. » — Le texte italien dit : « ...étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. » La traduction italienne du discours devait sembler au pape exprimer convenablement sa pensée puisque, parlant italien, en répondant aux vœux exprimés par le cardinal Tisserant, le 23 décembre, c'est celle qu'il cita.

portée ⁴. » (Le texte italien dit : « Car autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt, en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère et d'un style surtout pastoral. ») Il est vrai que la tâche consistant à exprimer fidèlement la doctrine authentique de l'Église dans le langage d'une culture autre que la culture gréco-latine – laquelle avait donné lieu à la théologie scolastique – ne pourrait s'accomplir en un jour ni même sans doute être entièrement menée à bien ; mais les papes ont jugé que le fruit était assez mûr pour le donner à manger.

— Comme l'écrit Jean-Paul II dans *Fides et ratio*, l'Église avait alors derrière elle un siècle entier de discernement critique du magistère sur les essais des catholiques en vue d'élaborer une théologie qui tienne compte de la pensée moderne ⁵. Saint Pie X avait condamné les fruits amers du « modernisme », Pie XII avait critiqué ceux, encore verts, de la « nouvelle théologie », mais le Concile comptait déjà sur des théologiens assez mûrs pour mener à bien la tâche urgente de parler au monde dans sa propre langue ⁶.

— Avec la pensée moderne, il se peut que la théologie ne puisse atteindre les hauteurs de la spéculation scolastique, car ainsi que le reconnaît Jean-Paul II lui-même, cette pensée n'a pas encore réussi à pénétrer de manière satisfaisante dans l'ordre métaphysique ⁷ ; mais la finalité pastorale de Vatican II exige seulement des théologiens qu'ils jettent un pont effectif entre la vie concrète de l'homme et la substance du mystère du Christ. Il est bon en soi d'être thomiste, mais pas lorsque « les enfants demandent du pain, et personne ne leur en donne » (Lm 4, 4).

Troisième objection

Bien que les papes conciliaires n'aient souhaité exercer à aucun degré le charisme hiérarchique de l'infaillibilité, ils n'en sont pas moins assistés dans l'exercice

⁴ — JEAN XXIII, *Discours inaugural du concile Vatican II*, 11 octobre 1962 (suite de l'extrait cité précédemment).

⁵ — JEAN-PAUL II, *Fides et ratio*, n. 52 : « Si la parole du magistère s'est fait entendre plus souvent à partir du milieu du siècle dernier, c'est parce que, au cours de cette période, de nombreux catholiques se sont reconnu le devoir d'opposer leur propre philosophie aux courants variés de la pensée moderne. A ce point, il devenait nécessaire pour le magistère de l'Église de veiller à ce que ces philosophies ne dévient pas, à leur tour, dans des formes erronées et négatives ».

⁶ — C'est cela, et rien d'autre, que veut dire Jean-Paul II au chapitre V de *Fides et ratio*. Voir notre article « Le vrai sens de l'encyclique *Fides et ratio* », publié dans *Tradition, doctrine et actualité* (revue éditée par la maison généralice de la FSSPX), n° 2, juin 2000, p. 11 à 13.

⁷ — Voir *Fides et ratio*, n. 83, qui parle de « la nécessité d'une philosophie de portée authentiquement métaphysique ».

prudentiel de leur autorité, ce pourquoi ils méritent toujours la religieuse soumission des esprits fidèles.

- Les articles antérieurs ont démontré que les instances conciliaires avaient préféré ne pas imposer aux fidèles leur autorité doctrinale, et c'est pourquoi leur magistère n'est pas garanti par le charisme de l'infaillibilité. Toutefois, les hiérarques de l'Église, et singulièrement les papes, peuvent compter sur l'assistance divine non seulement dans leur magistère doctrinal, mais aussi, en raison de la note de sainteté caractérisant l'Église, dans tout l'exercice prudentiel de leur autorité ; ils ne pourront donc jamais amener les portes de l'enfer à prévaloir contre l'Église (Mt 16, 18) ⁸.

- Il pourra donc y avoir des imprécisions, et même des erreurs dans les décisions du dernier concile, d'où la licence de discuter des aspects *accidentels* de ses textes ; mais ce qu'aucun catholique ne peut faire, c'est le rejeter en bloc pour son attitude compréhensive devant le monde moderne en l'accusant d'erreur *substantielle* ; car si l'Église pouvait errer dans les directives générales d'un concile œcuménique, que resterait-il de sa sainteté ?

Contre-réplique *

Pour des motifs pastoraux, le magistère conciliaire a essayé d'adopter la pensée moderne dans l'intelligence de la foi ; mais, pour des motifs doctrinaux, le magistère antérieur avait condamné fermement cette intention, non seulement parce qu'elle est porteuse de telle ou telle hérésie, mais parce qu'elle constitue en soi une association perverse entre la Révélation et une pensée née de l'infidélité ; le catholique fidèle ne doit donc accorder aucun crédit à cette nouvelle voix ⁹.

⁸ — Cardinal Charles JOURNET, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, 1958, p. 249-250 : « L'assistance donnée au pouvoir déclaratif est *absolue*, et en ce sens toute sainte. Ici pas de problème. L'assistance donnée au pouvoir canonique est *prudentielle*. Elle est *infaillible* pour les mesures d'ordre général : et en ce sens, ces mesures, sans être nécessairement les plus prudentes possible, seront néanmoins toujours prudentes et saintes, elles ne peuvent fourvoyer. L'assistance est *faillible* pour les mesures d'ordre particulier. »

* — **Nota Bene** : La contre-réplique change à nouveau de style dans le cadre de notre *quæstio disputata*. Dans le premier article, elle était de type *apologétique* en invoquant des autorités conciliaires valides pour l'adversaire ; dans le second, elle était de type *dialectique* et exposait des opinions théologiques discutables dans un sens favorable à la thèse ; dans ce troisième article, elle est de type *apodictique*, car nous allons exposer ci-après l'argument d'autorité véritable qui sous-tend notre thèse, pour ensuite développer dans le *corpus* l'argumentation de raison théologique.

⁹ — 2 Co 6, 14-15 : « Ne vous mettez pas avec les infidèles sous un joug étranger. Car quel rapport y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? Ou qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord y a-t-il entre le Christ et Bélial ? Ou quelle part a le fidèle avec l'infidèle ? »

• Les autorités conciliaires ont cru nécessaire, pour engager le dialogue avec le monde d'aujourd'hui, de favoriser l'« inculturation » de l'Évangile dans les modes de pensée actuels, volonté qui s'est manifestée de plus en plus explicitement. Jean XXIII a préconisé cette tâche comme finalité concrète du Concile ¹⁰ ; Paul VI l'a érigée en principe premier du ministère apostolique ¹¹ ; le Concile a rejeté les schémas préparatoires comme étant trop scolastiques et en a demandé de nouveaux au groupe des théologiens à la pensée moderne ¹² ; en tant que théologien privé, Jean-Paul II avait essayé de baptiser la philosophie moderne ¹³ , mais comme pontife, il a laissé cette tâche pour le prochain millénaire ¹⁴ ; Benoît XVI, enfin, a été en tant que théologien l'un des artificiers de l'innovation conciliaire, et bien que la crise de la foi l'ait rendu plus prudent, il ne voit pas d'autre solution.

¹⁰— Voir son discours inaugural au Concile (11 octobre 1962), déjà cité.

¹¹— Voir la première encyclique de PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, n. 55 : « Le dialogue doit caractériser Notre charge apostolique [...] Nos prédécesseurs, spécialement les papes Pie XI et Pie XII, n'ont-ils pas laissé un magnifique et large patrimoine d'enseignement, fruit d'un effort déployé avec amour et sagesse pour unir la pensée divine à la pensée humaine, et non pas en des concepts abstraits, mais dans le langage concret de l'homme moderne ? Et qu'est-ce que cette tentative apostolique sinon un dialogue ? Jean XXIII, Notre prédécesseur immédiat de vénérée mémoire, n'a-t-il pas accentué encore davantage, dans son enseignement, le souci de rencontrer le plus possible l'expérience et la compréhension du monde contemporain ? N'a-t-on pas voulu, et justement, assigner au Concile lui-même un objectif pastoral qui revient à *insérer le message chrétien dans la circulation de pensée, d'expression, de culture, d'usages, de tendances de l'humanité telle qu'elle vit et s'agite aujourd'hui* sur la face de la terre ? Avant même de convertir le monde, bien mieux, pour le convertir, il faut l'approcher et lui parler. »

¹²— Voir R. WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre – Le Concile inconnu*, Éditions du Cèdre, 1982, cité à plusieurs reprises dans les deux articles précédents.

¹³— Voir D. LE ROUX, *Pierre, m'aimes-tu ?*, Fideliter, 1988, chap. IV : « La pensée philosophique et théologique de Jean-Paul II ». En 1963, K. Wojtyła répond à son ami Malinski : « Ce qui en ce moment me semble le plus important, c'est de réconcilier deux grandes philosophies : le thomisme et la philosophie de Max Scheler, dont le père était Husserl. D'après moi, ce qui est essentiel c'est le problème des valeurs que montre Scheler, en vérité c'est celui de l'homme. Dans la phénoménologie, je trouve un outil philosophique, rien de plus. Elle n'a pas de vision générale du monde, appelons-la métaphysique, et il faudrait la créer. » Malinski dit des œuvres philosophiques du pape : « On peut discerner, dans sa façon de penser, les idées de Gabriel Marcel, notamment dans *Être et avoir*, celles de Heidegger dans *Sein und Sendung*, de Jaspers, de Sartre, évidemment de Max Scheler, de Husserl, d'Ingarden. Tout ceci restitué dans la grande philosophie de l'être suivant l'interprétation de saint Thomas. Ajoutons toutefois que la philosophie de l'homme, créée par le cardinal Karol Wojtyła, n'est pas éclectique, elle constitue une œuvre personnelle. »

¹⁴— Jean-Paul II, *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n. 85 : « Je sais bien que ces exigences imposées à la philosophie par la parole de Dieu peuvent sembler rigoureuses à beaucoup de ceux qui vivent la situation actuelle de la recherche philosophique. C'est justement pour cela que, faisant mien ce que les Souverains Pontifes ne cessent d'enseigner depuis plusieurs générations et que le concile Vatican II a lui-même redit, je désire exprimer avec force la conviction que l'homme est capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir. C'est là l'une des tâches dont la pensée chrétienne devra se charger au cours du prochain millénaire de l'ère chrétienne. » La conception *unifiée et organique du savoir* à laquelle était parvenu saint Thomas semble n'être plus valide aujourd'hui.

• Mais les papes antérieurs avaient condamné avec une extrême vigueur la volonté de marier la Révélation avec la pensée moderne issue de Descartes. Et il est évident que contrairement à ce que semble croire Jean-Paul II dans *Fides et ratio*, leur intention était non pas d'exercer un « discernement critique » vis-à-vis des risques de déviation, mais de rejeter ce projet comme intrinsèquement pervers. De manière positive, ces pontifes ont défendu et imposé la méthode scolastique, en particulier celle de saint Thomas d'Aquin. De manière négative, ils ont condamné d'abord les essais les plus prestigieux de mariage entre la théologie et la philosophie moderne : Pie IX condamna Antonio Günther ¹⁵ et Léon XIII condamna Antonio Rosmini ¹⁶ ; ensuite, Pie X condamna la méthode en soi dans son encyclique *Pascendi* contre le modernisme ¹⁷ ; enfin, Pie XII fixa définitivement la position de l'Église à ce sujet avec son encyclique *Humani generis*.

• Étant donné que le magistère conciliaire s'est exprimé dans le langage de la pensée moderne et que la doctrine enseignée ne saurait ne pas dépendre de son mode d'expression, le catholique fidèle ne doit pas hésiter à laisser ce magistère entièrement de côté jusqu'à ce que les pasteurs recommencent à parler le langage traditionnel de la pensée catholique :

En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui n'entre point par la porte dans la bergerie, mais qui y monte par ailleurs, est un voleur et un brigand. Mais celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis. [...] Les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront point un étranger, mais elles le fuiront, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers [Jn 10, 1-5].

¹⁵— « Profondément influencé par F. Schlegel et A. Müller, ainsi que par Descartes et l'école médicale viennoise que représentait F. Hartmann, Günther [1783-1863] voulait fusionner, dans le langage de l'idéalisme allemand, les mystères catholiques et la raison humaine » (*Enc. de la Religión Católica*, Barcelone, 1952). Ses œuvres furent mises à l'Index le 8 janvier 1857, et le 15 juin de la même année, Pie IX condamna ses erreurs, en particulier par son bref *Eximiam tuam*, adressé à l'archevêque de Cologne. Voir Dz 1655 (DS 2828).

¹⁶— « Rosmini [1797-1855] penche vers l'ontologisme, en quoi il semble influencé par Gioberti. Dans ses *Nouveaux Essais* sur l'origine de la connaissance (1830), il s'est attaché à jeter les bases d'un "réalisme idéaliste" qui était une synthèse philosophique traditionnelle, mais fondée sur les courants de la pensée moderne [...] Un examen attentif de tout le "corpus" rosminien devait amener la condamnation de quarante propositions extraites de ses œuvres, par décret du Saint-Office du 14 décembre 1887 (Dz 1891-1930 [DS 3201 et sq.]) » (*Enc. de la Religión Católica*, Barcelone, 1952).

¹⁷— Saint PIE X, encyclique *Pascendi*, 6 septembre 1907, Dz 2104-2105 : « Il Nous reste à dire quelques mots du réformateur. Déjà, par tout ce que Nous avons exposé jusqu'ici, on a pu se faire une idée de la manie réformatrice qui possède les modernistes ; rien, absolument rien, dans le catholicisme, à quoi elle ne s'attaque. Réforme de la philosophie, surtout dans les Séminaires : que l'on relègue la philosophie scolastique dans l'histoire de la philosophie, parmi les systèmes périmés, et que l'on enseigne aux jeunes gens la philosophie moderne, la seule vraie, la seule qui convienne à nos temps. Réforme de la théologie : que la théologie dite rationnelle ait pour base la philosophie moderne [...] Maintenant, embrassant d'un seul regard tout le système, qui pourra s'étonner que Nous le définissions le rendez-vous de toutes les hérésies ? ».

Réponse

Non seulement il ne faut reconnaître aucun degré d'autorité doctrinale au magistère conciliaire, mais il faut même éviter d'entendre sa voix, comme celle de tout auteur marqué par le modernisme ; car il a accepté les données subjectivistes des idéologies modernes, qui vicient toute doctrine jusqu'à la moelle.

Notre réponse appelle une explication sur trois points : premièrement, ce qui caractérise la pensée moderne ; deuxièmement, le degré d'acceptation de cette pensée par le magistère conciliaire ; troisièmement, l'attitude que doit adopter le simple fidèle.

Sur le premier point, nous affirmons, soutenus en cela par le magistère traditionnel, que le principe et le fondement de la pensée moderne, c'est le « subjectivisme », et que celui-ci a pour conséquence directe et immédiate la perversion de toute doctrine.

Sur le deuxième point, nous disons que le magistère conciliaire a accepté le principe premier de la pensée moderne et que, bien qu'il tente d'en éviter les conséquences extrêmes, il ne peut en esquiver la conséquence immédiate.

Sur le troisième point, nous répondons négativement à la question posée dans l'article, et nous allons plus loin, car le sophisme subtil du subjectivisme est non seulement faux, mais aussi extrêmement corrosif.

I. Le subjectivisme de la pensée moderne

1. L'esprit moderne

L'esprit moderne est un esprit de recul et d'apostasie. C'est l'esprit de la femme de Lot, qui se retourne pour regarder en arrière ¹⁸, celui des Israélites qui murmuraient dans le désert, car, bien qu'ils eussent la manne, ils regrettaient les oignons d'Égypte (Nb 11). L'homme moderne est le chien qui retourne à son vomissement ¹⁹. La modernité n'est pas à proprement parler une décadence, si l'on entend par décadence le processus de vieillissement naturel de tout organisme corruptible. L'esprit moderne, en effet, se manifesta avec force et clarté dès le XIV^e siècle, alors même que la chrétienté venait d'atteindre son apogée au siècle précédent, et nul ne meurt de vieillesse dans la force de l'âge. L'esprit moderne, c'est la réaction de la chair contre les exigences de la sainteté.

¹⁸— Gn 19, 26 : « La femme de Lot regarda en arrière, et elle devint une statue de sel ».

¹⁹— Pr 26, 11 : « Comme le chien revient à son vomissement, le sot retourne à sa folie ».

L'organisme social se régit par des lois analogues à celles qui gouvernent l'individu, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce. Ainsi peut-on comparer la chrétienté de la fin du XIII^e siècle à l'âme qui sort de la « cinquième demeure », pour employer le langage de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila²⁰ : elle a déjà passé la nuit des sens, et purifiée, illuminée par la sagesse divine, elle jouit d'une grande paix ; mais Dieu l'appelle à une plus haute union, et la profondeur des racines du mal dans la nature humaine est la cause du drame – car c'en est un – de la nuit de l'esprit qui conduit à l'union transformante de la « septième demeure ». L'esprit moderne, par conséquent, est l'esprit qui combat les saints dans la terrible nuit purificatrice, qui prend appui sur les défauts les plus spirituels de la chair et du monde – la *prudence* charnelle devant les exagérations de la sainteté, la fausse miséricorde face aux rigueurs de la *justice* divine, l'horreur devant les exigences du martyr (*force*), la nostalgie des joies licites (*tempérance*) –, mais qui consiste surtout dans le pouvoir qu'a reçu le malin de cribler les élus comme du blé : « L'Éternel dit à Satan : Voici, tout ce qui lui appartient, je te le livre ; seulement, ne porte pas la main sur lui » (Job 2, 6).

Il existe cependant une différence : la sainteté peut naître dans un *petit nombre* et par mode extraordinaire, mais elle ne peut naître dans une société tout entière, car le baptême ne supprime pas les blessures du péché originel, et la nature de l'homme incline *le plus grand nombre* au mal ; c'est pourquoi les saints ne régneront qu'après la résurrection générale, et tant que durera cette nuit, il n'y aura rien à attendre de l'ordre politique, sinon de lui voir servir d'instrument à Satan²¹. Cette ultime lutte de la chair contre l'esprit qui purifie l'âme parvenant à la sainteté se traduit dans l'ordre social par une rébellion des États contre l'Église.

Pour livrer une âme à Satan, Dieu attend qu'elle mûrisse, principalement en sagesse et en charité, car le démon combat surtout par l'égoïsme et le mensonge. Voici comment Notre-Seigneur attendit que son Église puisse compter sur la sagesse de saint Dominique et la charité de saint François avant de permettre que s'ouvrent les portes de l'enfer : « Et elle ouvrit le puits de l'abîme. Et il monta du puits une fumée » (Ap 9, 2). Cette fumée de Satan « qui obscurcit le soleil et l'air » (*ibid.*), c'est-à-dire la foi et la raison, n'est autre

²⁰ — Voir ce que le père carme MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS dit de la nuit de l'esprit dans *Je veux voir Dieu* (éd. du Carmel, 1949).

²¹ — Il y a eu des communautés saintes, comme celle des premiers chrétiens (Ac 2, 44-47) ; il y a eu un bon nombre de saints rois ; mais il n'y a pas eu, et il ne saurait y avoir, une société politique complète, avec ses autorités et ses lois, en laquelle la sainteté soit ordinaire. Et comme seule la vertu héroïque peut résister au démon déchaîné, des personnes individuelles, des familles ou des groupes peuvent lui résister, mais – si les temps ne sont abrégés – les États tombent entre ses mains. Les rares justes qui arrivent à être chefs d'État dans un État moderne terminent martyr, comme Garcia Moreno.

qu'un système sophistique subtil qui a comme premier principe d'égoïsme et de mensonge la demande de liberté (principe d'ordre pratique) :

La fin que le démon se propose est de détourner de Dieu la créature raisonnable : et c'est pourquoi dès le début il a essayé d'éloigner l'homme de l'obéissance au précepte divin ; et cette aversion de Dieu (*aversio a Deo*) a raison de fin [de but], en tant qu'on la recherche *sous couleur de liberté* ²², selon ce que dit Jérémie (2, 20) : « Depuis longtemps tu as brisé le joug, tu as rompu les liens, tu as dit : *je ne servirai pas.* » Pour autant donc que les hommes, en péchant, sont amenés à cette fin, ils tombent sous l'empire et le gouvernement du démon [III, q. 8, a. 7].

C'est pourquoi il est très approprié de qualifier le mal nommé « esprit moderne » – car il est vieux comme le diable – par le mot « libéralisme ».

2. *Le subjectivisme*

« La vérité vous rendra libres » (Jn 8, 32), nous dit Notre-Seigneur, car ce dont avons besoin en priorité pour pouvoir exercer notre libre arbitre, c'est de connaître l'ordre véritable des moyens d'acquérir notre bien véritable ; aussi pouvons-nous être libres lorsque nous savons que le Christ-Homme est le chemin véritable, et le Christ-Dieu la fin véritable : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres ».

Mais depuis le premier péché, le chemin du ciel passe par la voie étroite du sacrifice : « Quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple » (Lc 14, 27) ; et lorsque l'âme chrétienne découvre cela en entrant dans la « sixième demeure », elle se trouve tiraillée entre la joie et l'aversion. Au XIII^e siècle, la chrétienté chantait à la croix et à l'eucharistie (celle-ci étant la perpétuation de celle-là) : *Pange lingua gloriosi* ²³ ; mais à l'orée du XIV^e siècle, Satan mit ses griffes dans les plaies de cette âme, l'amenant à trouver pesant le joug suave de Notre-Seigneur ²⁴.

Au premier principe pratique du « libéralisme », qui dissimule un renoncement au Bien, doit faire suite un premier principe théorique qui permette de justifier doctrinalement le *non serviam* (je ne servirai pas) de la révolution de Satan et qui ne dissimule rien d'autre qu'un renoncement à la Vérité. Ce

²²— Noter la mauvaise traduction de l'édition de la Revue des Jeunes (Paris, Desclée, 1927, p. 101) : « L'aversion de Dieu a raison de fin quand elle est désirée par le libre arbitre. » (Note du *Sel de la terre*).

²³— « Que ma langue chante le glorieux [combat]. » Ainsi commence l'hymne à la croix de Venance Fortunat (536-610), et c'est par les mêmes mots que saint Thomas commence son hymne à l'eucharistie.

²⁴— Peut-être les mille ans durant lesquels Satan devait rester enchaîné se sont-ils écoulés entre Constantin et Philippe le Bel ? Voir Ap 10, 1-3.

premier principe dans l'ordre spéculatif est le « subjectivisme », qui affirme que toute connaissance dépend *de manière indiscernable* du sujet connaissant.

Mais, comme dans un combat on ne doit pas sous-estimer les forces de l'adversaire, il faut souligner la subtilité de ces duperies diaboliques. Car il est vrai que l'Évangile du Christ a enseigné aux hommes la grandeur de leur liberté et la petitesse de leur science : face au fatalisme des anciens, Notre-Seigneur nous a rappelé que l'homme est libre de coopérer à la grâce de Dieu et est responsable de son salut ; et face à la superbe des courants gnostiques qui prétendaient sauver l'homme par la science, Jésus-Christ nous a rendus à l'humilité de la foi ²⁵. C'est pourquoi l'estime de la liberté et le mépris de la philosophie sont des passions propres à l'âme chrétienne sur lesquelles l'astuce du diable s'appuie habilement.

La pauvreté de la philosophie est encore plus évidente si l'on tient compte de la condition corporelle de l'esprit humain. Un ange se connaît lui-même non par une idée, mais par l'intellection immédiate de son essence, et il connaît toutes autres choses par une vision intellectuelle directe, de sorte qu'il n'y a dans son esprit aucune place pour les sophismes du subjectivisme. Mais l'homme doit édifier la science avec les matériaux que lui offrent ses sens, et il n'est pas douteux que cette construction dépende, et beaucoup, du sujet connaissant : celui-ci doit trouver l'essence des choses en élaborant patiemment leur définition à l'aide de distinctions qui ne sont pas toujours telles dans la réalité ; il lui faut établir des propositions pour se déclarer dans le vrai, dresser tout un échafaudage de raisonnements pour suivre les structures causales des choses.

La grande difficulté que représente pour l'homme la voie de la science, c'est justement le discernement exact entre ce qui appartient à la chose connue et ce qui vient de notre mode de connaissance. La grandeur d'un philosophe peut se mesurer à la perfection avec laquelle il distingue ce qui appartient à la logique de ce qui appartient à la métaphysique ; et à cette aune-là, force est d'affirmer que l'unique philosophie sur laquelle on peut s'appuyer est celle d'Aristote et de saint Thomas. Tous les autres philosophes boitent tantôt du pied droit, en compliquant la réalité par des distinctions de raison (tendance idéaliste), tantôt du pied gauche, en prétendant simplifier la science eu égard à l'unité de la réalité concrète (tendance nominaliste) ; et tous ces boiteux finissent par tomber lorsqu'ils se mettent à courir. Le fait est que l'accès à la science nécessite l'emploi de subtils instruments logiques dont on ne peut apprendre le maniement qu'en se mettant humblement et patiemment à l'école des deux seuls grands philosophes précités. Voilà pourquoi il est si facile de faire tomber l'homme dans le péché du scepticisme.

25 — Voir 1 Co 1 et 2.

Le premier principe doctrinal conduisant à libérer la pensée de la servitude que lui impose la vérité n'est donc pas difficile à défendre. Il affirme que toute connaissance dépend du sujet connaissant, et l'on peut le suivre jusqu'ici, car « tout ce qui est reçu l'est selon le mode de celui qui reçoit ²⁶ », mais il ajoute malicieusement qu'il est impossible de discerner ce qui appartient à la chose de ce qui vient du sujet. Et plaide pour lui le fait que cette tâche est très difficile à effectuer en toute précision, bien que plaide contre lui le fait qu'elle a pourtant été accomplie à la perfection par l'élite des Écoles catholiques.

C'est pourquoi est excusable la tentation de scepticisme subie aussitôt après la mort de saint Thomas, lorsque Étienne Tempier, archevêque de Paris condamna indûment certaines thèses thomistes, mettant en doute la possibilité d'intégrer l'aristotélisme à la théologie ; mais depuis l'impressionnante série d'approbations pontificales de l'autorité doctrinale du Docteur angélique – de sa canonisation rapide, en 1323, à l'encyclique *Humani generis* de Pie XII ²⁷ –, il est interdit à un penseur catholique de mettre en doute la validité des méthodes du saint. De fait, l'esprit qui surgit avec le nominalisme d'Ockham, à l'occasion de la fatale erreur de la condamnation parisienne, ne procédait pas d'un simple découragement théologique, mais annonçait déjà la mentalité révolutionnaire moderne.

Le principe du subjectivisme peut se présenter de mille façons différentes, ainsi que le montre l'histoire de la pensée moderne :

Il est certain que la philosophie et même la science contemporaine ont été fortement saturées de subjectivisme. En effet, comme il est facile à comprendre, l'idéalisme, le psychologisme, le criticisme, le relativisme, le pragmatisme, l'instrumentalisme, l'immanentisme, l'agnosticisme, etc. ne sont que des formes différentes et plus ou moins atténuées du subjectivisme gnoséologique. Dans l'histoire de la pensée moderne, ce dernier est couvé par la métaphysique cartésienne. Il reçoit ensuite une forme systématique dans l'idéalisme empirico-spiritualiste de Berkeley. Il s'affûte et s'aiguise dans la position critico-sceptique de Hume. Il intervient – comme élément principal, à coup sûr – dans le criticisme kantien. Il se marie aussi avec l'associationnisme de Stuart Mill et de Spencer. Il apparaît clairement dans presque toutes les thèses de l'idéalisme post-kantien, surtout chez Fichte, Schelling et Hegel. Point n'est besoin de démontrer qu'il se manifeste dans le *solipsisme* proprement dit. D'autre part, il prend une direction particulièrement « agnostique » dans le positivisme, le néocriticisme français, l'empirico-criticisme et les philosophies anti-intellectualistes contemporaines. Dans le volontarisme, le pragmatisme, l'intuitionnisme et l'immanentisme, principalement ; de même dans la plupart des auteurs historicistes et existentialistes, il y a une dimension relativiste exagérée, quand

²⁶— I, q. 75, a. 5 : « *Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente* ».

²⁷— Voir Santiago RAMIREZ OP, « Autoridad doctrinal de Santo Tomás », *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975, p. 161 à 271.

elle n'est pas clairement sceptique. On pourrait dire la même chose des exagérations gnoséologiques de la critique scientifique moderne, dues en grande partie à l'ambiance subjectiviste créée par l'idéalisme et ses conséquences. On réduit tout jugement au sujet qui juge ; en définitive, on limite au sujet la validité de la vérité. La portée d'un tel subjectivisme de la connaissance différera évidemment de ce qu'on entend par sujet et de la question de savoir si la conscience connaissante va au-delà de toute organisation psychophysique. Mais, en réalité, on tend toujours à identifier autant que possible le sujet avec l'objet lorsqu'on perd le sens de la véritable *transcendance*. La plupart – pour ne pas dire la totalité – des positions subjectivistes ont été signalées et condensées par l'Église catholique dans sa condamnation du *modernisme* ²⁸.

Ce qui nous importe à nous, c'est seulement de considérer la manière dont le catholicisme libéral, après le long processus de la pensée moderne, a assumé le principe du subjectivisme dans la doctrine moderniste, pour pouvoir le comparer ensuite à la pensée conciliaire, et c'est ce que nous allons faire à présent dans la deuxième partie du corps de notre article.

II. Le subjectivisme dans le magistère conciliaire

1. Le subjectivisme condamné du modernisme : le « symbolisme »

Pour expliquer les doctrines du modernisme, saint Pie X, dans son encyclique *Pascendi*, commence – ainsi qu'il convient – par en exposer les bases philosophiques. Et lorsqu'il cherche le principe et le fondement de tout l'édifice, le pape découvre l'*agnosticisme*, qui n'est que la conséquence la plus immédiate du *subjectivisme* gnoséologique :

Les modernistes posent comme base de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément agnosticisme. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites. [...] Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Église a frappé ces erreurs monstrueuses [Dz 2072].

L'agnosticisme, hérité de Descartes et Kant, interdit l'accès au divin par la voie d'une connaissance scientifique, universelle et nécessaire ; mais comme le moderniste se déclare croyant, il doit s'ouvrir une nouvelle voie vers Dieu, et la seule qui lui reste est celle d'une inexplicable *expérience* immédiate de sujet (humain) à sujet (divin). Là est donc le premier principe du moderniste en tant que croyant :

Pour le [moderniste] croyant, au contraire [par opposition au moderniste philosophe], Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant, il en a la

²⁸ — *Enciclopedia de la Religión Católica*, art. « Subjectivismo », tome VI, col. 1523.

certitude, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude repose, les modernistes répondent : sur *l'expérience individuelle*. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques [...] Combien tout cela est contraire à la foi catholique ! [Dz 2081].

Non seulement le moderniste se dit croyant, mais en outre, il veut rester catholique ; il doit donc reconnaître une certaine valeur à la connaissance acquise au moyen des concepts, modérant ainsi l'agnosticisme initial, d'une part pour ne pas rester enfermé dans une théologie strictement négative (car il est de foi que la raison peut connaître Dieu par le biais des choses créées²⁹), d'autre part pour pouvoir reconnaître quelque valeur religieuse aux dogmes de l'Église. Parmi l'infinie variété des explications modernes concernant la valeur de la connaissance, le modernisme a donné la préférence à celles qui relèvent du *symbolisme*. Selon lui, l'homme, en tant qu'être rationnel, *interprète* au moyen de concepts le phénomène de la Révélation, qui consiste en l'expérience subjective du divin, élaborant ainsi les formules dogmatiques par le biais de la sanction ecclésiastique. Toutefois, comme le reste du langage humain, ces formules ne sont que de simples *symboles* – utiles, mais inadéquats – d'une réalité ineffable en soi : « Elles constituent donc entre le croyant et sa foi une sorte d'entre-deux : par rapport à la foi, elles ne sont que des signes inadéquats de son objet, vulgairement des symboles ; par rapport au croyant, elles ne sont que de purs instruments. D'où l'on peut déduire qu'elles ne contiennent point la vérité absolue » (Dz 2079). Les dogmes seraient en quelque sorte des sacrements – des signes instrumentaux – du divin mystère.

La saine doctrine enseigne que l'homme connaît, par abstraction, les aspects essentiels des choses, de sorte que ses concepts sont nécessaires et *universels*. Les formules dogmatiques, par conséquent, correspondent à des propositions universellement vraies, c'est-à-dire à des propositions conceptuelles dont la vérité ne dépend ni des personnes, ni des temps, ni des lieux. Mais la pensée moderne s'est fermée à l'évidence de l'abstraction ; les formules dogmatiques ne peuvent donc se référer qu'à l'expérience subjective et concrète, qui ne pourra jamais être que subjective, historique et locale. Leur évidente valeur *générale* (mieux vaut ne pas la qualifier d'« universelle ») leur vient simplement du caractère social de l'homme : l'expérience religieuse d'une communauté donnée en un lieu et à un moment donnés présente toujours quelque aspect commun sur le plan personnel, et par le dialogue, elle tend à s'exprimer en termes communs. Ensuite, les théologiens, qui ont une perception particulière du phénomène religieux, découvrent et expriment en termes plus élaborés³⁰ les aspects communs des différents groupes en reliant

²⁹— Voir le concile Vatican I, Dz 1806, cité dans *Pascendi* pour réfuter l'agnosticisme (Dz 2072).

³⁰— Ce sont les « formules *secondaires* » mentionnées dans *Pascendi* (Dz 2080).

les temps et les lieux entre eux. Enfin, la hiérarchie sanctionne des expressions heureuses du *sensus fidelium*, qu'elle érige en dogmes. On pourrait même parler d'une certaine universalité des dogmes, dans la mesure où l'expérience de la foi semble présenter certains traits communs à tous les temps et à tous les peuples ³¹.

Ce genre d'explication a ses avantages, car il facilite une réinterprétation moderne de la doctrine des Pères de l'Église. En effet, dans leurs réflexions les Pères ne s'appuyaient que sur les instruments conceptuels du platonisme, dont les idées ont pour fondement une doctrine déficiente, quoique leur intention ne fût nullement subjectiviste, mais absolument réaliste ; celle-ci se prête néanmoins à la falsification, car il lui manque la correction aristotélicienne de la doctrine de l'abstraction et de la causalité.

Signalons, pour finir, les conséquences les plus immédiates du subjectivisme moderniste, dénoncées dans *Pascendi* :

— *L'évolution du dogme*. Le dogme perd son immutabilité et devient une variable dépendant du moment historique et du climat culturel :

Il s'ensuit que les formules dogmatiques sont soumises à ces mêmes vicissitudes [du sentiment religieux], partant sujettes à mutation. Ainsi est ouverte la voie à la *variation* substantielle des dogmes. Amoncellement infini de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort [Dz 2079].

— *La vérité de toute théologie*. Étant donné que toute représentation conceptuelle de l'expérience de la foi est symbolique, c'est-à-dire inadaptée à l'objet et dépendante du sujet, des propositions théologiques contradictoires peuvent être également valides, car il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une même réalité mystérieuse se décrive par des métaphores différentes. Il y aura donc autant de théologies que de personnes, dans la mesure où le néo-théologien tient davantage du poète que du scientifique ³².

— *La vérité de toute religion*. Comme nous en avertit sagement le saint pontife, les expériences sensibles sont un terrain des plus incertains pour l'homme, qui va aisément jusqu'à confondre mystique et sexualité, l'une et l'autre devant à tout prix être régies par la doctrine : l'homme pêche précisé-

³¹ — Dz 2093 : « Veut-on savoir comment ils imaginent le magistère ecclésiastique ? Nulle société religieuse, disent-ils, n'a de véritable unité que si la conscience religieuse de ses membres est une, et une aussi la formule qu'ils adoptent. Or, cette double unité requiert une espèce d'intelligence universelle, dont ce soit l'office de chercher et de déterminer la formule répondant le mieux à la conscience commune, qui ait en outre suffisamment d'autorité, cette formule une fois arrêtée, pour l'imposer à la communauté. De la combinaison et comme de la fusion de ces deux éléments, intelligence qui choisit la formule, autorité qui l'impose, résulte, pour les modernistes, la notion du magistère ecclésiastique. »

³² — Dz 2087 : « Le philosophe disait : les représentations de l'objet de la foi sont de purs symboles ; le croyant ajoutait : l'objet de la foi est Dieu en soi ; le théologien conclut : les représentations de la réalité divine sont donc purement symboliques. »

ment en se faisant des dieux selon les sensations de son ventre, non selon les lumières de sa raison ³³. Car si, pour qu'une religion soit vraie, il suffisait que ses fidèles soient sincères dans l'expression de leur propre expérience censément religieuse, il s'en trouverait peu qui ne soient pas vraies :

La doctrine de l'expérience, jointe à l'autre du symbolisme, consacre comme vraie toute religion, sans en excepter la religion païenne. Est-ce qu'on ne rencontre pas dans toutes les religions, des expériences de ce genre ? [Dz 2082].

2. *Le triomphe du subjectivisme dans le magistère conciliaire*

Le combat antimoderniste de saint Pie X aurait abouti s'il avait été soutenu avec la même vigueur par les évêques et par les papes qui ont succédé à l'éminent pontife ; mais pour passer par-dessus les considérations mondaines, il eût fallu que ces hommes fussent des saints comme lui. A l'exception de quelques personnalités de premier plan, trop orgueilleuses pour s'incliner, la plupart des intellectuels d'une certaine importance qui avaient été condamnés à l'époque de *Pascendi* trouvèrent refuge sous des mitres épiscopales. Et le calme étant revenu avec Benoît XV, ils relevèrent la tête, plus circonspects mais plus hardis ³⁴. Les deux guerres mondiales ont démontré avec une douloureuse évidence que dans l'Occident chrétien, il y avait quelque chose qui ne fonctionnait pas, qui demandait un changement. La rénovation thomiste de la pensée catholique, dont Léon XIII avait donné le signal, produisit certes ses fruits, mais – respectueuse du passé – il lui fallait tout à la fois remonter plusieurs siècles d'appauvrissement théologique et soutenir l'assaut des idéologies et des sciences modernes. La rénovation moderniste apparut donc plus facile et plus attrayante, car avec quelques lectures et un peu de caractère, elle permettait d'être maître en Israël, non sans s'assurer au passage la mondaine sympathie des Gentils. Lorsque Pie XII dénonça de nouveau, dans *Humani generis*, la présence du cancer moderniste au sein de l'Église, la maladie était déjà au stade terminal, car on avait suturé la plaie sans avoir fini

³³— « En matière de sentiment religieux et d'expérience religieuse, vous n'ignorez pas, Vénérables Frères, quelle prudence est nécessaire, quelle science aussi qui dirige la prudence. [...] En vérité, n'est-ce pas une folie, ou tout au moins une souveraine imprudence, de se fier sans nul contrôle à des expériences comme celles que prônent les modernistes ? [...] Le sentiment et l'expérience seuls, sans être éclairés et guidés de la raison, ne conduisent pas à Dieu ».

³⁴— Voici deux exemples types : Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse depuis 1898, puis nommé prélat domestique du pape sous Léon XIII en 1899, fut relevé de sa charge par saint Pie X en 1908, et son œuvre intitulée *L'Eucharistie* (1905) – dénoncée par le cardinal Billot dans son opuscule *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, II°, chapitre 5 – fut mise à l'Index. Il n'en fut pas moins reçu comme professeur à l'Institut catholique de Paris, et, à la mort de saint Pie X, il se vit immédiatement nommé chanoine honoraire de Notre-Dame de Paris (1915) et recommença de publier. En revanche, Billot, peut-être le plus grand théologien du moment, fait cardinal par saint Pie X en 1911, se vit contraint de renoncer à la pourpre sous Pie XI, en 1927, et passa les dernières années de sa vie complètement oublié de la presse catholique.

de la nettoyer. A cet égard, il est permis de penser qu'à moins d'un miracle, les choses en seraient arrivées au même point – le triomphe de la pensée moderniste et libérale – même si Pie XII avait présidé le Concile : aurait-il eu l'audace de le dissoudre, comme le demandait le Padre Pio ³⁵ ?

Le concile Vatican II a permis le triomphe de la pensée moderne, et son magistère est marqué au sceau du subjectivisme. Mais il est difficile de le démontrer d'une manière directe, car les textes conciliaires n'explicitent pas les fondements théologiques sur lesquels ils reposent, et ceux qui en avaient manipulé la rédaction ont pris soin de couvrir pudiquement leurs hontes sous le voile de l'ambiguïté.

La méthode scientifiquement la plus correcte pour interpréter la pensée conciliaire consiste à en situer la doctrine dans le contexte des disputes entre les théologiens modernes et la doctrine traditionnelle. Mais il existe aussi une méthode plus rapide et de plus grande autorité qui consiste à illuminer la brumeuse doctrine conciliaire par les explicitations du magistère postérieur ; ainsi connaissons-nous l'arbre non à ses racines, mais à ses fruits. Avant, toutefois, de passer à l'examen des textes, signalons brièvement les clés du discernement.

3. Critères permettant de discerner le subjectivisme théologique moderne

L'objet de la foi est la vérité révélée, mais, comme la vérité en général dans la mesure où elle est objet de l'intellect, il peut être considéré de deux manières différentes :

³⁵— Voir l'introduction de Gustavo Corbi, « *Billot et Vatican II* », à l'ouvrage de Louis BILLOT, *L'Erreur du libéralisme (El error del liberalismo)*, Cruz y Fierro 1978, Argentine, p. 28 et 29) : « On sait que le concile Vatican I avait dû être interrompu à cause de la guerre de 1870. Pie XI, qui souhaitait poursuivre les travaux de ce concile, consulta ses cardinaux sur l'opportunité de convoquer les évêques pour achever Vatican I. Selon les recherches effectuées par Giovanni Caprile, vingt-six réponses sont conservées dans les archives vaticanes. Seuls deux cardinaux répondirent par la négative : le cardinal autrichien Andreas Frühwirth O.P. (1845-1933) et le cardinal Billot S.J. L'argumentation de Billot est chaque jour plus actuelle, car elle semble décrire – quarante ans avant la lettre – le climat et l'atmosphère de Vatican II. Il semble, raisonne Billot, que l'ère des conciles œcuméniques soit définitivement révolue, en raison des difficultés et des dangers qu'ils comportent, et notamment : la prolongation excessive des débats ; le grand nombre des participants ; la difficulté pour les Pères de garder le secret, assiégés qu'ils sont par une nuée de journalistes de tous les pays, ceux-ci étant munis de tous les moyens que la science et les coutumes les plus modernes mettent maintenant à leur disposition ; la répercussion immédiate, hors de l'aula conciliaire, de la moindre discussion, du moindre affrontement ; la prépondérance de certains blocs nationaux ; la durée excessive de l'ensemble du Concile ; le danger de voir des éléments extrémistes – les modernistes – se saisir du Concile "pour faire la révolution, un nouveau 1789, objet de leurs rêves et espérances". (Le texte entre guillemets est de la plume du cardinal Billot : voir *La Pensée Catholique* n° 170, septembre-octobre 1977, p. 48 et 49). Qu'aurait dit Billot en assistant au concile Vatican II, manipulé par les *periti*, influencé par les "marx-media", envahi par les nuées germaniques préparant la Révolution d'Octobre ? »

1. Sont objet d'une certaine manière les choses mêmes que l'on croit, c'est-à-dire le mystère de Dieu en soi, du Christ, de Marie, de la grâce.

2. Sont objet d'une autre manière les propositions conceptuelles, qui affirment ou nient et dans lesquelles les mystères divins ont été révélés de manière adéquate à notre entendement humain ³⁶.

Cette distinction correspond à celle, plus générale, qu'établissent les scolastiques entre la vérité *logique*, telle qu'elle se manifeste dans les jugements de l'intellect, et la vérité *ontologique*, la chose en soi pour autant qu'elle est connaissable. Par conséquent, la vérité révélée est à la fois une chose, la *réalité* divine en soi (vérité ontologique), et une *doctrine*, résumée dans les articles du Credo (vérité logique).

Il est évident que la *doctrine* de la foi ne saurait faire connaître complètement Dieu en soi, car les concepts humains sont impuissants à embrasser la *réalité* divine, mais il reste qu'elle nous donne une connaissance suffisante pour aimer Dieu et faire notre salut. C'est pourquoi, si la doctrine révélée *n'est pas adaptée* à la réalité divine, elle n'en est pas moins *adaptée* à notre mode de connaissance et à nos besoins.

Cela étant posé, nous pouvons à présent discerner en son premier rejeton le subjectivisme que présente toute théologie nouvelle : *Si quiconque nie que l'objet de la foi est aussi une doctrine, qu'il soit anathème*, car il est déjà moderniste ! Le néo-théologien affirme toujours que l'objet de la foi n'est pas une doctrine, mais une réalité ; il va répétant que Dieu n'a pas révélé des réflexions à son sujet, mais qu'il s'est révélé lui-même ; il ne parle, enfin, de la vérité révélée qu'au sens ontologique, jamais au sens logique. Comme tout mensonge, celui-ci comporte une part de vérité, et il est adroit, car cette part est la plus séduisante : qui, en effet, ne préférerait voir Dieu au ciel que lire éternellement la *Somme théologique* ? Or, ce mensonge est justement le pire de tous, car sur la terre, il n'est d'accès au Verbe divin que par les verbes mentaux de la doctrine révélée. Certes, c'est le Christ lui-même qui habite par la foi en nos cœurs (Ep 3, 17), mais il y habite en vertu d'une foi reçue *ex auditu* par la prédication (Rm 8, 17) : seule la doctrine donne accès à la réalité divine.

³⁶— Saint Thomas se demande « L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé ? » (II-II, q. 1, a. 2) ; et il répond : « Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant le mode de celui-ci. Or il est un mode propre à l'intelligence humaine, nous l'avons dit dans la première partie : c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi l'intelligence humaine connaît avec une certaine complexité des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît d'une manière incomplexe des choses qui sont complexes en elles-mêmes. Ainsi donc on peut considérer l'objet de foi de deux façons. Du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe : il est la réalité même que la foi atteint. On peut aussi le prendre du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. C'est pourquoi les deux opinions ont été soutenues avec vérité chez les anciens ; il y a du vrai dans l'une et dans l'autre ».

La réfutation précise de tous les sophismes du subjectivisme ne se trouve qu'en s'introduisant pleinement dans la théologie thomiste, car contre la doctrine du symbolisme moderniste qui considère les dogmes comme de pures métaphores, il importe de défendre la validité de l'analogie proprement dite (et non métaphorique) dans la connaissance de Dieu. Mais point n'est besoin d'entrer dans cette discussion pour anathématiser l'erreur, car il apparaît avec la plus grande clarté dans l'Écriture comme dans la Tradition (les Pères, le magistère, les docteurs) que non seulement Dieu, mais *aussi la doctrine* est l'objet de la foi et de la Révélation : « C'est pourquoi les deux opinions ont été soutenues avec vérité chez les anciens ; il y a du vrai dans l'une et dans l'autre ³⁷ ».

L'argument sophiste – et presque unique – par lequel les nouveaux théologiens soutiennent la négation de la doctrine comme objet de la foi, est l'*inadéquation* des formules dogmatiques pour faire connaître le mystère divin. Cet argument comporte – cela va de soi – une part de vérité, car les dogmes révélés ne permettent évidemment pas de connaître *totale*ment la vérité divine ; il n'en est pas moins faux, puisqu'il nie que les dogmes en question font connaître des aspects *partiels* sur Dieu, mais universellement vrais.

Enfin, la conséquence principale de l'argument en question – qui nous semble contenir toutes les autres – est ce qu'on appelle l'« inculturation » de l'Évangile. Le subjectivisme nie l'universalité de la connaissance et conduit à percevoir la culture de chaque peuple comme une caractéristique aussi particulière et concrète que le type racial. Les formulations doctrinales devraient donc être aussi variables et « plurielles » que les cultures dans lesquelles elles *s'incarnent* (d'où l'évolution du dogme et le pluralisme doctrinal), en respectant surtout les éléments religieux constitutifs de ces cultures (d'où le dialogue œcuménique). Si, donc, on voit surgir de terre l'assertion selon laquelle « le christianisme n'est pas une doctrine », on verra ensuite s'ouvrir la fleur de l'*inadéquation*, et l'on ne tardera pas à voir apparaître le fruit de l'« inculturation ». Nous pouvons à présent passer à l'examen des textes.

4. *Le subjectivisme dans le dialogue postconciliaire entre théologiens et magistère*

« **L'unité de la foi et le pluralisme théologique** ». Selon le nouveau dialogue du magistère conciliaire, il appartient aux théologiens d'aller de l'avant avec audace, et il incombe à la hiérarchie de se laisser entraîner avec timidité ³⁸. La commission théologique internationale a donc ouvert le feu en

³⁷— Voir la citation précédente de saint Thomas.

³⁸— Voir *Pascendi*, Dz 2095 : « L'évolution [du dogme] résulte du conflit de deux forces, dont l'une [les théologiens] pousse au progrès, tandis que l'autre [le magistère] tend à la conservation ».

défense du subjectivisme avec *Unité de la foi et pluralisme théologique*, qui date de 1972 ³⁹.

La première des propositions approuvées dans ce texte pose en principe l'« inadéquation », située dans un cadre historiciste :

L'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles, déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive.

Dans la proposition 4 apparaît le rejeton indicateur : « L'orthodoxie n'est pas consentement à un système [doctrinal], mais participation au cheminement de la foi », qui ne laisse pas de donner ses fruits. D'abord vient l'évolution continue du dogme : « Les événements et les paroles révélées par Dieu doivent être chaque fois repensés, reformulés et vécus de nouveau à l'intérieur de chaque culture humaine, si l'on veut qu'ils apportent une réponse véritable aux questions qui ont leur racine dans le cœur de tout être humain » (proposition 9). Vient ensuite la pluralité des théologies personnelles, particulièrement dans le domaine de la morale (propositions 13 à 15). Ce document fut applaudi des néo-théologiens en tant que première confirmation officielle du pluralisme théologique ⁴⁰.

« *Mysterium Ecclesiae* ». L'année suivante, le 24 juin 1973, la congrégation pour la Doctrine de la foi se fit l'écho de la thèse de la CTI dans la déclaration *Mysterium Ecclesiae*, où elle cherchait à atténuer le relativisme extrême professé par Hans Küng dans certaines de ses œuvres, en affichant par des phrases prudentes un relativisme modéré. Elle y fait ainsi une affirmation conservatrice : « Les formules dogmatiques du magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et [...], demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien. » Mais auparavant, elle a précisé que les mystères de la foi transcendent l'entendement humain et que les difficultés auxquelles se heurte la transmission de la Révélation par l'Église « dérivent aussi de la condition historique de l'expression qu'il faut donner à

³⁹ — COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Cerf, 1988, p. 48 à 63 : « Le professeur Ratzinger rédigea ainsi les neuf premières [des quinze] thèses de la synthèse définitive » (p. 49).

⁴⁰ — A. HONTAÑÓN, « *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración Mysterium Ecclesiae* » (La doctrine de l'infalibilité à partir de la déclaration *Mysterium Ecclesiae*), EUNSA, 1998 : « Ce document [Unité de la foi et pluralisme théologique] reçut un accueil assez favorable en général. Ainsi, par exemple, la revue *Razón y Fe* publia un éditorial [« Luz verde al pluralismo católico (Feu vert au pluralisme catholique) », *Razón y Fe* 188 (1973) p. 16 à 19] dans lequel elle manifestait sa joie pour la publication du document ; elle pensait de lui qu'il arrivait avec du retard et en qualifiait le texte de bref, lucide et équilibré, tout en soulignant principalement qu'il apportait un soutien au pluralisme dans l'Église catholique. »

la Révélation », de sorte qu'« il n'est pas exclu » que les vérités que l'Église transmet par les dogmes soient « éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions [la pensée – susceptible de changement – d'une époque donnée] ». Donc, bien que les formules soient aptes à communiquer la vérité révélée, « il ne s'ensuit point que chacune d'entre elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré. [...] Les anciennes formules dogmatiques et d'autres qui s'en rapprochent demeurent généralement vivantes et continuent de porter des fruits dans l'usage habituel de l'Église, de telle sorte toutefois qu'on leur ajoute opportunément de nouveaux exposés et énoncés qui gardent et éclairent leur sens originel ⁴¹. »

« **La foi et l'inculturation** ». En 1975, un autre pas important est franchi avec l'approbation par la CTI de conclusions sur le thème *Magistère et théologie* ⁴². Mais à l'avènement de Jean-Paul II (en 1978), le subjectivisme semble se faire plus explicite. Dans *Thèmes choisis d'ecclésiologie* (1984), la CTI consacre plusieurs paragraphes à l'« inculturation ⁴³ », pour prendre ensuite (en 1987) celle-ci comme sujet principal de son document *Foi et inculturation* ⁴⁴. Après avoir signalé l'importance de ce sujet pour le pape ⁴⁵, le document en question fait le partage entre trois choses : « nature, culture et grâce ⁴⁶ ». « Le sujet premier de la culture est la personne humaine » (I, 5), mais « la personne humaine est un être de communion » qui vit dans « un milieu historique et déterminé, d'où elle tire les valeurs qui lui permettent de promouvoir la

⁴¹— Congrégation pour la Doctrine de la foi, déclaration *Mysterium Ecclesiae*, point 5 ; voir *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión* (Le Mystère de l'Église et l'Église en tant que communion), Ediciones Palabra, Madrid 1995, p. 42 et 43.

⁴²— CTI, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Cerf, 1988, p. 136 à 153.

⁴³— CTI, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Cerf, 1988, p. 323 à 362. « Dans le domaine du langage (entendu ici au sens anthropologique et culturel), l'inculturation consiste d'abord dans l'acte d'appropriation du contenu de la foi dans les mots et les catégories de pensée, les symboles et les rites d'une culture donnée. Elle demande ensuite l'élaboration d'une réponse doctrinale à la fois fidèle et neuve, constructive mais appelant à la conversion, aux problèmes nouveaux de pensée et d'éthique liés aux aspirations et aux refus, aux valeurs et aux déviations de cette culture » (p. 339).

⁴⁴— DC n° 1980, 19 mars 1989, p. 281-289.

⁴⁵— « Le pape Jean-Paul II, quant à lui, a pris à cœur de manière spéciale l'évangélisation des cultures : le dialogue de l'Église et des cultures revêt une importance vitale, à ses yeux, pour l'avenir de l'Église et du monde » (p. 281).

⁴⁶— La définition de la « nature » est brève, mais trahit sa modernité : « La nature d'un être, c'est ce qui le constitue comme tel, avec le dynamisme de ses tendances vers ses finalités propres. [...] Les inclinations fondamentales de la nature humaine, exprimées par la loi naturelle, apparaissent donc comme une expression de la volonté du Créateur » (p. 282). Les sciences modernes découvrent les lois naturelles de façon purement empirique, ce que le document justifie aussitôt comme étant « une expression de la volonté du Créateur ». Elles méconnaissent ainsi la portée de la vraie science, qui, avant même de se référer à la sagesse du Créateur, est capable de découvrir la manière nécessaire et universelle dont les moyens sont ordonnés à leurs fins : on est là en présence d'un agnosticisme rapiécé avec du volontarisme.

civilisation » (I, 6) ; par conséquent, « la culture est toujours une culture concrète et particulière, [quand bien même] elle est ouverte aux valeurs supérieures communes à tous les hommes » (I, 7). Étant donné que le subjectivisme nie l'universalité de la connaissance, il considère que toute culture est toujours *concrète et particulière*.

Bien entendu, les différentes cultures se distinguent entre elles par leurs applications concrètes : langue, coutumes, art ; mais les principes et les sciences, l'âme et la substance des langues, les lois et les arts, sont universels. La culture ne *s'ouvre* pas aux valeurs communes ; si elle a atteint la perfection, elle *est constituée* en majeure partie de valeurs universelles. Si l'Église a assumé l'héritage gréco-latin, c'est pour tout ce que celui-ci avait d'universel, non parce qu'il constituait une incarnation particulière devant être adaptée ensuite à chaque peuple et à chaque époque.

Le mal est encore plus grave pour ce qui est de l'aspect religieux des choses. « L'homme est un être naturellement religieux. [...] Aussi bien toutes les grandes cultures comportent-elles comme clef de voûte [...] la dimension religieuse » (I, 8) ; et comme « la grâce respecte la nature » (I, 10), la foi doit s'injecter dans la culture religieuse « purifiée de ses déviations et de ses pesanteurs » (I, 9). Si cette purification se faisait selon la saine théologie, nous pourrions être d'accord, mais lorsqu'elle se fait selon le subjectivisme moderne, on obtient les aberrations liturgiques auxquelles Jean-Paul II n'a jamais pu nous accoutumer dans ses *rencontres avec les cultures*.

L'ennemi principal de l'« inculturation » est l'idée d'une « culture chrétienne » supérieure : « L'Esprit-Saint n'instaure pas une super-culture » (II, 24). Considérer que la culture gréco-latine est supérieure à la culture aztèque ou hindoue, c'est discriminatoire. La catholicité de l'Église consiste justement en ce que celle-ci est capable de s'incarner dans tout milieu culturel :

La « nouveauté chrétienne » engendre dans les Églises locales des expressions particulières culturellement typées (modalités des formulations doctrinales, symbolismes liturgiques, types de sainteté, directives canoniques, etc.). Mais la communion entre les Églises exige constamment que la « chair » culturelle de chacune ne fasse pas écran à la reconnaissance mutuelle dans la foi apostolique et à la solidarité dans l'amour [II, 29].

Le lecteur se rend-il compte de ce que cela signifie ? La sagesse grecque et le droit romain furent des dons divins qui préparèrent la plénitude des temps nécessaire à la venue du Sauveur. Seul ce trésor culturel, à travers des siècles de discussions théologiques et de définitions conciliaires, a permis de formuler avec précision les grands dogmes chrétiens. Et c'est pourquoi on peut parler d'« incarnation » : de même que la chair très pure de la Vierge Marie fut apte à recevoir le Verbe de Dieu, la « chair » de la culture gréco-latine était assez saine pour être animée par la sagesse de l'Évangile et édifier ainsi la

cathédrale de la culture chrétienne, dont la plus haute flèche n'est autre que la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. Mais pour la mentalité qui a envahi aujourd'hui l'Église, ce que nous venons d'écrire là est un blasphème : en Afrique, en Inde et en Amérique, il fallait tout recommencer ⁴⁷. Et comme, dans l'occident chrétien, il s'est produit une révolution culturelle, nous avons du pain sur la planche pour le prochain millénaire :

Une mobilisation de toute l'Église s'impose pour que soit affrontée avec succès la tâche extrêmement complexe de l'inculturation de l'Évangile dans le monde moderne. Il nous faut épouser à ce sujet la préoccupation de Jean-Paul II : « Dès le commencement de mon pontificat, j'ai considéré que le dialogue de l'Église avec les cultures de notre temps était un domaine vital, dont l'enjeu est le destin du monde en cette fin du XX^e siècle » [III, 26].

« **L'interprétation des dogmes** ». L'année suivante voit la publication d'un document intitulé *L'interprétation des dogmes* ⁴⁸, dans lequel est traitée d'une manière plus approfondie la question de l'« évolution ». Cela commence par un éclairant « exposé philosophique » du problème de l'interprétation, ou « herméneutique », qui nous permet de connaître l'arbre généalogique de ce mode de pensée :

Le problème de l'interprétation fait partie des problèmes originaires de l'homme. En effet, en tant qu'hommes, nous cherchons à comprendre le monde et nous mêmes. Or, quand nous sommes confrontés à cette question de la vérité du réel, nous ne partons jamais de zéro. Le réel qu'il s'agit de comprendre nous rencontre concrètement dans l'interprétation à travers le système de symboles d'une culture donnée, qui se manifeste spécialement dans le langage. [...] Par conséquent, le problème fondamental de l'interprétation peut être formulé ainsi : comment pouvons-nous prendre au sérieux le *cercle herméneutique* entre sujet et objet sans tomber dans un relativisme. [...] La tâche principale dont nous devons nous acquitter est donc la suivante : dans nos rencontres et nos discussions avec *l'herméneutique contemporaine* aussi bien qu'avec les sciences humaines modernes, nous devons essayer d'arriver à un *renouvellement créateur de la métaphysique* et de sa question sur la vérité de la réalité ⁴⁹.

Le précurseur le plus prestigieux de cette pensée n'est autre que Kant ; l'« herméneutique contemporaine », nous la devons à Schleiermacher, Dilthey et Ricker ; la notion de « cercle herméneutique » est empruntée à Heidegger ; quant à l'importance médiatrice des signes et des symboles dans la

⁴⁷— S'il est une chose que les modernistes ne pardonnent pas à l'Espagne, c'est bien que celle-ci, ayant donné aux peuples d'Amérique non seulement la foi, mais aussi – avec son sang – la culture chrétienne, a parfaitement réussi dans cette tâche ! Aujourd'hui, pour faire passer leur indispensable « inculturation », ils essayent de ressusciter quelques indigènes vêtus de blue-jeans et munis de téléphones portables.

⁴⁸— DC n° 2006, 20 mai 1990, p. 489-502. Ce travail, qu'avait dirigé Mgr Walter Kasper, a été définitivement approuvé par le cardinal Ratzinger en tant que président de la CTI.

⁴⁹— DC n° 2006, 20 mai 1990, p. 489-490. C'est nous qui soulignons.

connaissance, elle a été soulignée par Paul Ricœur. Ajoutons à cela le personnalisme, le structuralisme et autres condiments. Que peut-on attendre de la *nouvelle métaphysique* ainsi créée ? Si l'on commence à « prendre au sérieux le cercle herméneutique », le lecteur peut être certain qu'on s'ensevelit du même coup, bien qu'on le nie en paroles, dans le plus complet *agnosticisme*. Le calviniste Karl Barth et le luthérien Bultmann sont les nouveaux saints pères chargés de refondre ce mode de pensée dans le camp théologique. Les néothéologiens d'avant-garde disent adapter cette méthode au catholicisme. Les modérés, quant à eux, prétendent corriger les excès de l'avant-garde ; on trouve sous leurs plumes des expressions et développements nouveaux, des termes plus traditionnels, mais le résultat relève toujours du modernisme condamné par saint Pie X. Ils se comportent comme des souris incapables de sortir du piège tendu par le subjectivisme des idéologies modernes : « C'est d'une alliance de la fausse philosophie avec la foi qu'est né, pétri d'erreurs, leur système » (*Pascendi*).

Dans l'intention modératrice peut-être sincère de défendre une *certaine* validité et une *certaine* permanence des formules dogmatiques – car en 1988, la dérive théologique était déjà assez importante pour que même la moderne CTI éprouve des préoccupations conservatrices –, le document précité expose sans dissimulation une version à peine retouchée du symbolisme moderniste. Nous n'en retiendrons que les clés de lecture.

La « vérité » révélée ne recouvre aucune doctrine, mais toujours une réalité mystérieuse, et sa transmission par la *Paradosis*, ou Tradition, est une sorte de présence permanente de cette réalité : « En l'Esprit-Saint, l'Église est le Corps du Christ, dans lequel et par lequel la sagesse multiforme de Dieu est annoncée au monde entier (Ep 3, 10 ; voir Rm 16, 25 et sq. ; Col 1, 26 et sq.). Dans sa Tradition (*Paradosis*), la communication que fait de soi le Père par le Logos dans le Saint-Esprit demeure toujours présente dans l'Église sous de multiples formes : dans sa parole et ses œuvres, dans sa liturgie et sa prière ainsi que dans sa vie tout entière (DV, 8) » (p. 495).

Les formules dogmatiques sont des signes efficaces pour rendre présente la « vérité » (ontologique). De même que « le Logos... est apparu sous une figure historique et concrète, dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ », s'offrant à notre expérience de la foi, il doit s'incarner continuellement dans les formules concrètes et historiques du langage :

La *Paradosis* s'incarne dans les symboles et les langues de tous les peuples, purifie et transforme leurs richesses pour les insérer dans l'économie de l'unique mystère du salut » (p. 495). La citation suivante est claire, mais il faut savoir la lire : « Sans doute faut-il distinguer le contenu [la réalité divine] toujours valable des dogmes de la forme dans laquelle il est exprimé. Le mystère du Christ transcende les possibilités d'expression de toute époque historique et se dérobe donc à toute systématisation exclusive [inadéquation].

Dans la rencontre avec les diverses cultures et les signes des temps qui se succèdent, l'Esprit-Saint ne cesse de rendre le mystère du Christ présent dans sa nouveauté [Tradition vivante]. Cependant, on ne peut pas séparer nettement contenu et forme d'expression [critique du relativisme exagéré]. Le système symbolique du langage n'est pas seulement un revêtement extérieur, mais en quelque sorte l'incarnation d'une vérité. Cela vaut, sur le fond de l'incarnation de la Parole éternelle, tout particulièrement de la profession de foi de l'Église. Celle-ci prend naturellement une forme concrète et formulable qui, comme expression réelle symbolique du contenu de la foi, contient et rend présent ce qu'elle indique [p. 500].

Si l'on tient compte du fait que pour la nouvelle théologie, les sacrements sont des signes qui rendent efficacement présent le mystère divin, on peut comprendre alors qu'il en va de même des dogmes. C'est pourquoi ce que saint Thomas enseigne à propos de la triple signification des sacrements – « Un sacrement est donc un signe qui remémore (*rememorativum*) la cause passée, la passion du Christ ; manifeste (*demonstrativum*) l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui prédit (*prognosticum*) la gloire future ⁵⁰ » –, le document l'applique aux dogmes :

Les dogmes sont à interpréter comme un *verbum rememorativum*. Ils sont à comprendre comme une anamnèse, une interprétation remémorative des *magnalia Dei*. [...] Les dogmes sont à comprendre comme un *verbum demonstrativum*. [...] C'est pourquoi ils doivent être interprétés comme vérité salvifique et transmis d'une manière vivante, attrayante et stimulante, aux hommes de chaque époque. Les dogmes sont à interpréter comme un *verbum prognosticum*. [...] Ils doivent susciter l'espérance » (p. 495).

Un dogme peut donc être dit vrai de la même manière qu'un sacrement est réputé valide : s'il est efficace ; c'est dire que sa « vérité » est prise au sens pratique, en tant qu'adéquation du moyen à sa fin propre. Par conséquent, pour que les dogmes conservent leur « vérité » ou leur efficacité, il faut les « réinterpréter » continuellement en fonction des circonstances historico-culturelles dans lesquelles se trouve le chrétien dans le monde et de l'expérience qu'il fait de la vie dans l'Église, de même que l'on prétend réformer continuellement la liturgie des sacrements :

Les dogmes sont une expression de cette même tradition de la foi dans l'ordre doctrinal. On ne peut donc pas les isoler du contexte de la vie ecclésiale, pour les interpréter comme des formules purement conceptuelles. [...] La Tradition vivante du peuple de Dieu pèlerin à travers l'histoire ne s'arrête pas à un point déterminé de cette histoire ; elle parvient au temps présent, qu'elle traverse pour se prolonger dans l'avenir. La définition d'un dogme n'est donc pas seulement le terme d'un développement, mais toujours aussi un nouveau commencement. [...] Une telle interprétation des dogmes pour le présent doit

50 — III, q. 60, a. 3.

tenir compte de deux principes qui, de prime abord, semblent se contredire : la valeur permanente de la vérité, et l'actualité de la vérité. Cela signifie qu'on ne peut ni renoncer à la tradition ou la trahir [comme font les progressistes d'avant-garde], ni, sous l'apparence de la fidélité, ne transmettre qu'une tradition figée [comme font les lefebvristes d'arrière-garde]. Il faut que, de la mémoire de la tradition, naisse l'espérance pour le présent et pour l'avenir. En définitive, une définition ne peut être signifiante pour le présent que parce que et en tant qu'elle est vraie [efficace]. La validité permanente de la vérité et son actualité se conditionnent donc réciproquement [p. 499].

Le problème que l'on prétend résoudre tient justement à ce que le chrétien d'aujourd'hui ne possède plus la culture du chrétien d'hier et à ce que les dogmes dans lesquels sont employés des termes tels que « consubstantiel », « hypostase » ou « transsubstantiation » ne sont plus « vrais » à ses yeux :

A la différence de ce qui se passait dans la culture occidentale des siècles passés, marquée dans son ensemble par la foi chrétienne, dans notre culture contemporaine sécularisée, le langage dogmatique traditionnel de l'Église ne semble plus être immédiatement compréhensible, quand il ne prête pas à malentendus, même pour de nombreux chrétiens. Certains le considèrent même comme un obstacle à la transmission vivante de la foi. Ce problème s'aggrave quand l'Église essaie de pénétrer dans les cultures africaines et asiatiques avec ses dogmes qui ont été élaborés, du point de vue purement historique, dans le contexte de la culture gréco-romaine et occidentale. Cela exige bien plus qu'une simple traduction des dogmes ; pour parvenir à une inculturation, le sens originel du dogme doit être à nouveau compris dans le contexte d'une autre culture. C'est pourquoi le problème de l'interprétation des dogmes est devenu aujourd'hui un problème général de l'évangélisation, spécialement de la nouvelle évangélisation. [...] Devant les différentes situations socioculturelles où vit maintenant l'Église, il s'agit aussi de la question de l'unité et de la pluriformité dans l'exposition dogmatique de la vérité et de la réalité de la Révélation [p. 491].

Moyennant quelques légères modifications de vocabulaire, on a là exactement la pensée exposée et condamnée par saint Pie X dans *Pascendi* ⁵¹, puis condamnée à nouveau par Pie XII dans *Humani Generis* :

Que cela puisse et doive même être fait ainsi [exprimer le dogme par les notions de la philosophie moderne], de plus audacieux l'affirment pour la bonne raison, disent-ils, que les mystères de la foi ne peuvent pas être signifiés par des notions adéquatement vraies, mais par des notions, selon eux,

⁵¹— Dz 2079 : « Et comme l'absolu, qui est l'objet de ce sentiment [le sentiment religieux], a des aspects infinis, sous lesquels il peut successivement apparaître ; comme le croyant, d'autre part, peut passer successivement sous des conditions fort dissemblables, il s'ensuit que les formules dogmatiques sont soumises à ces mêmes vicissitudes, partant sujettes à mutation. Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. *Amoncellement infini de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort* ».

approximatives et toujours changeables, par lesquelles la vérité est indiquée sans doute jusqu'à un certain point, mais fatalement déformée. C'est pourquoi ils ne croient pas absurde, mais absolument nécessaire que la théologie qui a utilisé au cours des siècles différentes philosophies comme ses instruments propres substitue aux notions anciennes des notions nouvelles, de telle sorte que, sous des modes divers et souvent opposés, et pourtant présentés par eux comme équivalents, elle nous exprime les vérités divines, sous le mode qui sied à des êtres humains. [...] Or, il ressort, avec évidence, de ce que nous avons dit, que tant d'efforts non seulement conduisent à ce qu'on appelle le "relativisme" dogmatique, mais le comportent déjà en fait ⁵².

« *Donum Veritatis* ». En 1990, la congrégation pour la Doctrine de la foi a promulgué l'instruction *Donum Veritatis* sur la vocation ecclésiale du théologien – déjà commentée dans notre article antérieur –, où elle se fait l'écho des conclusions de la CTI : « Même si la vérité révélée surpasse notre discours, et si nos concepts sont imparfaits face à sa grandeur à la fin du compte insondable (voir Ep 3, 19), elle invite pourtant notre raison – don de Dieu pour percevoir la Vérité – à entrer en sa lumière et à devenir ainsi capable de comprendre dans une certaine mesure ce qu'elle croit ⁵³. » Il revient au théologien de pratiquer l'inculturation de la foi dans la pluralité des théologies partielles et personnelles : « Il est de la tâche du théologien d'emprunter à la culture qui est la sienne des éléments lui permettant de mettre mieux en lumière tel ou tel aspect des mystères de la foi. Une telle tâche est certes ardue et comporte des risques, mais elle est en soi légitime et doit être encouragée ⁵⁴. » Les risques sont de tomber dans telle ou telle hérésie et de se heurter à l'incompréhension, mais le théologien doit se montrer libre en cela jusqu'à l'audace, car il a la certitude que son dialogue avec l'Église, dirigé par l'Esprit, fera que tout se terminera bien :

La liberté propre à la recherche théologique s'exerce à l'intérieur de la foi de l'Église. C'est pourquoi l'audace qui s'impose souvent à la conscience du théologien ne peut porter de fruits et « édifier » que si elle s'accompagne de la patience du mûrissement. Les propositions nouvelles avancées par l'intelligence de la foi « ne sont qu'une offre faite à toute l'Église. Il faut beaucoup de corrections et d'élargissements dans un dialogue fraternel jusqu'à ce que toute l'Église puisse les accepter ». En conséquence, « le service très désintéressé à la communauté des croyants » qu'est la théologie « comporte essentiellement un débat objectif, un dialogue fraternel, une ouverture et une disponibilité à modifier ses propres opinions » ⁵⁵.

⁵²— Dz 2310-2311.

⁵³— DC n° 2010, 15 juillet 1990, p. 694.

⁵⁴— DC n° 2010, 15 juillet 1990, p. 695.

⁵⁵— DC n° 2010, 15 juillet 1990, p. 695. La citation intérieure est de Jean-Paul II, *Discours aux théologiens d'Altötting*, 18 novembre 1980.

« **Le christianisme et les religions** ». Le fruit le plus mûr du subjectivisme, comme le signale saint Pie X, est la vérité de toute religion ; c'est là ce qui, depuis le concile Vatican II, a ouvert toutes les voies interdites de l'œcuménisme. Mais trente ans après, on est tellement engagé dans la pente que la CTI, autrefois si heureuse d'écraser l'accélérateur, freine maintenant avec nervosité. En 1996, elle publie *Le christianisme et les religions* ⁵⁶, document dans lequel elle cherche à modérer la « position pluraliste » de ceux qui défendent l'égalité de valeur de toutes les religions. Il est très intéressant de voir présentées avec clarté, dans le *Status quæstionis* ⁵⁷, les positions extrêmes auxquelles parvient – en pleine cohérence avec les principes subjectivistes de l'œcuménisme – l'opinion « pluraliste » incriminée ; il est non moins intéressant de constater, dans la partie résolutive, l'obscurité impénétrable des arguments par lesquels on prétend les nuancer.

Le *Status quæstionis* expose six problèmes. Le *premier* porte sur la « méthode » : comme on doit faire avancer le dialogue interreligieux, « il est naturel qu'apparaissent des tentatives d'élaborer une théologie des religions à partir de critères qui soient acceptés par tous » (n. 6), et il semble donc nécessaire de « fuir le dogmatisme » ; mais pour le théologien catholique, le problème tient à ce qu'« on ne voit pas comment on pourrait abandonner le "principe dogmatique" ».

Le *deuxième* problème est celui de la « valeur salvifique des religions ». On distingue à cet égard trois positions : la position traditionaliste extrême, à savoir « l'*ecclesiocentrisme* exclusiviste, fruit d'un certain système théologique, ou d'une compréhension erronée de la formule « *extra Ecclesiam nulla salus* » ⁵⁸ ; la position conciliaire modérée, selon laquelle « le *christocentrisme* [inclusiviste] accepte que le salut puisse se produire dans les religions, mais il leur refuse une autonomie salvifique, à cause de l'unicité et de l'universalité du salut de Jésus-Christ » (n. 11) ; enfin, la position pluraliste extrême, c'est-à-dire « le *théocentrisme* [...] [qui] essaie de reconnaître les richesses des religions » pour faciliter l'œcuménisme (n. 12), l'inconvénient de cette dernière position étant qu'il lui faut laisser le Christ un peu de côté.

⁵⁶— DC n° 2157, 6 avril 1997, p. 312-337. Le texte original a été rédigé en espagnol. Nous donnons ici la traduction de la DC.

⁵⁷— Ici on nous plonge rapidement dans le climat théologique où se meut le document, lorsqu'il se réfère aux antiques enseignements des *saints pères* : « Dans la théologie catholique antérieure à Vatican II, on repère deux lignes de pensée en lien avec le problème de la valeur salvifique des religions. L'une, représentée par Jean Daniélou, Henri de Lubac et d'autres, pense que les religions ont leur fondement [...] L'autre ligne [est] représentée par Karl Rahner » (DC n° 2157, 6 avril 1997, p. 312-313).

⁵⁸— N. 10. Nous nous sentons honorés d'être des *ecclesiocentriques exclusivistes*, mais le texte ajoute, pour notre désolation, que cette position « n'est plus défendue par les théologiens catholiques, depuis les affirmations très nettes de Pie XII [comprises comme les auteurs veulent les comprendre] et du concile Vatican II [bien entendu] sur la possibilité de salut existant pour ceux qui n'appartiennent pas visiblement à l'Église ».

A propos du *troisième* problème, on aborde courageusement « la question de la vérité » des religions : « La question de la vérité charrie de sérieux problèmes d'ordre théorique et pratique, étant donné qu'elle a eu dans le passé [non subjectiviste], des conséquences négatives sur la rencontre avec les religions [sans subjectivisme, pas d'œcuménisme] » (n. 13). Ici est expliquée une version immodérée du principe d'inadéquation, associée à l'opinion combattue, qui est excessivement relativiste :

La conception épistémologique sous-jacente à la position pluraliste utilise la distinction de Kant entre *noumenon* et *phenomenon*. Dieu, ou la Réalité ultime, étant transcendant et inaccessible à l'homme, on ne pourra en faire l'expérience que comme phénomène, exprimé par des images et des notions culturellement conditionnées ; ceci explique que différentes représentations de la même réalité n'exigent pas de s'exclure réciproquement *a priori* [n. 14].

Le problème, qui n'est pas mince, tient à ce que « l'omission du discours sur la vérité entraîne la mise en équivalence superficielle de toutes les religions, en les vidant au fond de leur potentiel salvifique. Affirmer que toutes sont vraies équivaut à déclarer que toutes sont fausses. Sacrifier la question de la vérité est incompatible avec la conception chrétienne » (n. 13).

Le *quatrième* problème est « la question de Dieu » :

La position pluraliste prétend éliminer du christianisme toute prétention d'exclusivité ou de supériorité par rapport aux autres religions. Elle doit pour cela affirmer que la réalité ultime des différentes religions est identique, et simultanément, relativiser la conception chrétienne de Dieu en ce qu'elle a de dogmatique et d'obligeant. De cette manière, elle fait la distinction entre Dieu en lui-même, inaccessible à l'homme, et Dieu manifesté dans l'expérience humaine [n. 16].

Le *cinquième* problème est celui du « débat christologique » : « Comment entrer dans un dialogue interreligieux, en respectant toutes les religions et sans les considérer par avance comme imparfaites et inférieures, si nous reconnaissons en Jésus-Christ et seulement en lui le Sauveur Unique et universel de l'humanité ? » (n. 18) Avouons que ce n'est pas facile, en effet.

Le *sixième* et dernier problème est celui qui traite « de l'activité missionnaire de l'Église et du dialogue interreligieux » (n. 23). Pour la position pluraliste, il n'y a pas mission mais dialogue, dans la mesure où « la conversion n'est plus l'objectif premier de la mission, étant donné que l'important, c'est que chacun, encouragé par le témoignage de l'autre, vive profondément sa propre foi » (*ibid.*). Pour la position *exclusiviste* dure, il n'y a pas dialogue mais mission, « pour éviter la condamnation des non-évangélisés » (n. 24). Alors que pour la vertueuse position *inclusiviste*, au dialogue vient s'adjoindre l'intention missionnaire, non pour éviter que ces âmes soient condamnées, mais pour porter la « dynamique à sa plénitude », parce que « l'acceptation explicite de la foi fait croître les possibilités de salut » (*ibid.*)

Nous nous sommes attardé dans la présentation de ces objections pour pouvoir apprécier de façon plus juste le subjectivisme du magistère conciliaire. Nous voyons que celui-ci – par ce qu'il lui reste de foi ou par instinct de conservation – tente sincèrement d'éviter les conclusions extrêmes : il n'aime pas l'indifférentisme, il ne veut pas renoncer à la mission de prêcher le Christ. Mais les principes conciliaires conduisent *nécessairement* à la position « pluraliste » ; et il faut même dire avec Pie XII : « ...tant d'efforts non seulement conduisent à ce qu'on appelle le "relativisme" dogmatique, mais le comportent déjà en fait ». Le document dénote, c'est vrai, la volonté de corriger des tendances qui, en très peu d'années, se sont généralisées au sein de l'Église. Mais si nous cherchons maintenant la réponse à des objections exprimées avec tant de clarté, nous allons éprouver une sensation d'obscurité intellectuelle accablante.

Le document examine, dans sa deuxième partie, « les présupposés théologiques fondamentaux » et, dans sa troisième partie, la solution des problèmes posés. Concernant la « valeur salvifique des religions », il signale que les textes du Concile reconnaissent que dans l'ordre du salut, « l'appartenance aux différentes religions ne semble pas indifférente », bien que : « Quant à dire que les religions en tant que telles peuvent avoir une valeur dans l'ordre du salut, c'est là un point qui reste ouvert » (n. 81). Or, cette question est tranchée dans l'encyclique *Redemptoris missio*, de Jean-Paul II, où l'on trouve une « reconnaissance explicite de la présence de l'Esprit du Christ dans les religions » (n. 84). Mais pour ne pas tomber dans l'égalitarisme, un *statut* supérieur est reconnu à la religion catholique : « Dans les religions, c'est le même Esprit qui agit que celui qui guide l'Église. Mais la présence universelle de l'Esprit ne peut se comparer à sa présence particulière dans l'Église du Christ » (n. 85). En lisant cela, le catholique candide respire, car muni d'un tel argument, il croit pouvoir continuer à défendre sa religion. Fort bien, lui dit alors le moderniste, mais quelle religion ? Car l'Évangile doit s'inculturer, et les cultures portent en elles les religions ; de sorte que le catholique de l'Inde peut préférer le catholicisme à l'hindouisme, mais un catholicisme *hindouisé* ; le catholique d'Europe peut préférer le catholicisme à la modernité (qui va assurément de pair avec une religion), mais ne peut demeurer dans un catholicisme traditionnel appartenant à une culture révolue : « "Une foi qui ne s'est pas faite culture est une foi qui n'a pas été pleinement reçue, n'a pas été pleinement pensée, n'a pas été fidèlement vécue." Ces paroles de Jean-Paul II dans une lettre au cardinal Secrétaire d'État (20 mai 1982), montrent clairement l'importance de l'inculturation de la foi » (n. 26).

Le problème le plus longuement, et aussi le plus obscurément traité est celui de la vérité :

[L'enseignement de l'Église] apprécie le vrai, le beau et le bon des religions, à partir du plus profond de la vérité de sa foi propre, mais il n'attribue pas en

général la même validité à la prétention de vérité des autres religions. Ceci conduirait à l'indifférentisme, c'est-à-dire à ne pas prendre au sérieux la prétention de vérité, tant la sienne que celle des autres [n. 96].

En somme, nous autres catholiques ne pouvons prétendre que nous détenons la vérité et que les autres religions ne la détiennent pas, mais nous pouvons dire du moins que c'est nous qui le prétendons avec le plus de validité, de crainte de tomber dans l'indifférentisme.

Tout dialogue vit de la prétention de vérité de ceux qui y participent. Mais le dialogue entre les religions se caractérise en outre par le fait que la structure profonde de la culture d'origine de chacun se trouve appliquée à la prétention de vérité d'une culture étrangère [n. 101].

C'est pourquoi, s'il est objecté : « La position pluraliste attribuée à l'unique médiation salvifique du Christ pour tous les hommes, une prétention de supériorité ⁵⁹ » (n. 104), on répond que ceux qui dialoguent doivent respecter la prétention de l'autre à la vérité, et que nous autres catholiques prétendons que le Christ est supérieur ; telle est la « structure de la vérité » propre à la foi chrétienne (n. 103). Mais, il faut le dire, rien de tout cela n'échappe au relativisme. Dans un dialogue au sens strict du terme, nul ne prétend détenir la vérité, que tous recherchent ; ceux qui se croient dans le vrai ne dialoguent pas, ils polémiquent. En outre, qui prétend détenir la vérité et respecte la même prétention chez autrui croit non pas avec une foi divine, mais avec une foi humaine. Enfin, qui a besoin d'« appliquer la structure profonde de la culture » (n. 101) pour mesurer la validité de la prétention à la vérité, est un subjectiviste auquel ne reste même pas l'intelligence humaine.

« *Fides et Ratio* ». La lettre encyclique *Fides et Ratio* de Jean-Paul II (1998) peut être considérée comme le fruit le plus mûr du subjectivisme conciliaire. Étant donné qu'elle est longue, voire très longue, nous nous renverrons au commentaire que nous avons fait d'elle en une autre occasion ⁶⁰. Nous nous bornerons à signaler que dès le sous-titre de l'introduction, « Connais-toi toi-même », l'auteur présente la connaissance comme indissociablement pénétrée de subjectivité ; et il termine – ce que fait inévitablement toute la modernité – en appelant de ses vœux, sur un ton dramatique, une transcendance métaphysique de la pensée, que lui-même a niée : « [...] la nécessité d'une philosophie de portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque

⁵⁹— La « position pluraliste » est celle des « théologiens » qui prétendent que toute religion est salvifique. Ces « théologiens » reprochent à ceux qui parlent de « l'unique médiation salvifique du Christ » d'adopter une « prétention de supériorité », et la CTI essaye de répondre à cette objection. (NDLR.)

⁶⁰— Voir « Le vrai sens de l'encyclique *Fides et Ratio* », publié dans *Tradition, doctrine et actualité* (n° 2, juin 2000), édité par la Maison Générale de la FSSPX.

chose d'absolu, d'ultime et de fondateur. [...] Un grand défi qui se présente à nous au terme de ce millénaire est celui de savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement* » (n. 83). Mais les cinq cents ans d'échec du nominalisme ne l'ont en rien découragé, et il demande pour accomplir l'impossible tâche mille ans de plus :

Je désire exprimer avec force la conviction que l'homme est capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir. C'est là l'une des tâches dont la pensée chrétienne devra se charger au cours du prochain millénaire de l'ère chrétienne [n. 85].

5. *Le subjectivisme dans les textes du concile Vatican II*

Un rapide regard aux citations de ces documents suffit à indiquer où sont les sources du subjectivisme conciliaire. Dans *Dei Verbum* a été semée la graine de l'« inadéquation » ; puis, dans *Gaudium et spes* a mûri l'« inculturation » ; enfin, dans *Unitatis redintegratio* et *Nostra aetate* s'est récolté l'« œcuménisme ».

« *Dei Verbum* ». Dans cette constitution, la vérité révélée, objet de la foi, n'est jamais doctrine, mais toujours réalité : « Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté » (n. 2) ⁶¹. Une « économie de la Révélation [qui] se fait par des actions et des paroles [...] étroitement liées entre elles » ne saurait évidemment se réduire à une simple doctrine. Jésus-Christ n'est pas venu pour enseigner des paroles, mais c'est dans la Parole – fait sensible – que nous pouvons avoir l'expérience de Dieu : « Jésus-Christ – qui le voit, voit aussi le Père – par toute sa présence, par tout ce qu'il montre de lui-même, par ses paroles, par ses œuvres [...] donne à la Révélation son dernier achèvement » (n. 4). La Tradition, par conséquent, consiste non pas en la transmission d'une doctrine en vue de la prédication, mais en la présence permanente du mystère divin dans l'activité vitale de l'Église :

L'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit ... c'est ainsi que Dieu, qui a parlé jadis, s'entretient sans arrêt avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et que l'Esprit-Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et par l'Église dans le monde, introduit les croyants dans tout ce qui est vérité, et fait résider chez eux en abondance la parole du Christ [n. 8].

Au n. 13 est faite une délicate allusion au principe d'« inadéquation » : « Les paroles de Dieu, en effet, exprimées en des langues humaines [dans l'Écriture sainte], se sont faites semblables au langage humain, tout comme

⁶¹— Dans cette phrase comme dans la suivante, le subjectivisme n'est pas dans ce qui est dit, mais plutôt dans ce qui n'est pas dit. Il serait donc difficile de classer l'arbre sans en avoir d'abord vu les fruits.

autrefois le Verbe du Père éternel, ayant pris la chair de la faiblesse humaine, s'est fait semblable aux hommes ». Les énoncés doctrinaux seraient donc des images aussi éloignées de la vérité révélée que la nature humaine l'est de la nature divine. Le subjectivisme peut bien s'habiller de soie, il n'en reste pas moins subjectif.

« *Gaudium et spes* ». Dans la désastreuse et interminable *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* mûrissent les meilleurs fruits du subjectivisme conciliaire, comme par exemple le caractère évolutif des dogmes et le pluralisme doctrinal, avec l'incarnation perpétuelle de la Révélation dans la pluralité des cultures :

Dès les débuts de son histoire, [l'Église] a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes [...]. Cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures [n. 44].

N'allons surtout pas croire qu'il existe une doctrine de valeur universelle, ni essayer d'enseigner le thomisme en Inde.

« *Unitatis redintegratio* ». Il est évident que le « mouvement œcuménique » est devenu possible à partir du concile Vatican II en raison uniquement de son subjectivisme. Seul celui qui pense que l'unité dans la foi ne nécessite pas l'unité dans les formules dogmatiques peut emprunter ce moderne chemin. Dans le *Décret sur l'œcuménisme*, on donne pour acquis le principe du pluralisme doctrinal :

Par ce dialogue, tous acquièrent une connaissance plus véritable, en même temps qu'une estime plus juste, de l'enseignement et de la vie de chaque Communauté. [...] Tout en conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, chacun, au sein de l'Église, selon la fonction qui lui est déparée, doit conserver la liberté voulue, soit dans les formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, soit dans la variété des rites liturgiques et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée [n. 4].

Pour le modernisme, la diversité théologique est aussi légitime que la diversité liturgique, car dans les deux cas, on a affaire à de purs symboles inadéquats ; c'est pourquoi l'unité doctrinale ne fait pas partie de ce qu'il faut conserver. Si, au n. 11, il est dit : « Il faut absolument exposer clairement la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme qui cause du dommage à la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable », il est précisé *in fine* que, selon le principe de l'inadéquation, les mystères du Christ sont insondables :

« Ainsi [par le dialogue œcuménique] sera tracée la voie qui les conduira tous, par cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ ».

« *Nostra ætate* ». Dans la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, il est dit :

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines 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 [n. 2].

Comment se peut-il qu'une doctrine qui diffère *in multis* de ce qu'enseigne l'Église apporte cependant un rayon de la Vérité ? Car si nous avons bien lu – et ceci ressort plus clairement encore de la version latine –, on ne dit pas ici que les doctrines en question diffèrent sur *certain*s points et que sur *d'autres* points, elles disent la vérité (logique) ; les deux verbes « diffèrent » et « apportent » (*discrepent* et *referunt*) ont le même sujet. Cela ne peut se comprendre que si l'on considère la doctrine comme symbole inadapté d'une Vérité (ontologique) mystérieuse ; car alors, les différences verbales ne rendent pas forcément impossible une référence valide au mystère. Mais il va de soi que c'est là un mode de compréhension subjectiviste, condamné en tant que tel par l'Église.

III. Attitude du fidèle catholique face au magistère conciliaire

Le fidèle catholique doit prendre le plus grand soin de rester sourd aux sirènes du modernisme, car leurs sophismes sont très attrayants, très subtils et très pernicioeux. Ils sont très *attrayants* parce que la dissolution des frontières doctrinales de l'Église semble ouvrir de nouvelles voies à la charité en permettant de tenir de doux propos à ceux auxquels répugne l'Évangile du Christ crucifié⁶². Les sophismes modernistes sont, en outre, très *subtils*, car bien que le réalisme de la connaissance soit des plus évidents, son explication et sa défense doctrinale constituent le domaine le plus ardu de la philosophie, et il devient facile de ressusciter Gorgias et Protagoras⁶³. Ils sont toutefois extrêmement *pernicieux*, car s'ils n'attendent pas à telle ou telle vérité de foi, ils

62— 1 Co 1, 23-24 : « Nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, mais pour ceux qui appelés, soit Juifs, soit Grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. »

63— Saint Thomas nous prévient que la réflexion logique sur la connaissance « *habet maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis* », c'est-à-dire qu'elle présente la plus grande difficulté, parce qu'elle traite non pas d'entités réelles, mais de la raison (*Commentaire du de Trinitate de Boèce*, lect. II, q.2, a.1, q.1a. 2, ad 3).

n'en corrodent pas moins les ciments rationnels dans lesquels toutes se fondent ; et quoiqu'ils conservent les paroles des dogmes, ils en faussent complètement le sens, anesthésiant ainsi l'oreille pour corrompre plus facilement le cœur ⁶⁴. C'est pour cette raison que saint Pie X parlait aux évêques de leur « devoir [...], en ce qui regarde les [écrits] entachés de modernisme et propagateurs de modernisme, d'en empêcher la publication, et, publiés, d'en entraver la lecture. Que tous les livres, journaux, revues de cette nature, ne soient pas laissés aux mains des élèves, dans les séminaires ou dans les universités : ils ne sont pas, en effet, moins pernicieux que les écrits contre les bonnes mœurs, ils le sont même davantage, car ils empoisonnent la vie chrétienne dans sa source ⁶⁵. »

Ayant ainsi démontré jusqu'à quel point le magistère conciliaire est empreint de modernisme et en assure la promotion, il semble superflu d'insister davantage sur le fait que si le catholique doit assurément le respect à l'autorité, il n'est pas tenu, en revanche, de prêter attention à ce qu'elle dit. Face à un magistère qui se dépouille de l'autorité qu'il tient du Christ (comme nous l'avons démontré dans notre premier article), qui nous laisse libres de le discuter (ainsi que nous l'avons vu dans le deuxième article) et qui, tel le serpent avec Ève, cherche à introduire en nos cœurs un doute subjectiviste quant à la véracité des commandements divins – « *Nequaquam morte moriemini* » (Genèse 3, 4) –, la seule attitude fidèle et prudente que nous puissions adopter en tant que simples catholiques consiste à *quereller sans dialoguer*, c'est-à-dire à opposer aux nouveaux maîtres l'enseignement antilibéral et antimoderniste du magistère traditionnel *sans même écouter* leur argumentation. C'est pourquoi, non seulement il ne faut reconnaître aucun degré d'autorité doctrinale au magistère conciliaire, mais il faut même éviter de lui prêter l'oreille, tels des fils ayant découvert en leur père un séducteur pervers. Ce sera la conclusion de notre troisième article.

⁶⁴— Ainsi que les vers dans la noix, ils laissent intacte la coque des dogmes et en transforment le contenu en leurs excréments. Il n'y a pas à chercher bien loin pour voir comment cela fonctionne ; tandis que nous écrivons ceci, Raniero Cantalamessa, prédicateur charismatique de la Maison Pontificale, dit : « *Lorsqu'on lit avec des yeux modernes les paroles de Paul, une difficulté apparaît immédiatement. Paul recommande au mari d'« aimer » sa femme (et c'est bien), mais il recommande en plus à la femme d'être « soumise » à son mari, ce qui semble inacceptable dans une société fortement consciente (et à juste titre) de la parité des sexes. De fait, c'est vrai. Sur ce point, Paul est conditionné en partie par la mentalité de son temps. Néanmoins, la solution consiste non pas à éliminer des relations entre mari et femme le mot « soumission », mais peut-être de le rendre réciproque [que signifierait une « soumission » qui serait réciproque ?], comme l'amour, lui aussi, doit être réciproque. En d'autres termes, non seulement le mari doit aimer sa femme, mais la femme doit, elle aussi, aimer son mari ; non seulement la femme doit être soumise à son mari, mais le mari, lui aussi, doit être soumis à sa femme. Amour réciproque et soumission réciproque » (Zenit en espagnol, 25 août 2006).*

⁶⁵— *Pascendi*, AAS 40 (1907), p. 643.

Solution des objections

Solution de la première objection

Le magistère conciliaire s'appuie non pas sur un accord unanime des théologiens, mais sur un « consensus pluranime » ; or, non seulement cette position dénote de sa part un manque d'autorité théologique, mais elle mérite d'être réprouvée d'entrée de jeu, car la notion même de « pluralisme » est subjectiviste.

• Les théologiens scolastiques n'entendent pas du tout l'axiome « *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnia caritas* » comme l'entendent les théologiens imbus de subjectivisme moderne. Pour les scolastiques, la charité emprunte les voies de la vérité ; la sombre région des doutes est délimitée par le principe de non-contradiction, et la liberté de discussion est ordonnée à en rapetisser l'étendue, leur offrant ainsi la gloire d'avoir contribué à conquérir de nouvelles terres à la certitude catholique ; ainsi l'unité de la doctrine certaine part-elle du dogme et croît-elle en extension dans toutes les directions du savoir. Pour les théologiens modernes, en revanche, seule est aimable la liberté ; c'est pourquoi ils s'installent pour toujours dans la pénombre des doutes, où chacun est maître de sa propre opinion, et n'ont pas de pire ennemi que le principe de non-contradiction ; ils essayent, par conséquent, de réduire le plus possible le domaine du nécessaire, auquel ils concèdent à peine la lettre des dogmes les plus irrécusables. Les scolastiques trouvent la paix dans l'ordre de la vérité ; les modernes pactisent en vue de la fausse paix du « pluralisme théologique », en vertu duquel tous sont d'accord pour qu'aucun ne pense comme un autre. Les premiers sont fils de la lumière, et les seconds fils des ténèbres.

Il n'existe donc pas aujourd'hui d'« accord unanime ». L'accord des théologiens n'est « unanime » que lorsque tous adhèrent, en leur esprit ou *anima*, à la véracité d'une même sentence (vérité logique). Mais les modernes n'acceptent pas que la vérité se trouve dans l'esprit, en tant qu'adéquation à ce qui est ; pour eux, il ne saurait y avoir adéquation de l'intellect à la réalité, et deux sentences contradictoires peuvent être « dans la vérité » pour peu qu'elles aient toutes deux un rapport valide à la chose. Si le lecteur me demandait en quoi consiste ce rapport valide, je devrais lui répondre qu'il existe différentes opinions et que toutes possèdent une certaine valeur... bien qu'en général, on tende à expliquer celle-ci par une certaine efficacité pratique. Aussi le consensus auquel parviennent, par exemple, les théologiens de la CTI devrait-il être dit « pluranime » ; car bien qu'ils aboutissent à un texte de doctrine constituant le *plus grand commun dénominateur* auquel tous puissent adhérer, chacun d'eux conserve la liberté d'entretenir en son âme une opinion différente. Ce

sur quoi ils s'entendent tous, c'est qu'étant donné le statut quasi officiel de cette commission, une telle formulation concrète est utile pour le travail d'unification qui incombe à la hiérarchie.

- Il va de soi qu'un tel consensus n'a strictement rien à voir avec celui que les manuels classiques présentent comme lieu théologique de grande autorité. Bien plus, la nature même du « pluralisme théologique » qui s'est si fortement installé dans l'Église démontre à elle seule l'inanité du magistère conciliaire ; car quelle autorité peut-on reconnaître à un maître qui se complaît à voir ses disciples nourrir un autre avis que lui ⁶⁶ ?

Solution de la deuxième objection

On ne peut employer le langage moderne sans tomber dans le puits de la pensée moderne. Il est vrai que l'Église devait aller à la rencontre de l'homme d'aujourd'hui, mais elle disposait pour cela de la rénovation du thomisme.

- La distinction de Jean XXIII selon laquelle « autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées ⁶⁷ » est ambiguë, et son application erronée. Elle est ambiguë parce qu'il faut distinguer non pas entre deux, mais entre trois choses : les *réalités* ou mystères révélés, les *conceptions* mentales soutenues par la foi et les *mots* par lesquels on les exprime. Le théologien scolastique va donc entendre : « Les *conceptions* de foi (vérité logique) sont une chose, les différents *mots* par lesquels on les exprime en sont

⁶⁶— Paul VI exultait en concédant à ses théologiens la liberté d'opinion : « Nous voulons donc vous assurer de notre intention de reconnaître les lois et les exigences propres à vos études, c'est-à-dire de respecter la liberté d'expression de la science théologique, ainsi que la recherche requise pour son développement. Et nous savons que chacun de vous a cela très à cœur. Nous voudrions à ce propos dissiper en vous la crainte que le service qui vous est demandé doive conditionner et restreindre le champ de vos études au point d'empêcher leurs légitimes recherches et leurs formulations logiques. [...] C'est vous dire que nous admettons volontiers le développement et la variété des sciences théologiques, autrement dit ce "pluralisme" qui semble aujourd'hui caractériser la culture moderne. » (Allocution prononcée devant la CTI le 6 octobre 1969). Mgr Ph. Delhaye, secrétaire de la Commission, devait le remercier chaudement en ces termes d'avoir délivré la CTI de la tyrannie de l'unité doctrinale : « On est tout aussi bien loin des exigences [de la part du magistère] d'une seule doctrine dite classique et reprise en exclusivité à un seul courant théologique. Le pape [Paul VI] souhaite le pluralisme des approches. [...] Le magistère ne se délègue pas aux théologiens dont il requiert l'aide. Mais il ne prend pas non plus la place de la théologie technique. Il y a un monde entre les catéchèses des mercredis de Paul VI, rappelant les points essentiels de la foi à croire et à vivre, et les discours flamboyants de Pie XII, qui semblent sortir d'un manuel classique. Et pour cause ! Ils ont été composés par des professeurs trop heureux de faire passer sous le couvert de l'autorité pontificale leurs options et leurs thèses d'école. » (CTI, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Cerf, 1988, p. 384, 13 et 16).

⁶⁷— Le texte italien dit : « Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt. » Voir note 3, p. 48.

une autre » ; tandis que le moderne entendra : « Les *réalités* de foi (vérité ontologique) sont une chose, les différentes *conceptions* par lesquelles on les exprime en sont une autre ». Dans ce dernier sens, la distinction de Jean XXIII est fautive, et dans le premier, elle n'est pas complètement vraie :

— Il est faux, et d'une fausseté nominaliste, de dire qu'existent différentes manières de concevoir une même réalité ; car l'intellect ne s'adapte pas capricieusement à la réalité qui frappe ses sens ; de deux conceptions vraies de la nature humaine – par exemple, « bipède sans plumes » et « animal raisonnable » –, l'une est forcément plus parfaite que l'autre ; il suffit de bien réfléchir pour s'en assurer.

— Il n'est pas complètement vrai, d'autre part, qu'existent de nombreuses manières d'exprimer par des mots les conceptions mentales ; car le langage est un art qui a ses règles. On a pu traduire Aristote en latin, bien qu'il eût fallu pour cela créer de nombreux néologismes, car les Romains ne pensaient pas aussi finement que les Grecs ; on peut traduire saint Thomas en français, mais en usant de nombreux latinismes pour ne pas trahir sa pensée ; on ne peut traduire la doctrine de l'Église en une langue ne possédant pas le verbe *être* et ne distinguant pas entre le sujet et le prédicat. Les finesses de la pensée du Christ n'ont pu se rendre qu'en grec et en latin, et qui veut l'âme de l'Évangile, doit embrasser le corps de la culture chrétienne. Le « pluralisme culturel » est une effroyable stupidité, et l'« inculturation » un crime contre la foi.

• La révolution antichrétienne ne pouvait manquer d'être, en même temps, une révolution anti-culturelle, qui allait guillotiner les universités catholiques en leur faisant perdre la théologie comme tête des sciences et des arts. La théologie une fois éliminée, la métaphysique meurt en premier, puis les autres disciplines s'atrophient, telles les organes d'un corps en décomposition. Parler de « culture moderne » est un contresens, car la modernité est un processus de déculturation ; et nos évêques, qui, depuis le concile Vatican II, aiment tant parler à l'homme d'aujourd'hui dans sa langue, non seulement sont devenus libéraux, mais se retrouvent contraints d'employer un vocabulaire de plus en plus pauvre et vulgaire⁶⁸. De même qu'il ne faut pas fermer les yeux pour aider un aveugle, il ne faut pas non plus employer le langage moderne pour

⁶⁸— Dans le document sur *La foi et l'inculturation*, cité plus haut, la CTI se trouve fort dépourvue lorsqu'il s'agit de traiter, *in fine*, de « La foi chrétienne et la modernité » : « Aussi s'impose-t-il aux croyants, comme une tâche urgente et difficile, de comprendre la culture moderne. [...] La révolution industrielle fut tout aussi bien une révolution culturelle. Des valeurs jusqu'alors assurées furent mises en cause. [...] Aussi certains désespèrent-ils de la modernité et parlent-ils d'une barbarie nouvelle. [...] Comment faire comprendre à cet homme [moderne] la radicalité du message du Christ : la charité inconditionnelle, la pauvreté évangélique, l'adoration du Père et l'acquiescement constant à sa volonté ? » Du moins reconnaît-on là qu'on n'a aucune idée de la manière d'y parvenir. « Une mobilisation de toute l'Église s'impose pour que soit affrontée avec succès la tâche extrêmement complexe de l'inculturation de l'Évangile dans le monde moderne » (p. 287-288).

aider l'homme d'aujourd'hui, car c'est ainsi que l'on tombe soi-même dans le puits de la pensée moderne.

Avant de laisser se déchaîner les forces de l'enfer, Notre-Seigneur a attendu que son Église puisse compter sur la théologie de saint Thomas, car seule la synthèse thomiste possède la vertu nécessaire pour résoudre les sophismes des idéologies modernes et incorporer les données des nouvelles sciences empiriques, divorcées depuis des siècles de la saine philosophie. En effet, les idéologies et les sciences nouvelles ont été les deux mâchoires de la tenaille qui a trituré la théologie scolastique au cours de l'époque récente ; et si cela a pu se produire, c'est parce qu'en dépit des efforts des papes, le thomisme n'est jamais parvenu à s'imposer dans les écoles catholiques. Il apparaît clairement qu'à mesure que gagnait la contagion de la pensée moderne, les papes réclamaient avec toujours plus de force qu'on enseigne saint Thomas comme unique antidote. C'est d'ailleurs par ce commandement que s'achève l'encyclique *Pascendi* de saint Pie X⁶⁹. Pour parler à l'homme d'aujourd'hui, le dernier concile pouvait compter avec la rénovation florissante du thomisme, mais au lieu de l'encourager, il l'a étouffée.

Solution de la troisième objection

Le libéralisme qui porte la hiérarchie conciliaire à renoncer à l'assistance divine dans l'exercice du magistère, la porte davantage encore à la même conduite dans l'exercice du gouvernement ecclésiastique.

- L'attitude libérale que la hiérarchie de l'Église a adoptée à partir du dernier concile qui – comme nous venons de le voir tout au long de cette étude – implique la renonciation à l'assistance divine et la prive du même coup de toute autorité doctrinale dans l'exercice de la *potestas docendi*⁷⁰, a des conséquences analogues pour l'exercice de la *potestas regendi*, à savoir la renonciation à l'assistance *prudentielle*⁷¹ et la privation résultante d'autorité disciplinaire dans le gouvernement ecclésiastique. La contagion du vice libéral d'une *potestas* à l'autre se produit par une double voie :

— D'abord, parce que celui qui ne discerne pas avec certitude ne peut commander avec fermeté. Si la hiérarchie ecclésiastique ne fait pas en sorte que ses discernements doctrinaux (concernant par exemple, soit ce qu'ont dit

⁶⁹— *Pascendi*, AAS 40 (1907) 640 : « Nous sommes venu à la détermination de prendre sans autre retard des mesures plus efficaces. [...] Nous voulons et ordonnons que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées. [...] Et quand Nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que Nous entendons surtout par là – ceci est capital – c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur Angélique ».

⁷⁰— En ce qui concerne la distinction entre *potestas docendi* et *potestas regendi*, voir la solution à la quatrième objection du premier article.

⁷¹— Voir la note du cardinal Journet dans la troisième objection.

et fait les fidèles ayant une réputation de sainteté, soit les nouveaux rites liturgiques, soit encore les nouvelles législations canoniques) soient infaillibles ou, du moins, certains en vertu de la garantie divine ; si, au contraire, elle affirme que l'accidentel peut se confondre avec l'essentiel et qu'il faut du temps et du dialogue pour parvenir peu à peu à une certaine sûreté ⁷², alors elle ne peut légiférer et ordonner avec une absolue fermeté en des matières aussi graves, laissant forcément ainsi une marge très large à la prudence de ses sujets.

— Ensuite, parce que tout comme le libéral prétend n'imposer à personne sa propre pensée, il prétend aussi ne pas imposer sa propre volonté. Le *magistère dialogué* de la très libérale hiérarchie conciliaire a pour pendant et complément un *gouvernement collégial* auquel il faut appliquer un jugement analogue :

- a. Il manque de l'assistance divine promise à l'exercice de l'autorité papale, car étant donné sa mentalité libérale, il croit que l'Esprit prête d'abord assistance à la volonté générale du Peuple de Dieu ;
- b. Il importe donc de lui résister dans la mesure du possible, car le magistère traditionnel nous avertit que, le sachant ou non, le libéral cherche non pas le bien, mais la destruction de l'Église.

Par conséquent, si dans son *objet primaire*, le magistère conciliaire non seulement n'est pas infaillible et ne possède aucune autorité, mais en plus doit être évité parce qu'il est corrosif pour la foi, il ne peut changer de nature quant à son *objet secondaire* : il ne saurait donc prétendre à l'infailibilité ni dans les canonisations, ni dans les lois liturgiques, ni dans les lois canoniques, ni dans l'approbation de nouveaux instituts, ni dans le discernement des apparitions, ni dans rien d'autre. De toutes ces choses, le chrétien fidèle et sage est tenu de se méfier, car elles jaillissent d'une source contaminée.

• De même que la sainteté du Christ brilla sur la terre de telle sorte que nul ne put jamais le convaincre de péché ⁷³, mais que par son dessein rédempteur, il toléra les offenses faites à son honneur et les blessures infligées à sa chair, de même la sainteté de l'Église militante sera toujours si évidente que nul ne pourra l'accuser à juste titre de péché, bien qu'elle ne laisse pas de souffrir des vexations de ses ennemis et des défections de ses membres. C'est pourquoi, si le Concile ou les papes conciliaires avaient assumé l'autorité qu'ils ont reçu du Christ, leurs actes appartiendraient formellement à l'Église et n'auraient pas erré dans la doctrine comme dans le gouvernement ; mais dans la mesure où ils ont adopté une attitude libérale de renoncement à leur propre autorité, attitude explicitement condamnée par le magistère traditionnel autorisé, ce sont eux – et non pas l'Église en tant que telle – qui portent de manière privée

⁷²— Voir le deuxième article, *Le Sel de la terre* n° 55, les « erreurs du magistère », p. 155.

⁷³— Jean 8, 46 : « Qui de vous me convaincra de péché ? »

et personnelle la responsabilité du désastre conciliaire. Devant la défection des pasteurs, la sainteté de l'Église ne cesse pas de briller dans le refus de les suivre manifesté par, au moins, un petit reste des fidèles. Le salut de l'Église dépend de façon prochaine de Pierre, et là il peut y avoir une défaillance ; mais ce salut dépend ultimement de Jésus-Christ, où il ne saurait y avoir de défaillance.



LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !