

Dons de Dieu ?

Abbé Jacques Peron

page 1

A tout prendre ...

Abbé Jean Michel Gleize

page 4

**Une note de Mgr
de Proença Sigaud
à propos de l'unité de l'Eglise**

Abbé Jean Michel Gleize

page 8

**Est-il permis de profiter
d'un péché passé ?**

Abbé Bernard de Lacoste

page 9

**Le mal :
face à Dieu ?**

Abbé Jean Michel Gleize

page 11

DONS DE DIEU ?

« Qu'ils soient un ! » Cette prière de Notre-Seigneur à son Père, juste avant de souffrir sa Passion, est certainement chère au cœur de tout catholique. Elle l'était aux Pères du Ier Concile du Vatican, qui la mirent en tête de la première constitution dogmatique, *Pastor aeternus* ; elle l'était encore au Pape Pie XII, quand, ayant exposé en son encyclique *Mystici Corporis* la doctrine catholique sur l'Église, il pria pour ceux qui n'y étaient point encore rattachés. Qu'un tel désir anime le cœur du Souverain Pontife ne saurait donc nous étonner ; mais que ce désir amène celui-ci à considérer « les chrétiens d'autres confessions, avec leurs traditions, avec leur histoire », comme « des dons de Dieu »¹, voilà qui a de quoi surprendre. Sur quels principes le Pape appuie-t-il cette affirmation ? Peut-on vraiment la concilier avec l'enseignement traditionnel de l'Église ?

Raisonnement du Pape

Si le Pape consacre l'essentiel de sa catéchèse à montrer que « l'unité est avant tout un don, une grâce à demander par la prière », c'est dans sa conclusion qu'il expose le raisonnement conduisant à l'affirmation énoncée ci-avant : « Le thème de cette Semaine de prière concerne précisément l'amour : "Demeurez dans mon amour et vous porterez du fruit en abondance" (cf. *Jn 15, 5-9*). La racine de la communion est l'amour du Christ, qui nous fait dépasser les préjugés pour voir dans l'autre un frère et une sœur qu'il faut toujours aimer.

Alors nous découvrons que les chrétiens d'autres confessions, avec leurs traditions, avec leur histoire, sont des dons de Dieu, sont des dons présents sur les territoires de nos communautés diocésaines et paroissiales. Commençons à prier pour eux et, quand cela est possible, avec eux. Nous apprendrons ainsi à les aimer et à les apprécier. La prière, rappelle le Concile, est l'âme de tout le mouvement œcuménique (cf. *Unitatis redintegratio, n. 8*). Que la prière soit donc le point de départ pour aider Jésus à réaliser son rêve : que tous soient un. »

L'amour du Christ nous fait voir dans l'autre un frère et une sœur qu'il faut aimer

Cette affirmation repose sur le présupposé que nous sommes tous frères dans le Christ. L'autre dont il est ici question est au premier chef, dans le contexte de cette catéchèse, le baptisé non catholique : « cela vaut tout d'abord entre les chrétiens », a dit plus haut le Souverain Pontife, et c'est bien d'œcuménisme qu'il nous parle en ce discours. Néanmoins, cette affirmation s'étend aussi à tout homme, et peut recouvrir ainsi plus largement ce qu'il est convenu d'appeler le dialogue interreligieux : en effet, « la racine de nombreuses divisions qui sont autour de nous – entre les personnes, en famille, dans la société, entre les peuples et aussi entre les croyants – est en nous ». Les non-baptisés, s'ils ne sont pas l'objet premier des propos du Pape, n'en sont donc pas exclus.

L'idée ainsi exprimée d'une unité plus ou moins réalisée entre les chrétiens d'abord, puis entre tous les hommes, est totalement cohérente avec l'enseignement du concile Vatican II : « "Image du Dieu invisible" (*Col. 1, 15*), [le Christ] est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le *Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme.* »²

La constitution dogmatique sur l'Église précise, dans cette optique, la nature et le rôle de l'Église : celle-ci est définie comme « étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. »³ Le but de l'Église est donc « que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux [...] réalisent également leur pleine unité dans le Christ. »⁴ L'unité dont il est question est certes, pour une part, un but à réaliser ; mais elle est en fait déjà commencée. En effet, la constitution distingue, en ses numéros 14 à 16, comme trois degrés d'appartenance à l'Église :

- les catholiques, qui « sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église » ;
- les baptisés non catholiques, avec lesquels « l'Église se sait unie pour de multiples

raisons. [...] À cela s'ajoute la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit Saint » ;

- les non-chrétiens : « Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu. »

On remarquera le choix des termes pour désigner ces divers degrés d'union : si les catholiques sont incorporés à la société qu'est l'Église, les autres chrétiens ont avec elle une communion ou une union (objet de l'œcuménisme), cependant que les non-chrétiens lui sont ordonnés (fondement du dialogue interreligieux).

Comment cependant expliquer cette communion des hérétiques et schismatiques avec l'Église catholique ? Le protestant ou l'orthodoxe à qui l'on dirait qu'il appartient à l'Église catholique ne serait-il pas le premier à récuser cette affirmation ? C'est ici qu'intervient la distinction entre l'Église catholique, société visible et hiérarchique, et l'Église du Christ, son corps mystique. Si *Lumen Gentium* commence par affirmer, en son numéro 8, que « cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part [...] ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin », elle apporte cependant la précision suivante : « Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste⁵, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique. »

Les éléments évoqués en ce passage permettront, dès lors, d'affiner les degrés de cette communion avec l'Église catholique, comme le précise la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : « Il existe donc une unique Église du Christ, qui subsiste

dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui. Les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières. Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine.

En revanche, les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre ; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église. »⁶

En définitive, cette "fraternité" en dégradé, supposément fondée sur le Christ, mais plus ou moins parfaite selon les cas, est parfaitement résumée par le *Compendium du catéchisme de l'Église catholique*, publié en 2005 sous l'autorité du Pape Benoît XVI :

« Qui fait partie de l'Église catholique ?

Tous les hommes, sous diverses formes, appartiennent ou sont ordonnés à l'unité catholique du peuple de Dieu. Est pleinement incorporé à l'Église catholique celui qui, ayant l'Esprit du Christ, est uni à elle par les liens de la profession de foi, des sacrements, du gouvernement ecclésiastique et de la communion. Les baptisés qui ne réalisent pas pleinement cette unité catholique sont dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. »⁷

Les chrétiens des autres confessions sont donc des dons de Dieu

Remarquons dès l'abord un point important : cette affirmation ne concerne pas seulement la personne des chrétiens

séparés, mais bien aussi « leurs traditions, leur histoire ». Il faut donc inclure, dans ces dons de Dieu loués par le Pape, l'enseignement et le culte des hérétiques ou schismatiques. Là encore, rien ici qui ne soit conforme à la doctrine du concile, exprimée particulièrement dans le décret sur l'œcuménisme : reprenant et explicitant la distinction entre l'Église du Christ et l'Église catholique, celui-ci détaille les éléments qui unissent les frères séparés et l'Église : « De plus, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ. [...] »

En conséquence, ces Églises et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. »⁸

Cette dernière précision soulève cependant une question : puisque l'Église catholique s'est vu confier « la plénitude de grâce et de vérité », pourquoi devrions-nous considérer les frères séparés comme des « dons de Dieu » ? En d'autres termes, que nous apportent-ils que nous ne possédions déjà ? Il faut souligner ici un élément important, dans la phrase du Pape citée plus haut : « la racine de nombreuses divisions qui sont autour de nous – [...] entre les peuples et aussi entre les croyants – est en nous. » L'idée sous-jacente est celle de la responsabilité partagée dans « le scandale des divisions entre les croyants en Jésus » : idée fondée sur l'affirmation suivante du concile : « bien que l'Église catholique ait été dotée de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent

pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église resplendit moins aux yeux de nos frères séparés ainsi que du monde entier, et la croissance du Royaume de Dieu en est entravée. »⁹ Dès lors, la conscience de leur propre misère, associée à l'idée que l'Esprit-Saint agit dans les communautés séparées, doit amener les fidèles à cette considération bienveillante : principe là encore fort bien résumé dans le *Compendium* :

« Comment considérer les chrétiens non catholiques ?

Dans les Églises et Communautés ecclésiales, qui se sont séparées de la pleine communion de l'Église catholique, se rencontrent de nombreux éléments de sanctification et de vérité. Tous ces éléments de bien proviennent du Christ et tendent vers l'unité catholique. Les membres de ces Églises et Communautés sont incorporés au Christ par le Baptême ; nous les reconnaissons donc comme des frères. »¹⁰

L'unité de l'Église est un idéal à poursuivre, non un bien acquis à conserver.

Cette idée ressort de la dernière phrase du Pape en sa catéchèse : « Que la prière soit donc le point de départ pour aider Jésus à réaliser son rêve : que tous soient un. » Il découle en effet de la notion de *communio imperfecta*, telle que nous l'avons détaillée plus haut, que l'unité de l'Église est, en définitive, identifiée avec l'unité du genre humain tout entier. Ceci ressort clairement des deux questions suivantes du *Compendium* :

« Que signifie pour l'Église être sacrement universel du salut ?

Cela signifie qu'elle est signe et instrument de la réconciliation et de la communion de toute l'humanité avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. »

« Pourquoi l'Église est-elle une ?

L'Église est une, parce qu'elle a comme origine et comme modèle l'unité d'un seul Dieu, dans la Trinité des Personnes ; comme fondateur et comme tête, Jésus Christ, qui

*rassemble tous les peuples dans l'unité d'un seul corps [...]. »*¹²

Si la notion de *communio imperfecta* permet de considérer cette union comme commencée, il est évident que l'unité effective de « tous les peuples » demeure un idéal lointain, et en définitive eschatologique. Le *Compendium* indique les moyens suivants pour en hâter l'accomplissement :

« Comment s'engager en faveur de l'unité des chrétiens ?

Le désir de rétablir l'union entre tous les chrétiens est un don du Christ et un appel de l'Esprit Saint. Il concerne toute l'Église et il s'accomplit par la conversion du cœur, la prière, la connaissance fraternelle réciproque, le dialogue théologique. »¹³

Principes de réponse

La charité envers les non-catholiques

Il est bien certain, comme l'expose S. Thomas, que notre charité doit s'étendre à tous, même nos ennemis et même les pécheurs¹⁴ ; seuls les démons et les damnés, étant définitivement exclus de la participation de la béatitude, fondement de la charité, en sont exclus.¹⁵ St Augustin nous en avertit : « Bien souvent, quand il te semble haïr un ennemi, c'est un frère que tu hais, et tu l'ignores. »¹⁶ Mais cette charité même nous invite à reprendre le mal chez le prochain : « Or, enlever un mal à quelqu'un est un acte de même valeur que lui procurer un bien. Et cela est un acte de la charité, qui nous pousse à vouloir et à faire du bien à notre ami. C'en est donc un aussi de corriger son frère, car par là nous lui ôtons son mal, c'est-à-dire son péché. »¹⁷

C'est bien d'une telle charité que Pie XII nous montre l'exemple, réfutant par avance la distinction captieuse entre Église du Christ et Église catholique :

« Par conséquent, comme dans l'assemblée véritable des fidèles il n'y a qu'un seul Corps, un seul Esprit, un seul Seigneur et un seul Baptême, ainsi ne peut-il y avoir qu'une seule foi (cf. Eph. IV, 5) ; et celui qui refuse d'écouter l'Église doit être considéré, d'après l'ordre du Seigneur, comme un païen et un publicain (Mt. XVIII, 17). Et

ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans ce même Corps ni par conséquent de ce même Esprit divin. »¹⁸

La causalité de Dieu vis-à-vis des séparés

Que tout bien vienne de Dieu, c'est là une certitude. S. Thomas montre que Dieu est cause de tout être et de tout bien, y compris celui qui est mêlé à un acte mauvais, mais qu'il n'en est pas pour autant cause du péché : « de même que le fait de boiter est attribué à la déformation de la jambe, et non à la faculté motrice, de laquelle vient cependant tout ce qu'il y a encore de mouvement dans la démarche boiteuse, Dieu est cause de l'acte du péché, et cependant n'est pas cause du péché parce qu'il n'est pas cause qu'il y ait un défaut dans l'acte. »¹⁹ Il est donc purement et simplement faux de considérer « les traditions et l'histoire » des hérétiques et des schismatiques comme des « dons de Dieu » ; quant aux hérétiques ou schismatiques eux-mêmes, Dieu ne nous les donne que pour les convertir. Telle est bien la pensée de St Augustin, commentant l'ordre que Dieu donne à Abraham de « chasser l'esclave et son fils » :

« L'Église dit aussi : Chasse les hérésies et leurs adeptes ; car les hérétiques n'hériteront pas avec les catholiques. Mais pourquoi n'hériter pas ? Ne sont-ils point de la race d'Abraham ? N'ont-ils pas le Baptême de l'Église ? Ils ont le Baptême, et issus d'Abraham ils en seraient les héritiers ; si leur orgueil ne les excluait de cet héritage. Tu nais de la même parole, du même sacrement ; mais tu ne parviendras au même héritage de l'éternelle vie qu'à la condition de rentrer dans l'Église catholique. Tu es de la race d'Abraham ; mais loin d'ici le fils de la servante à cause de son orgueil. »²⁰

L'unité de l'Église est un fait ; aux séparés de la rejoindre

Cette erreur est réprouvée en propres termes par Pie XI : « Les auteurs de ce projet ont pris l'habitude d'alléguer, presque à l'infini, les paroles du Christ : "Qu'ils soient un... Il n'y aura qu'un berceuil et qu'un pasteur" (Jn XVII, 21; X, 15), mais en voulant que, par ces mots, soient signifiés un vœu et une prière du Christ Jésus qui, jusqu'à ce jour, auraient été privés de résultat [...]

que cette unité peut, certes, être souhaitée et qu'elle sera peut-être un jour établie par une entente commune des volontés, mais qu'il faut entre-temps la tenir pour une sorte de rêve. [...]

On comprend donc, Vénérables Frères, pourquoi ce Siège Apostolique n'a jamais autorisé ses fidèles à prendre part aux congrès des non-catholiques: il n'est pas permis, en effet, de procurer la réunion des chrétiens autrement qu'en poussant au retour des dissidents à la seule véritable Église du Christ, puisqu'ils ont eu jadis le malheur de s'en séparer.

Le retour à l'unique véritable Église, disons-Nous, bien visible à tous les regards, et qui, par la volonté de son Fondateur, doit rester perpétuellement telle qu'il l'a instituée lui-même pour le salut de tous. Car jamais au cours des siècles, l'Épouse mystique du Christ n'a été souillée, et elle ne pourra jamais l'être. »²¹

Quant aux défaillances des membres de l'Église, voici ce qu'en dit Pie XII: « Le Christ, en effet, comme Nous l'avons dit,

n'a pas voulu que les pécheurs fussent exclus de la société formée par lui [...]. Ce n'est cependant pas à elle qu'il faut reprocher les faiblesses et les blessures de certains de ses membres, au nom desquels elle-même demande à Dieu tous les jours: Pardonnez-nous nos offenses, et au salut spirituel desquels elle se consacre sans relâche, avec toute la force de son amour maternel. »²²

Le Pape Pie XI, dans son encyclique *Mortalium animos*, nous donnera la conclusion de cette analyse:

« En vérité, nous ne savons pas comment, à travers une si grande divergence d'opinions, la voie vers l'unité de l'Église pourrait être ouverte, quand cette unité ne peut naître que d'un magistère unique, d'une règle unique de foi et d'une même croyance des chrétiens. En revanche, nous savons très bien que, par là, une étape est facilement franchie vers la négligence de la religion ou indifférentisme et vers ce qu'on nomme le modernisme, dont les malheureuses victimes soutiennent que la vérité des dogmes n'est pas absolue, mais relative, c'est-à-dire qu'elle s'adapte aux besoins changeants des époques et des lieux et aux

diverses tendances des esprits, puisqu'elle n'est pas contenue dans une révélation immuable, mais qu'elle est de nature à s'accommoder à la vie des hommes. »

Ne craignons donc pas, en professant notre foi dans l'Église *une, sainte, catholique et apostolique*, de le faire dans les termes de S. Clément d'Alexandrie, au commencement du 3^e siècle:

« Il n'y a qu'une seule Église véritable, l'Église, à laquelle appartient à juste titre l'antériorité, et dans le catalogue de laquelle sont inscrits ceux qui sont justes avec la ferme volonté de l'être. [...]

L'Église qui est une et que les hérétiques essaient de diviser violemment en une multitude, s'unit donc inséparablement dans l'individualité d'une seule et même nature. »²³

Abbé Jacques Peron

1 Pape François, *Audience générale* à l'occasion de la semaine pour l'unité des chrétiens, 20 janvier 2021.

2 *Gaudium et spes*, n. 22.

3 *Lumen Gentium*, n. 1

4 *Ibid.*

5 Pour une analyse plus détaillée de ce terme, nous renvoyons le lecteur au *Courrier de Rome* n. 339 (décembre 2010).

6 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus*, 6 août 2000.

7 *Compendium*, q. 168.

8 *Unitatis redintegratio*, n. 3.

9 *Unitatis redintegratio*, n. 4.

10 *Compendium*, n. 163.

11 *Compendium*, q. 152.

12 *Ibid.*, q. 161.

13 *Ibid.*, q. 164. On remarquera que le Pape François accorde bien peu d'importance au dernier de ces moyens: « l'unité ne peut venir que comme fruit de la prière. Les efforts diplomatiques et les dialogues académiques ne suffisent pas. »

14 IIa IIæ, q. 25 a. 6 et 7.

15 *Ibid.* a. 11.

16 Commentaire sur le Ps. 54, repris dans les leçons des Ténèbres du Jeudi Saint.

17 IIa IIæ, q. 33 a. 1.

18 Pie XII, *Mystici Corporis*. Voir aussi Pie IX, *Jam vos omnes*, 13 septembre 1868.

19 Ia IIæ, q. 79 a. 2.

20 St Augustin, *Sermon III*, RJ 1492.

21 Pie XI, *Mortalium animos*.

22 Pie XII, *Mystici Corporis*.

23 S. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, RJ 435.

A TOUT PRENDRE ...

Tertullien est le premier et le plus grand nom de la toute première apologetique chrétienne d'expression latine. Sa doctrine, a pu remarquer Etienne Gilson, est « simple au point d'en être simpliste », car « les nuances lui semblaient des compromissions »¹. Le sens des nuances - avec l'art de distinguer qui en est l'expression la plus aboutie - est pourtant l'une des caractéristiques de cette théologie que l'Église

a voulu faire sienne, en décernant le titre de Docteur commun à saint Thomas d'Aquin. Dans les réponses qu'il donne aux objections de sa *Somme théologique*, celui-ci n'adopte que rarement des solutions massives, où un point de vue est censé l'emporter absolument sur tous les autres. Le plus souvent, nous retrouvons sous sa plume deux expressions très significatives, qui entendent rendre un compte aussi exact que possible de toute la complexité

du réel: « simpliciter » et « secundum quid ».

2. Ces expressions n'ont guère leur équivalent en français et c'est pourquoi il est si malaisé de les traduire. Un seul exemple, pris parmi de nombreux autres, pourra aider à comprendre leur signification. Dans le traité de la loi² saint Thomas essaye de rendre un compte exact de ce que fut l'organisation sociale du peuple juif. L'article 3 de la question 105 s'intéresse à

ce qu'y fut le statut politique des étrangers, d'après les déterminations de la loi ancienne. La question posée à l'occasion de la deuxième objection est de savoir si les étrangers peuvent être considérés et traités comme de véritables citoyens. La réponse fait intervenir le genre de distinction auquel nous faisons allusion plus haut : « Dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo, simpliciter ; et alio modo, secundum quid ». On peut dire d'un individu qu'il est « citoyen » de deux manières : premièrement, « simpliciter » et deuxièmement « secundum quid ». Nous sommes donc déjà avertis que la réponse ne sera pas tout d'une pièce et saint Thomas ne se risquera pas à dire qu'un étranger (l'équivalent de notre actuel « migrant » ou « immigré ») est citoyen à part entière ni non plus qu'il ne l'est en aucune façon. Car la réalité est plus complexe et c'est pourquoi elle appelle une distinction.

3. La réponse de l'ad secundum distingue en effet entre citoyen et citoyen. Est citoyen en un premier sens celui qui l'est à part entière ou de manière parfaite - pour rendre ici le sens de l'expression « simpliciter » qui signifie « purement et simplement » ou « de manière absolue ». Est citoyen en un deuxième sens celui qui ne l'est pas à part entière, tout en l'étant tout de même en quelque façon, même diminuée, et d'une manière imparfaite - et tel est ici le sens de l'expression « secundum quid ». Le citoyen pris en ce dernier sens est celui qui habite dans la cité, sans être apte à participer à la vie proprement politique³. Dans le monde antique que connut Aristote, il s'agissait surtout des enfants et des vieillards. Dans le peuple d'Israël, tels étaient les bâtards, dont saint Thomas envisage ici la situation. Nos sociétés modernes ont vu apparaître, à la faveur de l'élargissement de la vie sociale, le statut inédit de ceux qui, bénéficiant d'un « permis de séjour », sont juridiquement tenus pour des « résidents » : n'étant pas éligibles et n'ayant pas le droit de vote, ils ne sont pas pour autant considérés comme des exclus de l'ordre politique et rentrent dans la catégorie médiévale du citoyen « secundum quid ».

4. Nous avons là un exemple, et il nous est utile pour cerner de plus près le sens de la distinction. Celle-ci a lieu entre d'une part, un point de vue global et absolu, qui est celui

où se vérifie proprement et entièrement la notion envisagée et d'autre part un point de vue restreint et relatif, qui est celui où la notion envisagée, pour ne se vérifier ni entièrement ni proprement, trouve une certaine part de réalisation. Cette détermination, toute partielle et relative, autorise une ressemblance plus ou moins marquée, mais ne va jamais jusqu'à fonder une identité pure et simple. C'est pourquoi, à tout prendre (et telle serait une autre manière de traduire notre « simpliciter ») la notion envisagée ne se vérifie que dans un cas et non dans l'autre, même si, dans cet autre cas, on ne saurait dire non plus qu'il ne se vérifie absolument rien de cette même notion. A tout prendre, le citoyen est, du moins dans nos sociétés modernes, celui qui est éligible et qui a le droit de vote : celui-là, et celui-là seul, est citoyen, purement et simplement. Et pourtant, on ne saurait dire qu'un simple résident, quoique non éligible et non électeur, ne prenne absolument aucune part à la citoyenneté. Néanmoins, pour s'exprimer de manière unilatérale, on dira que seul le premier est citoyen et non le second.

5. Un autre exemple peut mettre en lumière ce point. Dans le traité des sacrements⁴, saint Thomas montre que l'eucharistie est le plus digne des sept signes sensibles et efficaces de la grâce, institués par le Christ. Il s'objecte cependant que le baptême semble être plus digne que l'eucharistie, puisque celle-ci dépend de celui-là : nul en effet ne peut recevoir l'eucharistie s'il n'est baptisé et l'être dont d'autres êtres dépendent semble plus important qu'eux⁵. La réponse fait intervenir notre fameuse distinction : l'on doit maintenir en principe que l'eucharistie est le sacrement le plus digne « simpliciter », quand bien même l'on doit vérifier aussi que le baptême est plus digne « secundum quid ». L'on pourrait d'ailleurs affirmer que la confirmation et l'ordre, ainsi que le mariage, sont eux aussi plus dignes que l'eucharistie, si l'on se place à quelque point de vue relatif. Le baptême est plus digne en raison de sa nécessité, la confirmation et l'ordre le sont en raison du ministre ordinaire qui doit les conférer, le mariage est plus digne en raison de ce qu'il signifie l'union du Christ et de l'Église⁶. Mais ces points de vue, qui autorisent à accorder plus de dignité aux sacrements autres que l'eucharistie, restent des points de vue partiels

et limités, des points de vue qui correspondent à un « secundum quid ». C'est pourquoi, à tout prendre et pour correspondre à un « simpliciter », c'est l'eucharistie qui l'emporte en dignité sur tous les autres sacrements, pour cette raison précise qu'elle signifie et cause non seulement la grâce mais l'acte même par lequel l'Auteur de la grâce mérite la grâce et en fonde la communication. L'eucharistie signifie et cause Jésus crucifié, avec toute sa charité rédemptrice, qui est à la source même de ces canaux de la grâce que sont les sacrements.

6. Ces expressions - « simpliciter » et « secundum quid » - ont donc toute leur importance, surtout la deuxième, puisque c'est elle qui apporte la nuance. Il appartiendra dès lors au langage de mettre en relief la juste portée de cette nuance, comme il convient, c'est-à-dire comme cela s'avère nécessaire relativement à des circonstances données. Cette mise en relief sera celle de la juste proportion qui existe et qui s'impose entre la vérité de fond et la nuance. L'expression de ce juste rapport sera celle d'une restriction et c'est ainsi que l'on dira ordinairement : « Même si le baptême est le sacrement le plus nécessaire de tous, et plus digne que l'eucharistie de ce point de vue, cependant, l'eucharistie reste le plus digne des sept ». Ou encore : « Bien qu'un résident soit citoyen au sens où il habite dans la cité, néanmoins, il n'est pas citoyen au sens où il n'a le droit ni de vote ni d'éligibilité ». Il peut arriver qu'il soit requis d'inverser le rapport et de faire porter la restriction sur le point de vue du « simpliciter », afin de mettre en évidence une nuance relative qui risquerait sans cela d'être négligée. L'on dira alors : « Même si l'eucharistie reste le plus digne des sept sacrements, cependant, le baptême est le plus nécessaire de tous et donc plus digne que l'eucharistie d'un certain point de vue ». Ou encore : « Bien qu'il ne soit pas citoyen au sens où il n'a le droit ni de vote ni d'éligibilité, un résident est néanmoins citoyen au sens où il habite dans la cité ».

7. Tout dépend du point de vue que l'on entend mettre en relief. Dans le premier cas, l'accentuation porte sur la vérité de fond, qui reste ce qu'elle est, malgré la vérité de la nuance. Dans le deuxième cas, l'accentuation porte sur la nuance, qui garde son importance, même si la vérité de fond reste ce qu'elle est.

Cette variété d'expression est légitime, mais à condition que l'on ait saisi au préalable les positions respectives du « simpliciter » et du « secundum quid ». Cela va de soi lorsque les termes mêmes qui rentrent dans le cadre de l'expression sont suffisamment parlants, comme cela se vérifie dans l'exemple de l'eucharistie et du baptême : « plus digne en soi » et « plus digne parce que plus nécessaire ». Lorsque l'on fait porter la restriction sur le « plus digne en soi », cette restriction ne diminue en rien la dignité, car cette dignité de l'eucharistie se situe sur un plan qui est le sien et qui est précisément autre que le plan tout relatif d'une dignité fondée sur la nécessité. On comprend sans peine que le plus digne en soi n'est pas toujours le plus nécessaire, et *vice versa*. La différence des points de vue est ici suffisamment explicite pour que la restriction, apportée par la nuance, ne présente aucune source d'équivoque.

8. Il n'en va pas toujours ainsi. A tel point que le procédé thomiste de la distinction entre un « simpliciter » et un *secundum quid* » peut se trouver mis à contribution au service de ce qu'il faut bien appeler une mystification. Il y a même là une forme assez courante de manipulation, qui consiste à relativiser (en le faisant relever, par le biais de la restriction, d'un « secundum quid ») l'aspect pourtant principal et essentiel (car relevant en réalité d'un « simpliciter ») d'une situation, d'une personnalité ou même d'une doctrine. Le procédé bien connu de l'« in cauda venenum » en est l'une des plus tristes illustrations. Le détracteur y fait d'abord porter la restriction sur toutes les qualités reconnues de sa victime, avant de mettre en relief et de revêtir d'une importance indue - et disproportionnée - son insuffisance, occulte ou supposée. La manipulation a ici d'autant plus de chances d'atteindre son but que l'auditeur sera moins porté à faire la différence entre les deux plans qui se juxtaposent au sein d'une même personnalité. Autrement plus subversif est l'usage de cette tactique lorsqu'il s'agit de la vérité de la doctrine, surtout en matière de foi et de mœurs. C'est d'ailleurs ainsi que les ennemis de l'Eglise abusent les esprits mal avertis et saint Pie X nous avertit que les modernistes sont des ennemis de ce genre : « Rien de si insidieux, de si perfide que leur tactique », dit-il. Ils procèdent en

effet « avec un tel raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis »⁷. Ce raffinement d'habileté consiste pour une bonne part à se donner le prétexte du sens des nuances, pour relativiser la part essentielle de la vérité. L'erreur s'insinue alors dans les esprits à la faveur d'un simple changement d'axe, ou d'un glissement imperceptible, d'autant plus efficace qu'il est plus inaperçu.

8. Le Décret *Unitatis redintegratio* du concile Vatican II s'exprime en ces termes au chapitre I, en son n° 3 : « Ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise catholique. **Assurément**, des divergences variées entre eux et l'Eglise catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Eglise, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale : le mouvement œcuménique tend à les surmonter. **Néanmoins**, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Eglise catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur ». Le procédé apparaît ici comme pris sur le vif - ou en flagrant délit. S'il fallait traduire en langage thomiste cet énoncé de saveur subtilement moderniste, nous le ferions en recourant à l'outil mis au point par saint Thomas avec la distinction du « simpliciter » et du « secundum quid ».

9. Le langage de la doctrine catholique clairement mis en œuvre jusqu'ici aurait fait porter la restriction à l'inverse de ce que nous lisons dans le texte de Vatican II. En effet, bien que le baptême administré en dehors de l'Eglise dans les communautés dissidentes (schismatiques comme les orthodoxes ou hérétiques comme les protestants) puisse être valide, cette validité reste très relative et ce qui importe, dans l'absolu, c'est que ces communautés sont précisément privées du triple lien de l'unité de foi, de culte et de gouvernement. Le Décret sur l'œcuménisme aurait dû s'exprimer de la manière suivante : « **Assurément**, ceux qui ont reçu valablement le baptême sont en quelque manière rattachés au Christ. **Néanmoins**, des divergences variées entre eux et l'Eglise catholique sur des

questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Eglise, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à leur appartenance à l'unique Eglise du Christ, qu'est l'Eglise catholique romaine ». L'inversion du rapport adoptée par *Unitatis redintegratio* minimise ici l'état de séparation et de dissidence de ces communautés auxquelles appartiennent les baptisés schismatiques ou hérétiques. Le dommage causé par cette relativisation est trop grave, pour qu'un document officiel du Magistère de l'Eglise puisse autoriser une telle expression. Et nous voyons bien que le Pape Pie XII s'est exprimé d'une manière diamétralement inverse - comme l'Eglise la d'ailleurs toujours fait - lorsque, dans l'Encyclique *Mystici corporis*, il envisage la situation de ces baptisés non catholiques : « **Même si** (*etiamsi* dans le texte latin) », dit-il, « par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont cependant (*tamen* dans le texte latin) privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique »⁸. Dans l'ordre au salut, le baptême de désir reste quelque chose de relatif par rapport à l'appartenance à l'Eglise qui, elle, est quelque chose d'absolu.

10. La question implicitement posée par le Décret conciliaire est de savoir qui sont ceux que l'on désigne du « beau nom de chrétiens ». C'est une problématique semblable à celle envisagée plus haut par saint Thomas, à propos du nom de « citoyen ». Et la réponse tient dans une distinction : le chrétien se dit lui aussi, comme le citoyen, de deux manières : « simpliciter » et « secundum quid ». Aux yeux de la doctrine catholique traditionnelle, le mot « simpliciter » doit s'entendre du catholique, c'est-à-dire de celui qui, non seulement est baptisé, mais professe la vraie foi et le vrai culte sous la direction de la vraie hiérarchie divinement instituée. Le même mot ne peut s'entendre que « secundum quid » de celui qui est seulement baptisé mais qui reste en dehors du triple lien de l'unité de la véritable Eglise. L'insistance mise par Vatican II sur la validité du baptême ainsi que sur une « croyance au Christ » inverse le rapport au niveau du langage et cette inversion accomplie au niveau du langage suggère fortement (du moins ici) que la même inversion devrait

s'accomplir aussi au niveau de la pensée et des notions concernées. Tout se passe comme si, pour reprendre l'exemple allégué plus haut, l'on disait que le citoyen est « simpliciter » celui qui réside et « secundum quid » celui qui possède le droit de vote et d'éligibilité. De la sorte, l'on suggère pareillement que le chrétien est « simpliciter » celui qui est validement baptisé et « secundum quid » celui qui prend part au triple lien de l'unité de l'Eglise catholique.

11. La distinction n'est pas neutre, car elle se présente comme celle qui a lieu entre une vérité de fond et une nuance. La vérité de fond est vraie « simpliciter », c'est à dire à tout prendre et c'est elle qui doit s'imposer de manière absolue ou préférentielle ; tandis que la nuance n'est vraie que « secundum quid », c'est-à-dire d'un point de vue seulement relatif. La nuance fait l'objet d'une restriction et c'est elle qui est introduite dans la deuxième phrase par l'adverbe « assurément » (*profecto* dans le texte latin). La vérité de fond fait l'objet de l'affirmation principale et c'est elle qui est introduite dans la troisième phrase par l'adverbe néanmoins » (*nihilominus* dans le texte latin). Que va comprendre le lecteur ? ... L'équivoque est ici fort possible, car les positions respectives du « simpliciter » et du « secundum quid » ne sont pas du tout évidentes. Le texte du Concile aurait-il seulement voulu insister sur une vérité partielle, qui serait celle de la validité du baptême conféré en dehors de l'Eglise, validité qui reste ce qu'elle est en dépit de la rupture du lien de l'unité de foi, de culte et de gouvernement ? Rien n'est moins sûr. L'insistance est en effet beaucoup trop marquée sur la réalité du « beau nom de chrétien ». Confrontés à ce passage, la plupart des lecteurs risqueront fort de comprendre que le chrétien est « simpliciter » le baptisé croyant, qu'il soit catholique ou non, et que le chrétien n'est que « secundum quid » le non catholique ou le catholique. A lire le texte, dans son sens le plus obvie, l'on comprend que les non catholiques sont à tout prendre des chrétiens, en tant que baptisés croyants, et à l'égal des catholiques, même si, d'un point de vue relatif, ils ne sont pas catholiques. Ce qui importe, c'est d'être baptisé croyant et être catholique ou non est quelque chose de relatif.

De même que, dans l'exemple allégué plus haut, ce qui importe, pour être citoyen, c'est d'être éligible et électeur, tandis que résider ou non sur le territoire de la cité est quelque chose de relatif. Et c'est bien là la lecture qui s'est imposée dans les esprits, après le Concile.

12. Un peu plus loin, lorsque le texte du Décret *Unitatis redintegratio* donne un autre exemple du même procédé, le sophisme s'aggrave. « Par conséquent », est-il dit, toujours au n° 3, « ces Eglises et ces Communautés séparées elles-mêmes, **même si** (*etsi* dans le texte latin) nous croyons qu'elles souffrent de déficiences, ne sont **nullement** dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique ». La différence avec le passage précédent est qu'ici le « néanmoins » est sous-entendu et qu'il est plutôt suggéré à travers le « nullement » (*nequaquam* dans le texte latin). Mais le résultat est le même. Comment traduire et que comprendre ? Là encore, le langage de la doctrine catholique clairement mis en œuvre jusqu'ici aurait fait porter la restriction à l'inverse de ce que nous lisons dans le texte de Vatican II. En effet, bien que le Saint Esprit puisse user, pour sauver les âmes, du baptême administré en dehors de l'Eglise dans les communautés dissidentes (schismatiques comme les orthodoxes ou hérétiques comme les protestants), cet usage reste très relatif et ce qui importe, dans l'absolu, c'est que ces communautés séparées souffrent de déficiences. Le Décret sur l'œcuménisme aurait dû s'exprimer de la manière suivante : « Les communautés séparées de l'Eglise catholique souffrent de déficiences graves, **même si** le Saint Esprit ne refuse nullement de se servir des moyens de salut validement mis en œuvre en elles ». L'inversion introduite ici par le texte minimise la déficience des communautés dissidentes pour majorer l'importance de l'action extraordinaire du Saint Esprit en elles. Au risque de laisser croire que, cette action du Saint Esprit ayant lieu de manière régulière et comme par soi, ces communautés représentent des moyens de salut.

13. Car la question précisément - quoiqu'implicitement - posée par le Décret conciliaire est bien là : c'est la question de savoir quelle est, en tant que telle, la communauté pourvue de valeur dans le mystère du salut, c'est à dire salvifique. Et la réponse tient toujours dans le même type de distinction : prise comme telle, la communauté salvifique se dit de deux manières, d'une part de la communauté dans laquelle l'Esprit du Christ sanctifie les âmes et d'autre part de la communauté qui souffre - ou non - de déficiences. Elle se dit « simpliciter » de la communauté dans laquelle l'Esprit du Christ sanctifie les âmes (que ce soit ordinairement et par soi ou extraordinairement et par accident). Elle se dit « secundum quid » de celle qui souffre ou non de déficiences, et donc de la communauté séparée tout autant que de l'Eglise catholique. Comme dans le passage précédent, la distinction n'est pas neutre, car elle se présente comme ayant lieu entre une vérité vraie « simpliciter » et une nuance vraie « secundum quid ». La vérité vraie « simpliciter » est que les communautés dans lesquelles l'Esprit du Christ sanctifie les âmes - par soi ou par accident - sont salvifiques, tandis que la nuance vraie « secundum quid » est que, parmi les communautés dans lesquelles l'Esprit est à l'œuvre, les communautés séparées souffrent de déficiences, tandis que l'Eglise catholique n'en souffre pas. La vérité vraie « simpliciter » est présentée dans la phrase principale et elle est renforcée par un adverbe (« nullement », *nequaquam* dans le texte latin) qui met en relief l'opposition avec la nuance. La nuance vraie « secundum quid » est présentée comme une restriction et introduite par la conjonction « même si », *etsi* dans le texte latin). Cette nuance n'est que relative. Que va comprendre le lecteur ? Il va comprendre que le moyen de salut est « simpliciter » dans toute communauté dans laquelle l'Esprit du Christ sanctifie les âmes, quelle souffre ou non de déficiences, et que le fait qu'une communauté souffre ou non de déficiences est un point de vue « secundum quid ». Les communautés séparées de l'Eglise catholique sont donc à tout prendre des moyens de salut, à l'égal de l'Eglise catholique, même si, d'un point de vue relatif, elles souffrent de déficiences. Ce qui amène l'idée (explicitement exprimée dans la suite du texte) que non seulement l'Esprit du Christ

sanctifie les âmes dans ces communautés, mais que, de plus, il use de ces communautés comme de moyens de salut. Souffrir - ou non - de déficiences est quelque chose de relatif. De même que, dans l'autre exemple allégué plus haut, ce qui importe, pour un sacrement, c'est d'être plus digne, tandis qu'être plus nécessaire ou non est quelque chose de relatif.

14. La différence entre les deux passages du Décret *Unitatis redintegratio* est que, dans le premier, la vérité qui est présentée de manière absolue est vraie (il y a réellement des non catholiques qui sont baptisés) tandis que, dans le deuxième, la vérité qui est elle aussi présentée de manière absolue n'est même pas vraie (l'Esprit du Christ n'use pas des communautés séparées comme de moyens de salut, même si, par accident, il peut opérer le salut en elles, quoique non par elles)⁹. Mais ce qui nous intéresse ici est de souligner la similitude du procédé : dans les deux passages,

la distinction entre le point de vue absolu et le point de vue relatif est exploitée pour relativiser le point de vue absolu et absolutiser le point de vue relatif. Le texte de Vatican II opère ici une véritable manipulation, qui doit se dire, elle, « simplifier ».

15. Soulignons aussi tout le danger que représente cette exploitation subversive du sens thomiste des nuances et de la distinction. En effet, celui qui sait distinguer et mettre en évidence les différences aspects, même relatifs, d'une réalité complexe est crédible. Son discours inspirera beaucoup plus facilement, plus spontanément même, la confiance qu'un autre discours qui, lui, sera sans nuances. Voilà pourquoi saint Pie X ne se contente pas de dire que les modernistes « abusent les esprits mal avertis » ; il dit de plus qu'ils les abusent « facilement ». Car celui qui distingue et qui nuance inspire davantage confiance, et il séduit beaucoup plus facilement. Pour se garder d'un

tel danger, il ne suffit pas d'avoir soi-même, en vertu d'une finesse quasi congénitale d'esprit, le sens des nuances. Il faut encore être capable de voir ces nuances là où elles sont. C'est ici que le fidèle catholique, même instruit et doué de l'esprit de distinction, doit se défier de lui-même. Car c'est l'Eglise, et elle seule, qui, par son Magistère, peut donner cette vision dans toute son intégralité, de manière à éviter véritablement tous les dangers. Le catholique perplexe et plus que jamais exposé à la perfidie d'un système de pensée relativiste et relativisant doit d'autant plus trouver son refuge dans une soumission attentive et persévérante au Magistère de toujours, « règle prochaine et universelle de vérité », dit Pie XII, en matière de foi et de mœurs.¹⁰

Abbé Jean-Michel Gleize.

1 Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen âge*, réédition Payot, 1986, p. 99-100.

2 *Somme théologique*, 1a2ae, questions 90-108.

3 « Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune ».

4 *Somme théologique*, 3a pars, questions 60-65.

5 3a pars, question 65, article 3, 4e argument contre.

6 « Ratio illa procedit ex parte necessitatis. Sic enim baptismus, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum. Sicut ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii ; et matrimonium ratione significationis. Nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter ».

7 Saint Pie X, Lettre Encyclique *Pascendi dominici gregis* du 8 septembre 1907.

8 Pie XII, Lettre Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943, AAS, t. XXXV (1943), p. 243 :

« Quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque Caelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet ».

9 Voir l'article « Une note de Mgr de Proença Sigaud à propos de l'unité de l'Eglise » dans le présent numéro du Courrier de Rome.

10 Pie XII, Lettre Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

UNE NOTE DE MGR DE PROENÇA SIGAUD A PROPOS DE L'UNITÉ DE L'EGLISE

Lors de la deuxième session du concile Vatican II, à l'issue de la soixante-quinzième assemblée générale du 26 novembre 1963¹, Mgr de Proença Sigaud présenta les remarques écrites suivantes, au sujet du schéma *De oecumenismo*. Les deux passages cités que le prélat proposait de corriger ont été maintenus tels quels dans le texte final du Décret *Unitatis redintegratio*, au n° 3 du chapitre I. C'est donc dire à quel point la critique d'un Père conciliaire du Coetus, dont nous donnons ci-après la traduction française, garde toute son actualité, portant sur l'un des textes décisifs du Concile.

Abbé Jean-Michel Gleize

Je parlerai ici du n° 2 du chapitre I du schéma de l'oecuménisme et je ferai à ce sujet quelques remarques : premièrement

sur la manière dont ce texte conçoit l'unité de l'Eglise ; deuxièmement, sur l'action du Saint Esprit dans les églises séparées.

1. L'unité est une note intrinsèque de l'Eglise catholique romaine et inséparable de celle-ci. L'Eglise est toujours une, en vertu de

son âme qui est l'Esprit Saint : une dans sa foi, une dans son gouvernement, une dans sa charité. Cette unité ne peut jamais être détruite. C'est pourquoi, lorsque se déclare une hérésie ou un schisme, l'unité de l'Eglise ne s'en trouve pas détruite ni diminuée. Sans doute, l'hérésie et le schisme détruisent-ils l'unité de la famille chrétienne, c'est-à-dire l'unité de la Chrétienté, mais ils ne détruisent pas l'unité de l'Eglise. L'unité de l'Eglise n'a donc pas besoin d'être restaurée, puisqu'elle ne peut pas être détruite. Ce qui peut et doit être restauré, c'est l'unité de la famille chrétienne, l'unité de la Chrétienté. L'hérétique ou le schismatique ne détruit pas l'unité de l'Eglise mais il sort de l'Eglise, laquelle demeure dans son unité. C'est pourquoi, à la ligne 12 de la page 8 du schéma, l'expression utilisée manque de précision, lorsqu'il est dit : « Dans cette Eglise une et unique, dès les premiers commencements, des schismes se sont déclarés ; au cours des siècles suivants, sont apparues des divisions plus grandes ».

2. A mon sens, il serait mieux de dire : « Durant l'histoire de cette Eglise une et unique, nous rencontrons dès les premiers commencements des schismes ; au cours de l'histoire des siècles suivants, d'autres dissensions se sont déclarées, à cause desquelles des communautés d'importance non négligeables se sont séparées de l'unité de l'Eglise ».

II - A la ligne 33 de ce même n° 2, nous lisons ce qui suit : « L'Esprit Saint ne refuse pas de se servir [de ces communautés séparées] comme de moyens de salut ». Ce genre d'expression pourrait être interprété au sens où l'on voudrait dire que l'Esprit Saint est aussi l'âme des églises séparées. Sans manquer à la charité, je dirai que le Saint Esprit est l'âme de l'Eglise catholique et d'elle seule, et qu'il lui donne sa triple note intrinsèque, celle de l'unité, de la sainteté et de l'apostolicité. Les autres églises n'ont pas le saint Esprit comme leur âme, et c'est la raison pour laquelle elles peuvent errer, la raison pour laquelle elles sont dans le schisme et n'ont pas ces exemples de sainteté éminente que sont

les saints. Sans doute, le Saint Esprit agit dans les sacrements et dans les moyens surnaturels qui restent encore dans ces églises séparées, mais il ne se sert pas de ces églises prises comme telles, c'est-à-dire en tant qu'elles sont séparées. Les erreurs que ces églises séparées enseignent sont leur note spécifique. Et l'Esprit Saint n'agit pas par l'intermédiaire de l'erreur prise comme telle. Nous ne nions que l'Esprit saint agisse dans les églises séparées, mais nous nions que cette action de l'Esprit de Dieu s'accomplisse par le moyen de ces églises, telles que séparées. Car leur séparation est un grand obstacle à cette action de l'Esprit Saint.

Je propose donc qu'au lieu de dire : « L'Esprit Saint ne refuse pas de se servir [de ces communautés séparées] comme de moyens de salut » l'on dise : « L'Esprit Saint ne refuse pas de se servir des moyens de salut qui demeurent encore dans ces communautés, etc ».

Mgr Gérald de Proença Sigaud

1 Acta, vol. II, pars VI, p. 112-113.

EST-IL PERMIS DE PROFITER D'UN PÉCHÉ PASSÉ ?

La question du vaccin contre le coronavirus a eu le mérite de soulever une question de théologie morale intéressante et peu abordée par les spécialistes. Pour cultiver le virus servant à fabriquer de tels vaccins, beaucoup de laboratoires utilisent des cellules issues de fœtus avortés. Par conséquent, bénéficier de ces vaccins, c'est bénéficier d'un crime commis dans le passé. D'où la question : est-il moralement licite de profiter, ou de bénéficier, d'un péché passé ? Cet article n'a pas la prétention de résoudre le problème moral délicat du vaccin anti-covid. Il veut

simplement mettre en lumière l'un des principes en jeu dans ce débat.

1) La joie mauvaise

Tous les moralistes identifient clairement ce qu'ils appellent la joie mauvaise. Il s'agit d'un péché interne qui consiste à se réjouir d'un péché passé commis par soi ou par autrui. Par exemple, Robert a commis un meurtre il y a un an. Aujourd'hui, j'y pense, et la pensée de ce meurtre commis par Robert me réjouit. J'en suis heureux. Devant Dieu, je suis alors coupable d'un homicide interne. Saint Thomas en donne la raison : « On ne

se délecte que de ce qu'on aime. Or choisir délibérément d'aimer ce qui est matière à péché mortel, c'est un péché mortel ».¹

En revanche, si je me réjouis, non pas de ce crime, mais des heureux effets de ce crime, le cas est bien différent. Si, tout en désapprouvant ce péché, je suis heureux de voir que cette faute regrettable a été suivie d'heureuses conséquences, cette joie peut être parfaitement innocente. Par exemple, mon voisin est très bruyant. Or il vient d'être assassiné. Je le regrette, je n'ai aucunement consenti à cette injustice, mais je suis heureux

d'être délivré d'un voisinage pénible. Cette joie est légitime. De même, aucun catholique ne se réjouit du péché qu'ont commis les Juifs et les Romains en crucifiant Notre-Seigneur Jésus Christ. Pourtant, tous se réjouissent des bienfaits infinis de cette mort injuste. Nous nous attristons de ce péché extrêmement grave mais notre joie est immense à la pensée des heureuses conséquences du sacrifice du Christ. De même, nous regrettons le péché d'Adam mais nous nous réjouissons de l'une de ses conséquences, la Rédemption. C'est pourquoi l'Église nous fait chanter, la nuit de Pâques, cette exclamation étonnante : « O felix culpa ! » O heureuse faute qui nous a valu un tel Rédempteur !

2) Le bénéfice d'un péché passé

Il faut appliquer la même distinction quand il s'agit non de se réjouir, mais de bénéficier d'un péché passé. Le principe est le même. Celui qui approuve ce péché passé pèche. Mais celui qui, tout en bénéficiant d'un heureux effet du péché passé, n'approuve aucunement ce péché, de quelle faute peut-on l'accuser ? En soi, il n'y a pas ici de désordre moral. C'est ce qu'enseigne saint Thomas d'Aquin : « Autre chose est de consentir à la malice de quelqu'un, et autre chose de se servir de sa malice pour le bien. En effet, consentir à la malice de quelqu'un, c'est trouver bon qu'il accomplisse cet acte mauvais et peut-être l'y incliner, et c'est toujours un péché. En revanche, utiliser la malice d'autrui, c'est retourner pour le bien ce qu'il fait de mal ; et c'est ainsi que Dieu se sert des péchés des hommes en tirant de là quelque bien. Aussi est-il permis également à un homme de se servir du péché d'autrui pour le bien »². N'y a-t-il pas néanmoins un danger de scandaliser le prochain ?

3) Le risque de scandale

Le scandale est un acte ou une omission qui donne au prochain une occasion de ruine spirituelle. Celui qui peut l'éviter et qui ne l'évite pas commet une faute contre la charité. Ce risque de scandaliser le prochain peut exister dans n'importe quelle circonstance, mais le danger est plus important quand quelqu'un veut bénéficier d'un péché passé commis par lui-même ou par autrui. En effet, cette personne risque de laisser son prochain penser qu'elle approuve le péché passé. Il est donc requis de dissiper toute éventuelle

ambiguïté. Si elle prend soin de rejeter publiquement la faute passée et montre clairement qu'elle n'y consent pas, aucun péché de scandale ne peut lui être imputé.

La question morale est donc apparemment résolue. Pourtant, notre propos semble contredit par un cas particulier, celui du vol.

4) Un péché qui exige restitution

Le vol consiste à s'emparer de façon occulte d'une chose alors que son propriétaire y est légitimement opposé. Ce péché mérite ici une attention spéciale. En effet, après avoir commis le vol, le coupable est tenté de conserver la chose dérobée et d'en user comme si elle était sienne, ce qui serait évidemment illégitime. N'est-ce pas un cas où l'on profite d'un péché passé ? Un tel exemple, mal compris, conduit à conclure qu'il n'est jamais permis de profiter d'un péché passé. En réalité, il s'agit ici d'un péché non passé mais présent. Saint Thomas le dit : « Retenir le bien d'autrui est un péché contre la justice »³. En d'autres termes, celui qui ne restitue pas le bien volé pèche dans le présent, en usant d'un bien qui ne lui appartient pas, même si ce n'est pas lui qui a commis le vol. Le péché de vol dure tant que le bien volé n'est pas rendu à son propriétaire. De ce péché sont coupables tous ceux qui bénéficient de cette injustice. Par exemple, mon voisin s'est enrichi en commettant un cambriolage. Il souhaite me faire bénéficier de son larcin en me donnant 10% de la somme volée. Je dois évidemment refuser. En revanche, s'il s'agit d'un péché passé qui n'exige pas de restitution, il n'y a pas d'injustice à profiter des effets de ce péché. Par exemple, je peux accepter de percevoir l'argent que me laisse en héritage une personne assassinée. L'objection du vol étant réfutée, revenons au cœur de la difficulté.

5) Un cas de coopération au mal ?

De nombreux moralistes, notamment ceux de la Congrégation pour la doctrine de la foi⁴, ont tenté de résoudre la question de ces vaccins à partir des règles traditionnelles de la coopération au mal. Ils ont ainsi estimé que, en théologie morale, profiter d'un péché passé relevait de la même problématique qu'aider autrui à commettre un péché. Il est vrai que les deux situations se ressemblent et que l'une permet d'éclairer l'autre. Cependant, dans

la coopération au mal, le sujet apporte son concours à un acte peccamineux commis par autrui. Tandis que dans le fait de profiter d'un péché passé, le mal est fait, il n'est plus à faire. Il faut donc bien distinguer les deux situations et ne pas les confondre. Considérons un avortement commis en 1980. Si une personne naît en 2002 et se fait vacciner en 2021, peut-on l'accuser de coopérer à cet avortement réalisé vingt-deux ans avant sa naissance ?

En revanche, si le fait de bénéficier d'un péché passé motive les coupables à renouveler leur péché, il y a bien coopération par mode d'encouragement, et pas seulement profit. Si je m'approprie les fruits d'un péché passé, sans protester ni manifester ma désapprobation, le coupable, considérant que des gens profitent de sa malice, peut se sentir encouragé à poursuivre ses fautes. Mon comportement pousse le pécheur à commettre à nouveau son péché. Dans une telle situation, d'après les règles de la coopération au mal, il pourra être requis de ne pas profiter du péché passé, afin de décourager les coupables de récidiver. Par exemple, si personne n'achète leur produit, ils n'auront aucun intérêt à continuer à le fabriquer.

Il nous reste maintenant une dernière difficulté à surmonter.

6) Un danger bien réel

Certains lecteurs voudront peut-être faire remarquer qu'il peut paraître hypocrite de s'attrister d'un péché passé tout en se réjouissant de ses heureuses conséquences ; de s'indigner d'une faute passée tout en profitant allégrement de ses effets. Effectivement, un tel comportement est dangereux. Le danger de finir par approuver le péché passé est bien réel. Et ce danger augmente avec la proximité causale entre le péché et son effet dont on profite. Autrement dit, si l'heureuse conséquence est causée par le péché de façon directe et immédiate, le péril est plus grand que s'il ne s'agit que d'une cause lointaine.

Toutes ces raisons montrent qu'un tel comportement n'est licite que pour une raison proportionnée au danger de consentir au péché passé. Donc plus le péché passé est grave, scandaleux et proche de son effet bon, plus la cause qui permet d'en bénéficier doit

être importante. Rappelons, par exemple, que l'avortement est un crime particulièrement odieux, mais qu'il ne permet la fabrication des vaccins que de façon indirecte et éloignée.

Conclusion

Pour profiter d'un péché passé en toute innocence, deux conditions sont requises : que la personne ne consente pas le moins du monde à ce péché, et qu'il n'y ait pas de risque

de scandale. Ces conditions sont à apprécier selon les circonstances concrètes, à l'aide de la vertu de prudence.

Abbé Bernard de Lacoste

1 *Somme théologique*, Ia IIae q. 74 art. 8

2 *De malo*, q. XIII art. 4 ad 17. Voir aussi *Somme*

théologique, IIa IIae q. 78 art. 4 in corp.

3 *Somme théologique*, IIa IIae q. 62 art. 8

4 Note publiée le 21 décembre 2020

LE MAL : FACE À DIEU ?

L'un des principaux arguments que l'on peut faire valoir contre l'existence de Dieu est qu'il y a du mal dans le monde. L'objection est toujours présente dans la réflexion contemporaine des militants de l'athéisme¹. En 2005, le *Traité d'athéologie* de Michel Onfray a diffusé très largement (100 000 exemplaires vendus) des idées fort superficielles². Le succès de cette publication ne montre qu'une chose : la faiblesse culturelle du catholicisme dans la France contemporaine. Beaucoup plus subtil, André Comte-Sponville propose une spiritualité athée³. Dans le monde anglo-saxon, un succès considérable a été obtenu par l'athéisme virulent de Richard Dawkins, biologiste professeur à l'Université d'Oxford⁴. A Oxford encore, Sir Anthony Kenny, ancien prêtre catholique qui se présente comme un spécialiste de saint Thomas d'Aquin, a publié divers ouvrages en faveur de l'agnosticisme⁵. Une œuvre proche de celle de Dawkins, en moins polémique, a été publiée par son ami américain Daniel Dennett⁶. Sous un mode plus philosophique, Robin Le Poidevin, professeur de philosophie de la religion à l'Université de Leeds, entreprend une réfutation systématique des arguments en faveur de l'existence de Dieu⁷.

2. Les questions posées par ces athées, à propos de la question du mal, peuvent se résumer aux suivantes :

- a) comment un Dieu tout-puissant, omniscient et infiniment bon peut-il exister en présence du mal ?
- b) l'argument de l'ordre du monde aussi troublé peut-il être utilisé pour démontrer l'existence de Dieu ?
- c) le mal soit physique soit moral est

attribuable en fin de compte à la responsabilité du Créateur

d) dire que le mal existe parce que Dieu nous laisse libres revient à nier la liberté de Dieu et des bienheureux, à mettre l'ignorance au-dessus de la connaissance

e) comment un Dieu Père peut-il laisser ses enfants souffrir ?

3. Dans la *Somme théologique*, à l'article 3 de la question II, saint Thomas d'Aquin présente cet argument de manière beaucoup plus technique, c'est-à-dire métaphysique. L'objection part en effet d'un principe logique : « De deux contraires, si l'un est infini, l'autre est totalement aboli ». Par exemple, une lumière d'intensité finie laisserait encore subsister des zones d'ombre, mais s'il existait une lumière infinie, toute obscurité disparaîtrait nécessairement. Le mot *Dieu* évoque la notion d'un bien infini. C'est pourquoi, si la réalité désignée par le mot *Dieu* existait, il n'y aurait absolument aucun mal. L'objection peut se mettre en forme de la manière suivante :

MJ1 : si Dieu est, le mal n'est pas

MN1 : or, le mal est.

CCL1 : donc Dieu n'est pas

Preuve de la MJ1 :

MJ2 : Si l'un de deux contraires est infini, l'autre n'est pas

MN2 : Or, Dieu est bonté infinie et la bonté est le contraire du mal

CCL2 = MJ1 : Donc, si Dieu est le mal n'est pas

4. Saint Thomas n'a pas de peine à montrer que l'on doit nier la MJ1 et dans la MN2 nier que « la bonté est le contraire du mal ». Le mal est la privation et non le contraire de la bonté,

c'est-à-dire qu'il n'est pas ce qui serait tout autre chose que la bonté, diamétralement opposé à celle-ci et faisant totalement abstraction d'elle ; car il est l'absence d'une certaine part de bonté dans la bonté. La maladie est par exemple l'absence d'une certaine part de santé dans un organisme qui reste par ailleurs sain : les aveugles entendent et les sourds voient. Loin d'exclure la bonté, le mal la suppose, tout comme loin d'exclure toute santé (ce qui serait exclure la vie) la maladie la suppose. Et donc, loin d'exclure l'existence de Dieu, le mal la suppose, puisque Dieu est la cause nécessaire de la part de bonté qui demeure et que le mal suppose. Cette réponse logique est satisfaisante aux yeux de la logique. Mais encore faut-il en pénétrer les termes. La réponse de saint Thomas est « extrêmement elliptique »⁸, mais elle se situe en parfaite conformité avec cette réponse d'ordre logique. « A l'objection du mal », dit-il, « saint Augustin répond : Dieu, souverainement bon, ne permettrait aucunement que quelque mal s'introduise dans ses œuvres, s'il n'était tellement puissant et bon que du mal même il puisse faire du bien. C'est donc à l'infinie bonté de Dieu que se rattache sa volonté de permettre des maux pour en tirer des biens ». Saint Thomas retourne l'argument du mal en faveur de l'existence de Dieu. Le mal, loin de mettre en cause l'existence de Dieu, la justifie plutôt. Cela s'entend si l'on conçoit ce qu'est le mal : privation pure, il suppose la réalité qu'il prive de sa bonté. Dans le *Contra gentes*⁹, saint Thomas donne cette autre réponse : « Si le mal existe, Dieu existe. En effet, il n'y aurait pas de mal si l'on supprimait l'ordre du bien, dont le mal est la privation. Or, cet ordre n'existerait pas si Dieu n'existait pas ». L'existence du mal est l'existence d'un parasite, qui révèle celle de l'organisme sur lequel il se greffe et qu'il altère.

L'existence du mal renvoie donc à celle du bien, lequel renvoie à l'existence de Dieu. Car, d'où vient le bien si Dieu n'existe pas ?

5. Ceci dit, la question posée par l'objectant demeure, car d'où vient le mal si Dieu existe ? Ce qui est manifestement faux, c'est la réponse donnée par l'objectant à la question de l'origine du mal. Mais pour avoir montré que cette réponse est fautive, on n'a pas donné la vraie réponse à la question. D'où vient le mal ? Du fait qu'il n'y a pas de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de bonté infinie ? Non, bien au contraire. Alors, d'où vient le mal ? La réponse à cette question ne concerne plus la question de l'existence de Dieu et nous n'avons pas à la donner ici. Elle concerne une autre question, et qui est celle de la volonté de Dieu¹⁰ et de sa providence¹¹. Le mal représente une objection valide vis-à-vis du gouvernement de Dieu et non de son existence.

6. Cajetan s'est pourtant employé à répondre plus en profondeur à l'objection, dans son commentaire¹². Concédant par pure tactique la majeure de l'objectant, il remarque que la proposition « un contraire exclut l'autre » peut s'entendre de deux manières : du point de vue de la cause formelle ou du point de vue de la cause efficiente. Du point de vue de la cause

formelle, un contraire n'exclut l'autre contraire que dans le sujet dans lequel il se trouve : si la neige est blanche, il est exclu qu'elle soit noire, mais il n'est pas exclu que le ciel le soit. En ce sens, le fait que Dieu soit bon exclut seulement que le mal soit en Dieu ; mais cela n'exclut pas qu'il soit dans le monde. Du point de vue de la cause efficiente, un agent qui communique telles déterminations à son effet exclut en proportion les déterminations contraires : par exemple, le feu qui cause la chaleur exclut par le fait même la froideur. Tel est alors le sens de l'objection. Le problème ayant été ainsi délimité, Cajetan fait la distinction entre la causalité univoque, où l'agent communique à l'effet toute sa perfection et la causalité analogique où l'agent ne communique pas à l'effet toute sa perfection et où dans l'effet peut se rencontrer une détermination opposée à celle qui cause l'agent. L'argument de l'objectant vaudrait si Dieu était un agent univoque, mais alors Dieu causerait Dieu, c'est-à-dire un être et un bien infinis. L'univers n'étant pas tel, un mal peut coexister en lui avec le bien que Dieu cause en lui.

7. Mais on peut bien se demander si cette réponse de Cajetan n'accorde pas trop à l'objectant. En effet, le mal est la privation du bien, non son contraire. Et dès lors, l'objection

rebondit : même si Dieu ne peut causer que des êtres dont la perfection est limitée, pourquoi et comment cause-t-il la privation de cette perfection initialement causée et dès lors nécessaire de fait ? car la privation est « carentia boni debiti », l'absence du bien qui devrait être. Tout cela met en cause non point l'existence de Dieu mais son gouvernement et nous renvoie une fois de plus à la question de la divine providence.

8. Et il est dès lors clair que toutes les objections de l'athéisme contemporain et synthétisées plus haut se trompent pareillement de cible et pêchent par le sophisme mortel de l'ignoratio elenchi : elles ne sauraient justifier l'athéisme en tant que tel ni infirmer l'existence de Dieu, qu'elles attestent plutôt. La vraie question qu'elles soulèvent à bon droit n'est donc pas : « Comment pourrait-il y avoir un Dieu ? » mais « Pourquoi le Bon Dieu permet-il cela ? ». Et cela nous renvoie à la question de la divine Providence. Mais en tout état de cause, nul ne saurait nier que « Dieu existe ».

Abbé Jean-Michel Gleize

1 Cf. Charles Morerod, op, « Quelques athées contemporains à la lumière de saint Thomas d'Aquin » dans *Nova et vetera*, LXXXIIIe année (avril-mai-juin 2007), p. 151 et sq ; spécialement, p. 184-200.

2 Cf. Emilio Brito, « L'athéologie sans peine de Michel Onfray. A propos d'un livre récent » dans *Revue théologique de Louvain*, 37e année, fasc. 1, 2006, p. 79-85. Né en 1942 à La Havane, Emilio Brito, sj a été ordonné prêtre en 1972. Il fut professeur de théologie fondamentale et de philosophie de la religion à l'Université catholique de Louvain, de 1983 à 2007. C'est un spécialiste reconnu de la pensée religieuse

idéaliste en Allemagne (Hegel, Schelling, Schleiermacher).

3 André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme*, Introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, 2006.

4 Richard Dawkins, *The God delusion*, Bantam Press, London, 2006. On peut trouver sur internet des reproductions vidéos des conférences de Richard Dawkins, montrant son habileté dialectique et la virulence de son propos.

5 Anthony Kenny, *The Unknown God*, Agnostic Essays, Continuum, London-New York, 2005.

6 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, Religion as a Natural Phenomenon, Penguin Books,

London, 2006.

7 Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, An Introduction to the Philosophy of Religion, Routledge, London-New York, 1996 (reprinted 2004).

8 Serge Bonino, op, *Dieu, « Celui qui est »* (Deo ut uno), Bibliothèque de la Revue thomiste, Parole et Silence, 2016, p. 214.

9 *Somme contre les gentils*, livre III, chapitre 71.

10 Cf. *la Somme théologique*, question 19 de la prima pars.

11 Cf. *la Somme théologique*, question 22 de la même.

12 Au n° IX

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

Référence bancaire : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 - BIC : PSST FR PPP AR

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Site : www.courrierderome.org

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