

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 601

MENSUEL

Juillet-août 2017

Le numéro 4 €

POURQUOI LE BARON VON BOESELAGER VEUT-IL QUE L'ORDRE DE MALTE NE CONVERTISSE PLUS PERSONNE ? PARCE QU'IL APPLIQUE LES ENSEIGNEMENTS DU CONCILE.

Sommaire : 1. La conversion au Christ ne peut offenser que Satan. 2. C'est une erreur de penser que la dignité de la personne est une valeur qui empêche en soi la conversion au Christ. 3. Dans le Concile s'est introduite une conception relativiste de la vérité, comprise comme « recherche », typique de la pensée profane de l'homme contemporain : la critique de Mgr Gherardini. 4. La vérité religieuse comme recherche en commun « avec les autres hommes », fondée sur le respect de la dignité de la personne : Dignitatis Humanae, art. 3.2. 5. La vérité religieuse comme recherche en commun « avec les autres hommes », fondée sur la « fidélité de chacun à sa conscience » : Gaudium et Spes, art. 16.2. 6. La vérité révélée comme « recherche incessante » de la vérité, que l'Église catholique ne posséderait pas encore : Dei Verbum, art. 8.2. 7. L'égalité de dignité attribuée à toutes les religions, à redécouvrir dans la recherche en commun de la vérité, conduit à renverser le sens de la mission de l'Église.

Dans la récente interview accordée le 16 mars dernier au célèbre quotidien allemand *Bild* par le controversé Grand Chancelier de l'Ordre de Malte, le baron

Sommaire

- Pourquoi le baron von Boeselager veut-il que l'Ordre de Malte ne convertisse plus personne ? Parce qu'il applique les enseignements du Concile, *Professeur Paolo Pasqualucci*, p. 1
- Le luthérien *sola Scriptura* à l'épreuve de la raison, *Abbé Angelo Citati*, p. 7

von Boeselager, reproduite intégralement en italien sur le blog toujours très détaillé de Sandro Magister, *Settimo Cielo (Septième Ciel, NDT)* à la date du 23 mars dernier, une phrase m'a particulièrement frappé :

« *Question* : Les critiques disent que vous voudriez transformer votre ordre chevaleresque catholique en une normale ONG.

Réponse : Ceux-là ne me connaissent pas. Parce que c'est le contraire qui est vrai. Nous maintenons notre devoir : l'évangélisation au moyen de la Caritas et des missions d'assistance. **Dans le même temps la dignité de ceux que nous aidons nous impose l'obligation de ne rien leur imposer.** »

1. LA CONVERSION AU CHRIST NE PEUT OFFENSER QUE SATAN

La phrase est celle que j'ai mise en gras. Que signifie-t-elle, exactement ? Qu'est-ce que l'on ne doit pas « imposer » aux non chrétiens que l'on aide, pour ne pas offenser leur « dignité » ? Le Chancelier ne le précise pas. Mais, à bien y regarder, ce n'est pas nécessaire. Nous savons très bien ce qu'il veut dire, avec cette phrase typique du langage oblique de l'actuel catholicisme postconciliaire. *L'imposition* en question consisterait à leur proposer de devenir chrétiens. Ou pour mieux dire : à chercher à convertir les non chrétiens de toutes sortes, en les amenant tout d'abord à se faire baptiser.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - *Site* : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

• France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

Je me pose la question : demander à un non chrétien (qui plus est âgé et malade) accueilli et soigné par les missionnaires, après lui avoir expliqué rapidement le sens de notre religion, s'il veut recevoir le baptême, cela signifie *lui imposer* quelque chose ? Autrefois, s'il répondait non, le missionnaire catholique cessait-il de l'aider ? Bien sûr que non, nous le savons bien. Mais qui peut se sentir offensé par la demande de se convertir au Christ, si ce n'est les ennemis de l'Église, inspirés par Satan ?

Pensons à la beauté de notre religion, à sa sublime bonté, manifestée à nous par le Fils de Dieu en personne. Face à elle, un paganisme ténébreux, qui adore les animaux et laisse mourir dans la rue les êtres humains quand ils appartiennent à des castes inférieures. Ces malheureux, rejetés, dans la misère et la maladie, mourants, par la conversion et le baptême sont absous de leurs péchés avant de mourir et entrent ainsi dans la vie éternelle, arrachés au démon par les gestes charitables, par les paroles d'espérance du missionnaire, véhicule de la divine Miséricorde à travers la grâce du saint baptême. Comment ne pas dire, avec Saint Paul : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! » (*Rom.* 11, 33) : la chair méprisée, malade et pécheresse des malheureux qui ont vécu dans les ténèbres d'une fausse religion, grâce à la conversion et au baptême ressuscitera un jour resplendissante et transfigurée, comme celle de Notre-Seigneur du saint Sépulcre, et elle resplendira dans la lumière éternelle de la vision béatifique !

Mais le sens de cette beauté, qui est la beauté resplendissante de la Vérité révélée, et le sens de la vraie bonté chrétienne, se sont manifestement perdus dans la Hiérarchie catholique actuelle : pour celle-ci, la chose la plus importante semble être le respect de la dignité de tout homme, ce qui implique évidemment le respect de son credo, quel qu'il soit (même athée), au point de le laisser mourir dans celui-ci, et même de l'y aider ! Un renversement total de l'authentique mission de l'Église, dont les principes indéfectibles ont été établis par Notre-Seigneur en personne après sa Résurrection, et pratiqués pendant des siècles : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fil et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé » (*Mt.*, 28, 19-20). L'Évangile de Saint Marc, qui recueillit les souvenirs du bienheureux Pierre, nous enseigne que, dans une de ses apparitions après sa Résurrection, le Seigneur répéta cette notion : « Allez par tout le monde et prêchez l'Évangile à toute la création », ajoutant : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (*Mc* 16, 15-16).

2. C'EST UNE ERREUR DE PENSER QUE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE EST UNE VALEUR QUI EMPÊCHE EN SOI LA CONVERSION AU CHRIST

Avant le Concile Vatican II, aucun catholique n'aurait jamais imaginé prononcer une phrase comme celle prononcée par le Grand Chancelier. Pourquoi cela ? Parce

que cela aurait semblé fou de penser remplacer la notion de *salut éternel de l'âme* par celle de *dignité de la personne*, comme valeur absolue devant être respectée avant toute autre chose, même au détriment du salut même de l'âme.

Nous savons que la notion de personne est d'élaboration chrétienne, elle remonte au VI^e siècle, au grand Séverin Boèce : *substance individuelle de nature rationnelle*, approfondie en ces mêmes termes par saint Thomas d'Aquin. Ce fut justement la pensée chrétienne, sur la base de la métaphysique classique, qui mit en relief la nature rationnelle de l'homme, qui en fait individuellement une *personne*, c'est-à-dire ce sujet doté d'une âme et d'une intelligence dans lequel persiste un reflet de l'image du Créateur. Et dans la notion de personne se trouve celle de la *dignité* de l'homme, de tout être humain en tant que tel, pour l'Église.

Mais la dignité de la personne n'a évidemment jamais été conçue comme une valeur empêchant la conversion, comme aujourd'hui, lorsqu'on en arrive à dire et de toute façon à *faire comprendre* qu'évangéliser au sens propre, c'est-à-dire dans le but de la libre conversion des âmes au Christ, signifierait faire violence à la personnalité du non croyant, offenser sa dignité ! La violence n'existe que dans le cas des conversions forcées, toujours condamnées par l'Église. Le fait est que la dignité de l'homme est entachée par les conséquences du péché originel, par la fragilité de caractère et l'imperfection du raisonnement, des caractéristiques négatives qui, en chacun de nous, empêchent la raison de porter un jugement parfaitement équilibré et la volonté de dominer les passions comme il serait nécessaire. La dignité de la personne n'est donc pas, en tant que valeur, *autosuffisante*, tant sur le plan moral que sur le plan de la pure raison. Cela signifie que notre nature, rendue imparfaite par le péché originel, même si elle est toujours capable de rédemption, a continuellement besoin de l'aide surnaturelle de la Grâce ; autrement dit, elle a toujours besoin de repentir et de conversion. Par conséquent on ne voit pas pour quelle raison l'offre de conversion à la seule foi salvifique, par l'exemple de la vie sainte des missionnaires et des religieuses, par la prédication et l'administration des sacrements, devrait offenser la dignité des non catholiques et non chrétiens, c'est-à-dire leur nature même d'hommes.

3. DANS LE CONCILE S'EST INTRODUITE UNE CONCEPTION RELATIVISTE DE LA VÉRITÉ, COMPRISE COMME « RECHERCHE », TYPIQUE DE LA PENSÉE PROFANE DE L'HOMME CONTEMPORAIN : LA CRITIQUE DE MGR GHERARDINI

Cette façon absurde de raisonner, caractéristique du processus d'*auto-anéantissement* qui a frappé l'Église à partir du Concile pastoral Vatican II, trouve précisément son fondement dans certains textes bien connus de ce Concile, pollués par une mauvaise théologie. Je fais référence à la Déclaration *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse et à la Déclaration *Nostra Aetate*

sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Certaines réflexions de Mgr Brunero Gherardini à ce sujet sont éclairantes.

Quelle a été, d'après l'illustre théologien, l'erreur fondamentale de *Dignitatis Humanae* ? Elle ne s'est pas limitée à « maintenir les deux exemptions que l'Église a toujours défendues » et qui sont : « l'exemption de la contrainte à penser et à agir en conflit avec ses convictions et celle d'être empêché par la force de pratiquer en public ou en privé sa religion » ; exemptions qui apparaissent effectivement « fondées en la personne humaine et donc, en dernière analyse, dans la nature même de l'homme ». Le Concile les a maintenues, mais il en a aussi parlé « de façon non parfaitement correcte ». Pourquoi cela ? Pour la raison suivante : « En considérant la *liberté religieuse* dans le cadre du pluralisme contemporain, il vit dans la présence simultanée de religions différentes et souvent contradictoires non pas un mal à *tolérer*, mais un bien à défendre, reconnaissant à chaque *Credo* égale dignité et même droits. Le problème de la vérité [de la religion] était ainsi non pas dépassé mais ignoré : vérité et erreur tranquillement ensemble. Le droit de chacun à l'autodétermination [sur la base de ses convictions personnelles, principe fondamental du libéralisme] devenait ainsi la raison justificative de l'indifférence face à la vérité et à l'erreur—bien et mal, religion vraie et religion fausse [parce que non révélée par le vrai Dieu, comme la nôtre] ».

La très exacte analyse de Mgr Gherardini montre qu'à la vision catholique traditionnelle est venue se superposer la vision profane d'une exemption de contrainte dans le domaine religieux fondée sur la libre autodétermination de la conscience individuelle à croire ce que cette conscience se dicte à elle-même. Or j'observe que la conviction personnelle et la liberté de choix qui en découlent peuvent (et par certains aspects doivent) être admises dans le domaine politique et dans les choses qui concernent la vie de relation, publique et privée. Mais non pour ce qui concerne la religion qui témoigne la divine révélation et la morale sur laquelle elle est fondée. Cette révélation et la morale qui s'ensuit ne peuvent pas être placées sur le même plan que les autres, non révélées, ni dépendre de ce qu'en pense la conscience de soi du sujet, lequel doit au contraire les reconnaître dans leur objectivité indépendante et absolue, car elles proviennent du seul vrai Dieu, Un et Trine.

Le *relativisme* qui se dessinait dans le texte conciliaire ouvrait objectivement la voie à l'*indifférentisme* dans le domaine moral et religieux. Mgr Gherardini poursuit en effet :

« Cette abstraction du problème du vrai/faux ou bon/mauvais [en relation à la vérité et à l'erreur dans la religion] déliait le sujet humain de son obligation naturelle envers la recherche et le choix du bien, et donc la fuite du mal, envers la connaissance de Dieu, l'observation de sa loi, au moins dans les limites de la loi naturelle. Cette libération des obligations était de fait, et pour beaucoup aussi dans l'intention, une émancipation par rapport aux encycliques *Mirari vos* de Grégoi-

re XVI, *Quanta cura* et le *Syllabus* du bienheureux Pie IX, *Immortale Dei* de Léon XIII, *Pascendi* de Saint Pie X, au décret du Saint-Office *Lamentabili* et enfin *Humani generis* de Pie XII. Ceux qui en font une question de langage [comme si les nouveautés ne se trouvaient que dans la terminologie] ne se rendent pas compte que le choc a lieu non pas entre des mots de sens différents, mais entre des contenus de sens différents : c'est la substance de la doctrine, en somme, qui est différente. Une différence qui en soi est *rupture*, et non *continuité* ¹. »

Ces paroles de Mgr Gherardini sont très claires et lourdes de sens. En reconnaissant à tort une égale dignité intrinsèque à tous les *Credo* (alors notre religion ne se distinguerait pas *en dignité* du pire paganisme, des rites vaudous, des cultes qui honorent babouins, hippopotames, serpents, souris, chênes, pierres ou oignons sacrés), on en venait en toute logique « à délier le sujet humain de son obligation naturelle envers la recherche et le choix du bien, et donc la fuite du mal ».

4. LA VÉRITÉ RELIGIEUSE COMME RECHERCHE EN COMMUN « AVEC LES AUTRES HOMMES », FONDÉE SUR LE RESPECT DE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE : *DIGNITATIS HUMANÆ*, ART. 3.2.

Le Concile maintint, évidemment, la notion catholique traditionnelle de l'obligation morale pour chacun de nous, inhérente à notre nature, de rechercher le vrai Dieu avec notre intelligence et dans notre façon de vivre. J'observe du reste que cette obligation résulte nettement du Nouveau Testament (*Jn* 14, 1 ; *Hébr.* 11, 6 ; *Actes* 17, 27, discours de saint Paul à l'Aréopage).

1. BRUNERO GHERARDINI, « *Quod et tradidi vobis* ». *La tradizione vita e giovinezza della Chiesa* (« *Quod et tradidi vobis. La tradition vie et jeunesse de l'Église*), in *Divinitas*, Nova Series, LIII, 2010, nn. 1-3, pp. 376-377. J'ai cité la première édition de l'ouvrage. Les phrases entre crochets sont de moi. La Déclaration *Dignitatis Humanae*, approuvée le 7 décembre 1965, se compose de 15 articles, constituant deux parties. La première expose « le droit de la personne humaine et des communautés à la liberté sociale et civile en matière de religion » (art. 1-8). La seconde, « la liberté religieuse à la lumière de la Révélation » (art. 9-15), cherche à démontrer une thèse impossible, à savoir que la notion de « liberté religieuse » soutenue par la déclaration aurait un fondement néotestamentaire. Les articles essentiels pour la nouvelle doctrine, calqués sur la vision laïque de la liberté religieuse, sont les articles 1 à 3. Sur la critique de la notion non catholique de « liberté religieuse » introduite dans Vatican II, qu'il me soit permis de rappeler ma propre contribution : PAOLO PASQUALUCCI, *Unam sanctam. Studio delle deviazioni dottrinali nella Chiesa Cattolica del XXI secolo (Unam sanctam. Étude des déviations doctrinales dans l'Église Catholique du XXIe siècle)*, Solfanelli, Chieti, 2013, chap. XVI : *La libertà religiosa della Dichiarazione 'Dignitatis Humanae', laico corpo estraneo nel Vaticano II ? (La liberté religieuse de la Déclaration 'Dignitatis Humanae', corps étranger laïc dans le Concile Vatican II ?)*, pp. 245-330.

Cette obligation, naissant de la nature humaine, nous devons assurément nous en acquitter en suivant les principes de notre conscience, invoquée, nous le savons, entre autres par saint Paul en tant que voix intérieure qui tantôt absolvait, tantôt accusait les païens en fonction de leur comportement à l'égard des règles de la loi naturelle, inscrite par Dieu dans les cœurs (*Rom.* 2, 14-16). Mais on découvre ensuite que, pour Vatican II, la vérité de la religion ne coïncide pas a priori (comme elle le devrait) avec les vérités de foi toujours enseignées par l'Église, dont nous devons prendre conscience et, autant qu'il est possible, faire prendre conscience aux autres. Cette vérité doit au contraire émerger d'une « recherche de la vérité » qu'il faut mener en communion et dialogue avec les autres hommes, avec tous les hommes sans distinction de religion.

« C'est pourquoi chacun a le devoir et, par conséquent le droit, de chercher la vérité en matière religieuse, afin de se former prudemment un jugement de conscience droit et vrai, en employant les moyens appropriés. Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange et du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement » (DH, 3.2).

Faisons abstraction du caractère ingénu de la « méthode » indiquée ici pour la « découverte de la vérité ». Ce qui est important, c'est qu'ici apparaît une notion de la *vérité comme recherche (en commun, qui plus est) de la vérité* non pas dans la philosophie ou la science mais « en matière religieuse », qu'il faut donc appliquer à toutes les religions, *y compris la nôtre* ; ces vérités n'appartiennent alors plus à un immuable *Dépôt de la foi d'origine surnaturelle*, chose qui exclut a priori la possibilité d'une recherche de ce genre.

Cet article 3.2 de *Dignitatis Humanae* doit être mis en relation avec l'art. 16.2 de la constitution conciliaire *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde contemporain, et avec l'art. 8.2 de la constitution conciliaire *Dei Verbum* sur la révélation divine.

5. LA VÉRITÉ RELIGIEUSE COMME RECHERCHE EN COMMUN « AVEC LES AUTRES HOMMES », FONDÉE SUR LA « FIDÉLITÉ DE CHACUN À SA CONSCIENCE » : GAUDIUM ET SPES, ART. 16.2

L'art. 16 de GS, l'un des articles clés du Concile, est consacré à la « dignité de la conscience morale ». Après avoir rappelé de façon orthodoxe que la conscience est le lieu dans lequel l'homme découvre la loi naturelle inscrite par Dieu dans son cœur (saint Paul, cit.), lieu dans lequel il est seul avec Dieu, dont la voix « résonne dans l'intimité », le texte prend une tournure inhabituelle et même subversive, pour la doctrine catholique. Il affirme en effet :

« Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale. Plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité » (GS, 16.2).

De quelle « vérité » s'agit-il ici ? Vraisemblablement de celle qui concerne la religion et les mœurs, comme cela résulte aussi du lieu parallèle de DH, 3.2. Mais cette vérité ne devrait-elle pas déjà résulter pour les catholiques de l'enseignement infaillible de l'Église catholique ? Au contraire, à la possession certaine de la vérité dans la foi et dans les mœurs établie au cours des siècles par le Magistère, le Concile substitue la « recherche » de la vérité comme critère général de la vérité elle-même : dans la foi et les mœurs aussi, la vérité devient quelque chose qui doit encore être déterminé, et qui est donc de fait *indéterminé*, en tant qu'objet de recherche qui se prolonge à l'infini, si l'être-en-recherche est la façon d'être même de l'homme.

Mais une notion de vérité qui, dans certaines limites, peut s'appliquer à la philosophie et à la science et en définitive au règne profane des *causae secundae*, ne peut certainement pas s'appliquer à la vérité révélée une fois pour toutes par Dieu pour la foi et les mœurs. Entre autres parce que la vérité comme recherche éternelle de la vérité, à notre époque, a dégénéré par rapport à ses prémisses, je veux dire par rapport à son subjectivisme originel cartésien et kantien ; en devenant, si l'on peut dire, *recherche pour la recherche*, un désordre où se complaît une mentalité qui, dans la « recherche », aime surtout l'expérimentation, la nouveauté, l'extravagance, la transgression, le scandale, la subversion, en somme un chaos de sensations, émotions, expériences, ouvert à toute folie et déviation.

Mais cela ne suffit pas. Cette « recherche », toujours en conformité avec un autre aspect de l'esprit du Siècle, doit avoir lieu en union ou communion « avec les autres hommes », sans distinctions de religion, distinctions qui, dans le texte conciliaire, ne sont de toute façon pas faites ; et donc aussi et surtout avec les non catholiques et les non chrétiens, c'est-à-dire avec ceux dont les croyances nient toutes ou presque toutes les vérités enseignées par l'Église catholique. Le simple sens commun se demande : comment une recherche de ce genre peut-elle aboutir à des résultats positifs pour la foi et pour les croyants, d'autant plus qu'elle doit s'appliquer aussi aux « problèmes moraux » ? En effet, selon cet incroyable texte du Concile, dorénavant les chrétiens, c'est-à-dire les catholiques, devront résoudre les « problèmes moraux » *œcuméniquement, dans le dialogue avec les autres*, et non par l'application des règles transmises de leur foi et de leur morale. En effet, l'entente « avec les autres hommes » est confiée à la certitude de l'existence de « normes objectives de la moralité », qui peuvent être *trouvées* en commun par tous les hommes dits de bonne volonté qui se fient à leur conscience morale.

Ceci ne semble pas la voix de l'Église catholique mais celle de Jean-Jacques Rousseau. En tout cas le caractère indéfendable de l'affirmation me semble manifeste. Que les catholiques, par exemple, pour qui l'indissolubilité du mariage est un dogme de foi, puissent trouver une norme morale commune pour une saine vie familiale avec les protestants et les orthodoxes, qui au contraire la nient (sans parler de ceux qui admettent la polygamie, le concubinage, la répudiation, le mariage à l'essai), on n'arrive pas à le comprendre.

Et quand donc les « normes objectives » de la moralité ont-elles été établies de cette façon, dans la *recherche commune de tous* ? Mais ce qui frappe le plus est la séparation de la morale et de la Révélation : les « normes objectives » de la moralité ne dépendent plus de la Révélation mais de la « conscience morale », qui les *trouve* dans la recherche commune avec « les autres hommes ». Le caractère contradictoire de cette notion de « normes objectives » de la moralité me semble également évident. Les normes « objectives » sont en réalité ici posées par la conscience, et sont donc « subjectives ». Et comment un ordre « objectif » peut-il être exprimé par des normes qui devraient être trouvées en commun par des hommes qui professent des conceptions morales non seulement différentes mais même opposées ? Et comment une vie sociale pourrait-elle être construite sur de telles bases ?

On reconnaît l'arbre à ses fruits, nous a enseigné Notre-Seigneur, nous mettant en garde contre les faux prophètes (Mt. 7, 15-20). Et nous voyons bien aujourd'hui quels ont été les résultats de cette fausse conception qui a pénétré les textes du Concile. Les catholiques, *en recherchant assidûment et pendant de nombreuses années la vérité en commun avec les Fils du Siècle, en sont arrivés à partager leurs pseudo-valeurs et même leurs aberrations*, puisqu'ils pratiquent maintenant eux aussi cette négation de la morale qu'est la « morale de situation » laïque, le divorce, le contrôle des naissances, l'avortement, et qu'ils approuvent en grand nombre les « unions civiles », même homosexuelles, et le « mariage homosexuel ». Sur le plan strictement religieux, ils ont mélangé leur foi avec celle de toutes les autres religions, tombant dans un effrayant syncrétisme, et aussi dans l'apostasie, tandis que se répand parmi eux l'indifférence tant religieuse que morale.

6. LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE COMME « RECHERCHE INCESSANTE » DE LA VÉRITÉ, QUE L'ÉGLISE CATHOLIQUE NE POSSÈDERAIT PAS ENCORE : DEI VERBUM, ART. 8.2

J'ai dit plus haut que DH 3 et GS 16 doivent être mis en relation avec l'art. 8 de *Dei Verbum*. Dans cet article de la constitution sur les sources de la Révélation, nous voyons que la notion de *vérité comme recherche* est explicitement étendue à la vérité révélée, donnée en dépôt à l'Église. Le passage incriminé est le suivant :

« Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu [*Ecclesia silicet, volventibus sæculis, ad plenitu-*

dinem divinæ veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei] » (DV 8.2).

Cette phrase ne peut que susciter l'étonnement. L'Église ne possède-t-elle pas déjà « la plénitude de la vérité divine » dans le Dépôt de la Foi, dans les vérités de foi immuables qui président à la religion et à la morale qu'elle professe ? À quoi peut-elle donc « tendre », alors ? Elle tendra à défendre et en même temps à réaliser dans la praxis les vérités de foi de la meilleure façon, mais elle ne pourra pas tendre à la « plénitude de la vérité divine », *comme si elle ne la possédait pas encore*. Cela ne revient-il pas à laisser entendre que l'Église n'a pas une véritable autorité pour enseigner, si elle est encore à la recherche de la « vérité divine » ? Et en effet Jean XXIII, dans la célèbre et funeste Allocution d'ouverture du Concile Vatican II, ne dit-il pas que l'Église allait dorénavant préférer la miséricorde aux condamnations, comme si elle devait cesser d'enseigner, puisque la condamnation de l'erreur constitue une partie intégrante et essentielle de son enseignement ? Ainsi, ce Pape ne délégitima-t-il pas l'autorité de l'Église, devenue depuis lors craintive, insuffisante, incertaine, sauf à répandre les « nouveautés » du Concile ?

Cette idée complètement subjectiviste de vérité, nous pouvons dire qu'elle se trouve à la racine de cette notion peu claire de « tradition vivante », apparue dans DV 8.3, et qui a été utilisée pour justifier l'excommunication *latae sententiæ* déclarée (invalidement) en 1988 à l'encontre de Mgr Marcel Lefebvre, pour avoir sacré évêques, poussé par l'état de nécessité, quatre de ses prêtres, sans le mandat pontifical prescrit. Il fut accusé de ne pas avoir compris le caractère « vivant » de la tradition².

Et la proposition de DV 8.2 que nous venons de citer n'introduit-elle pas le doute sur ce qui a toujours été considéré comme dogme de foi, à savoir que la Révélation s'est conclue avec la mort du dernier Apôtre ? Si l'Église, nous dit-on maintenant, au cours des siècles, « tend constamment vers la plénitude de la divine vérité », cela signifie qu'elle ne possède pas encore cette « plénitude », après presque vingt siècles : que les vérités de foi n'ont pas toutes été enseignées par les Apôtres, qu'il en resterait encore à connaître !

Mais il y a un autre aspect négatif que l'on ne peut pas passer sous silence.

2. Pour la critique de cette notion ambiguë de « tradition vivante », voir : B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare (Le Concile Œcuménique Vatican II, un débat à ouvrir)*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV), 2009, pp. 129-133 (Édité en France par le Courrier de Rome). Voir aussi : PAOLO PASQUALUCCI, *Unam Sanctam*, cit., chap. XVIII : *Le ulteriori contraddizioni e lacune della 'Dei Verbum', l'apodittica difesa d'ufficio del prof. Cantoni (Les autres contradictions et lacunes de Dei Verbum, la défense apodictique du prof. Cantoni)*, pp. 359-381 ; § 3. *La « tradizione vivente », concetto anomalo di Tradizione della Chiesa (La « tradition vivante », notion anormale de Tradition de l'Église)*, op. cit., pp. 368-374.

La phrase citée de DV 8.2 contredit de façon presque grossière ce qui est affirmé dans l'art. 3 du Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme, à savoir que « la plénitude de grâce et de vérité » a été « confiée [concredita] à l'Église catholique », tandis que les communautés non catholiques, bien qu'étant en tant que telles « moyens de salut [sic] » ne jouissent pas de cette plénitude. Faisons abstraction ici de la perplexité que suscite cette notion de « plénitude », utilisée pour exprimer le dogme selon lequel hors de l'Église il n'y a pas de salut. Il reste le fait que dans UR 3, le Concile affirme sans nuances ni distinguo que la « plénitude de la vérité » a été « confiée » à l'Église catholique, qui en est évidemment en pleine possession, alors que dans DV 8.2 le même Concile déclare, au contraire, que l'Église « tend constamment vers la plénitude de la divine vérité ». Alors nous sommes obligés de nous demander : cette « plénitude », l'Église la possède-t-elle, oui ou non ? Du Concile nous apprenons que cette « plénitude », elle la possède et en même temps elle ne la possède pas : elle la possède face aux non catholiques, mais elle ne la possède pas en elle-même et pour elle-même, puisqu'elle y tend « constamment ». Si nous tendons sans cesse vers quelque chose, il semble difficile de dire que nous possédons cette chose. Si nous la possédons déjà, alors pourquoi y tendre, sans arrêt ? Et si nous y tendons sans jamais l'attraper, cette « plénitude », n'est-il pas absurde de dire qu'elle nous a été « confiée » ? Et si l'Église ne la possède pas en elle-même et pour elle-même, cette « plénitude », comment fait-elle pour la posséder face aux non catholiques ?

La contradiction me semble ici incontestable et insoluble. Et ce ne serait pas la seule, si nous pensons par exemple à la condamnation absolue de la guerre, et donc implicitement de tout type de guerre, exprimée à l'art. 82 de *Gaudium et Spes*, après que l'art. 79 de la même constitution a admis la guerre défensive : (« on ne saurait dénier aux gouvernements [...] le droit de légitime défense »).

7. L'ÉGALE DIGNITÉ ATTRIBUÉE À TOUTES LES RELIGIONS, À REDÉCOUVRIR DANS LA RECHERCHE EN COMMUN DE LA VÉRITÉ, CONDUIT À RENVERSER LE SENS DE LA MISSION DE L'ÉGLISE

De l'art. 3.2 de *Dignitatis Humanae*, analysé ci-dessus, on retire l'impression de la présence d'un courant de pensée de type rousseauiste, comme on l'a dit, et donc en substance *déiste*. En effet, une notion que l'on semble pouvoir retirer de ce texte est certainement celle, typique des déistes, selon laquelle c'est la « conscience morale » qui unit les hommes *au-delà et au-dessus* des religions positives. Elle les unit dans la recherche commune de la vérité, aussi celle qu'il faut appliquer dans les questions morales pratiques. Parmi les « vérités » qu'il faut reconnaître et mettre en œuvre, domine évidemment celle qui affirme la dignité de l'homme, ce qui implique l'égalité de toutes les religions.

Voici alors que les catholiques, au nom de cette égale dignité, devront reconnaître de façon pleine les « valeurs » des autres religions, professées par leurs adeptes. C'est pourquoi la Déclaration *Nostra Ætate*, art. 2.5, au lieu d'exhorter les fidèles à un élan moral et religieux renouvelé pour convertir le plus grand nombre possible d'infidèles, les exhorte, « par le dialogue et par la collaboration », à « reconnaître, préserver et faire progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux [*illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quæ apud eos inveniuntur, agnoscant, servent et promoveant*] » (N Æt, 2.5). Les catholiques doivent, grâce au « dialogue », reconnaître, préserver et même faire progresser les valeurs spirituelles professées par les adeptes des autres religions. Qui aurait jamais pu imaginer qu'un Concile Œcuménique de la Sainte Église, même non dogmatique, aurait mis par écrit une directive de ce genre ? Les catholiques doivent maintenant faire en sorte que le musulman « progresse » dans sa religion, le juif dans la sienne, le bouddhiste et l'hindouiste dans la leur, l'animiste dans la sienne, et ainsi de suite !

Il n'y a pas de mot, en effet, pour qualifier une phrase de ce genre. Naturellement, l'incise suivante ne pouvait pas manquer dans le texte : « tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes. » Mais quelle valeur une incise de ce genre a-t-elle ? La « foi et la vie chrétiennes » ne sont-elles pas le canon, non seulement de la sanctification personnelle, mais aussi de la conversion des non catholiques et des non chrétiens ? Si « la foi et la vie chrétienne » doivent maintenant concourir, avec le « dialogue » et la recherche en commun de la vérité, à reconnaître et même à faire progresser les valeurs en lesquelles croient ceux qui devraient se convertir, alors que reste-t-il de l'exigence de la conversion ? Et de l'authentique notion de *témoignage* de notre foi par l'exemple de notre vie ? Il n'en reste rien. Et il n'en reste rien, ou presque rien, nous l'avons vu et nous le voyons tous les jours, depuis plus de cinquante ans.

Oserons-nous affirmer qu'ici n'apparaît pas un véritable *renversement de la mission des catholiques à l'égard des infidèles* ? Que l'on ne propose pas ici une véritable *contrevérité* comme critère pour la recherche du vrai Dieu et de la solution aux « problèmes moraux », qu'il faut rechercher maintenant non sur la base de l'enseignement traditionnel de l'Église mais « avec les autres hommes », dont les catholiques doivent à présent « reconnaître, préserver, faire progresser » les valeurs et donc les religions ? Les Apôtres *reconnaissaient-ils, voulaient-ils préserver et cherchaient-ils à faire progresser* les valeurs spirituelles (les pseudo-valeurs) des Païens, qu'ils avaient au contraire le devoir, établi par Notre-Seigneur, de convertir au seul vrai Dieu, pour les sauver de la damnation éternelle ?

On voit clairement, dans cet incroyable document qu'est la Déclaration *Nostra Ætate*, mais aussi dans les autres documents déjà cités, que la conversion apparaît

incompatible avec le « dialogue » pour la recherche en commun de la vérité. Et elle l'est en effet, si le « dialogue » et la « recherche » sont orientés à « reconnaître, préserver et faire progresser » les valeurs des infidèles, de façon à trouver des valeurs que l'on puisse partager avec eux, c'est-à-dire avec ceux qui non seulement ne sont pas avec le Christ mais aussi, presque toujours, sont contre Lui. *Convertir* est alors devenu une chose imposée, un attentat à la dignité des non chrétiens. On ne doit même plus employer ce terme, il doit être supprimé du vocabulaire du catholique politiquement correct. Comment s'étonner, dans ces conditions, que le Pape François en personne, s'exprimant de façon informelle, ait déclaré que la conversion est une « sottise », peut-être (je veux l'espérer) sans se rendre totalement compte de ce qu'il disait ?

C'est pourquoi, fidèle à l'esprit du Concile, le baron von Boeselager déclare que les Chevaliers de l'Ordre de Malte d'aujourd'hui œuvrent en respectant scrupuleusement « l'obligation de ne rien imposer » à ceux qu'ils aident, c'est-à-dire l'obligation de ne rien faire pour les convertir. Les missions des Chevaliers cher-

chent certainement à « reconnaître, préserver et faire progresser » de toutes les façons les valeurs spirituelles de ceux qu'ils assistent (en grande partie païens), se comportant ainsi comme une quelconque ONG.

Mais le baron n'a-t-il pas réaffirmé que l'Ordre « maintient son devoir : l'évangélisation au moyen de la Caritas et des missions d'assistance » ? La question est là : il appelle « évangélisation » ce qui ne l'est plus, car il s'agit de simple *assistance sociale*, semblable à celle mise en œuvre par une quelconque organisation humanitaire. Le renversement de la mission de l'Église provoqué par le Concile a pour conséquence le fait que les « missions », ou ce qu'il en reste, agissent aujourd'hui en contradiction avec elles-mêmes, en tant que missions catholiques, c'est-à-dire de façon à ne plus vouloir convertir personne, comme si le salut éternel des âmes n'était pas leur affaire.

Paolo Pasqualucci

(publié en italien dans le blog :

iterpaolopasqualucci.blogspot.it, le 28 mars 2017)

LE LUTHÉRIEN *SOLA SCRIPTURA* À L'ÉPREUVE DE LA RAISON

Lors du cinquième centenaire de la Réforme luthérienne (1517-2017), de part et d'autre – et même dans des milieux catholiques – on salue cet événement comme une étape du progrès de la raison humaine contre le dogmatisme religieux : Luther aurait finalement opposé à l'Église romaine, qui imposait aux intelligences son interprétation de l'Écriture comme étant la seule véritable, un principe qui, dans sa manière d'aborder le texte sacré, respecte l'autonomie de la raison humaine, à savoir le « libre examen » ou *sola Scriptura*. En réalité, c'est précisément quand on le met à l'épreuve de la raison que ce principe se montre contradictoire et fait appel à la nécessité de l'autorité de la Tradition et du Magistère de l'Église en leur qualité d'instances ultimes pour une bonne interprétation des Écritures. C'est ce que nous allons chercher à démontrer dans cet article.

INTRODUCTION

Face à l'unité doctrinale de l'Église catholique, que les traités d'apologétique comptent au nombre de ce que l'on appelle les quatre « notes » témoignant de sa véracité, le protestantisme dans son ensemble se positionne en revanche, devant l'observateur même neutre, de manière extrêmement contrastée, si bien qu'un résumé de sa doctrine par des principes universellement acceptés est une tâche fort difficile ; il est même impropre, à vrai dire, de parler d'une doctrine protestante : on pourrait en l'occurrence plus que jamais appliquer, en le paraphrasant, le célèbre aphorisme latin : *tot sententiae, quot Protestantas*.

Cependant, un fondement commun à tous les courants qui relèvent, d'une manière ou d'une autre, de

l'univers protestant, semble bien résider dans le refus de la doctrine catholique quant aux sources de la Révélation, refus formalisé par Luther dans son célèbre apophtegme du « *sola Scriptura* » et devenu dès lors presque le principe fondateur de toute forme de théologie de matrice protestante¹. Réfuter le luthérien *sola Scriptura* revient donc à réfuter *in nuce*, malgré sa diversité phénoménologique, le protestantisme dans son ensemble.

Or, qu'affirme la doctrine catholique quant aux sources de la Révélation et que nie le protestantisme à ce sujet ? Au moment religieux du problème épistémologique, représenté par la question : « Comment et quelles vérités autour de la foi, l'homme peut-il connaître avec certitude ? », la doctrine catholique répond, comme chacun sait, en s'appuyant, bien qu'à titre différent, sur quatre instances : a) premièrement, l'Écriture Sainte ; b) deuxièmement, la Tradition orale (close avec la mort du dernier apôtre), c) troisièmement, le Magistère ecclésiastique (opérant jusqu'à la fin de l'Église militante), d) et quatrièmement, la raison humaine. Sur les deux premières en termes de sources de la Révélation divine, c'est-à-dire de moyens dont Dieu s'est servi d'une manière directe pour faire connaître à l'homme les vérités salvifiques ; sur la troisième, à titre d'organe de transmission authentique des deux premières ; et sur la quatrième à titre d'instrument de la spéculation intellectuelle conféré par le Créateur à tout homme et que les trois précédentes non

1. Cf. abbé J.-M. GLEIZE, *Sola Scriptura*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, p. 4, nn. 1-6.

seulement ne délégitime pas, mais au contraire implique et encourage.

De ce complexe corpus épistémologique, le protestantisme ne retient que la tête et la queue : l'Écriture et la raison. Ou plus précisément : de lui-même, il ne retient que l'Écriture (d'où le *sola Scriptura*) ; son rapport avec la raison, en revanche, a été plus problématique : on va des courants les plus rigoristes (tel le calvinisme) qui professent une totale défiance à l'égard de la raison, aux plus libéraux, qui par contre en l'occurrence ne diffèrent pas du rationalisme illuministe. Tous cependant – qu'il nous soit permis ici de paraphraser Aristote – ne serait-ce que pour contester à la raison humaine la légitimité de ses procédés, en tout cas φιλοσοφετέον, « doivent philosopher »², doivent faire usage de la raison. Autrement dit, dès lors que l'on proclame que seule l'Écriture a force d'argument en matière de foi, celle qui le proclame, qu'on le veuille ou non, reste à jamais la raison. Voilà pourquoi il ne semble pas abusif d'affirmer que le protestantisme dans son ensemble retient des quatre instances de l'épistémologie catholique, non seulement la première, mais aussi la dernière : l'Écriture sainte et la raison.

D'où le titre que nous avons choisi pour ce travail : « Le luthérien *sola Scriptura* à l'épreuve de la raison », qui évoque à la fois les limites et l'objet. Il s'agira de démontrer que c'est justement la combinaison des deux uniques critères que le protestantisme reconnaît comme valables en matière épistémologique pour établir la nécessité, pour ne pas tomber dans la contradiction, de recourir à deux autres principes, à savoir la Tradition orale et le Magistère. Ses limites, outre celles liées à l'espace limité que permettent les colonnes d'une revue, sont dues au fait que tout cela, à vrai dire, a déjà été démontré : ainsi *nihil sub sole novi*. Il ne s'agira par conséquent que d'une modeste tentative de synthèse d'un aspect de ce sujet que l'apologétique catholique a déjà illustré *ad abundantiam*. De toute évidence, on pourrait encore largement approfondir ce sujet : il nous semble, cependant, que tout ce que l'on peut dire tourne en fait toujours autour des arguments que nous allons maintenant essayer d'aborder.

Sur la base de ce qui précède, l'article se composera de trois parties : dans la première, nous tenterons de répondre par une *reductio ad absurdum* à la question de savoir si l'Écriture Sainte est la seule autorité pour le chrétien ; dans la deuxième, nous développerons les arguments bibliques essentiels qui prouvent l'existence et l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, de la Tradition orale ; et dans la troisième, les arguments bibliques essentiels qui démontrent l'existence et l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, du Magistère ecclésiastique. Suivront pour conclure quelques considérations à caractère plus pratique.

1) PREMIÈRE PARTIE : L'ÉCRITURE SAINTE EST-ELLE LA SEULE AUTORITÉ POUR LE CHRÉTIEN ?

À cette question nous voudrions répondre, en respectant le titre et les intentions évoquées précédemment, par des arguments purement bibliques. Mais nous souhaiterions avant toute chose aborder un argument historique qui n'est pas sans intérêt. Ce sujet, basé sur le processus de formation du canon des Écritures (dans lequel l'Église a joué un rôle fondamental), est le suivant : l'Écriture sainte ne peut pas être la seule source de la Révélation, et encore moins le seul moyen pour connaître les vérités révélées, ne serait-ce que parce que leur rédaction et leur systématisation en un canon fixe se situent historiquement à une époque où la religion chrétienne existait déjà. Jésus-Christ, en effet, n'a prêché qu'oralement et a chargé également ses disciples de diffuser sa doctrine oralement (cf. Mc 16,15 : « Allez dans le monde entier et **prêchez** l'Évangile à toute la création »). Seuls certains des apôtres (ou de leurs disciples) mirent par écrit, dans un deuxième temps et petit à petit, certaines parties de la Bonne Nouvelle, sans être par ailleurs jamais conscients de contribuer ainsi à la constitution d'un corpus scripturaire unitaire : l'auteur sacré ne sait pas qu'il écrit « la Bible », il sait uniquement que ce qu'il écrit est irréfutablement vrai car cela lui a été révélé par Dieu.

Or, la rédaction des Saintes Écritures a été conclue par le dernier livre sacré, l'Apocalypse de saint Jean, vers la fin du I^{er} siècle après Jésus-Christ. Leur unification et systématisation, en revanche, ont été réalisées par l'Église, par ailleurs non sans difficultés et dangers, s'il est vrai, comme saint Paul lui-même en témoigne³, que dès la fin du premier siècle des versions falsifiées circulaient. Ce n'est qu'à l'époque d'Athanase d'Alexandrie († 373) pour l'Orient et du pape Damase († 384) pour l'Occident que l'acquisition pacifique de l'idée même d'un « canon » officiel (nous disons l'idée, car sa composition exacte est restée, pour certains livres, matière à discussion jusqu'au Concile de Trente) pourra être considérée comme chose faite.

À la lumière de ces faits, si le *sola Scriptura* était vrai, à savoir si les Écritures constituaient en définitive le seul objet de la foi chrétienne, on devrait en tirer logiquement la conclusion que jusqu'au Concile de Trente (et ce, pour les catholiques ; pour les luthériens jusqu'à Luther, jusqu'à Mormon pour les mormons, et ainsi de suite) la foi chrétienne était encore incertaine pour certains de ses points fondamentaux ; que jusqu'au IV^e siècle, elle n'a pas eu de contours précis ; que jusqu'au I^{er} siècle, elle manquait même de certaines parties fondamentales comme l'Apocalypse ; et que jusqu'à la première moitié du I^{er} siècle, alors que rien n'avait encore été mis par écrit, la foi chrétienne n'avait tout simplement pas d'objet. C'est pourquoi, au moment où elle proclame l'Écriture comme véritable source de la Révélation, la raison établit par là même la nécessité d'une autorité qui en détermine l'extension et la composition exacte – en somme, d'au moins une autre source de la Révélation. Mais abordons à présent les arguments plus proprement bibliques.

2. Cf. ARISTOTE, *Protreptique*, fr. 424.

3. Cf. 2Th 2,2.

a) Premier argument biblique : l'Écriture sainte n'indique pas, par elle-même, quelle est son extension exacte⁴. Si le *sola Scriptura* était vrai, on devrait pouvoir démontrer toute question de foi par au moins une citation scripturaire ; et cela devrait être également valable, et même avant tout, pour la question (qui est évidemment des plus importantes) de savoir quels livres appartiennent à la Bible, question qui, posée à la conscience des catholiques, n'est ultimement résolue que par la troisième instance épistémologique, le Magistère. La seule Écriture, en revanche, ne donne aucune réponse. La liste des livres que l'on trouve à la fin des éditions courantes de la Bible, en d'autres termes, n'appartient pas à la Bible elle-même : de la Bible Dieu a inspiré les livres qui la composent, non pas la table des matières.

b) Deuxième argument biblique : le *sola Scriptura*... n'est pas dans l'Écriture ! Les partisans du *sola Scriptura* nous assurent qu'il n'y a pas de vérité de foi qui ne soit pas contenue dans l'Écriture. Il devrait en résulter que le fait même qu'il ne puisse y avoir de vérité révélée qui ne soit contenue dans l'Écriture – qui dans un tel système est non seulement une vérité de foi parmi les autres, mais aussi la vérité sur laquelle toutes les autres se fondent – devrait être, et le plus clairement possible, présent dans l'Écriture. Et pourtant, on n'en trouve aucune trace. En aucun lieu scripturaire, en effet, Dieu ne fait dire à l'auteur inspiré que « toutes les vérités de la religion sont contenues dans ce livre, et en dehors de celui-ci, on n'en trouve aucune autre ». Le *sola Scriptura* se trouve ainsi réfuté par lui-même.

Certains protestants répliquent en citant des passages scripturaire qui sembleraient en revanche énoncer le principe du *sola Scriptura*. Il convient d'en analyser quelques-uns.

Le premier est tiré du passage conclusif de l'Apocalypse : « Je déclare aussi, dit saint Jean, à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre que, si quelqu'un y ajoute [quelque chose], Dieu le frappera des fléaux décrits dans ce livre⁵. » Mais l'objection s'avère peu fondée. Tout d'abord parce que ces paroles se réfèrent, de toute évidence, uniquement aux « paroles de la prophétie de ce livre », comme le dit la lettre du texte, c'est-à-dire à celles qui sont contenues dans l'Apocalypse elle-même, non pas dans toute la Bible. Mais en deuxième lieu aussi parce que, quand bien même elles se référeraient à toute la Bible, tout ce qu'elles disent c'est que l'on n'a pas le droit d'ajouter « quoi que ce soit » à la Bible – oui, mais quoi ? D'autres (faux) livres, évidemment, que l'on présenterait comme inspirés et qui s'ajouteraient aux livres authentiques. Ce qui ne veut pas dire, par contre, qu'on n'a le droit de rajouter aucune sorte de parole, sous quelque forme que ce soit, à celles qui sont contenues dans ces livres. D'ailleurs, si cette dernière interpréta-

tion stricte était juste, la Tradition et le Magistère ne seraient pas moins interdits que tous les sermons ou commentaires scripturaire (que les protestants pratiquent pourtant avec largesse).

Du côté protestant, on croit identifier une deuxième objection dans l'expression paulinienne « ne pas aller au-delà de ce qui est écrit » (1Co 4,6). Elle est toutefois aisément réfutable tant par la chronologie biblique que par l'exégèse du passage en question. Quant à la chronologie : quand saint Paul écrivit ces mots, un bon nombre des livres du Nouveau Testament n'avaient pas encore été écrits (tels les Actes des Apôtres et l'Apocalypse, pour ne citer que deux exemples incontestables) ; or s'il les entendait dans le sens du *sola Scriptura*, ces livres ne feraient pas partie de la Révélation divine. L'exégèse quant à elle suggère une interprétation beaucoup plus linéaire et cohérente selon laquelle « ne pas aller au-delà de ce qui est écrit » dans la Bible signifie tout simplement que l'on n'a pas le droit de contredire, de s'opposer à ce qui est écrit dans les livres inspirés.

Au vu de ces considérations, on ne peut qu'en conclure que le *sola Scriptura*, à savoir la plus importante des vérités de foi dans le système luthérien, est elle-même dépourvue de tout ancrage dans l'Écriture⁶.

c) Troisième argument biblique : l'application fallacieuse du *sola Scriptura* à des passages particuliers de la Bible. Les arguments que nous avons exposés jusqu'ici suffisent d'eux-mêmes pour considérer le caractère indéfendable du *sola Scriptura* et sont aussi, à vrai dire, les plus importants, car ils en éradiquent les fondements. En outre, si l'on passe des fondements aux cas particuliers, l'analyse pourrait devenir, évidemment, très longue et minutieuse. C'est pourquoi nous préférons regrouper toutes les applications fallacieuses du *sola Scriptura* en un seul argument et ne mentionner, parmi les nombreuses apories auxquelles l'herméneutique luthérienne conduit inévitablement, à titre d'exemple, que deux cas particulièrement marquants.

Premier exemple : Notre-Seigneur affirme la nécessité du baptême pour se sauver⁷, vérité à laquelle les protestants tiennent et parfois non moins que les catholiques. Aucun passage du Nouveau Testament ne précise, en revanche, **qui** peut baptiser ou, plus particulièrement (pour donner un exemple très actuel en cette époque où l'« émancipation féminine » est un sujet à la

4. Pour un exposé plus exhaustif de cet argument cf. abbé J.-M. GLEIZE, *Une règle impossible*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, pp. 6-8.

5. Ap 22,18.

6. « Ou du moins, pour reprendre le principe posé par Luther, puisque “ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire”, il n'est pas nécessaire de croire que seule l'Écriture renferme toutes les vérités à croire. Soit. Mais alors, si ce qu'il n'est pas nécessaire de croire (pour s'en tenir à ce que dit Luther) est par ailleurs le principe premier sur lequel repose tout le protestantisme, de deux choses l'une : ou bien le protestantisme n'est pas une nécessité, ou bien, s'il prétend l'être, il s'avère impossible, parce que contradictoire. » (abbé J.-M. GLEIZE, *Sola Scriptura*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, p. 5, n. 10).

7. Cf. Mt 28,19.

mode), si une femme peut baptiser. Le Magistère de l'Église catholique enseigne que le baptême conféré par une femme est tout autant valide que celui conféré par un homme ; mais, si on l'on veut s'en tenir à des arguments purement scripturaires, peut-on en tirer avec certitude la même conclusion ? D'un côté, dans le Nouveau Testament cette fonction est octroyée exclusivement aux hommes ; de l'autre, nulle part il n'est précisé qu'elle serait interdite aux femmes. Si l'on tente d'argumenter en se basant sur des passages scripturaires qui n'abordent pas directement le baptême et en les appliquant par analogie, on pourrait arriver à des conclusions opposées. En Ga 3,28 on peut lire, par exemple, qu'« il n'y a plus ni homme ni femme : car vous n'êtes qu'un en Christ Jésus », ce qui ferait pencher pour l'affirmative ; mais « que les femmes se taisent dans les assemblées, car elles n'ont pas mission de parler » (1Co 14,34) laisserait entendre plutôt que, *a fortiori*, il leur est interdit d'administrer un sacrement. Le luthérien devra pour le moins en conclure que si l'on ne peut déduire des Écritures qu'une femme peut baptiser, ce n'est donc pas une vérité déterminante aux fins du salut. Et que fera un pasteur face à une personne baptisée par une femme ? Va-t-il la rebaptiser ou pas ? Et si cette personne n'est pas rebaptisée, aura-t-elle l'âme sauve ou pas ? Il s'agit ainsi d'une aporie dérivée de l'application du *sola Scriptura* à un point, et certainement pas des moindres, de l'économie du salut.

En He 6,1 saint Paul donne un deuxième exemple analogue : « C'est pourquoi – dit l'Apôtre – laissant de côté l'enseignement élémentaire sur le Christ, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau les **principes fondamentaux** du renoncement aux œuvres mortes, de la foi en Dieu, de la doctrine des ablutions, de l'**imposition des mains**, de la résurrection des morts et du jugement éternel. » Par ces mots on laisse entendre que les vérités mentionnées (qualifiées de « fondamentales ») sont déjà connues de la communauté chrétienne à laquelle on s'adresse : l'Apôtre déclare, en effet, vouloir s'élever de cet enseignement « élémentaire » à des enseignements plus hauts. Or, si la seule source dont dispose la communauté chrétienne pour puiser dans la Révélation divine était l'Écriture sainte, le chrétien tombant sur la mention de l'« imposition des mains » serait assez perplexe. Dans l'Écriture, en effet, l'imposition des mains est certes mentionnée à plusieurs reprises, cependant jamais de manière à être présentée sans équivoque comme un « principe fondamental » de la doctrine chrétienne – et encore moins au point d'être placée à côté, comme le fait ici l'Apôtre, du baptême ou de la foi en Dieu. Et pourtant on présume ici que les lecteurs en savent déjà beaucoup plus sur l'imposition des mains que ce qui est contenu dans la seule Écriture : et d'où peuvent-ils avoir tiré cette connaissance, si ce n'est de cette prédication orale de l'âge apostolique que l'Église appelle Tradition ?

Et ainsi de suite. Nous pourrions donner une multitude d'exemples. Nous n'avons souhaité indiquer que quelques pistes. Nous tenons à souligner de nouveau, cependant, que ces arguments, tout aussi convaincants

qu'ils peuvent être, ne sont que des applications particulières des deux arguments précédents, lesquels, étant les principes généraux sur lesquels les applications particulières sont fondées, les contiennent déjà *in nuce* et sont, pour cette raison, beaucoup plus importants sur le plan spéculatif.

d) Quatrième et dernier argument biblique : des passages scripturaires prouvent bien la nécessité de l'existence et de l'autorité d'une Tradition orale et d'un Magistère ecclésiastique. Cet argument introduisant déjà et anticipant le contenu des prochains points de notre article, nous pouvons passer directement à la partie suivante.

2) DEUXIÈME PARTIE : ARGUMENTS BIBLIQUES EN FAVEUR DE L'EXISTENCE ET DE L'AUTORITÉ, DANS L'ÉGLISE FONDÉE PAR JÉSUS-CHRIST, DE LA TRADITION ORALE

D'après les promesses de Notre-Seigneur, la foi sera transmise à la postérité à travers la parole des apôtres, donc non seulement par leurs écrits : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, **par leur prédication**, croiront en moi » (Jn 17,20). Il est ici affirmé avec clarté que parmi ceux qui suivront la génération apostolique, certains parviendront à la foi « par la prédication » (διὰ τοῦ λόγου) des apôtres⁸. Saint Paul ne s'exprime pas autrement : « La foi vient de la prédication entendue »⁹, *fides ex auditu*, comme le dit de manière incisive la Vulgate latine.

Il ressort également d'autres passages de l'Apôtre que la Tradition orale doit être tout autant préservée et transmise que celle qui est a été mise par écrit. On peut citer notamment le passage 2Th 2,14 : « Ainsi donc, frères, demeurez fermes et gardez les enseignements que vous avez reçus, soit **de vive voix**, soit par notre lettre¹⁰. »

Et, pour finir, l'Apôtre des Gentils témoigne à nouveau que la chaîne de la Tradition orale doit être poursuivie après la mort des apôtres : « Ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins – par ces termes il s'adresse au bien-aimé disciple Timothée – confie-le à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire aussi d'autres » (2Ti 2,2). L'enseignement transmis oralement par Paul à Timothée devra ainsi être transmis à des « hommes sûrs », qui le transmettront à leur tour à « d'autres ». « Transmission » se dit en latin et, par l'intermédiaire du latin, dans les langues romanes, *traditio* : la Tradition orale trouve donc ici un fondement scripturaire incontournable. La doctrine catholique de ce qu'on appelle la « succession apostolique », que les protestants abhorraient vivement et

8. Le *λόγος* dont il est ici question ne peut être, eu égard au contexte du passage, mais aussi à la centralité de la culture orale dans le monde ancien et dans le cas d'espèce oriental, que celui qui est transmis oralement. C'est pourquoi la traduction « par leur prédication » s'avère parfaitement appropriée.

9. Rm 10,17.

10. Mais cf. aussi 2Th 3,6 ; 1Co 11,2 ; 1Co 11,23.

taxaient d'étrangère à l'enseignement des Écritures, est donc (le nom en moins) intégralement présente.

3) TROISIÈME PARTIE : ARGUMENTS BIBLIQUES EN FAVEUR DE L'EXISTENCE ET DE L'AUTORITÉ, DANS L'ÉGLISE FONDÉE PAR JÉSUS-CHRIST, DU MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

Les apôtres – et eux seuls – furent directement mandatés par Jésus-Christ pour porter son enseignement dans le monde entier et régir l'Église, à savoir un double mandat (à la fois de doctrine et de gouvernement). La théologie catholique définit ces deux mandats *potestas docendi* et *potestas regendi* et enseigne qu'ils constituent les fonctions principales du Magistère ecclésiastique. Tout comme dans le cas de la succession apostolique, si la Bible n'en précise pas le nom, la doctrine est cependant bien présente. D'après l'évangéliste Marc (16,15), les apôtres reçurent ces mandats par les mots suivants : « Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute la création », que Matthieu (28,19) rapporte de manière plus détaillée : « Allez donc, enseignez toutes les nations [...], leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. » Quand les apôtres enseignent, ils le font donc par mandat divin, ils exercent une véritable *potestas* qui a leur a été conférée par Dieu. On peut se rapporter également à Lc 10,16 (« Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette »), Jn 15,20 (« S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre »), 1Jn 4,6 (« Celui qui connaît Dieu, nous écoute ») et 2Co 5,20 (« C'est donc pour le Christ que nous faisons les fonctions d'ambassadeurs, Dieu lui-même exhortant par nous »).

Il va de soi que parmi les arguments bibliques, le sujet principal reste Mt 18,18, où les *potestas docendi* et *regendi* ne sont pas seulement, comme jusqu'ici, présumées dans la personne des apôtres, mais leur sont même ouvertement conférées : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel¹¹. » Mais ces fonctions hiérarchiques conférées à Pierre et aux autres apôtres n'étant d'une manière générale pas remises en question par le monde protestant (à part, peut-être, l'expression même de *potestas*, étrangère à leur vocabulaire), ce qui nous intéresse ici principalement, c'est de noter que les Écritures enseignent également le point de doctrine que, d'une manière générale,

ils rejettent : à savoir, que ces *potestas* doivent être transmises de génération en génération, de successeur des apôtres en successeur des apôtres, si bien que quand il est en face du Pontife Romain ou du Patriarche d'Antioche, le fidèle chrétien peut dire avec raison et au sens strict qu'il voit le successeur de saint Pierre ou celui de saint Marc. Ce point de doctrine, en effet, découle lui-aussi de la combinaison de deux instances épistémologiques non récusées, et pourtant non appliquées avec rigueur, par les protestants : l'Écriture et la raison. Voyons-le de plus près.

L'Écriture qualifie Pierre comme le fondement sur lequel est édifiée l'Église ; la raison, en se basant sur la donnée d'expérience d'après laquelle, pour que perduire l'édifice, il faut nécessairement que les fondements perdurent aussi, en déduit que ledit fondement devra continuer à exister jusqu'à la fin de l'Église militante, puisque sans lui les portes des enfers prévaudraient. Et comme le Christ n'a jamais conféré à Pierre le don préternaturel de l'immortalité, on en tire la conclusion que le prolongement de sa qualité de fondement de l'Église ne peut se réaliser qu'en la personne de son successeur, et plus précisément de chacun de ses successeurs jusqu'à la fin des temps.

C'est sur ces mêmes raisons que se fonde la doctrine de la transmission des *potestas* aux autres apôtres. « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps », leur dit Jésus-Christ juste après la transmission (Mt 28,20). Ne serait-ce qu'en raison de cette concomitance entre l'octroi de ces pouvoirs et la promesse de son assistance perpétuelle, il apparaît comme évident que c'est précisément dans l'exercice des *potestas* que le Christ sera avec les successeurs des apôtres ; mais surtout (et c'est ici que sur la donnée biblique se greffé le procédé rationnel, en l'intégrant harmonieusement), les autres apôtres n'étant pas moins mortels que leur chef, leur *potestas* ne pourra perdurer « jusqu'à la fin des temps » qu'en la personne de leurs successeurs. Le fait que, une fois effectivement dispersés dans le monde, les apôtres dès le début de leur prédication commencèrent à transmettre leur autorité et à établir à la tête de leurs territoires respectifs (à la lumière du développement théologique postérieur on peut également ajouter, sans risquer l'anachronisme : à sacrer des évêques) d'autres disciples, plus jeunes, vient également confirmer le bien-fondé de cette interprétation. Les premiers qui n'ont pas cru que la seule Écriture aurait suffi aux chrétiens pour connaître les vérités de foi ont donc été les disciples eux-mêmes institués par Jésus-Christ.

Une fois cela démontré, et en se souvenant que la *potestas regendi* et la *potestas docendi* sont les deux rôles principaux du Magistère ecclésiastique, on a démontré comment la Bible, selon une lecture raisonnable, établit tout d'abord la nécessité de l'existence et de l'autorité dudit Magistère. L'étude pourrait, évidemment, s'engager dans bien d'autres démonstrations : elle pourrait montrer, par exemple, de quelle manière également d'autres aspects de la structure hiérarchique de l'Église catholique sont déjà esquissés dans l'Écriture, tels que la différenciation entre clercs et laïcs ; la

11. Nous soulignons en passant que quand le même évangéliste, deux chapitres avant (16,18-19), rapporte les mêmes paroles en référence à Pierre, il les fait précéder d'une phrase qui, n'ayant été adressée à aucun autre des apôtres, empêche de lui attribuer la même valeur dans les deux cas, et qui souligne au contraire le rôle de prééminence de Pierre sur le collège apostolique, constituant ainsi le fondement scripturaire de la primauté du Pontife Romain : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église [...]. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. »

tripartition de l'ordre ecclésiastique en ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι et διάκονοι ; et ainsi de suite. Tout cela nous éloignerait, cependant, de la fin plus modeste que nous nous sommes fixée. En outre, il nous semble que l'on peut affirmer ici ce qui a été dit à propos des arguments scripturaires qui prouvent que la Bible n'est pas la seule autorité pour le chrétien : à savoir que, une fois les fondements du discours posés, les applications particulières des principes fondamentaux peuvent se multiplier, et les multiplier peut avoir aussi son intérêt en matière apologétique, à la condition que l'on ne perde pas de vue l'ensemble et, surtout, que l'on n'oublie pas que ce sont justement les premiers (les principes) qui sont les plus importants, car c'est de ceux-ci que les deuxièmes (les applications) découlent logiquement.

4) CONSIDÉRATIONS PRATIQUES FINALES

C'est justement par une application concrète de cette dernière idée (c'est-à-dire du fait que les principes premiers et fondamentaux démontrés au début peuvent conduire, en dernière analyse, à la réfutation de toute objection protestante) aux temps actuels que nous souhaitons conclure. Nous sommes dans le cinquantième centenaire de l'affichage des thèses de Luther et, malheureusement, cet anniversaire est célébré, dans la plupart des milieux catholiques, dans un climat iréniste. Celui qui s'efforce de démontrer, même avec courtoisie, le caractère erroné des doctrines du réformateur saxon et la véracité de celles de l'Église catholique, est taxé *ipso facto* d'intolérant et d'obscurantiste.

Comment peut-on réussir, alors, à diffuser ces idées en dehors des milieux catholiques traditionnels ? Comment convaincre protestants et catholiques protestantophiles que Luther, loin d'être un grand réformateur, a jeté au contraire par son *sola Scriptura* les bases de la dissolution de l'autorité de la Révélation divine qui s'est manifestée au cours des siècles suivants ?

On pourrait essayer de la manière suivante ¹². Si on

12. Évidemment, l'ébauche de discussion que nous esquissons ici – dont nous ne nions pas le ton un peu provocateur – présuppose chez l'interlocuteur la conviction de l'inerrance des Écritures (ce qu'aucun protestant ne devrait avoir de difficulté à admettre). En matière apologétique, en effet, la démonstration de la certitude et de la véracité de tout ce qui a été révélé dans le Nouveau Testament par Jésus-Christ (que les manuels de théologie nomment traditionnellement *demonstratio christiana*), et de ce qui, d'une manière plus générale, est contenu dans les Écritures, précède logiquement la démonstration de l'existence et de l'autorité d'une Tradition orale et d'un Magistère ecclésiastique (ce qu'on appelle la *demonstratio catholica*). À partir de là, le protestant ne pourra toutefois pas tirer l'objection selon laquelle, en définitive, le catholique se contredit également car pour démontrer que l'Écriture n'est pas la seule source de la Révélation divine, il doit d'abord démontrer qu'elle est quand même une source digne de foi, ce qui conférerait à la Bible, sinon le statut de seule source de la Révélation, du moins celui de source fondamentale et plus importante que les autres. L'objection semble épineuse, mais on la résout aisément si on se souvient d'une distinction très chère à l'École : quand on démontre, comme *preambulum fidei*, que

rencontre un protestant (ou un catholique moderniste, ce qui doctrinalement revient quasiment au même), ne cherchons pas – du moins pas tout de suite – à lui démontrer l'autorité de la Tradition catholique. Posons-lui tout simplement des questions (que poser des questions ne soit pas une aptitude intolérante et obscurantiste, les partisans du dialogue entre différentes traditions religieuses nous concéderont au moins cela !), pour être précis, les questions auxquelles nous nous sommes efforcés de donner une réponse dans la première partie de cet article : à quoi ont cru les chrétiens avant que la Bible ne soit écrite ? Et qui me dit, si je n'ai pas la foi, que la Bible est inspirée, et quels livres le sont exactement ? Où puis-je trouver le principe du *sola Scriptura* dans l'Écriture ?

Si notre interlocuteur est intellectuellement honnête, il répondra forcément soit qu'en réalité il n'y a pas de réponse possible à ces questions et que, par conséquent, la position du croyant est en définitive contradictoire ; soit il nous donnera comme réponse des arguments qui, pour être crédibles, se rapprocheront considérablement de ceux dont se servent les catholiques pour montrer la nécessité d'une instance ultime autre que la Bible en matière d'exégèse, et dont nous-mêmes nous nous sommes servis dans cet article ¹³. Et c'est ainsi lui-même, avant même que nous le fassions, qui démontrera – sans s'en douter aucunement – qu'en condamnant le 15 juin 1520 les thèses de Wittenberg, l'Église catholique ne s'est pas trompée.

Abbé Angelo Citati

ce qui est contenu dans la Bible est crédible et que l'on utilise donc l'Écriture elle-même pour démontrer que l'Écriture n'est pas la seule source de la Révélation (ce en quoi les protestants prétendent voir une pétition de principe), en réalité on est en train d'envisager la Bible non pas comme livre inspiré, mais comme livre historique, dont on constate la crédibilité. Le jugement par lequel on affirme que le contenu de la Bible est crédible n'est donc pas encore, à ce stade, un acte de foi, mais un acte de la raison. L'acte de la foi, lui, porte en premier sur l'autorité de l'Église qui interprète l'Écriture et seulement ensuite sur l'Écriture elle-même ; à la rigueur, il pourrait même se dispenser du jugement de la raison sur la crédibilité de la Bible, car il n'est pas besoin de démontrer la crédibilité des Écritures en tout point avant de pouvoir poser un acte de foi (ce qui ne remet nullement en question la grande utilité de l'exégèse pour renforcer et savoir défendre la foi).

13. Du genre : « Si, il faut quand même une autorité qui tranche certaines questions qui dans la Bible ne sont pas tout à fait claires, et c'est précisément ce qu'a fait Luther et ce que font les pasteurs. » À ce moment-là, il suffira de montrer que la multiplicité des autorités qui dans le monde protestant interprètent (souvent se contredisant les unes les autres) l'Écriture sainte, ne fait que rendre la difficulté encore plus grande. L'interlocuteur ne devrait pas avoir de difficulté à admettre que la multiplicité des autorités est même pire que l'absence de l'autorité, et que tous les arguments que l'on a avancés pour montrer la nécessité de l'existence d'une instance autre que la Bible pour trancher ces questions n'ont de valeur que si cette instance est une instance véritablement ultime et au-dessus de toute autre autorité (tel que le Magistère de l'Église catholique).