

La procréation médicalement assistée est-elle immorale ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 1

Question de genre

Abbé Jean-Michel Gleize

page 5

Une exception au secret de confession ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 8

Chasse aux rumeurs... ou aux sorcières ?

Abbé Jean-Michel Gleize

page 10

LA PROCRÉATION MÉDICALEMENT ASSISTÉE EST-ELLE IMMORALE ?

Une première série d'objections tend à montrer que la PMA est permise moralement.

Objection 1 : Tout ce qui est artificiel n'est pas nécessairement immoral. C'est précisément le rôle de la médecine de remplacer artificiellement ce qui dans la nature est défaillant. Par exemple, une prothèse remplace un organe malade ou absent ; la dialyse travaille à la place d'un organe déficient. Autre exemple, par la nutrition parentérale, le mélange nutritif est directement introduit dans la circulation sanguine du malade, via une perfusion intraveineuse, court-circuitant le système digestif. C'est artificiellement que l'individu est conservé dans l'existence. Et tous les moralistes admettent que ces procédés sont légitimes. De même pour la PMA.

Objection 2 : Tout ce qui est contre-nature n'est pas nécessairement immoral. Par exemple, les mains ne sont pas faites pour marcher. Si quelqu'un marche sur les mains, il fait donc quelque chose de contre-nature. Et pourtant nul moraliste n'oserait qualifier un tel comportement d'immoral. De même pour la PMA.

Objection 3 : La PMA est permise moralement dans le règne animal. Suivant

les mêmes principes, elle est permise moralement chez les humains.

Objection 4 : Il relève de la vocation du médecin de soigner les pathologies. Or l'infertilité de l'homme ou de la femme est une pathologie. La PMA, remède à l'infertilité, entre donc parfaitement dans la vocation du médecin. Or la vocation médicale est louable et belle.

Objection 5 : Beaucoup de couples stériles souffrent terriblement de cette stérilité. La PMA mettra fin à cette situation de détresse en procurant aux époux une immense joie. Le médecin qui la pratique est animé d'une intention louable et généreuse. Quant aux époux stériles, ils désirent souvent la PMA dans un esprit de charité, afin de se dévouer pour leur enfant et le conduire au ciel. Comment qualifier d'immoral ce qui procède d'une intention si pure et désintéressée ?

Objection 6 : Les époux se marient pour avoir des enfants. L'enfant est la fin première du mariage. Les époux ont donc droit à l'enfant. S'ils en sont privés, c'est une injustice. La PMA, en mettant fin à cette injustice, est donc une œuvre juste.

Objection 7 : On comprend bien que

la contraception soit immorale, dans la mesure où elle empêche que l'acte conjugal atteigne sa fin. Mais la PMA, au contraire, permet à cette fin d'être obtenue. Elle est donc légitime.

Objection 8 : Il arrive que la stérilité de certains couples soit incurable. Que faire alors pour que ces couples aient un enfant ? Si l'Église interdit la PMA, tout en rappelant que la fin première du mariage est la procréation, elle se trouve dans une impasse. Pastoralelement, elle n'a rien à proposer de satisfaisant à ces époux qui désirent de tout leur cœur et légitimement une descendance. Cette voie sans issue est absurde.

Une seconde série d'objections tend à montrer que la PMA est immorale, mais les arguments invoqués ne sont pas satisfaisants, car ils prouvent non pas l'immoralité de la PMA en tant que telle mais l'immoralité de ce qui l'accompagne.

Objection 9 : La PMA n'est immorale qu'en raison du péché d'impureté solitaire du mari exigé pour obtenir les gamètes mâles.

Objection 10 : La PMA n'est immorale que parce que les gamètes mâles sont

fournis par un homme qui n'est pas marié devant Dieu avec la femme qui a fourni l'ovule. Ce procédé contient donc la malice de l'adultère.

Objection 11 : La Congrégation pour la Doctrine de la Foi écrit le 8 septembre 2008: « La fécondation *in vitro* implique l'élimination volontairement acceptée d'un nombre conséquent d'embryons. Certains pensaient que cela était dû à une technique encore imparfaite. L'expérience a montré, au contraire, que toutes les techniques de fécondation *in vitro* se déroulent en réalité comme si l'embryon humain était un simple amas de cellules qui sont utilisées, sélectionnées ou écartées. Certes, environ le tiers des femmes qui ont recours à la procréation artificielle parviennent à avoir un enfant. Cependant, compte tenu du rapport entre le nombre total d'embryons produits et ceux effectivement nés, le nombre d'embryons sacrifiés reste très élevé »¹. Et le document ajoute en note : « Actuellement, même dans les plus grands centres de fécondation artificielle, le nombre d'embryons sacrifiés pourrait être au-dessus de 80% ». Voilà la malice de la PMA.

Objection 12 : La PMA est immorale parce qu'elle est une technique éprouvante pour le couple, physiquement et moralement. Les parents peuvent avoir l'impression d'être les sujets d'expérimentations scientifiques. Les traitements hormonaux sont lourds et l'invasion de la technique et de la médecine dans leur vie de couple est intrusive. Par ailleurs, la PMA comporte de nombreuses étapes techniques qui peuvent brouiller le rôle propre de chaque membre du couple. La paternité est particulièrement mise à mal : le rôle du médecin semble presque plus important que celui du père. Enfin, la PMA peut devenir un acharnement procréatif et les échecs successifs souvent nombreux altèrent l'unité du couple.

Objection 13 : Par la PMA, la fécondation est obtenue dans un laboratoire, en dehors du corps des époux, ce qui est contre-nature. En revanche, par l'insémination artificielle, la fécondation se déroule dans son lieu naturel, à savoir le corps de l'épouse. L'insémination ar-

tificielle est donc permise moralement, contrairement à la PMA.

Objection 14 : La PMA est immorale parce qu'elle constitue une injustice à l'égard de l'enfant ainsi conçu. En effet, ce procédé « lèse le droit de toute personne à être conçue et à naître dans le mariage et du mariage »².

Objection 15 : La PMA entraîne un doute sur les origines biologiques de l'enfant. Or saint Thomas écrit : « Il est naturel aux hommes de rechercher la certitude au sujet de leur paternité ; ainsi l'exige ce fait que l'enfant a besoin d'une direction prolongée de la part de son père. Donc tout ce qui fait obstacle à cette certitude est contraire à l'instinct naturel de l'espèce humaine »³.

Objection 16 : La PMA est immorale parce qu'elle est contraire à la dignité de la personne humaine, tant des époux qui donnent leurs gamètes que de l'enfant ainsi conçu.

Argument d'autorité

La question suivante a été posée au S. Siège : « Une fécondation artificielle de la femme peut-elle être mise en œuvre ? ». Le Saint-Office répondit le 17 mars 1897 : « Ce n'est pas permis »⁴.

Pie XII s'est exprimé clairement : « Seule la procréation d'une nouvelle vie selon la volonté et le plan du Créateur porte avec elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est à la fois conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux de l'enfant »⁵. Le pape précisera ensuite : « Restreindre la cohabitation des époux et l'acte conjugal à une pure fonction organique pour la transmission des germes serait comme convertir le foyer domestique, sanctuaire de la famille, en un simple laboratoire biologique. Aussi, dans Notre allocution du 29 septembre 1949, Nous avons formellement exclu du mariage la fécondation artificielle. L'acte conjugal, dans sa structure naturelle, est une action personnelle, une coopération simultanée et immédiate des époux, laquelle, du fait de la nature des agents et de la propriété de leur acte, est l'ex-

pression du don réciproque, qui, selon la parole de l'Écriture, réalise l'union « en une seule chair ». Il y a là beaucoup plus que l'union de deux germes, qui peut s'effectuer artificiellement, c'est-à-dire sans l'intervention naturelle des deux époux »⁶.

En 1956, le pape est plus explicite : « L'Église a écarté aussi l'attitude opposée qui prétendrait séparer, dans la génération, l'activité biologique de la relation personnelle des conjoints. L'enfant est le fruit de l'union conjugale, lorsqu'elle s'exprime en plénitude, par la mise en œuvre des fonctions organiques, des émotions sensibles qui y sont liées, de l'amour spirituel et désintéressé qui l'anime ; c'est dans l'unité de cet acte humain que doivent être posées les conditions biologiques de la génération. Jamais il n'est permis de séparer ces divers aspects au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal. La relation qui unit le père et la mère à leur enfant, prend racine dans le fait organique et plus encore dans la démarche délibérée des époux, qui se livrent l'un à l'autre et dont la volonté de se donner s'épanouit et trouve son aboutissement véritable dans l'être qu'ils mettent au monde. Seule d'ailleurs cette consécration de soi, généreuse dans son principe et ardue dans sa réalisation, par l'acceptation consciente des responsabilités qu'elle comporte, peut garantir que l'œuvre d'éducation des enfants sera poursuivie avec tout le soin, le courage et la patience qu'elle exige. On peut donc affirmer que la fécondité humaine, au-delà du plan physique, revêt des aspects moraux essentiels, qu'il faut nécessairement considérer, même lorsqu'on traite le sujet du point de vue médical. (...) Le moyen, par lequel on tend à la production d'une nouvelle vie, prend une signification humaine essentielle, inséparable de la fin que l'on poursuit et susceptible, s'il n'est pas conforme à la réalité des choses et aux lois inscrites dans la nature des êtres, de causer un dommage grave à cette fin même »⁷.

Réponse à la question :

Comme l'a rappelé Pie XII, « Dieu a fixé, prescrit et limité l'usage de chaque organe ; il ne peut donc permettre à

l'homme de régler la vie et les fonctions de ses organes suivant son bon plaisir, d'une façon contraire aux buts internes et constants qui leur ont été assignés. L'homme, d'autre part, n'est pas le propriétaire, le maître absolu de son corps, il en est seulement l'usufruitier »⁸. Appliquons ce principe à la reproduction. L'auteur de la nature a fixé la manière dont l'homme peut utiliser, pour le bien de l'espèce, l'appareil sexuel, si bien que l'homme n'a pas le droit de choisir le mode de transmission de la vie. Cela se voit par une analyse tant physique que psychologique de l'être humain.

Sur le plan anatomique, il est clair que l'organe masculin est fait pour produire, sécréter et introduire la semence dans l'organe réceptif féminin. Or, par la fécondation artificielle, la semence masculine est introduite d'une façon qui n'est pas prévue par la nature.

Sur le plan psychologique, on constate une puissante inclination de l'homme vers la femme et de la femme vers l'homme. On constate aussi que cet attrait réciproque a besoin, pour être satisfait et se traduire en termes appropriés, de l'activité typiquement sexuelle, qui unit les cellules reproductrices. La nature veut donc que ces cellules se rencontrent pendant un acte qui unit les époux non seulement physiquement, mais aussi psychologiquement, à travers des sentiments qui traduisent l'amour, le don de soi et la confiance mutuelle. La fécondation artificielle, en séparant ces nobles émotions de la rencontre des gamètes, sépare ce que la nature veut unir. Cette exigence de la nature n'est ni vaine ni arbitraire. Elle a pour finalité le bien de l'enfant. En effet, pour que l'enfant soit bien éduqué, il ne doit pas être le fruit d'une union purement biologique des gamètes dans un laboratoire. Il doit surtout être le fruit de l'amour mutuel de ses parents, de leur union intime et indissoluble, de leur volonté de se soutenir mutuellement. Or, ces dispositions des parents sont à la fois la cause et l'effet de l'acte dans lequel, d'une façon irremplaçable, s'expriment dans leur plénitude l'amour mutuel et l'union intime des époux. C'est pourquoi la nature veut que l'enfant soit le fruit immédiat

de cet acte.

Certes, des exceptions existent. Des époux peuvent user du mariage sans s'aimer ; d'autres peuvent n'en pas user tout en s'aimant beaucoup. Mais, comme l'explique saint Thomas : « La rectitude naturelle dans les actes humains n'est pas fonction de ce qui arrive *per accidens* [c'est-à-dire : en tel ou tel individu] mais de ce qui accompagne l'espèce entière »⁹. L'analyse de l'appareil sexuel psychosomatique et de sa fin qui est l'enfant, nous force donc à dire que le droit d'usage de l'homme sur l'organisme sexuel, et en particulier sur les cellules génératives, est limité à l'accomplissement de l'acte conjugal naturel. Par la fécondation artificielle, l'homme usurpe un pouvoir réservé à l'auteur de la nature¹⁰.

Réponse à l'objection 1 : Nous concédons qu'un procédé artificiel n'est pas nécessairement immoral. Il n'est immoral que s'il va contre l'ordre naturel, c'est-à-dire le bien de l'individu ou de la société. Or c'est le cas ici, d'après ce qui précède. L'analogie proposée par l'objection ne vaut que selon la cause matérielle. Selon la cause finale, conserver l'individu et conserver l'espèce humaine sont bien différents. En effet, comme le dit saint Thomas : « L'acte de génération est ordonné au bien de l'espèce, qui est un bien commun. Or le bien commun doit être réglé par la loi, tandis que le bien privé dépend de la disposition de chacun. Et c'est pourquoi, bien que dans l'acte de la puissance nutritive, ordonné à la conservation de l'individu, chacun puisse déterminer par lui-même la nourriture qui lui convient, il ne revient cependant pas à chacun de déterminer ce que doit être l'acte de génération, mais cela revient au législateur auquel il appartient de régler ce qui regarde la procréation des enfants »¹¹. Saint Thomas écrit aussi : « La génération est le seul des actes naturels à être ordonné au bien commun. Car l'alimentation et l'émission des autres superfluités concernent l'individu, alors que la génération concerne la conservation de l'espèce. C'est pourquoi, la loi étant établie en vue du bien commun, les choses qui concernent la génération doivent, plus que les autres, être ordonnées par les lois divines et humaines »¹².

Réponse à l'objection 2 : Nous concédons qu'un acte contre-nature n'est pas nécessairement immoral, si l'on prend l'expression *contre-nature* dans un sens large. Un tel acte n'est peccamineux que s'il va contre le bien de l'homme ou de la société. Or marcher sur les mains ne va pas contre ces biens¹³. En revanche, la PMA s'oppose à ces biens, comme nous l'avons montré.

Réponse à l'objection 3 : L'analogie ne vaut pas pour deux raisons. D'abord, les bêtes sont pour les êtres humains. « Les animaux sont ordonnés à l'homme »¹⁴ dit saint Thomas, donc l'homme a un pouvoir sur les animaux. Il en est le propriétaire¹⁵, alors qu'il n'est pas propriétaire, mais seulement usufruitier, de son propre corps. Ensuite, l'animal est dépourvu d'âme rationnelle. Il n'a donc pas besoin d'une éducation aussi longue, soignée et délicate que le petit humain, doué d'intelligence et de volonté. L'amour mutuel de ses parents et l'intimité de leur union importent donc peu pour l'animal. Les paroles du pape Jean XXIII sont exactes : « La transmission de la vie humaine est confiée par la nature à un acte personnel et conscient, et comme tel soumis aux lois très sages de Dieu, lois inviolables et immuables, que tous doivent reconnaître et observer. On ne peut donc pas employer des moyens, suivre des méthodes qui seraient licites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux »¹⁶.

Réponse à l'objection 4 : Il entre dans la vocation du médecin de soigner l'infertilité. Mais la PMA ne soigne ni ne traite l'infertilité. Elle ne remet pas en état de fonctionner un organe ou un processus. Elle n'est pas un acte médical. Elle est une parade technique qui contourne les conséquences de l'infertilité. Si les trompes utérines sont obstruées et que le médecin arrive à mettre fin à ce défaut, alors il s'agit bien d'un soin ou d'un traitement. Mais dans l'objection, on prend une prouesse technique pour de la médecine.¹⁷

Réponse à l'objection 5 : Nous concédons que la pratique de la PMA peut procéder d'une intention excellente. Mais une telle intention ne suffit pas

à rendre bon un acte en soi mauvais. Comme le dit saint Thomas, à la suite de saint Augustin : « Ce qui en soi est mal, aucune fin ne peut faire que ce soit bien »¹⁸.

Réponse à l'objection 6 : Il y a un droit pour l'innocent à la conservation de sa vie personnelle mais il n'y a aucun droit pour les époux à concevoir. Il est donc requis de s'alimenter même par voie artificielle mais aucunement de procréer de façon artificielle. En effet, le mariage donne aux époux un droit à l'acte conjugal, mais non un droit à ce que cet acte soit fécond. Pie XII l'a bien expliqué : « La fécondation artificielle dépasse les limites du droit que les époux ont acquis par le contrat matrimonial, à savoir, celui d'exercer pleinement leur capacité sexuelle naturelle dans l'accomplissement naturel de l'acte matrimonial. Le contrat en question ne leur confère pas de droit à la fécondation artificielle, car un tel droit n'est d'aucune façon exprimé dans le droit à l'acte conjugal naturel et ne saurait en être déduit. Encore moins peut-on le faire dériver du droit à l'"enfant", "fin" première du mariage. Le contrat matrimonial ne donne pas ce droit, parce qu'il a pour objet non pas l'"enfant", mais les "actes naturels" qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et destinés à cela. Aussi doit-on dire de la fécondation artificielle qu'elle viole la loi naturelle et qu'elle est contraire au droit et à la morale »¹⁹.

Réponse à l'objection 7 : Une même logique lie contraception et fécondation artificielle, celle de la mentalité moderne exprimée dans le slogan « Un enfant si je veux ! quand je veux ! ». Dans les deux cas, l'être humain dissocie acte conjugal et procréation, alors que les

deux doivent être unis. Il existe un lien indissoluble entre union et procréation²⁰.

Réponse à l'objection 8 : La situation d'un couple dont la stérilité est incurable comporte deux issues. La première consiste à accepter surnaturellement cette épreuve et à se dévouer au service du prochain. La seconde consiste à adopter un enfant. Voici ce que disait le pape Pie XII : « On constate que ce conseil [d'adopter un enfant] est en général suivi d'heureux résultats et rend aux parents le bonheur, la paix, la sérénité. Du point de vue religieux et moral l'adoption ne soulève aucune objection »²¹.

Réponse à l'objection 9 : D'après ce qui précède, la PMA est mauvaise en elle-même, même si l'on pouvait obtenir les spermatozoïdes sans péché.

Réponse à l'objection 10 : L'Eglise distingue la PMA homologue, si les gamètes proviennent d'époux unis en mariage, et la PMA hétérologue, dans le cas contraire. D'après ce qui précède, la PMA est mauvaise en elle-même, qu'elle soit homologue ou hétérologue. Dans ce dernier cas, elle contient une malice supplémentaire.

Réponse à l'objection 11 : Il est vrai que la pratique de la PMA conduit à une multitude d'homicides. Mais cette pratique serait immorale même si elle était réalisée sans le moindre meurtre.

Réponse à l'objection 12 : Toutes ces remarques sont très justes et doivent être prises en considération. Mais ces inconvénients et ces dangers ne font que s'ajouter à la malice foncière de la PMA, qui demeure indépendamment d'eux.

Réponse à l'objection 13 : Si la fécondation a lieu en dehors du corps des époux, l'aspect contre-nature du procédé est encore plus manifeste. Cependant, même si elle se déroule dans son lieu naturel, elle demeure immorale quand elle n'est pas le fruit immédiat de l'union des époux.

Réponse à l'objection 14 : Un tel argument n'est pas décisif. Rien ne permet d'affirmer que l'enfant a un droit strict en justice à être conçu dans le mariage et du mariage. Il s'agit d'un droit dans un sens large, analogique, du fait que c'est une exigence du droit naturel.

Réponse à l'objection 15 : Avec la PMA, la certitude au sujet des origines biologiques est plus difficile, mais non impossible à obtenir.

Réponse à l'objection 16 : Le principe de « la dignité de la personne humaine » est utilisé à maintes reprises par les autorités postconciliaires. Mais c'est un principe de la fausse philosophie personnaliste. L'utilisation d'un tel principe, sans jamais distinguer dignité ontologique (appelée aussi radicale) et dignité opérative (appelée aussi terminale ou morale), est dangereuse. Elle peut conduire à de graves erreurs philosophiques et théologiques. Par exemple, c'est en s'appuyant sur cette prétendue dignité de la personne humaine que le concile Vatican II a prôné la liberté religieuse²² et que le pape François a condamné la peine de mort²³.

Abbé Bernard de Lacoste

1 Instruction *Dignitas personae*

2 Instruction *Donum vitae* de la CDF du 22 février 1987

3 *Contra Gentes*, livre III, ch. 123

4 DZ n° 3323

5 Discours du 29 septembre 1949

6 Discours aux sages-femmes du 29 octobre 1951

7 Discours à des Médecins du 2e Congrès Mondial pour la Fécondité et la Stérilité du 19 mai 1956

8 Discours du 12 novembre 1944

9 CG I. III ch. 122 §7

10 Voir l'article de Fr. Hürth, s.j., dans *La nouvelle revue théologique*, année 1946

11 De malo, q. 15, art. 2 ad 12

12 *Contra Gentes*, livre III, ch. 123

13 *Contra Gentes*, livre III, ch. 122

14 *Illaec* q. 64 art. 1

15 *Ia* q. 96 art. 1

16 Encyclique *Mater et Magistra* du 15 mai 1961

17 D'après Bruno Couillaud, *Manières de penser. Arguments et tromperies en bioéthique*

18 *Illaec* q. 88 art. 6 ad 3

19 Discours à des Médecins du 2e Congrès Mondial pour la Fécondité et la Stérilité du 19 mai 1956

20 Voir Paul VI, encyclique *Humanae vitae*, §12

21 Discours au VIIe Congrès International d'Hématologie du 12 septembre 1958

22 *Dignitatis humanae* n°2

23 Discours du 11 octobre 2017

QUESTION DE GENRE

Dans l'esprit de beaucoup, l'homosexualité est définie comme une espèce du genre sexualité : celle où les deux intervenants sont de même sexe. Par distinction d'avec une autre espèce du même genre, où les deux protagonistes sont de sexes différents. La démarche logique se justifie ici, si l'on admet au préalable l'existence d'une notion commune antérieure, que départageraient les deux espèces, au moyen de leurs différences. Car précisément, comme en toute bonne logique, l'espèce se définit par son genre et sa différence spécifique. Si l'on parle des espèces (l'homosexualité ; l'hétérosexualité), cela signifie que l'on a déjà défini, ou du moins reconnu implicitement comme tel, leur genre commun, la sexualité. Et plus précisément, si l'on admet que les deux espèces relèvent du même genre, on admet implicitement que la définition correspondante de la sexualité comporte un élément commun, qui doit se retrouver à la fois dans l'hétérosexualité et l'homosexualité et qui servirait de fondement réel à la communauté logique de genre.

2. Quel serait cet élément commun, dans l'hypothèse admise d'un genre commun ? Quelle serait, autrement dit, la communauté réelle reliant l'une à l'autre l'homosexualité à l'hétérosexualité et qui servirait de fondement à la communauté logique et en autoriserait l'expression ? En d'autres termes, qu'est-ce que la « sexualité » ?

3. La « sexualité » est un mot abstrait qui désigne en réalité non pas une chose ou une substance, mais une activité : l'activité propre aux organes sexuels. Tout dépend alors de la définition (et donc de la fonction) que l'on donne à ces organes. Et c'est justement ici que les difficultés commencent.

4. La fonction d'un organe nous est indiquée par l'usage que la nature en fait le plus souvent et pour atteindre le meilleur résultat. A la suite d'Aristote, saint Thomas le montre dans cette par-

tie de la philosophie qui est consacrée à l'étude des êtres naturels et qui s'intitule la « Physique »¹. Or, précisément, ce que l'on observe dans la quasi-totalité des cas, chez les êtres vivants pourvus d'organes sexuels, c'est que ces êtres usent de ces organes pour transmettre la vie, pour se reproduire en engendrant un être de même espèce. Cet usage est d'ailleurs consacré par le nom donné à ces organes, qui sont désignés comme des organes « génitaux », pour indiquer qu'ils ont pour raison d'être d'engendrer, c'est à dire de transmettre la vie. Et l'usage que la nature fait de ces organes nous montre aussi que chez l'homme et les autres animaux, cette transmission de la vie s'accomplit moyennant la coopération ou l'action commune de deux individus de même espèce mais de sexes différents : un mâle et une femelle, un homme et une femme. Cela ne se démontre pas, car cela est manifesté par la nature, telle qu'elle est.

5. Tout autre serait un usage qui aurait pour résultat (ou plutôt pour non-résultat) de rendre impossible ou de contrecarrer la transmission de la vie. Par exemple : a) l'usage solitaire des organes génitaux (comme cela se produit dans ce que l'on appelle l'onanisme ou la masturbation) ; b) l'usage de ces mêmes organes où coopèrent des individus : b.a) de même genre animal et de même espèce humaine mais de même sexe, comme cela se produit avec l'homosexualité ; b.b) de même genre animal mais d'espèces différentes, comme cela se produit avec ce que l'on désigne comme la bestialité ou la zoophilie ; b.c) de genres différents, comme cela se produit avec ce que l'on désigne comme le fétichisme, un être humain exerçant son activité sexuelle au contact d'un être inanimé, c'est à dire d'un objet. Dans la *Somme théologique*², saint Thomas d'Aquin, docteur commun de l'Eglise, voit dans ces différentes espèces non point des variantes légitime mais des formes problématiques de sexualité. Il mentionne en particulier l'homosexualité, qui a lieu « lorsqu'on a

des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas du sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme »³. Son avis est d'ailleurs en parfaite continuité avec ce qu'affirment tant l'Ecriture sainte que les Pères de l'Eglise.

6. Le questionnement rebondit, si l'on songe qu'il existe tout de même, une certaine ressemblance, au moins apparente, non pas entre l'homosexualité et l'hétérosexualité mais entre l'usage naturel et cet autre usage des organes génitaux, que saint Thomas refuse de considérer comme alternatif. L'on constate en effet dans les deux cas la recherche d'un même plaisir dit « vénérien ». Les mêmes causes produisant les mêmes effets, un effet semblable pourrait attester la présence d'une cause semblable. Si la sexualité a pour effet l'obtention d'un plaisir de genre unique, le plaisir dit « sexuel », toute activité qui le procure devrait s'inscrire dans le même genre, et se dire « sexuelle » en référence à cet effet, qu'elle soit spécifiquement hétérosexuelle ou homosexuelle.

7. D'une manière très générale, une ressemblance est significative dans la mesure où nous voyons jusqu'où elle s'étend. Il est donc nécessaire d'apercevoir non seulement l'éventuel point commun qui va servir de base à la ressemblance, mais aussi les points de différences, qui en fixent la limite. Car, si la ressemblance est trop partielle, elle est insuffisante pour autoriser une véritable communauté de genre. C'est pourquoi, si nous nous appuyons quand même dessus pour rattacher au même genre les deux réalités qui se ressemblent, nous confondons dans le même genre ce qu'il aurait fallu distinguer dans des genres différents. Dans ce cas, il y a non plus l'appui d'une similitude suffisante, mais il y a au contraire le danger d'une similitude insuffisante. La similitude insuffisante donne l'impression que les réalités semblables font partie du même genre, alors qu'elles relèvent de genres différents. L'eau minérale et l'eau de vie

sont l'une et l'autre incolores, et si la deuxième a été par mégarde transvasée dans une bouteille dont l'étiquette renvoie à la première, l'erreur sera à peu près inévitable, sauf à vérifier au préalable l'odeur ... L'apparence visuelle est en ce cas trompeuse et le risque est grand de se laisser tromper, à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui recherche spontanément à unifier tout ce qui se ressemble. Saint Thomas dit pourtant, dans la *Métaphysique* : « Qui intelligit distingue ». L'intelligence valide ne confond pas les choses. Elle ne mélange pas les genres. Le propre d'une bonne intelligence, c'est de savoir distinguer. Et lorsque nous avons affaire à une véritable ressemblance, entendue dans le bon sens du mot, même si l'intelligence voit une certaine part de similitude ou de correspondance entre deux choses, elle ne manque pas de distinguer ce qui doit l'être par ailleurs en faisant preuve de discernement. Tandis que si l'intelligence est obnubilée par la ressemblance, si elle ne prend plus en compte que le point commun, l'intelligence va confondre, elle va mélanger les genres.

8. Pour mieux comprendre cela, il peut être utile de se reporter aux passages de ses écrits où saint Thomas examine la question de la fausseté dans les choses : est-ce que les choses peuvent être fausses, par exemple, dans le cas qui nous occupe, peut-il y avoir une fausse sexualité ? Et si oui, qu'est-ce qui fait la fausseté de ces choses, quelle est la cause de la fausseté d'une sexualité ? Saint Thomas examine cette question en trois endroits principaux de ses œuvres, et selon un ordre croissant d'explicitation : dans la *Métaphysique*, dans la *Somme théologique*, et dans les *Questions disputées De veritate*.

9. Une chose est dite fautive dans la mesure où elle cause la fausseté dans l'intellect. « Il y a alors », dit saint Thomas, « un manque de correspondance entre la chose et l'intelligence, et cette inégalité est d'une certaine façon causée par la chose ». En effet, la chose suscite la connaissance d'elle-même dans l'intelligence par l'intermédiaire de ce qui apparaît à l'extérieur et qui provient d'elle, car c'est là que notre connais-

sance prend son point de départ, dans ce qui apparaît aux sens. « C'est pourquoi lorsqu'il apparaît dans une chose des propriétés sensibles d'où on infère une nature qui ne leur correspond pas en réalité, on dit que cette chose est fautive ; et c'est pourquoi Aristote dit dans le livre V de la *Métaphysique* qu'on appelle fautes les choses qui sont telles de leur nature qu'elles peuvent présenter l'apparence d'une qualité qu'elle ne possèdent pas ou l'apparence d'une nature qui n'est pas la leur, comme par exemple on parle d'un or faux lorsque apparaît dans l'extérieur d'une chose la couleur de l'or et d'autres accidents de ce genre, alors que pourtant à l'intime de la chose il n'y a pas la nature de l'or pour correspondre à ces accidents ». En somme, nous saisissons facilement par les sens les propriétés extérieures d'une chose donnée et ensuite, notre intelligence, séduite d'une certaine façon par ces propriétés extérieures, va poser sous elles et à leur racine une nature qui, de fait, n'est pas dans cette chose le principe et la cause de ces propriétés. Pourquoi le fait-elle, cependant ? Parce qu'elle a déjà observé que, dans une autre chose, cette nature était la cause de ces propriétés. Par exemple, lorsqu'on voit la couleur rouge dans une chose, on va dire que cette chose est du jus de cerise alors qu'en réalité c'est du vin. On a déjà vu du jus de cerise et on a constaté que sa couleur était le rouge. Puisque dans ce cas précis la couleur rouge est causée par la nature de la cerise, on en conclut que dans un autre cas il en ira de même. On comprend que, quand des propriétés apparaissent communes à deux natures, l'intelligence peut très facilement passer d'une nature à l'autre. La confusion des natures a pour occasion la ressemblance partielle et insuffisante au niveau de la couleur. Au niveau des apparences extérieures, on est allé trop vite et trop loin, car on a remarqué seulement la ressemblance et on n'a pas vu la différence. On a manqué de discernement.

10. L'obtention du plaisir vénérien serait-elle une ressemblance suffisante pour pouvoir conclure à une réelle communauté de genre ? Les apparences extérieures pourraient certes conduire

dans un premier temps l'intelligence à établir l'hétérosexualité et l'homosexualité dans le même genre de la sexualité et tout se passerait pour lors comme si, derrière l'obtention de ce plaisir, qui serait le même dans les deux cas, il y avait la même nature d'un même acte sexuel, une même sexualité. Et tout se passerait encore comme si la sexualité pouvait se définir en fonction de ce plaisir comme en fonction de sa propriété ; et comme si, en raison de l'obtention de ce plaisir, l'homosexualité pouvait se définir comme une espèce normale de sexualité et donc comme si le plaisir obtenu par l'accomplissement d'un acte homosexuel était un plaisir lié à l'accomplissement d'un acte sexuel de même genre que celui d'un acte hétérosexuel.

11. La ressemblance est loin d'être évidente, d'une évidence qui serait suffisante pour conclure. Et justement, le docteur commun de l'Église se refuse à conclure. Il ne s'agit pas, selon lui, du même plaisir dans les deux cas, il ne s'agit pas, pense-t-il, d'une même propriété commune, laquelle pourrait légitimer la présence d'une même nature, la nature de la sexualité, et l'appartenance à un même genre commun, le genre de la sexualité. Le plaisir lié à l'accomplissement de l'acte homosexuel ne lui apparaît pas comme un plaisir sexuel proprement dit, et il y voit seulement une apparence de plaisir sexuel, apparence derrière laquelle se cache à ses yeux ce qui n'est pas une véritable sexualité, du moins une sexualité conforme à l'usage ordinairement suivi par la nature. En conséquence, l'acte homosexuel est selon lui une sexualité problématique, et non pas une sexualité alternative. Car le plaisir dit « vénérien » ou sexuel est celui qui accompagne l'usage naturel des organes génitaux, et cet usage est celui par lequel la nature animale (dont fait partie la nature humaine) s'efforce de transmettre la vie. Faute de cette transmission, rendue impossible dans son principe, en raison même d'un usage homosexuel des organes génitaux, le plaisir qui reste lié à cet usage se trouve placé en dehors du genre commun à la sexualité proprement dite et ne saurait se dire « sexuel » que de manière équivoque.

12. Il y a en effet un lien intrinsèque entre le plaisir sexuel et la tendance naturelle qui s'y porte chez l'être vivant, une tendance inscrite dans la nature et qui porte par le fait même l'un vers l'autre les individus de sexes différents. Tout comme la tendance, le plaisir à laquelle celle-ci aboutit est global et c'est pourquoi chez l'homme il intègre non seulement une dimension proprement sexuelle, au sens où il s'agit du plaisir physique du sens du toucher, que ressentent les organes génitaux lors de l'acte de la génération, mais aussi une dimension proprement affective, au sens où il s'agit du plaisir psychologique qu'éprouvent ceux qui s'unissent pour accomplir l'acte sexuel, et qui sont de sexes différents, un homme et une femme. Si la tendance est vaine, parce que l'acte est vain, dans la mesure exacte où il est privé de son objet, l'aboutissement éventuel d'un plaisir purement physique, qui reste possible en raison de l'excitation des organes, sera privé de l'aboutissement parallèle du plaisir psychologique et affectif, qui devrait normalement lui correspondre. Et ce, en dépit de toutes les apparences et de toutes les auto justifications ante ou post opératoires. C'est ici que, somme toute, l'acte homosexuel pourrait apparaître comme problématique. L'apparition puis le développement, par la force de l'habitude, d'une tendance et d'un plaisir psycho-affectif à l'égard d'un autre individu de même sexe représente alors une deuxième dimension de l'homosexualité, qui pose une nouvelle et redoutable interrogation, à son niveau. Celle-ci ne porte pas précisément sur ce qui pourrait se définir comme une amitié légitime entre personnes par ailleurs homosexuelles, amitié indépendante de toute sexualité, c'est-à-dire de toute recherche d'un pur plaisir physique, amitié en fin de compte spécifiquement distincte de l'amitié proprement conjugale. La question surgit à propos de ce que saint Thomas d'Aquin considère comme un usage inédit des organes génitaux, c'est-à-dire à propos de la

dimension strictement physique de l'homosexualité et de tout ce qui en découle immédiatement.

13. Bien évidemment, le lecteur averti saura faire ici la distinction entre l'usage dont nous parlons et les personnes qui y recourent. Toute la Tradition chrétienne est là pour attester que, conformément à la parole de l'Évangile, Dieu hait certes le péché, mais non la personne qui s'y adonne. Saint Thomas dit même que le chrétien doit vouloir du bien aux pécheurs, en particulier le bien de la santé de l'âme, le bien du salut éternel. Si l'on envisage, par conséquent, l'homosexualité comme une alternative problématique, cela ne peut et ne doit pas conduire à susciter d'une quelconque manière la haine vis-à-vis des personnes homosexuelles. L'Église catholique, d'ailleurs, n'a jamais exclu ces personnes de sa prédication, et s'est toujours efforcée au contraire de leur faire connaître intégralement le saint Évangile, comme à tous, sans exercer sur ce point aucune discrimination.

14. Pour en rester au niveau de la problématique introduite dans le présent article, la distinction qui éclaire ici notre sujet a lieu par rapport de ce qui est dit « naturel » pour l'homme. Aux yeux du docteur commun, il y a une distinction à faire entre ce qui est naturel pour l'espèce humaine et ce qui l'est non pour l'espèce humaine mais pour un individu donné de cette espèce, en raison d'une circonstance liée à cet individu (son vécu ou la forme particulière prise chez lui par l'orientation de la concupiscence) et non en raison de la nature humaine prise comme telle ¹. « Il arrive en effet », dit saint Thomas, « qu'en tel individu un principe naturel de l'espèce se trouve dénaturé ; et alors, ce qui est contre la nature de l'espèce devient accidentellement naturel pour cet individu. [...] Ainsi donc il peut arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, au point de vue de la raison, ou au point de vue de la conservation

du corps, devienne connaturel pour tel homme particulier, en raison de quelque corruption de la nature qui est la sienne. Cette corruption peut venir du corps, soit par maladie – la fièvre fait trouver doux ce qui est amer, et inversement soit à cause d'une mauvaise complexion du corps. [...] Elle peut venir aussi de l'âme, comme pour ceux qui, par coutume, trouvent du plaisir [...] à avoir des rapports sexuels avec un conjoint de même sexe, et autres choses semblables, qui ne sont pas selon la nature humaine ». Pour saint Thomas d'Aquin, le plaisir lié à l'accomplissement d'un acte homosexuel provient d'un état problématique de la nature, qui peut se ramener dans sa cause éloignée à un aspect particulier de cette orientation elle-même problématique de la concupiscence, introduite par le péché originel. Aux yeux de l'Aquinate, ce plaisir ne saurait faire référence à la normalité de la nature humaine, bien qu'il soit de fait devenu une seconde nature chez tel individu, qui s'écartere de cette normalité, par suite de la faute de nos premiers parents.

15. Si l'on s'en tient aux principes élucidés par le docteur commun de l'Église, l'homosexualité n'est donc pas en tant que telle une espèce distincte de sexualité, de même genre que l'hétérosexualité. Elle est bien plutôt une espèce du péché de luxure, lequel représente en général un usage problématique des organes génitaux, qui se situe comme tel totalement en dehors du genre de la sexualité. En toute rigueur de thomisme, l'homosexualité est à proprement parler une sexualité apparente et trompeuse.

Abbé Jean-Michel Gleize

¹ Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, livre II, leçon 13. Il le montre aussi dans la question II de la Prima pars, à propos de la cinquième voie, car cette action de la nature en vue de sa fin est l'indice de l'existence d'une Intelligence supérieure à la nature

et cause de celle-ci.

² 2a2ae, question 154, spécialement aux articles 1 et 11.

³ *Ibidem*, article 11, corpus.

⁴ *Somme théologique*, 1a2ae, question 31, article 7, corpus.

UNE EXCEPTION AU SECRET DE CONFESSION ?

Le prêtre doit garder le secret sur les péchés qu'il a entendus en confession. Mais cette loi admet-elle des exceptions, dans des cas extrêmes ?

1) Des situations dramatiques

Les opposants au secret de confession invoquent des situations qui pourraient, si le prêtre n'intervenait pas, aboutir à des tragédies. Par exemple, un homme confie à son confesseur qu'il a prévu de se suicider dans quelques minutes. Pire, un pénitent révèle en confession son intention ferme d'aller violer puis assassiner des centaines d'enfants, ou de faire exploser une bombe dans un lieu très fréquenté. Bien sûr, le prêtre mettra tout en œuvre pour faire revenir l'homme sur sa décision. Il refusera même l'absolution au pénitent s'il persiste dans ses desseins pervers. Mais ensuite ? Si le coupable sort du confessionnal animé de la même résolution abominable, faut-il vraiment tenir que le confesseur est tenu au secret ? N'est-ce pas gravement contraire au bien commun et donc immoral de garder le silence alors qu'on pourrait sauver un grand nombre de vies ? Certains silences ne sont-ils pas criminels ?

2) La loi de l'Eglise

La discipline de l'Eglise a toujours été très stricte en la matière : « Le secret sacramentel est inviolable ; c'est pourquoi le confesseur veillera diligemment à ne pas trahir le pécheur ni par parole ni par signe, ni d'une autre façon, pour n'importe quel motif »¹. Cette dernière incise montre que l'Eglise n'admet aucune exception à cette loi. Saint Thomas d'Aquin précise : « Le prêtre ne doit d'aucune façon apporter son témoignage sur un fait qui lui a été révélé sous le secret de la confession. En effet, il ne le connaît pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et le lien du secret sacramentel est plus strict que celui de n'importe quel précepte humain »². Cette règle vaut même si le confesseur n'a pas donné l'absolution au pénitent. Signe que l'Eglise attache de l'importance à l'observation de cette loi, elle punit le

prêtre transgresseur par une excommunication *latae sententiae* réservée au Saint-Siège³. Autrement dit, le confesseur qui dévoile directement le péché et le pécheur devient immédiatement excommunié, sans même qu'une intervention de l'autorité ecclésiastique ne soit nécessaire. Cette peine empêche le prêtre de donner et de recevoir les sacrements. Pour être absous de cette censure, il doit recourir à Rome, au tribunal de la Sacrée Pénitencerie.

3) Pourquoi une telle rigidité ?

L'inviolabilité absolue du secret de confession est fondée sur deux raisons. La première découle de la nature des sacrements, qui sont des signes. Saint Thomas l'explique : « Dans les sacrements, les cérémonies extérieures sont les signes de ce qui se passe à l'intérieur. La confession, par laquelle on se soumet au jugement du prêtre, est le signe de la confession intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or Dieu couvre le péché de celui qui se soumet ainsi à la pénitence. Et cela aussi doit être signifié dans le sacrement de pénitence. C'est pourquoi il relève de la nécessité du sacrement que la confession soit cachée »⁴. Saint Thomas ajoute que la trahison du secret de confession constitue une profanation du sacrement et un sacrilège⁵.

Le deuxième motif est fondé sur le bien commun. Sans la certitude que le confesseur gardera le secret, qui oserait avouer au prêtre ses péchés ? Le soir de la Résurrection, le Christ a institué le sacrement de pénitence par mode de jugement et a donné à ses apôtres le pouvoir d'effacer les péchés. Les apôtres et leurs successeurs sont ainsi établis juges par le Christ. Or, pour juger, il faut connaître la cause. C'est pourquoi le pénitent doit, de par la volonté divine, indiquer au confesseur le nombre et la nature de tous les péchés mortels accusés ; accusation qui serait psychologiquement extrêmement difficile si le confesseur n'était pas lié par la loi du secret.

Ces deux raisons montrent que l'obligation du secret de confession n'est pas seulement de droit ecclésiastique. Elle relève du droit divin. Par conséquent, aucune autorité humaine, pas même le pape, n'a le pouvoir d'en dispenser.

Il ne manque d'ailleurs pas d'exemples de martyrs de la confession, de prêtres ayant préféré mourir plutôt que de révéler les péchés de leurs pénitents. L'un des plus fameux est saint Jean Népomucène (1340-1393), qui fut martyrisé par le roi Wenceslas IV de Bohême, parce qu'il refusait de trahir les confessions de la reine, Sophie de Bavière. Il fut torturé et jeté dans la Moldau.

4) Un cas d'épikie ?

Le législateur considère ce qui arrive habituellement. Il ne peut pas prévoir tous les cas. Or, dans certaines situations exceptionnelles, l'obéissance stricte à la lettre de la loi est nocive. Elle nuit gravement au bien commun. C'est alors qu'il faut pratiquer l'épikie, vertu qui consiste à suivre l'esprit du législateur contre la lettre de la loi⁶. L'épikie ne cherche pas à contourner la loi, mais à l'accomplir d'une façon plus parfaite.

Par exemple, la loi ecclésiastique de la clôture prévoit une excommunication pour le religieux qui laisse entrer une femme dans le monastère⁷. Mais supposons qu'une femme soit poursuivie par un criminel qui cherche à l'assassiner. Elle frappe à la porte de l'abbaye en urgence, cherchant un refuge. Le moine portier doit évidemment lui ouvrir la porte et n'encourt pas la peine prévue par l'Eglise.

La tentation est grande de vouloir appliquer l'épikie à la loi du secret de confession, en vue d'éviter un grave dommage au bien commun. Aujourd'hui, plusieurs voix se font entendre, même parmi les catholiques⁸, pour prétendre que, dans des situations exceptionnelles, le confesseur qui dévoilerait le contenu de la confession commettrait une œuvre bonne et louable.

Pourtant, les théologiens sont unanimes pour affirmer que cette loi n'admet pas d'épikie⁹. En d'autres termes, jamais l'obéissance à la loi du secret de confession ne peut devenir nocive ni se retourner contre l'intention du législateur. Au contraire, admettre que cette loi puisse connaître des exceptions, c'est causer un dommage extrêmement grave au bien commun. En effet, la confession risque de devenir odieuse. Qui désire que ses fautes soient dévoilées ? Tout pécheur, pour pouvoir s'approcher du tribunal de la pénitence en toute sérénité, doit être certain que le confesseur est lié par la loi du secret, et que cette loi n'admet pas d'exception. Quel pédophile, quel assassin, osera venir se confesser, si sa garantie en la matière n'est pas totale ? Admettre des exceptions, même rarissimes, à la loi du secret, c'est éloigner les âmes du sacrement de pénitence, c'est rendre ce sacrement repoussant, c'est fermer aux fidèles l'accès à la miséricorde divine.

5) Où se situe le vrai bien commun ?

Supposons que, en dévoilant le péché de son pénitent, le confesseur évite à des milliers d'innocents une mort atroce. Il semblerait que la vie de tous ces innocents soit un bien de plus de valeur que la réputation et la tranquillité du pénitent coupable. Le bien commun ne passe-t-il pas avant le bien particulier ? En réalité, le bien des âmes est infiniment supérieur au bien des corps. Le salut éternel des âmes rachetées par Notre-Seigneur est plus précieux que la vie humaine temporaire. Or, pour le salut des âmes, le sacrement de pénitence est nécessaire. C'est la seconde planche de salut pour ceux qui ont fait naufrage par le péché grave. Par conséquent, la mort d'innocents, aussi nombreux soient-ils, est moins nuisible au bien commun qu'une législation éloignant les fidèles du sacrement de pénitence et laissant ainsi croupir les âmes dans un état de damnation.

Mais la question rebondit si le prêtre apprend par la confession un grave danger non pour les corps mais pour les âmes. Par exemple, il découvre que son pénitent, sans la moindre contrition, cherche à pervertir les âmes de la communauté et à les conduire en enfer. Puisqu'il s'agit ici d'un bien spirituel, le confesseur ne doit-

il pas mettre en garde le supérieur de la communauté en péril, ou chacun de ses membres ? Ne peut-il pas au moins alerter les personnes en danger : « Prenez garde, il y a un loup dans la bergerie ! » ? Les moralistes sont unanimes pour répondre que, même dans ce cas dramatique, le confesseur doit ensevelir dans un silence éternel et sacré cette information. La raison est simple : si la morale permettait au prêtre de parler, il sauverait peut-être plusieurs personnes, mais cette brèche dans la loi du secret causerait un dommage considérable à toute l'Eglise pendant tous les siècles à venir, en détournant les âmes du confessionnal. Le confesseur aurait le droit, en revanche, de prier de tout son cœur pour les âmes dont il a appris le péril par la confession, parce qu'il n'y a à aucun risque de violation du secret.

6) Les législations civiles

Tous les pays civilisés reconnaissent le secret professionnel et le protègent. Un tel secret est en effet nécessaire au bien commun, dans la mesure où il est la condition requise pour que les gens osent se confier. Par exemple, le médecin ou l'avocat ne pourraient pas exercer leur métier si le patient ou le client ne pouvaient compter sur leur silence. Pourtant, les législations civiles admettent des exceptions à la loi du secret professionnel, dans des situations où le bien commun serait gravement mis en péril. Le secret de confession, au contraire, dans la loi de l'Eglise, n'admet pas d'exception, d'où certains débats parfois vifs dans plusieurs pays. Par exemple, aux Etats-Unis, le 12 janvier 2021, trois législateurs de l'Etat du Dakota du Nord ont présenté un projet de loi qui obligerait les prêtres catholiques à violer le sceau de la confession dans les cas de maltraitance d'enfants confirmée ou suspectée, sous peine d'emprisonnement ou de lourdes amendes. Plusieurs Etats australiens, dont l'Etat de Victoria, la Tasmanie, l'Australie-Méridionale, le Territoire de la capitale australienne, et en septembre 2020 enfin l'Etat du Queensland, ont déjà adopté des lois obligeant les prêtres à violer le sceau de la confession, suite aux recommandations de la Commission royale sur les abus sexuels du clergé.

De telles législations font preuve d'une méconnaissance profonde et du sacre-

ment de pénitence et de la psychologie humaine. Si un criminel sait que le confesseur le dénoncera aux autorités civiles, et qu'il risque une condamnation à plusieurs années de prison, il n'ira jamais se confesser. Il court alors le danger de s'enfoncer davantage dans son péché et la probabilité de récidive s'accroît. Il risque aussi de sombrer dans le désespoir, privé du sacrement de la miséricorde divine. Certains députés laissent entendre que la loi du secret protège les criminels et favorise ainsi le crime. L'expérience montre au contraire que cette sainte loi contribue efficacement à l'amendement des coupables et à leur conversion.

7) Un secret d'un genre particulier

Ces réflexions montrent que le secret de confession est différent des autres secrets. Il est gardé au nom de Dieu, alors que les autres secrets sont gardés par des hommes en leur nom propre. Sa trahison est un sacrilège, contrairement aux autres secrets. Sa violation constitue toujours un péché mortel, alors que trahir des secrets peu importants est un péché véniel. La loi de ce secret oblige toujours, même après la mort du pénitent, alors que plusieurs secrets humains cessent avec le temps. Enfin, ce secret n'admet aucune exception, contrairement aux autres qui peuvent et même qui doivent être révélés dans certaines situations.

8) Conclusion

Admettre une exception, aussi minime soit-elle, à la loi du secret de confession, c'est fermer la porte du Ciel à des milliards d'âmes rachetées par le sang du Christ. Peut-il exister une pire catastrophe ? C'est pourquoi les législateurs civils pourront dire tout ce qu'ils veulent, le prêtre restera toujours lié par le secret de confession, même s'il risque une amende, la prison ou la mort, sans que l'on puisse admettre la moindre exception à cette loi sacrée.

L'enseignement du Catéchisme du concile de Trente n'a rien perdu de son actualité : « Comme tout le monde désire très vivement cacher ses crimes et la honte de ses fautes, il faut avertir les fidèles qu'ils ne doivent craindre en aucune façon que le prêtre à qui ils se seront confessés révèle jamais à personne les péchés

qu'ils lui auront fait connaître, ni qu'il puisse jamais leur arriver aucun mal par suite de la confession. Les lois et les décrets de l'Eglise veulent que l'on

sévisse de la manière la plus rigoureuse contre les prêtres qui ne tiendraient pas ensevelis dans un silence éternel et sacré tous les péchés qu'ils auraient

connu par la confession »¹⁰.

Abbé Bernard de Lacoste

1 CIC 1917 can. 889 ; CIC 1983 can. 983
2 *Somme théologique*, IIa IIae q. 70 art. 1 ad 2
3 CIC 1917 can. 2369 ; CIC 1982 can. 1388
4 Suppl. q. II art. 1
5 Quodlibet 12, q. XI, art. 16

6 Voir la IIae q. 96 art. 6.
7 Canon 2342 du Code de 1917
8 Par exemple Arnaud Dumouch dans l'une de ses vidéos sur *YouTube* du 31 mars 2016
9 Par exemple Cappello, *De Poenitentia*, n°585 ; Prümmer, *Manuale*

theologiae moralis, t. 3, n°445
10 Du ministre du sacrement de pénitence

CHASSE AUX RUMEURS ... OU AUX SORCIÈRES ?

Le dernier ouvrage d'Yves Chiron, *Françoisphobie*, est sous-titré : « Ceux qui dénigrent le Pape François, quoi qu'il dise et quoi qu'il fasse »¹. Dès la première page de son livre, où il entend introduire son propos, l'auteur nous avertit : son livre n'est pas un livre d'histoire ni une biographie. Il ne se veut pas non plus polémique ou apologétique. Affichant clairement ici l'abondance et la rigueur que vante sa quatrième de couverture, Monsieur Chiron entend « montrer ce que dit et ce que fait le Pape, et comment certains commentateurs et critiques déforment ou défigurent ses paroles et son enseignement »².

2. Le principal mérite de ce livre - s'il fallait lui en trouver un - est de mettre en évidence le constat qui s'impose avec une urgence de plus en plus grande à tous les esprits tant soit peu lucides³. Ce constat fait par Yves Chiron à la fin de son livre est d'ailleurs lui-même repris de l'analyse d'un vaticaniste contemporain : « A l'époque de Paul VI et jusqu'au pontificat de Jean-Paul II, la contestation contre un pape se manifestait essentiellement à travers des livres, des articles, des interviews. Il fallait être quelqu'un pour attaquer le pape, savoir argumenter, articuler sa pensée à un certain niveau. Le réseau ouvre l'espace à toute forme d'expression, et ainsi relie des agacements qui seraient autrefois restés séparés et dispersés, coagule des mécontentements pour en faire une avalanche incessante d'insultes contre le pape régnant. Aux voix de personnalités connues se mêlent les interventions de cogneurs du web, prêtres compris, totalement désinhibés »⁴.

3. Assurément, oui, les réseaux sociaux contribuent à répandre des rumeurs souvent infondées, des affirmations qui ne sont pas toujours exactes et des jugements qui ne sont pas à l'abri de la précipitation. Yves Chiron se fait ici le chroniqueur inlassable de ces absences de fondement, de ces inexactitudes et de ces précipitations, et emploie quelques trois cents pages à dissiper ce qui serait, à l'en croire, une vision déformante du Pontificat actuel, forgée et entretenue par les médias de l'Eglise. La recension a de quoi convaincre à la première lecture, et François s'en trouverait disculpé des principales accusations qui pèsent sur lui, depuis le début de son pontificat.

4. Le livre fait ainsi, en onze chapitres, le tour des principales légendes noires, pour en établir l'inconsistance. Le fameux entretien donné par le Pape à Eugenio Scalfari - où François aurait déclaré en substance que chacun est juge selon sa conscience de ce qui est bien ou mal - n'a pas été exactement relayé par les médias, lesquels ont faussement prêté au Pape des affirmations contraires tant à sa véritable pensée qu'à d'autres de ses déclarations avérées⁵. L'élection de mars 2013 n'a nullement été influencée par les manigances d'un groupe de pression anti-ratzingérien, que d'aucuns auraient voulu baptiser la « mafia de Saint-Gall »⁶. Le nouveau Pape a élu domicile à la Maison Saint-Marthe pour des motifs raisonnables et sa volonté de réformer la Curie n'a rien de révolutionnaire⁷. Le supposé « lobby gay » du Vatican n'est pas ce qu'une presse indiscreète et calomniatrice a voulu faire croire⁸, et les comportements scandaleux

de certains prélats ne sauraient concerner que quelques cas relativement isolés, d'ailleurs dûment sanctionnés⁹ ou dont la gravité n'a pas été suffisamment établie¹⁰. Les remaniements au sein de la Curie n'ont pas eu pour objectif d'écarter les cardinaux jugés indésirables, comme Sarah, Burke ou Müller, prétendument opposés à une supposée « ligne »¹¹ du Pape. François n'a pas l'intention d'admettre les femmes aux degrés supérieur du pouvoir d'ordre, diacanat ou sacerdoce¹². Le Pape n'a pas non plus l'intention de « négocier » la morale : il reste opposé à l'avortement et à l'euthanasie ; s'il est opposé au principe même de la peine de mort, il se situe en cela dans la continuité de Jean-Paul II, qui avait avant lui amorcé cette remise en cause¹³ ; enfin, François n'entend nullement prendre ses distances avec l'Encyclique *Humanae vitae* de Paul VI. La pastorale des migrants, le discours programme écologique, la dénonciation d'un certain capitalisme matérialiste n'ont rien à voir avec ce qui serait un crypto-communisme¹⁴. Le discours tenu par le Pape dans l'Exhortation postsynodale *Amoris laetitia* rappelle les positions inaltérées de l'Eglise en matière de morale conjugale et se veut seulement pastoral à l'égard des situations problématiques, sans présenter quoi que ce soit qui puisse justifier les diverses réactions allant des *Dubia* présentés par les quatre cardinaux Brandmüller, Burke, Meisner et Caffarra jusqu'à la *Correctio filialis* et l'accusation d'hérésie, en passant par la Profession dans les vérités immuables concernant le sacrement de mariage, émise par Mgr Schneider et deux de ses confrères dans l'épiscopat¹⁵. L'avant-dernier chapitre

est consacré à Mgr Vigano, qui détient la palme d'or des « françoisphobes »¹⁶ : Yves Chiron entend démontrer que le Pape François a agi au mieux de ses possibilités, pour traiter l'affaire McCarrick et que les reproches adressés par Mgr Vigano au Saint-Siège sont outrés. Enfin, le dernier chapitre du livre fait justice des différentes protestations présentées publiquement au Pape, d'après lesquelles celui-ci se serait rendu coupable d'avoir gravement compromis la foi catholique : le Document sur la Fraternité humaine signé à Abu Dhabi, dénoncé comme un reniement de l'unicité de la vraie religion, serait en réalité dans la continuité du dialogue interreligieux entrepris par Paul VI puis Jean-Paul II à l'issue du concile Vatican II et le Pape a d'ailleurs dissipé, à la demande de Mgr Schneider, l'éventuelle ambiguïté de langage qui pouvait s'y rencontrer¹⁷ ; la cérémonie du 4 octobre 2019, précédant l'ouverture du Synode ne fut pas un acte d'idolâtrie rendu à la Pachamama, comme on a voulu le faire croire, mais un simple geste pastoral d'inculturation¹⁸ ; le Pape n'a jamais eu l'intention de compromettre la grande tradition du célibat ecclésiastique¹⁹ ; la remise en cause de Vatican II, lancée par Mgr Vigano à l'adresse de tout l'univers catholique, ne rencontra qu'un faible écho²⁰.

5. La conclusion du livre, intitulée « Rupture ou continuité » applique au pontificat du Pape François la même grille de lecture qu'un Benoît XVI ne cessa d'appliquer et de commander d'appliquer au concile Vatican II²¹. Au-delà d'un « François des médias » ou d'un « para-François », c'est-à-dire d'un François défigurés et faussement interprétés, et en définitive trahi par des rumeurs journalistiques et des extrapolations pseudo-théologiques, il convient de restituer le « vrai François », l'authentique François, le « François réel » éclipsé par le « François virtuel ». Et ce que Yves Chiron dénonce comme une « françoisphobie » s'auto-alimenterait en définitive dans l'invention médiatique de ce para-François.

6. Au-delà d'un relevé apparemment irréprochable, le lecteur reste tout de même sur sa faim, et ne peut se défendre d'éprouver un malaise, qui, lui, n'a rien de virtuel. Car ce livre ne réussit pas à nous convaincre. Pour être vraiment convaincantes, et complètes, en effet, les réhabilitations doivent

être posthumes et l'adage conserve ici comme ailleurs toute sa force, selon lequel c'est l'Histoire, qui juge, en bénéficiant pour cela du recul du temps.

7. Ce recul est nécessaire, pour que toutes les pièces du dossier finissent par être réunies, sans que l'on puisse encore raisonnablement espérer en découvrir de nouvelles, qui viendraient remettre en cause une analyse déjà proposée, laquelle s'avérerait dès lors insuffisante. Yves Chiron atteste d'ailleurs - comme malgré lui - cette insuffisance et ce manque de recul lorsqu'il évoque le cas de Mgr Battista Ricca. Il est avéré que ce prélat a eu « un mode de vie gravement immoral »²², lorsqu'il était conseiller en nonciature à Montevideo, dans les années 1999-2001. Pourtant, le Pape l'a nommé par la suite, en 2013, prélat de la banque du Vatican, l'IOR, et, ayant eu connaissance de cette inconduite passée, l'a maintenu dans ce poste. « Mgr Ricca, de retour à Rome, aurait changé de vie et connu une conversion »²³. Est-il suffisant, pour exorciser définitivement, comme se croit autorisé à le faire Yves Chiron, le sceptre d'un « lobby gay au Vatican », de s'appuyer sur un conditionnel aussi dubitatif ? Et quand bien même la conversion serait avérée et sincère, le scandale demeure, au for externe, et le maintien dans une fonction aussi importante eût exigé la réparation proportionnée, qui a fait ici cruellement défaut.

8. Ce recul est encore nécessaire pour que l'historien ne se laisse pas dominer par les réactions personnelles qu'il pourrait nourrir à l'égard d'une actualité trop brûlante. Henri-Irénée Marrou ne fit jadis que mettre en évidence une idée communément admise, en faisant remarquer que « l'histoire est inséparable des historiens »²⁴. Et l'historien sera d'autant plus impartial et juste, que l'eau aura davantage coulé sous les ponts de la vie humaine. Le titre même choisi par Yves Chiron pour son livre trahit ce manque de recul, à travers l'agacement qu'il implique. En dépit des dénégations préliminaires de l'auteur, nous sommes bien ici dans le registre, non certes du panégyrique, mais tout de même de la polémique - et de l'apologie. Défendre la personne d'un Pape (et pas seulement l'Église ou la Papauté) attaqué de son vivant est toujours une entreprise à haut risque.

9. Certes oui, les réseaux sociaux répandent beaucoup de fausses rumeurs, beaucoup d'affirmations inexactes et de jugements précipités. Mais, en définitive, où sont la fausseté, l'inexactitude et la précipitation ? Tout autant chez le Pape lui-même que sur les réseaux sociaux. Car la désinvolture de François alimente régulièrement les équivoques et provoque sans cesse des inquiétudes, voire des suspicions, qui ne sont pas toujours illégitimes²⁵. Nous voulons bien croire qu'un Mgr Vigano passe la mesure et que l'extravagance manifeste de ses propos entame de plus en plus la crédibilité que l'on pouvait a priori reconnaître à un ancien nonce. Yves Chiron pourra trouver ici quelques arguments convaincants pour dénoncer l'in vraisemblance d'un « Pape dictateur ». Mais Mgr Vigano n'est ni le seul ni le premier à avoir pris position. Et le cardinal Burke ? Et Mgr Schneider ? Et le cardinal Sarah ? Leurs réactions sont tout de même symptomatiques. L'extravagance des propos ne peut plus venir ici à la rescousse d'un Pape qui serait injustement calomnié. Yves Chiron passe très discrètement²⁶ sur l'initiative prise par le Pape émérite Benoît XVI, conjointement avec le cardinal Sarah et dont le fruit fut la parution en janvier 2020 du livre *Des Profondeurs de nos cœurs*, qui représente sans conteste un plaidoyer en faveur du célibat sacerdotal. Pourquoi la parution de ce livre ? Il y a là de toute évidence l'expression d'une inquiétude, d'une inquiétude telle que les propos tenus par le Pape François en faveur de ce célibat - et que Yves Chiron met soigneusement en évidence - ne suffisent pas à la dissiper. Pourquoi ? Voilà le genre de question qui aurait pu, sinon susciter une recherche plus approfondie, du moins conduire à nuancer la consistance et l'impact réels d'une problématique « françoisphobie ». Quant aux réactions d'un Mgr Schneider, elles ne sont que très succinctement évoquées dans le tout dernier chapitre du livre, au milieu des outrances de Mgr Vigano, et au terme d'une prospection qui est censée avoir déjà plus que suffisamment innocenté le Pape François. Et surtout, le scandale avéré de la Pachamama est édulcoré par Yves Chiron avec une désinvolture incompréhensible : la présentation donnée par Yves Chiron s'inscrit ici en contradiction avec la réaction spontanée du bon sens catholique de la majorité des fidèles ayant encore gardé la tête sur les épaules.

10. Il ne nous semble donc pas exagéré de conclure que le livre d'Yves Chiron ne présente pas le pontificat actuel sous son vrai jour, et que son analyse reste insuffisante. Dans le meilleur cas, que prouve-t-il en définitive ? Que François parle et agit dans la continuité de ses prédécesseurs. Mais cela, nous le savions depuis longtemps¹. Et cela ne justifie nullement le Pape actuel des principaux reproches, raisonnablement fondés, qui peuvent lui être adressés. Car cette continuité est celle d'une rupture d'avec la Tradition de l'Eglise et d'avec le Magistère antérieur à Vatican II. Dire que François ne fait que continuer ses prédécesseurs n'équivaut nullement ici à le disculper. Indépendamment d'un style qui peut ne pas convenir aux supporters de Benoît XVI, ou de Jean-Paul II, le Pape actuel ne fait que tirer les mêmes conclusions découlant des mêmes principes défendus par ses prédécesseurs.

11. Ajoutons aussi que le livre de Monsieur Chiron reste très superficiel en ce qu'il névoque quasiment pas les graves problèmes doctrinaux posés à la conscience des catholiques par toutes les déclarations et initiatives de François, fussent-elles en continuité avec le Concile²⁹. L'Exhortation

Amoris laetitia, par exemple, introduit le principe du relativisme pratique dans la morale³⁰ : le n° 303 dit en effet que « une situation qui ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile » et « un comportement qui n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif » est, en toute certitude morale, « le don de soi que Dieu lui-même demande ». La « françoisphobie » mise en perspective par Yves Chiron ne devrait pas occulter une autre dimension du pontificat, autrement plus préoccupante, car, cette « phobie », s'il en est, n'est que l'excès d'une réaction saine, la réaction du bon peuple catholique mis à mal par la dictature, bien réelle, des réformes conciliaires. Monsieur Chiron ne restitue ici qu'un aspect très partiel - et sélectif - de la réalité. L'histoire a connu des situations non pas exactement semblables mais tout de même comparables à celle que nous connaissons. Au tout début du seizième siècle, un Jérôme Savonarole empruntait déjà le ton dont nous retrouvons aujourd'hui comme l'écho dans la bouche d'un Mgr Viganò. Ton abusif, certes. Faudrait-il pour autant considérer Alexandre VI Borgia comme un bon Pape ? ... Pour être juste, l'appréciation doit être globale et c'est cette globalité qui laisse à désirer chez Monsieur Chiron. Celui-ci

entendait, nous disait-il au début de son livre, « montrer ce que dit et ce que fait le Pape, et comment certains commentateurs et critiques déforment ou défigurent ses paroles et son enseignement »³¹. L'ouvrage tient sa promesse sur le deuxième point et donne un certain aperçu du travail de sapes des commentateurs, encore qu'il ne soit pas exhaustif. Mais quant au premier point, il ne donne qu'une vue très partielle, voire tronquée, et en définitive trompeuse, des faits et des dires du Pape.

12. « S'il est une certitude bien fondée », remarquait Etienne Gilson, « chez celui qui croit voir ce que d'autres n'ont point vu, c'est que les autres à leur tour voient ce qu'il n'a pas vu lui-même »³². Pareille certitude est-elle bien fondée chez Yves Chiron ? Son *Françoisphobie* nous autorise à en douter.

Jean-Michel Gleize

1 Yves Chiron, *Françoisphobie*, Cerf, 2020.

2 Chiron, p. 9.

3 La réflexion d'Yves Chiron rejoint ici, au moins partiellement, la nôtre, sur l'un des aspects que nous avons tenté de mettre en évidence dans l'article « La foire aux magistères », paru dans le numéro de novembre-décembre du *Courrier de Rome*.

4 Marco Politi, *La Solitude de François*, P. Rey, 2020, p. 186, cité par Chiron, p. 339.

5 Chapitre 1, p. 19 et sv.

6 Chapitre 2, p. 27 et sv.

7 Chapitre 3, p. 55 et sv.

8 Chapitre 4, p. 82 et sv.

9 Comme pour Mgr Jozef Wesolowski (p. 95-97) : Mgr Carlo Alberto Capella (p. 103-105).

10 Rentreraient dans cette catégorie les accusations portées contre Mgr Battista Ricca (p. 89-90) et Mgr Parra (p. 105-110).

11 Chapitre 5, p. 121 et sv.

12 Chapitre 6, p. 139 et sv.

13 Chapitre 7, p. 183 et sv.

14 Chapitre 8, p. 223 et sv.

15 Chapitre 9, p. 251 et sv.

16 Chapitre 10, p. 279 et sv.

17 Chapitre 11, p. 313-321.

18 Chapitre 11, p. 322-325.

19 Chapitre 11, p. 325-328.

20 Chapitre 11, p. 328-332.

21 On trouve la synthèse parfaite de cette démarche dans l'un des derniers discours du Pape émérite, donné le 14 février 2013, où il est dit entre autres : « Le Concile virtuel était plus fort que le Concile réel ».

22 Chiron, p. 89.

23 Chiron, *ibidem*.

24 Henri-Irénée Marrou, *De la Connaissance historique*, Seuil, 1954. C'est le titre du chapitre II du livre, p. 51 et sv.

25 A titre de simples échantillons, cf. les articles « Propos de table ? » dans le numéro de septembre 2017 du *Courrier de Rome* ; « François et le dogme (I) » dans le numéro de février 2019 du *Courrier de Rome* ; « L'innocence de François (II) » dans le numéro de novembre 2019 du *Courrier de Rome* ; « Le Pape et la Sainte Vierge » dans le numéro de

décembre 2019 du *Courrier de Rome*.

26 Chiron, p. 326-327.

27 Cf. l'article « Le célibat sacerdotal » paru dans le numéro de février 2020 du *Courrier de Rome*.

28 Cf. l'article « Nul ne peut servir deux maîtres » paru dans le numéro de juillet-août 2016 du *Courrier de Rome*.

29 Cf. l'article « Un nouveau Syllabus » paru dans le numéro de juillet-août 2016 du *Courrier de Rome* ainsi que tout le numéro d'octobre 2015 consacré à la question du « magistère synodal » et de « l'Eglise de l'écoute ». Cf. aussi l'article « La peine de mort selon François » dans le numéro de novembre 2017.

30 Cf. l'article « Quelle gradualité ? » paru dans le numéro de juillet-août 2018 du *Courrier de Rome*.

31 Chiron, p. 9.

Courrier de Rome

Responsable : Emmanuel du Chalard de Taveau

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)