

Mgr Michel Louis Guérard des Lauriers o.p.

Réflexion Sur Le Novus Ordo Missæ



Collection guérardienne

Mgr Michel Louis Guérard des Lauriers o.p.

Réflexion Sur Le Novus Ordo Missæ

1977

Centro librario Sodalitium

Verrua Savoia 2019

Note de l'Éditeur :

**© 2019 Centro librario Sodalitium, Verrua Savoia TO
tous droits réservés**

ISBN 978-88-89596-40-1

Division de l'œuvre

Avertissements de l'auteur	p. IV
Lettre-préface de Son Excellence Monseigneur Marcel Lefebvre	p. V
Préface de l'éditeur	p. VI
Introduction : Précisions concernant la nature des questions qui peuvent être posées au sujet de la N.M.	p. 7
1- Supposé que la N.M. soit valide, convient-il d'y assister ?	p. 7
2- Si on ne suppose pas que la N.M. est valide, la question se pose de savoir si elle l'est ou non.	p. 7
3- N'est-il pas impossible de supposer que la N.M. soit non-valide ?	p. 10
4- Le développement qu'implique organiquement la mise en question de la validité.	p. 15
Chapitre I : Première question : peut-on prouver, avec certitude, que le N.O.M. est, en droit, invalide ?	p. 19
1- Le sens de cette question a été précisé.	p. 19
2- Il convient de répondre négativement à la question de la validité posée "en droit".	p. 19
3- Le R.P. Barbara répond affirmativement à la question "de droit".	p. 20
Chapitre II : Deuxième question : peut-on prouver, avec certitude, que le N.O.M. doit être tenu comme étant non valide au point de vue de la praxis ?	p. 25
1- Argument "ex communibus".	p. 25
2- Argument "ex propriis".	p. 90
3- Le N.O.M. doit être tenu comme étant non valide au point de vue de la "praxis".	p. 382
Index des noms	p. 386
Table des matières	p. 387

Avertissements de l'auteur

Nous désignons dans ce qui suit par le sigle **n.m.** la célébration communément appelée "nouvelle messe".

Et, pareillement, par **n.o.m.** le "nouvel ordo missæ".

"Nec nominetur in vobis" (Eph. 5, 3).

Préface

LETTRE DE SON EXCELLENCE MONSEIGNEUR MARCEL LEFEBVRE

L'extension et la profondeur du changement apporté au Rite Romain du Saint Sacrifice de la Messe et sa similitude avec les modifications faites par Luther obligent les catholiques fidèles à leur foi à se poser la question de la validité de ce nouveau rite.

Qui mieux que le Révérend Père GUERARD des LAURIERS peut apporter une contribution avertie à la solution de ce problème ? Qui toutefois demeure encore à l'étude.

Ces pages savamment rédigées manifestent la gravité de ces changements qui touchent l'Eglise, ses prêtres et ses fidèles dans ce qu'ils ont de plus cher : l'effusion des grâces rédemptrices du Cœur Eucharistique de Jésus.

Puissent-elles décider de nombreux prêtres à revenir au Rite dont les prières remontent aux temps apostoliques et canonisés par le concile de Trente et saint Pie V.

Marcel Lefebvre

Ecône, Le 2 février 1977.

Préface de l'éditeur

Le premier numéro de la revue de théologie *Cahiers de Cassiciacum* porte la date "mai 1979" et, comme on le sait, publiait l'étude du père dominicain M. L. Guérard des Lauriers intitulée *Le Siège Apostolique est-il vacant ?* Il s'agissait de la thèse devenue célèbre sous le nom, précisément, de *Thèse de Cassiciacum*, selon laquelle Paul VI était "pape" seulement materialiter, mais n'était pas Pape formaliter. Élaborée au cours des années précédentes, publiée dans une première version à diffusion réduite, elle était enfin diffusée dans une version augmentée dans la belle et élégante revue d'études théologiques dédiée au Père Guérard des Lauriers et à ses écrits.

À la fin de ce volume - que nous pouvons définir comme historique - était publié également un bref article (cinq pages) écrit par un des jeunes prêtres qui avaient quitté la Fraternité Saint Pie-X pour suivre le Père Guérard des Lauriers : l'abbé Bernard Lucien. L'article (*Le livre du R.P. Guérard des Lauriers sur le N.O.M.*) commençait avec cette annonce qui, hélas, ne put tenir sa promesse : "attendu et désiré depuis plusieurs années par les esprits qu'anime l'Amour de la Vérité, le livre du Père Guérard sur le N.O.M. (*Novus Ordo Missæ*) sera bientôt achevé. Bref article d'une trentaine de pages, à l'origine, il est devenu en trois ans une étude extrêmement poussée et précise qui paraîtra, si Dieu veut, en trois volumes". Mais le livre en question est resté incomplet (comme le resta la *Somme* de saint Thomas, *si parva licet componere magnis*) et c'est aussi pour cela qu'il est resté inédit jusqu'à maintenant.

C'est pourquoi il nous semble de notre devoir, par respect pour la figure de ce grand théologien que fut le Père Guérard et pour l'utilité d'un nombre peut-être restreint mais qualifié de lecteurs, spécialement prêtres (espérons-le), de faire imprimer (¹) cette œuvre qui commença dans la lointaine année 1976 - le fameux 'été chaud' de la 'suspens a divinis' de Mgr Lefebvre qui rendit la question de la Messe connue du monde entier - et qu'il espérait publier en 1979. Au cours de toutes ces années, le texte d'ac-

1) Une version informatique partielle au format PDF a été diffusée par l'abbé Hervé Belmont en 2006 sur son blog *Quicumque*. À son avis : "ce texte est impubliable tel qu'il est demeuré : trop fortement marqué par les controverses de l'époque de sa rédaction, trop touffu ou morcelé par les multiples corrections et additions qui n'ont pas été unifiées par la suite".

tylographié du Père Guérard des Lauriers a été lu et étudié par peu de personnes, parmi lesquelles les séminaristes de notre séminaire "Saint Pierre Martyr" quand ils doivent aborder le traité des sacrements.

La "question de la Messe" naquit avec la rédaction d'un "novus ordo missæ" entré en vigueur le premier dimanche de l'Avent de 1969, il y a 50 ans. Le Père Guérard des Lauriers, alors enseignant à l'Université Pontificale du Latran à Rome, rédigea le *Bref examen critique du Novus Ordo Missæ* qui fut approuvé et présenté à Paul VI par les Cardinaux Ottaviani et Bacci ; sur la revue française *La Pensée catholique* (n° 122), dirigée par l'abbé Luc Lefebvre, il publia en même temps une autre étude théologique intitulée *L'ordo missæ*. Ces deux études (la première fut publiée par les soins de l'écrivain Cristina Campo) sont à la base du refus doctrinal du Novus Ordo Missæ, puisqu'étranger à la foi catholique telle qu'elle est définie solennellement par le saint Concile de Trente ; refus que le Père Guérard des Lauriers manifesta publiquement par la "Déclaration" publiée sur la revue *Itinéraires* d'avril 1970.

Le refus du N.O.M. posait ensuite, dans l'ordre de la praxis, un premier dilemme aux fidèles catholiques : celui de la licéité ou de l'illicéité de l'assistance à la "nouvelle messe". En même temps, et d'accord entre eux, prirent position contre la possibilité d'assister à la "messe" selon le nouveau rite tant le Père Vinson, que le Père Guérard des Lauriers, avec l'article *Assister à la messe ?*, publié dans le n° 24 de mars 1972 de la revue de catéchèse *Forts dans la Foi*, dirigée par le R.P. Barbara. Mgr Lefebvre acceptera de fait la conclusion du Père Guérard des Lauriers seulement au cours de l'été 1981, à l'occasion de la crise ouverte au séminaire d'Ecône par un professeur, l'abbé Piero Cantoni (favorable à la licéité d'assister à la 'nouvelle messe').

Restait la question de la validité du "novus ordo". Le *Bref examen critique* n'ignorait pas le problème, traitant de la question dans la note 15 : "Telles qu'elles figurent dans le nouvel 'ordo', les paroles de la Consécration peuvent être valides en vertu de l'intention du prêtre. Mais elles peuvent aussi ne l'être pas, car elles ne le sont plus par la force même des paroles (ex vi verborum) ; ou, plus précisément : elles ne le sont plus en vertu de leur signification propre, du *modus significandi* qu'elles ont dans le Canon romain du Missel de saint Pie V. - Les prêtres qui, dans un proche avenir, n'auront pas reçu la formation traditionnelle, et qui se fieront au nouvel

'ordo' pour 'faire ce que fait l'Église', consacreront-ils validement ? Il est légitime d'en douter".

Dans l'édition de 1982 du *Bref Examen Critique* rédigée par Mgr Guérard des Lauriers, notre auteur intégrait cette note avec les conclusions auxquelles il était arrivé dans le livre que nous publions et dans la Thèse dite de Cassiciacum.

Mais déjà en 1969 le *Bref Examen* posait donc, avant même que Paul VI "promulguât" le Nouveau Missel, le problème de la validité.

De fait, la première conclusion à laquelle arrivait le *Bref examen*, était que les paroles de la consécration telles qu'elles se trouvent dans le "Novus Ordo" ne garantissaient pas la validité de la consécration et donc de la Messe : "les paroles de la Consécration (...) peuvent aussi ne pas l'être (valides, n.d.r.) *ex vi verborum* ; ou, plus précisément : en vertu du *modus significandi* qu'elles ont dans le Canon romain du Missel de saint Pie V". Or, selon les rubriques du *Missale Romanum*, un changement de la forme sacramentelle qui en changerait le sens (*idem non significarent*) rendrait invalide le sacrement (*De defectibus, V : de defectibus formæ, 1*).

Cependant, la même note examinait la possibilité que l'intention encore catholique du prêtre, pût rendre valide la célébration avec le N.O.M., surtout dans les premiers temps :

L'intention subjective et personnelle du "bon" prêtre pouvait-elle suppléer à l'"intention" objective de l'autorité véhiculée par le texte liturgique du nouveau rite ? C'est pourquoi la question (l'intention catholique subjective du "bon prêtre" qui adoptait un rite objectivement invalide) méritait un approfondissement et un éclaircissement que la présente étude du Père Guérard des Lauriers aborde avec une profondeur non dénuée d'un théologique "sens de l'humour".

On remarque que le seul fait de supposer possible une grave erreur doctrinale dans un rite de la Messe approuvé par l'Autorité, et même son éventuelle non validité, présupposait en réalité, bien qu'encore implicitement, que Paul VI n'était effectivement pas l'Autorité. La solution du problème de l'Autorité contribuera à éclairer et à clore la question du problème de la (non) validité du N.O.M.

C'est ainsi qu'après la publication de la Thèse sur les *Cahiers de Cassiciacum*, l'étude sur la (non) validité du N.O.M. perdait une bonne partie de son intérêt, devenant comme un corolaire et une conséquence de la thèse principale, celle sur la vacance (formelle) du Siège Apostolique.

* * * *

Revenant à l'article de l'abbé Lucien, bien qu'étant conscients qu'"on ne résume pas un tel ouvrage", nous essayerons de résumer pour notre lecteur le contenu du livre. Un livre qui aurait dû sortir en trois volumes,

puisqu'il aborde la question de la possible invalidité de la "nouvelle messe" de trois points de vue différents : le point de vue du droit, le point de vue de la praxis, le point de vue de la "sagesse" qui consiste à remonter aux causes.

* * * *

Le premier point de vue est celui de la validité du N.O.M. du point de vue du droit. Qu'est-ce que cela signifie ? *"Examiner le N.O.M."* explique l'abbé Lucien *"selon son contenu objectif, en rapport avec les normes de validité des sacrements"*. Eh bien : pour le Père Guérard des Lauriers, *"l'on ne peut atteindre de certitude au point de vue du droit. Car il manque l'apport de la lumière surnaturelle, tel qu'il eut lieu avec Léon XIII pour les 'ordinationes anglicanes'"*. Selon l'auteur, donc, du point de vue du droit, on ne peut pas dire qu'est démontrée la validité du N.O.M. (ou même que la question de la non-validité ne peut pas non plus être posée) mais on ne peut pas non plus soutenir, comme faisait le R.P. Barbara, alors chef de file des "sedevacantistes" français, que le N.O.M. était certainement invalide.

Sur la "question de la messe", le Père Guérard des Lauriers se distinguait donc tant des "lefebvristes" que des "barbaristes" (comme on disait alors), exactement comme ce sera le cas sur la "question du Pape".

* * * *

"Le volume II" (pour nous le chapitre II) *"répondra affirmativement à la question : 'Peut-on prouver, avec certitude, que le N.O.M. doit être tenu comme non valide au point de vue de la pratique'"*. L'abbé Lucien expose l'argument : *"rappelons d'abord qu'en matière sacramentelle on doit, en pratique, s'en tenir au plus sûr. Le jugement de prudence surnaturelle qui commande une action dans cet ordre est donc subordonné au tutiorisme. En ce qui concerne le N.O.M., le Père Guérard montre que le plus probable c'est la non-validité ; toutefois, rappelons-le, on ne peut en prouver avec certitude l'invalidité en droit. On peut donc conclure, a fortiori, qu'il est impossible de prouver avec certitude la validité : si on ne peut démontrer le plus probable, on ne peut non plus démontrer le moins probable. Il faut donc, en vertu du tutiorisme, tenir en pratique le N.O.M. comme non valide"*. *"Toute la difficulté de la preuve"* - poursuit l'abbé Lucien - *"réside évidemment dans la 'majeure' : le plus probable c'est la non-validité. Le Père Guérard l'établit soigneusement, mettant en évidence le caractère objectivement équivoque du N.O.M., caractère incompatible avec la sainteté de l'Église"*.

Pour démontrer la "majeure" de son syllogisme (la non validité du Nouveau missel est plus probable), l'auteur examine tant la forme sacramentelle du N.O.M., que l'intention du célébrant (la validité dépend en effet, rappelons-le, de la forme, de la matière et de l'intention).

* * * *

Sur cet aspect de la question également, l'étude du Père Guérard des Lauriers se distingue par son absolue originalité. Les autres auteurs qui ont traité de la critique du N.O.M. et de sa possible invalidité du point de vue de la *forme* sacramentelle, se sont arrêtés, avec des arguments valables, sur la signification que prend la 'forme' dans le contexte du nouveau missel (en perdant précisément son caractère de 'forme' pour devenir un simple 'récit de l'institution') ou sur les changements de la 'forme' de consécration du vin, où les omissions d'une partie de la 'forme' traditionnelle sont évidentes. Le Père Guérard s'arrête au contraire sur la 'forme' de consécration du pain, dans laquelle il n'y a pas omission, mais ajout (du "*quod pro vobis tradetur*") ; ajout, qui plus est, qui est utilisé couramment par les défenseurs de l'orthodoxie du nouveau missel pour soutenir que la nouvelle 'forme' sacramentelle exprime mieux que l'ancienne le caractère sacrificiel de la Messe (ainsi, par exemple, l'abbé Cantoni, dans sa thèse universitaire publiée avec une présentation de Mgr Gherardini). Le Père Guérard des Lauriers, au contraire, n'hésite pas à dénoncer justement dans l'ajout du "*quod pro vobis tradetur*" à la 'forme' de consécration du pain, la principale viciosité du N.O.M. du point de vue de la 'forme' sacramentelle, et ce malgré les objections historicistes (les hypothétiques anciennes formes sacramentelles) ou celles tirées de la liturgie orientale.

* * * *

Mais la partie peut-être la plus intéressante du livre que nous présentons au lecteur consiste dans l'examen de l'intention du célébrant : rappelons, en effet, le doute, exprimé dans le *Bref examen critique* sur l'intention subjectivement catholique d'un bon prêtre qui pourrait garantir la validité de la célébration selon le nouveau missel, ou au contraire l'influence d'une intention subjectivement non catholique du célébrant qui pourrait comporter l'invalidité de ladite célébration. Le Père Guérard des Lauriers examine *ex novo* toute la question de l'intention du ministre dans la célébration des sacrements, et particulièrement dans la célébration de la Sainte Messe : "*le Père Guérard établit ensuite la même conclusion, toujours au point de vue de la pratique, par un deuxième argument plus spécifique : c'est la preuve fondée sur l' 'intention' du célébrant. La théologie de l'intention du ministre dans les sacrements a subi de nombreuses vicissitudes depuis quelques siècles, sous l'influence du volontarisme. Le Père Guérard rétablit d'une manière lumineuse les droits du réalisme, se fondant essentiellement sur les documents du Magistère et sur la doctrine de S. Thomas. Et il prouve magistralement, résolvant au passage toutes les diffi-*

cultés qui ont pu être présentées, que le prêtre qui célèbre selon le N.O.M. prend en fait l'«intention de l'Autorité» qui a promulgué ce rite. Et comme cette intention signifiée est objectivement ambiguë (ceci a été démontré dans l'argument précédent) il est impossible d'être assuré que cette célébration soit valide : ce qui nous conduit à la même certitude pratique que précédemment". Tout étudiant de théologie connaît les longues disputes non résolues entre les différentes écoles théologiques (y compris) sur la question de l'intention requise chez le ministre pour l'administration valide des sacrements. Indépendamment des disputes occasionnées par le nouveau missel, l'étude du Père Guérard sur l'intention du ministre est d'une particulière importance - à mon avis - dans l'étude de la théologie, pour la solution de l'éternel problème.

* * * *

L'exposition du "principe de l'intention droite" dans l'exposition théologique de la question de l'intention du ministre des sacrements, est sans doute la contribution la plus importante à la théologie que l'auteur donne dans cette œuvre fondamentale. De cette manière, le Père Guérard des Lauriers corrige - également dans ce domaine - une tendance qui a causé, et depuis longtemps, une profonde et négative influence sur la pensée théologique : le volontarisme. L'abbé Lucien écrit (en employant parfois une terminologie en vogue à cette époque, comme l'expression "Église conciliaire") :

"L'apostasie immanente de l'Église conciliaire n'a si bien proliféré que parce qu'elle a trouvé un terrain favorable. Et ce terrain est le fruit des grandes hérésies du siècle dernier, mais aussi des gauchissements plus anciens qui ont fini par produire ce qu'ils contenaient en germe dès l'origine. Or ceux qui s'opposent farouchement aux effets directement contraires à la foi, sont souvent imprégnés des principes qui en sont la cause profonde. Les suites de cette situation sont graves, et parmi elles se trouve notamment la paralysie croissante de la résistance catholique. Le Père Guérard se livre donc à un exposé critique détaillé du volontarisme, du libéralisme et du modernisme. Il montre aussi comment ces divers constituants de la pensée moderne ont empêché que soit posé avec objectivité, à de (trop) rares exceptions près, le problème de la non-validité du N.O.M". Les prêtres, les théologiens (et les laïcs aspirants théologiens) qui se sont opposés aux réformes conciliaires sont, on peut bien l'espérer, à l'abri ou exempts du modernisme et au moins pour une bonne partie aussi du libéralisme ; mais bien peu sont exempts de ce volontarisme qui en philosophie et en théologie a d'abord conduit à la décadence de la scolastique avec le nominalisme, et qui a survécu aussi dans la seconde scolastique où l'on chercha une synthèse entre la pensée de saint Thomas et celle des autres

écoles théologiques, portant à ce gauchissement, à cette distorsion intellectuelle qui, après Vatican II, n'a plus trouvé ni remède ni frein dans le Magistère. C'est aussi pour ce motif, en plus d'un "libéralisme" diffus (entendu comme mentalité), que les thèses du Père Guérard des Lauriers sur la "question de la Messe" et sur la "question du Pape" sont restées incomprises sinon combattues y compris dans ce qu'on appelle le monde "traditionaliste".

* * * *

Il nous reste encore - avant de laisser le lecteur au texte même du Père Guérard des Lauriers - le devoir d'illustrer le troisième chapitre ou volume : une tâche ardue, puisque la partie conclusive de l'ouvrage, comme déjà dit, n'a jamais été écrite, même si elle est anticipée dans ses conclusions dans les premiers volumes. Ainsi nous nous en remettons encore à la plume de l'abbé Lucien, pour exposer au lecteur le raisonnement et les conclusions qui auraient dû être exposés dans le troisième et dernier chapitre.

"Après avoir étudié ce volume (le second), le lecteur s'interrogera certainement : l'opposition du N.O.M. aux notes de l'Église, en particulier à la sainteté (premier argument), les nombreuses données mises en œuvre pour établir le principe de l'intention droite (deuxième argument) ne permettent-elles pas de construire la preuve que le N.O.M. est en droit invalide ? Le Père Guérard maintient sa réponse négative : car pour construire cette éventuelle preuve 'de droit', il faudrait faire état de données d'observation (autres que le contenu objectif du N.O.M.) et donc se placer au point de vue du fait.

Toutefois, cette interrogation invite à dépasser le point de vue de la pratique, qui conduit à une certitude subjective subordonnée au 'tutorisme', pour se placer au point de vue de la Sagesse : et c'est l'objet du troisième volume.

Le N.O.M. et ses effets, maintenant manifestes pour tous les observateurs, ont une cause : l'intention qui en est l'origine. Le Père Guérard montre que par cette voie, avec toutes les données que l'on possède sur Paul VI, on peut obtenir une certitude objective de la non-validité du N.O.M. (et plus seulement une certitude subjective portant sur l'utilisation du N.O.M.). Mais la preuve ainsi construite demeure liée à l'induction qui la constitue, et se distingue ainsi essentiellement de l'impossible preuve 'de droit' de type déductif. L'écart qui existe entre ces deux espèces de raisonnements est l'humble envers de notre hommage à la Lumière de la très sainte Foi'.

Le Père Guérard étudie en détail le cas de Paul VI, à partir de l'observation de ses actes. Il prouve que ce qui arrivait sous ce pontificat, et que le pape SEMBLAIT désapprouver, en RÉALITÉ il le voulait. De cette observation bien établie découlent la non-consistance de cette (pseudo-) autorité et la non-validité du N.O.M. : non-validité fondée à la fois sur l'identité entre

l'intention du pape et ce qui en est objectivement signifié (le N.O.M. équivoque) et sur l'inexistence d'une promulgation authentique qui aurait garanti ce rite par l'infailibilité du Magistère ordinaire".

La preuve inductive en Sagesse (c'est-à-dire par les causes plus hautes) est donc parallèle à la preuve inductive de la thèse de *Cassiciacum*, dont les arguments constituent en bonne part ceux de ce troisième volume inédit.

Ayant eu recours jusqu'ici à l'article de l'abbé Lucien, nous nous en servons aussi pour la conclusion de notre présentation du livre du Père Guérard des Lauriers :

"Ce bref aperçu, qui n'est qu'une annonce des grandes parties de l'étude du Père Guérard a seulement tenté d'en faire pressentir la richesse à ceux qui connaissent la qualité des travaux de ce vrai théologien. Nous voudrions surtout que tous les fidèles se décident à faire l'effort de lire cet exposé et de le diffuser au maximum, non seulement auprès des traditionalistes convaincus, pour les conforter dans leur foi, mais aussi auprès de tous les 'bons prêtres' et de leurs 'théologiens' pour qu'ils acceptent enfin de porter un regard objectif sur la crise de l'Église".

Cinquante ans après l'introduction du nouveau missel, et quarante ans après la publication de cet article et du n° 1 des *Cahiers de Cassiciacum*, alors que l'on peut constater toujours davantage les horribles conséquences de la vacance formelle du Siège Apostolique et de la privation quasi universelle du sacerdoce et du Sacrifice, conséquences visibles à tous, sauf aux aveugles volontaires, l'Institut *Mater Boni Consilii* et le *Centro librario Sodalitium* offrent donc aux catholiques d'aujourd'hui, spécialement aux prêtres, en signe de déférence à la mémoire de Mgr Guérard des Lauriers, ce remarquable support intellectuel pour persévérer dans la défense et dans l'amour de l'Oblation pure de la Nouvelle et Éternelle Alliance. À qui au contraire, préférerait à la théologie d'improbables miracles que le Ciel susciterait en faveur de la 'messe de Luther', nous ne savons vraiment que dire, sinon les paroles de l'Évangile : *"Laissez-les : ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles. Or, si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous les deux dans une fosse"* (Matth. 15, 14). Que Dieu nous préserve d'une telle cécité spirituelle.

Abbé Francesco Ricossa

4 août 2019

INTRODUCTION

PRÉCISIONS CONCERNANT LA NATURE DES QUESTIONS QUI PEUVENT ÊTRE POSÉES AU SUJET DE LA N.M.

[1] Supposé que la n.m. soit valide, convient-il d'y assister ?

A cette question, j'ai répondu, dans le N° 24 de *Forts dans la Foi*.

Assister à la n.m. est *de soi* un péché : parce que c'est, quoi qu'on en veuille, manquer au témoignage de la Foi. "De soi", c'est-à-dire *ex parte objecti*, eu égard à la fin et à l'objet qui par nature spécifient l'acte commis.

Ex parte subjecti, la gravité de ce péché, voire la possibilité qu'il n'y ait pas péché, dépendent, comme en tout autre cas, du jugement de conscience dont chacun est responsable devant Dieu. Je me permets de renvoyer à l'article cité.

[2] Si on ne suppose pas que la n.m. est valide. La question se pose de savoir si elle l'est ou non.

Cette question se ramifie, eu égard à la manière de la poser.

Et s'il va de soi, qu'en une matière aussi grave, ne doit être retenu comme élément de réponse que ce qui peut être prouvé avec certitude, l'appréciation de la certitude dépend du point de vue qui en commande la qualification.

Aussi convient-il de distinguer, concernant la question de la validité, les trois points de vue auxquels on peut se placer pour la poser ; savoir : le point de vue du *droit* et celui du *fait*, le second donnant lieu lui-même à une bifurcation : point de vue de la *praxis*, point de vue de la *Sagesse*.

[21] Poser "en droit" la question de la validité, c'est considérer le n.o.m. en fonction du contenu qui y est objectivement exprimé.

Et c'est examiner si, eu égard aux normes fixées pour la validité de tout sacrement et pour celle de la Messe en particulier, le n.o.m. est ou

non valide. Et cela, en raison soit du contenu lui-même, soit des conceptions qui en ont préformé la confection, soit de l'intention qui en a inspiré la promulgation.

[22] Poser "en fait" la question de la validité, c'est observer, inventorier, juger, dans la lumière de la Foi et par l'instinct de la Foi, tout ce qu'implique, soit au titre de conséquence soit au titre de cause, la célébration de la n.m.

Et c'est en tirer les conclusions qui s'imposent, par une inférence qu'on appelle communément induction, et dont l'Évangile donne la meilleure expression. "Il est impossible qu'un arbre bon produise des fruits mauvais" (Matth. 7.18). Planté dans une terre pauvre, l'arbre bon produit peu ou rien ; mais il meurt plutôt que de produire de mauvais fruits. "Ainsi vous les connaîtrez à leurs fruits" (Matth. 7.20). Il serait fallacieux de s'en prendre au terrain, si on observe que les fruits sont mauvais.

C'est bien de l'arbre qu'il s'agit. Mais on peut en discerner la qualité, soit dans la racine, soit dans le fruit. Tout comme d'ailleurs le syllogisme qui est propre à l'induction peut être examiné et réajusté, soit en fonction du retour aux faits, soit à partir du médium de la preuve.

Voici donc, en conséquence, deux manières, à la fois opposées et solidaires, de poser "en fait" la question de la validité.

[221] Considérer le fruit, lequel est "comestible", ou devrait l'être, c'est se placer au point de vue du nourrissement théologal ; point de vue que l'on peut désigner brièvement comme étant celui de la "praxis", c'est-à-dire celui de l'action concrète.

Le chrétien doit avoir, à l'égard du n.o.m. et de la n.m., une attitude pratique qui est indépendante des "raisons sentimentales" d'un chacun, parce qu'elle tient objectivement au n.o.m. lui-même. D'où résulte par conséquent, pour celui-ci, une qualification qui est *objective*, bien qu'elle soit liée à l'agir pratique normé par la prudence surnaturelle. Quelle est cette qualification ? Telle est, d'une manière précise, la question de la validité posée "en fait" au point de vue de la "praxis".

[222] Discerner la qualité de l'arbre et du fruit dans celle de la racine, c'est en assigner la cause ; tel est précisément le point de vue de la "Sagesse".

Le subjectivisme qui continue de désorienter la conscience chrétienne induit à confondre, en ce qui concerne la Foi, l'aveuglement et l'obscurité. La cécité est cependant une privation qui affecte le sens ; elle est, comme telle, imperfection. L'obscurité tient à la situation de l'objet ; elle

peut manifester, par contraste, la perfection de la lumière qui n'en éclaire pas directement la partie visible.

Ainsi, la Foi étant d'autant plus obscure qu'elle est plus certaine, l'obscurité y est sceau du Mystère et signe de perfection. Tandis que la "foi aveugle" est une monstruosité contre nature rendue séduisante pour *l'amour propre* par le "père du mensonge" (Jean 8.44), qui y fait astucieusement miroiter l'enjeu désirable d'un "plus grand mérite".

La soumission "aveugle", fût-ce à l'Autorité, le conformisme quiet, esclave de l'opinion, sont au vrai la rançon de la paresse mentale que la lumière de la très sainte Foi enveloppe et proscrit d'une "haine parfaite" (Ps. 138.22). Le croyant véritable observe les *faits* ; car la Foi rend réaliste, à l'image de Dieu, quiconque la prend au sérieux. Le croyant, que "l'Esprit guide dans toute la Vérité" (Jean 16.13), remonte des faits aux causes, des fruits à la racine, des effets manifestement produits par la nouvelle célébration à l'intention qui en a suscité la promulgation.

Ne pas envisager, malgré les chocs répétés de l'expérience qui se prolonge, la question de la validité, n'est imputable qu'à une non-souciante coupable, celle qui tient en somnolence la curiosité de l'Amour. Tandis que la Sagesse induit à rechercher les causes, en vue de restaurer l'ordre. Il s'ensuit que la question de la validité se trouve posée "en fait", au point de vue de la "Sagesse".

Cette troisième manière de poser la question tend à rejoindre la première. Cela amène à comparer entre eux les trois points de vue que l'on vient de préciser.

[23] Les trois manières de poser la question de la validité sont irréductibles entre elles.

[231] L'"objet formel" est, quelle que soit la manière de poser la question, de déterminer quelle est la qualification du n.o.m. quant à la validité.

Mais selon la seconde manière de poser la question, on envisage le n.o.m. en tant qu'il peut ou doit être utilisé par les prêtres et les fidèles ; tandis que selon la première et la troisième manière, on considère le n.o.m. lui-même.

Cependant, la troisième manière se distingue de la première, comme l'induction de la déduction.

[232] Rappelons en quoi consiste cette différence entre la déduction et l'induction.

La déduction, supposée correcte, "démontre". La conclusion "démontrée", qu'elle soit ou non évidente, est certaine comme les prémisses sont supposées l'être.

L'induction aboutit au vrai-semblable, à ce qui doit être assimilé au vrai. La conclusion prouvée par induction a une "certitude probable" : en ce sens qu'il est de plus en plus probable, à mesure que l'induction se confirme, que la conclusion doit en être tenue pour vraie et certaine.

La contingence qui est inhérente à l'agir humain entraîne que, dans l'ordre moral, on doit se contenter de la qualité de certitude que nous appelons "probable", laquelle n'a d'ailleurs rien de commun avec le "probabilisme".

Il s'ensuit que toute détermination concernant l'ordre moral concret est hypothéquée d'un résidu aléatoire. Les avis sont généralement partagés, s'il s'agit d'estimer le seuil à partir duquel la "certitude probable" d'une conclusion, peut ou doit être tenue *pratiquement* comme étant la certitude véritable, c'est-à-dire celle qui exclut la possibilité d'une hypothèse qui s'opposerait à la conclusion certaine.

[233] Ces considérations d'épistémologie générale sont, en l'occurrence, d'une extrême importance. Elles conduisent en effet à distinguer trois questions. Les formulations respectives de ces questions correspondent en réalité, d'après ce qui précède, à trois manières de poser la même question. Mais les réponses sont différentes : parce qu'une réponse vraie est en substance la réaction que présente la réalité à telle manière de l'interroger.

La troisième manière de poser la question de la validité *tend* à rejoindre la première, mais ne coïncidera jamais avec elle.

Et il est inéluctable que la qualification de la conclusion qui tient à la troisième manière de poser la question, dépende d'un coefficient personnel, "quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur".

Je précise dès maintenant que cette conclusion est selon moi *pratiquement* certaine.

[3] N'est-il pas impossible de supposer que la n.m. soit non-valide ?

Les considérations développées au paragraphe [2] ne se heurtent-elles pas à une difficulté qui, supposé qu'elle fût réelle, les priverait de toute portée ?

Nous partons en effet de l'hypothèse : "si on ne suppose pas que la n.m. soit valide". Or une partie notable, et non du tout silencieuse, des fidèles qui se disent attachés à la Tradition, estiment que cette hypothèse est vaine, parce qu'elle correspond à une impossibilité. Ils allèguent en effet qu'une ordination du Pape s'adressant à toute l'Eglise et concernant expressément l'ordre surnaturel qui est en propre l'objet de la Foi, une telle ordination donc, ne peut comporter ni erreur ni viciosité. Le

mot prestigieux "infaillibilité" a même été souvent écrit et prononcé ; ce qui n'a pas manqué d'émouvoir nombre de fidèles "de bonne volonté", mais timorés parce qu'aveuglés.

Il est donc opportun de préciser que la "question de la validité" est véritable comme question, c'est-à-dire qu'elle se trouve objectivement posée dans et par la réalité.

[31] Dénonçons, avant de répondre à la "difficulté", l'abus qui a été fait de l'"infaillibilité". On en a abusé, en vue d'abuser les fidèles encore tout imprégnés du dogme défini par Vatican I.

[311] Rappelons d'abord que "les définitions du Pontife Romain, lorsque celui-ci jouit en acte du charisme d'infaillibilité, sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Eglise (definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse)" [Vatican I. De Ecclesia Christi, cap 4, fin].

Ainsi, en quelque domaine et à quelque point de vue que ce soit, ce qui ressortit à l'infaillibilité, se trouve *ipso facto* affecté d'irréformabilité. Prétendre fonder sur l'"infaillibilité", le slogan : "Ce qu'un Pape a fait, un autre peut le défaire", est donc tout simplement une absurdité.

[312] D'une manière plus précise, prétendre fonder la validité de la n.m. sur le charisme d'infaillibilité, implique contradiction et se trouve par conséquent privé de portée.

1. En effet, supposé qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire supposé que la n.m. soit valide **PARCE QUE Paul VI a promulgué le n.o.m. en engageant l'infaillibilité**, alors on doit également supposer que **St Pie V a promulgué l'ordre traditionnel en engageant l'infaillibilité**.

Et comme nous venons de l'observer ([311]), ce qui tombe sous l'infaillibilité est irréformable *ex se*, il résulte de l'hypothèse provisoirement admise :

Que, premièrement, le n.o.m. est irréformable ;

Que, deuxièmement et en conséquence, l'Ordo traditionnel est pareillement irréformable.

2. Or, d'autre part, le n.o.m. provient de l'*Ordo* traditionnel par mode de "réforme".

Deux considérants le prouvent pareillement.

En premier lieu, Paul VI lui-même l'a reconnu officiellement :

"Præcipua instaurationis novitas in Precatione eucharistica, quam vocant, versari existimanda est" (Missale Romanum, Ed. typ I, p. 9).

En second lieu, si on compare entre elles la "forme nouvelle" et la

“forme traditionnelle”, on observe à la fois la similitude et la différence qui sont en général caractéristiques de la “réformation”.

D'une part en effet, la “forme nouvelle” assume intégralement la “forme traditionnelle” ; elle n'est pas, matériellement prise, une seconde forme étrangère à la première.

D'autre part, la “forme nouvelle” constitue une *réforme* de la “forme traditionnelle”, parce qu'elle a *de facto*, quoi qu'on en dise ou qu'on en veuille, une *autre* signification. Nous reviendrons sur ce point (II [16], [17]).

Il suffit pour le moment d'observer deux choses.

Premièrement, si les protestants, et notamment “Taizé”, acceptent la “forme nouvelle” et *non* la “forme traditionnelle”, c'est parce que le sens de celle-ci *a été changé*.

Deuxièmement, un changement ne se justifie pas par lui-même. Ajouter les mots “quod pro vobis tradetur” à la “forme”, dont on sait avec certitude qu'elle est en usage depuis quinze siècles au moins dans l'Eglise catholique romaine, ne serait-il que l'effet d'un caprice ? Si on modifie une locution, c'est parce qu'on veut modifier ce qu'on entend signifier en employant cette locution. Cette norme générale du “modus significandi” vaut à fortiori dans l'Eglise qui est une puissance de tradition.

3. On voit donc que, si on prétend fonder la validité de la n.m. sur le fait que Paul VI aurait promulgué le n.o.m. en engageant l'infailibilité, il s'ensuit que l'*Ordo* traditionnel est à la fois *irréformable en droit* au même titre que le n.o.m. et *réformé en fait* par la promulgation du n.o.m.

Une assertion qui implique contradiction étant fausse, il est donc faux que la n.m. soit valide parce que Paul VI a promulgué le n.o.m. en engageant l'infailibilité.

Laissons ces billevesées. Non cependant sans observer ce qui suit.

[313] La promulgation, faite par St Pie V, de l'*Ordo* auquel son nom demeure attaché, a, selon nous, engagé l'infailibilité.

D'une part en effet, la décision de St Pie V s'insère, en la consacrant, dans le Tradition de toute l'Eglise.

D'autre part, il est bien remarquable que, quatre siècles avant que fût définie comme dogme l'infailibilité du Pontife Romain, St Pie V ait spontanément précisé que les conditions d'application en étaient réalisées.

L'objet de la Bulle *Quo primum tempore* concerne la réalité qui, par excellence, est “de Foi”, savoir le *mysterium Fidei*. Le Pape intervient en tant que Chef de l'Eglise, et il s'adresse à l'Eglise universelle.

Enfin, la quatrième condition consiste en ce que le Pape doit signifier qu'il use du charisme *dont il jouit personnellement*, quoiqu'en insi-

nue malencontreusement M. Marcel de CORTE ⁽¹⁾ [*pro suprema SUA Apostolica auctoritate* (Vatican I. Const. *Pastor æternus*, Denz. 3074)]. Or, si St Pie V ne pouvait faire explicitement état d'une vérité non encore définie, il l'a cependant fait équivalement ; et cela, en stipulant, consciemment et en tant qu'Evêque de l'"Eglise de Rome Mère et Maîtresse de toutes les Eglises", le caractère *irréformable* du décret qu'il imposait : "in posterum perpetuis futuris temporibus" ; "nihil unquam addendum, detrahendum, aut immutandum esse decernendo" ; "perpetuo concedimus et indulgemus" ; "neque ad Missale hoc immutandum a quolibet cogi, et compelli, præsentisve litteræ ullo unquam tempore revocari aut moderari possint".

On s'en est pris, assez âprement, à la clause terminale : "Si quelqu'un osait déroger à notre Décret, Ordonnance, Précepte, Permission (qualifications qui se réfèrent aux différents cas examinés dans la Bulle), qu'il sache qu'il encourrait l'indignation de Dieu tout puissant et de ses bienheureux Apôtres Pierre et Paul" ; en alléguant que cette clause est imputable au style pontifical. Mais, même à supposer que cette formule soit d'usage habituel, l'importance qu'elle revêt dépend du document dans lequel elle est insérée. Ce qui importe, en l'occurrence, c'est la constante répétition, tout au long du texte, des formules qui signifient l'immutabilité, la perpétuité ; le trésor primitif ayant été *retrouvé, et éprouvé*, il importait dès lors de le conserver.

St Pie V a, en fait et en réalité, promulgué la Bulle *Quo primum tempore* comme étant "*irreformabilis ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ*". La preuve en est qu'il l'impose, d'Autorité à toute l'Eglise. St Pie V a donc promulgué en faisant état de l'irréformabilité, laquelle est, d'après Vatican I, convertible avec l'infailibilité. Il s'ensuit que la promulgation faite par St Pie V, réalisant les quatre conditions qui constituent les critères propres et suffisants de l'infailibilité, a engagé l'infailibilité. St Pie V, en visant à RESTITUER (*restituitur*) à l'ORDO MISSÆ la pureté que la multiplicité des rites risquait d'offusquer, a engagé l'infailibilité. Paul VI, en visant à INSTAURER (*instauratur*) un n.o.m. n'a pas, ne pouvait pas, engager l'infailibilité (cf. *Forts dans la Foi*).

1) MARCEL DE CORTE. *Le Pape, la Papauté, l'Eglise* (Courrier de Rome ; N° 169, pp. 2-8). « Ce n'est pas lui, le pape, porteur d'un nom qui lui appartient d'une manière exclusive, que l'infailibilité affecte, mais l'Institution dont il n'est que le représentant transitoire et mortel... Pie XII est infailible lorsqu'il promulgue *au nom de l'Eglise* (et non au sien !)... » Tout ce paragraphe est un regrettable tissu de contrevérités. L'infailibilité appartient à toute l'Eglise, mais en étant dans la personne du Pape parlant « *ex cathedra* », sous les quatre conditions précisées, un *charisme personnel*. M. Marcel de Corte a pleinement raison de combattre la papolâtrie. Il faut, pour le faire avec vérité, et partant avec fruit, remonter aux causes, analyser et critiquer le volontarisme. Il est au contraire dangereux et stérile d'alléguer, concernant le Pontife romain, une doctrine proche de l'hérésie qui est celle de l'Eglise orthodoxe, non celle de l'Eglise catholique romaine.

N° 46 ; pp. 257-260). Les deux cas ne sont pas, comme on l'a indûment prétendu, "à parité".

[32] Revenons à l'affirmation par laquelle on prétend, sans toutefois faire état de l'infaillibilité, écarter a priori la "question de la validité".

[321] Le principe sur lequel on se fonde pour refuser a priori la question de la validité n'est un principe qu'apparemment, parce qu'il requiert un présupposé.

1. Le principe invoqué [qui, en réalité n'en est pas un].

"Une ordination du Pape, s'adressant à toute l'Eglise et concernant l'ordre surnaturel qui est en propre l'objet de la Foi, ne peut, dit-on, comporter ni erreur ni viciosité".

2. Le (pseudo-) principe invoqué, requiert un présupposé.

- Ce présupposé, d'ordre très général, est le suivant.

On ne peut attribuer quelque qualité que ce soit à une chose, que si cette chose existe. Disons, pour simplifier l'exposé qui suit immédiatement, que la qualité primordiale d'une chose en est la *consistance*. Et nous entendons, par "chose *consistante*", celle qui existe parce qu'elle réalise les conditions qu'en exige la nature. Une chose qui ne réalise pas les conditions qu'en exige la nature peut paraître exister ; elle n'est qu'une apparence, privée de la cohérence qui est le critère du réel. Une telle chose, non mesurée en fait par ce qu'en requiert la nature, est "non consistante".

- Or, en l'occurrence, la question de la "consistance" se trouve posée objectivement.

Examiner sous la forme d'une question réelle, c'est-à-dire résultant de l'observation des faits, si telle ordination d'un Pape pourrait être non *consistante*, est certes insolite, et d'aucuns diront "impertinent". Mais, précisément, c'est le magistère lui-même qui pose cette question par son comportement. Car la *consistance* du Magistère est divinement ordonnée à la garde du Dépôt. Si donc, *en fait*, le Magistère admet, pour le Dépôt, une remise en question qui en concerne les points les plus fondamentaux, notamment en ce qui concerne la "forme" même de l'Ordo Missæ, cette mise en question se répercute inéluctablement sur la *consistance* du Magistère lui-même. Poser la question de la consistance est donc très pertinent "ex parte objecti", quoi qu'il en soit de ce qui peut paraître "ex parte subjecti".

- On voit donc que le principe invoqué (1), requiert un présupposé. A savoir que les "ordinationes" de Paul VI, celle en particulier du 3 avril 1969, sont "consistantes".

Ce principe ne s'impose donc pas "de soi". *Il n'est pas primitif* dans son ordre ; il n'est un principe qu'apparemment.

[322] La réfutation, par rétorsion, de l'argument par lequel on refuse a priori la question de la validité.

1. Première forme de la réfutation.

A qui objecte : vous n'avez pas le droit de supposer que la n.m. soit invalide, puisque l'ordination du Pape en implique la validité, nous répondons ceci.

Vous supposez, sans l'exprimer explicitement, que l'ordination du Pape est *consistante*, et vous en inférez que la n.m. est valide. Mais, puisque vous ne prouvez pas la *consistance*, et puisque la *consistance* objectivement fait question ([321]2), vous ne pouvez refuser qu'on la mette en question ; et puisque la validité requiert la *consistance*, vous êtes contraint d'accepter la "question de la validité" en même temps que celle de la *consistance*.

2. Deuxième forme de la réfutation.

Si vous refusez, en vertu du principe invoqué ([321]1), de poser la question de la validité, vous devez prouver la *consistance*. Donc, ou bien admettez qu'on pose la question de la validité, ou bien prouvez la *consistance*. Mais si vous prouvez la *consistance*, vous admettez par le fait même qu'elle fasse question ; et si la *consistance* fait question il en est de même de la validité.

[325] Retenons donc que, non seulement il n'est pas impossible, mais qu'il convient positivement de supposer que la n.m. puisse être non-valide.

Nous montrerons, dans le Chapitre III, que la non-validité découle simplement de la non-*consistance*. Il serait donc plus exact, dans cette perspective, de poser la question de la *consistance* plutôt que celle de la validité. Mais, d'une part, il vaut mieux partir de la problématique commune ; et, d'autre part, l'argument que nous développerons au Chapitre II concerne directement la validité.

[4] Le développement qu'implique organiquement la mise en question de la validité.

C'est cette mise en question, ou cette "hypothèse", qui est à l'origine de la présente étude. Le lecteur en comprendra mieux l'ordonnement s'il en connaît la genèse. On ne connaît bien que ce que l'on voit naître, observait Aristote.

[41] La mise en question de la validité ne s'est posée pour nous qu'en fonction des faits observés, et même de l'observation prolongée.

Nous devons confesser un manque de clairvoyance que nos amis anglais, mieux préparés, il est vrai, n'ont pas à se reprocher. L'"hypothèse" paraissait si invraisemblable, que seule pouvait la justifier une situation qui ne le fût pas moins. Or c'est cela qui nous paraît être arrivé. Et nous visons à justifier une hypothèse, entée dans la réalité, en montrant qu'elle rend compte de ce que chacun peut observer.

[42] Voici les principes qui nous ont guidés, et qui justifient la division ci-dessus proposée ([21], [22]).

[421] Premier principe. Ne rien affirmer qui ne soit établi avec certitude.

Nous supposons acquise la notion de certitude, savoir : détermination intellectuelle excluant la possibilité de toute détermination incompatible avec celle qui fait l'objet de la certitude.

La certitude peut être obtenue soit par évidence ou par démonstration, soit par une preuve reposant sur l'induction. C'est pourquoi nous avons d'emblée distingué, concernant la validité, deux types de question : [21], [22].

Et comme la présente étude, considérée globalement, met en œuvre la preuve par induction, nous présentons à cet égard et une fois pour toutes, deux observations.

La première ne fait que reprendre ce que nous avons rappelé ci-dessus [232]. Les expériences supposées convergentes fondent la certitude. Voilà l'induction. Comment peut-on déterminer que l'observation soit suffisante, et qu'il serait pratiquement inutile de la poursuivre ? Le critère, en définitive, est subjectif ; qu'il soit d'ailleurs personnel, ou collectif. Nous comprenons donc que certains lecteurs puissent estimer insuffisants les arguments que nous proposons. Ces lecteurs "critiques" se manifesteront ainsi plus exigeants que nous ne le sommes, en matière de preuve et de certitude. Nous leur faisons observer qu'ils doivent, dès lors, être aussi exigeants, s'il s'agit d'établir *positivement* la validité de *toutes* les ordinations dont l'Autorité à laquelle ils professent d'être soumis assume *ipso facto selon eux*, la responsabilité.

La seconde observation est que l'attentisme prolongé constitue typiquement la phase inchoative d'un péché, en l'occurrence le péché d'omission. Si l'état actuel de l'Eglise ne suffit pas encore, encore pas encore, pour que l'on estime *devoir* juger, non certes les responsables eux-mêmes, mais le fait qu'ils conservent *ou non* l'aptitude requise pour *assurer la responsabilité* qu'ils désavouent sans cesse par leurs *actes*, attendra-t-on que par exemple l'intercommunion soit "admise" ? Comme

l'est, et comme le demeure, la communion dans la main ; écartée en principe, approuvée en fait. Les phases successives savamment enchaînées, de la subversion, conditionnent le jugement, et induisent progressivement en hérésie. Attendre maintenant, c'est, qu'on le veuille ou non, se vouer à attendre toujours.

[422] Deuxième principe. Remonter du "fait" au "comment", sinon au "pourquoi".

Nous nous bornons à évoquer l'interférence à laquelle donnent lieu le "comment" et le "pourquoi", chacun renvoyant à l'autre. En l'occurrence, l'ultime "pourquoi" - "Pourquoi la crise de l'Eglise ?" - ne se résout que dans le mystère de la Prédestination. Il est certes possible de le scruter avec fruit, de discerner par exemple la similitude entre l'Epoux et l'Epouse jusque dans l'Agonie. Cependant, nous laisserons cet aspect de côté, au moins ici.

Nous ne considérons donc que les "pourquoi" intermédiaires, convertibles avec les "comment" dont ils usurpent provisoirement la signification. Nous ne ferons d'ailleurs ainsi que mettre en œuvre le principe de causalité. Les faits aléatoires sont ceux dont il n'est possible d'assigner individuellement ni la cause ni d'ailleurs le "comment", même s'ils font partie d'un ensemble normé statistiquement. Mais si un ensemble de faits ressortissant au même ordre de choses sont semblables quant au "comment", il faut conclure de cette similitude qu'il existe pour ces faits une cause qui leur est commune, que cette cause se trouve englobée dans le "comment", et qu'elle est ainsi désignée suffisamment, quoique non exprimée adéquatement.

Il n'est plus possible d'attribuer la dégradation de l'Eglise au "malheur des temps" ; d'en pleurer en déclarant : "Nous ne pouvons rien faire", ou en déplorant que Vatican II ne soit pas appliqué. Finies ces pitreries. Tel est le second principe.

[43] L'ordre que nous avons précisé ([2]), se trouve éclairé par l'intuition dont il est l'expression.

[431] La question de la validité ne peut être posée "en droit" ; car, à ce point de vue, la réponse ne peut être établie avec certitude ; ce qu'exclut le premier principe. Voilà à quoi correspond le Chapitre I.

Reste donc que la question soit posée à partir de l'observation des faits.

Le constat originel est que la n.m. ne peut être "d'Eglise", car les implications en sont non conformes aux notes de l'Eglise.

Il convient alors, conformément au second principe, de remonter du "fait" au "comment". Si la n.m. était valide, elle serait "d'Eglise".

“Comment” donc peut-elle n’être pas d’Eglise, *sinon en étant non-valide* ?
 Derechef se pose alors typiquement la même question : “comment”
 la n.m. peut-elle être non-valide ?

Cette question se ramifie d’elle-même. Car chacune des raisons qui paraissent justifier que la n.m. est valide requiert d’examiner d’une manière propre “comment” il est possible qu’elle ne le soit pas. Et comme la validité d’un sacrement tient à l’intégrité de la célébration dont la norme est constituée par le rite tel qu’il a été promulgué par l’Autorité, il y a en droit et il y a d’ailleurs en fait deux questions.

[432] La première est d’examiner, quant au “comment”, la validité de la n.m. célébrée par le prêtre que nous désignons typiquement par la locution “bon prêtre”, et qui professe d’être soumis à l’Autorité, en injectant toutefois son intention à lui dans le nouveau rite promulgué par ladite Autorité.

Nous verrons qu’une telle n.m. est non valide, *pratiquement* : en ce sens qu’il est impossible d’en prouver qu’elle est valide. Tel est l’objet du Chapitre II, dans lequel la question de la validité est examinée, nous l’avons dit ([221]), au point de vue de la *praxis*.

[433] La seconde question consiste à examiner “comment” le nouveau rite peut être non-valide, bien qu’il soit promulgué par l’Autorité.

Nous avons montré ([3]) qu’il est illégitime de refuser a priori que cette question soit posée. Nous nous bornons ici à la situer organiquement en fonction des principes qui nous ont guidés.

Et nous verrons que le n.o.m. est non-valide, parce que l’Autorité dont en émane la promulgation est non consistante. Tel est l’objet du Chapitre III, dans lequel la question de la validité est examinée, nous l’avons dit ([222]), au point de vue de la *Sagesse*.

CHAPITRE I

PREMIÈRE QUESTION PEUT-ON PROUVER, AVEC CERTITUDE, QUE LE N.O.M EST EN DROIT INVALIDE ?

[1] Le sens de cette question a été précisé : **INTRODUCTION [21].**

Convient-il, pour éviter toute équivoque, d'insister ?

Objectivement, le n.o.m. est ce qu'il est ; et il ne peut être que soit "valide", soit "non-valide". La distinction "en droit - en fait", ou la distinction de trois questions quant à la validité du n.o.m. (Int. [2]) concerne donc, non le n.o.m. en lui-même, mais bien *la manière de prouver avec certitude* qu'il lui faut attribuer soit la qualification "valide", soit la qualification "non valide".

[2] Il convient de répondre négativement à la question de la validité posée "en droit".

Nous concluons au contraire qu'il faut répondre affirmativement à la deuxième et à la troisième question, lesquelles ressortissent respectivement au point de vue de la "praxis" et au point de vue de la Sagesse. C'est-à-dire qu'il faut en définitive attribuer *en fait* au n.o.m. la qualification "non valide" ; et nous en donnerons, tant au Chapitre II qu'au Chapitre III, la preuve *par induction* : preuve certaine, mais de cette "certitude probable" indéfiniment croissante qui est propre à l'induction.

Tandis que si, comme nous le faisons maintenant, on pose la question "en droit", c'est-à-dire si on vise à démontrer que le n.o.m. est non-valide en raison des formules et des gestes qui le composent, en suivant cette voie donc, nous estimons qu'il est impossible de conclure *avec certitude* que le n.o.m. est invalide.

D'une part en effet, le rite codifié d'un sacrement n'est ni la *factio* dont il est la norme, ni la doctrine dont il est le répondant. En sorte qu'il n'est pas possible de transposer *avec certitude* dans l'ordre doctrinal les qualifications que l'observation conduit à attribuer à la *factio*.

D'autre part, et surtout, la certitude absolue ne peut être obtenue, dans l'ordre surnaturel, que de trois manières : par révélation directe (1) ; par inférence *nécessaire* à partir de ce qui est directement révélé, cette inférence étant soit élaborée par la raison (2), soit garantie par le

Magistère (3). Or il est clair qu'en l'occurrence, la certitude absolue ne pourra être obtenue que de la troisième manière.

La Vérité aura son heure, au sein de l'Eglise militante. Mais seul le magistère infallible pourra décider *avec certitude* que le n.o.m. est *en droit* invalide. Notre attente est un hommage à la Lumière de la Foi. Elle est également l'aveu de notre humble condition. Mieux vaut, pour éclairer le jugement de conscience, une certitude moins haute effectivement atteinte qu'une certitude en elle-même meilleure mais en fait inaccessible.

[3] Le R.P. BARBARA répond affirmativement à la question "de droit".

Le R.P. BARBARA a le mérite d'avoir été le premier, au moins en France, à poser la question de la validité. Nous souscrivons à ses conclusions. Mais nous devons indiquer, au moins sommairement, pourquoi les arguments allégués ne nous convainquent pas.

[31] Arguments qui font état des modifications apportées au rite de la Messe.

1. Voici les deux réserves qui nous paraissent improuver la preuve.

D'une part, s'il est suffisamment établi que l'intention des *auteurs* du n.o.m. est hérétique, il ne s'ensuit pas que l'intention de l'*Autorité* le soit également ; or c'est l'intention de l'*Autorité* qui importe, et Paul VI a affirmé à plusieurs reprises que le n.m. est la Messe de toujours.

D'autre part, l'analogie avec le cas des ordinations anglicanes est déficiente sur un point fort important. Que la modification de la "forme" soit expressive d'une modification de l'intention, qui peut en décider ? Seule l'*Autorité* peut le faire avec certitude. Or qui peut jouer, concernant le n.o.m. un rôle analogue à celui de Léon XIII concernant les ordinations anglicanes ?

2. Voici, à cet égard, deux pertinentes observations formulées par le Père Joseph RICKABY, dont la compétence fut, au début de ce siècle, indiscutée.

"Les réformateurs conservèrent l'imposition des mains, avec d'autres prières ; mais ils éliminèrent les signes, les gestes, et les paroles qui *signifiaient* une ordination valide. En sorte qu'au regard du Pape Léon XIII et des Cardinaux chargés d'examiner la question, les ordinations anglicanes apparurent non valides. CRANMER et les autres réformateurs *n'avaient pas l'intention de facere quod facit Ecclesia*. Mais les changements ambigus introduits dans la "forme" ne suffisaient pas à révéler leur dessein. Bien au contraire, il y avait à établir que la cause

de ces changements était l'intention qu'ils avaient *en réalité*". (Joseph RICKABY S.J. ; What Cranmer did ? p. 9. Catholic Truth Society, pamphlet H 309 ; London 1922).

"On ne doit pas séparer le rite d'avec les circonstances qui lui ont donné naissance. Le rite anglican de l'ordination fut un nouveau rite en 1549-1552. Mais si, de temps immémorial, il était survenu de l'antiquité catholique, s'il avait toujours été en usage dans une Eglise qui fût en pleine possession de la Messe, de la Présence réelle, de la Transsubstantiation ; alors, dans ces conditions, et du moins en ce qui me concerne, je n'aurais ressenti aucun intérêt pour la question de savoir si les "ordres" conférés par un tel rite eussent été valides" (*ibid.* pp. 5-6).

Le Père J. Rickaby, qui a vaillamment défendu la décision de Léon XIII, admet donc que le *même* rite, jugé sans appel comme étant invalide, aurait pu, *en de toutes autres circonstances*, être valide.

C'est l'évidence même. La portée *réelle* d'un rite, ce n'est pas seulement la signification qu'en ont explicitement les paroles et les gestes, ce sont également les harmoniques que mettent en résonance ces paroles et ces gestes dans l'"*intellectus fidei*" [intelligence de la foi]. La véritable portée d'un rite dépend en fait du contexte ecclésial dans lequel ce rite est inséré. Il n'y a là aucun relativisme. Le contenu intelligible du rite est absolu, puisqu'il est d'institution divine. Mais il faut précisément que la portée du rite, tel qu'il est concrètement mis en œuvre, en exprime le contenu et y reconduise.

Et comme ce rapport entre le contenu et la portée intègre de multiples contingences de tous ordres, seule peut en juger sans appel la Sagesse de Dieu, et par elle le Magistère infailible qui en est l'instrument. Aucune "sommité" ou "autorité" particulière ne pouvait juger que l'ordinal anglican réformé fût invalide *en droit*. Il fallait pour cela décider que la "portée" n'en correspondait plus à ce que devait en être le contenu. Seule le pouvait, seule l'a pu, l'Autorité à laquelle a été divinement promise l'assistance du Saint-Esprit.

3. Les observations qui précèdent (2), confirment les réserves (1) qui improuvent l'argument proposé par le R.P. Barbara.

- La question de la validité présente, "*materialiter*" *c'est-à-dire quant à la position*, une similitude, dans le cas de l'ordinal anglican réformé d'une part, dans le cas du n.o.m. d'autre part.

On peut transposer les deux observations du Père J. Rickaby.

Les auteurs du n.o.m. ont "trafiqué" le rite traditionnel. Et, au moins collégialement ils n'ont pas l'intention de *facere quod facit Ecclesia*. Mais les changements ambigus introduits dans la "forme" ne suffisent pas à révéler leur dessein. Bien au contraire, il y a à établir que la cause de ces changements, c'est l'intention subversive qu'ils ont *en réalité*.

Et la preuve qu'il faut l'établir, c'est que la "principale nouveauté" (Paul VI dixit, cf. [312]2) de la "forme" se présente astucieusement sous la parure de l'antiquité. *Il n'est pas impossible que*, pour des consécra-tions certainement valides, on ait utilisé au cours des deux premiers siècles, la formule : "Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur". Nous disons bien "il n'est pas impossible que", parce qu'il est, nous le verrons ([172]), aussi impossible de l'affirmer que de l'infirmier. Mais le simple fait que l'emploi de cette formule ait pu être valide suffit à exclu-re qu'on en puisse prouver qu'il est *en droit* invalide. Nous montrerons (II[1]) que l'emploi de cette formule rend la consécration invalide ; mais nous le montrerons à partir des faits, en tenant compte de la "portée" : la doctrine du "Sacrificium Missæ", de la Présence réelle, de la Transsubstantiation, n'est plus tenue avec fermeté.

- La question de la validité se présente, "*formaliter*" *c'est-à-dire quant à la résolution*, de deux manières entre elles opposées, respective-ment dans les deux cas de l'ordinal anglican réformé et du n.o.m.

La similitude consiste, on vient de l'observer, premièrement, en ce que, dans les deux cas, le caractère ambigu des modifications apportées au rite, ne permet pas de conclure avec certitude que celles-ci aient pour cause un défaut d'intention ; deuxièmement, et en conséquence, en ce que, dans les deux cas, passer du "probable" au "certain" requiert une intervention divine dont l'instrument ne peut être que celle du Magistère infallible. Et l'opposition consiste en ce que, dans le premier cas, le Magistère infallible pouvait, a pu, intervenir et *juger*, en s'affir-mant comme infallible ; c'est-à-dire en rendant témoignage de lui-même, en "Celui qui a rendu témoignage de lui-même" (Jean 8.14) parce qu'"Il est la Vérité" (Jean 14.6). Tandis que, dans le second cas, le Magistère se mettrait, nous l'avons vu ([312]), en contradiction avec lui-même s'il prétendait à l'infaillibilité. Il y a donc bien, entre les deux cas, la plus radicale des oppositions. Le premier manifeste l'essence du Magistère, le second en prouve l'"auto-démolition".

- Et comme le cas de l'ordinal anglican réformé a manifesté quelle est la seule manière possible que soit résolue EN DROIT la question que posait cet ordinal au point de vue de la validité, il s'ensuit, *a contrario*, qu'il est actuellement EN DROIT impossible que soit résolue la question de savoir s'il faut déclarer "en droit" *soit* valide *soit* non-valide le n.o.m.

C'est donc EN DROIT qu'il est actuellement impossible de souscrire à un argument qui viserait à résoudre "en droit", au sens qui a été pré-cisé (Introduction [21]), la question de la validité concernant le n.o.m.

[32] Arguments qui concernent en général la validité des ordinations promulguées par l'Autorité.

La Constitution apostolique *Missale Romanum* a-t-elle été promulguée validement, le 3 avril 1969 ? Il faut évidemment répondre négativement, si on établit qu'à cette date Paul VI n'était plus Pape. Il suffirait selon nous, pour qu'il ne le fût plus, qu'il soit tombé antérieurement dans le schisme ou dans l'hérésie, et *qu'en outre* l'une au moins des deux conditions suivantes fût réalisée : a) ladite hérésie est promulguée dans des conditions où il devrait y avoir infaillibilité ; b) ladite hérésie est dénoncée dans toute l'Eglise par des Evêques résidentiels qui invitent, *mais en vain*, l'Evêque de Rome à désavouer son erreur.

Le R.P. Barbara, dans les numéros 45, 46, 47, de la Revue *Forts dans la Foi*, procède autrement. Il s'efforce d'établir que le cardinal Montini est tombé dans l'hérésie. Nous l'estimons en effet très probable, à la condition cependant de le bien entendre. Que Paul VI ait proféré l'hérésie, notamment en promulguant la déclaration sur la liberté religieuse, cela est certain, puisque c'est évident. Mais que le cardinal Montini ait *ainsi* commis le *péché* d'hérésie, c'est cela que le R.P. Barbara tient pour assuré, et qui d'ailleurs est très probable, sans cependant être prouvé avec *certitude* : "de l'intention en tant qu'elle est par soi quelque chose d'intérieure, l'Eglise [même l'Eglise !] ne juge pas" (Léon XIII *Apostolicæ Curæ* du 13/09/1896 ; DS 3318).

Or l'argument du R.P. Barbara consiste : premièrement, à admettre ladite *certitude* ; deuxièmement à en faire état ecclésiatement. Cet argument le voici. Si telle personne est tenue par l'Eglise comme ayant renié la Foi, cette personne ne fait plus partie de l'Eglise, et elle est donc inapte à être le chef [visible] de l'Eglise. Nous faisons observer que seule l'Autorité de l'Eglise a qualité pour déclarer que telle personne est en état d'hérésie, et pour imposer à toute l'Eglise les conséquences qui découlent de cet état. Mais, précisément la désertion astucieusement réalisée par l'"autorité", entraîne que l'Eglise [qui N'EST PAS l'"église officielle"] est actuellement privée de l'Autorité qui seule pourrait déclarer que l'"autorité" n'est pas l'Autorité.

Nous n'admettons donc pas la "preuve" donnée par le R.P. Barbara. Mais nous admettons avec lui que les ordinations portées par le cardinal Montini, après le 7 décembre 1965 [ou peut-être même avant cette date], sont privées de validité. Autrement dit, au plus tard après le 7 décembre 1965, le cardinal Montini a cessé d'être en acte le chef visible de l'Eglise militante. Et cela, parce que la promulgation de la doctrine [hérétique] sur la liberté religieuse, a été faite, le 7 décembre 1965, en des conditions telles que le Magistère ordinaire universel eût dû, *nécessairement* parce que *ex se* et *objectivement*, être infaillible.

Il s'ensuit évidemment que la "constitution apostolique" : *Missale Romanum* est privée de validité ou de force exécutoire. Et cela parce

que, nous venons de l'indiquer, l'Eglise militante est actuellement [depuis le 7 décembre 1965, ou avant] en état de privation eu égard à la **SESSIO**. **En Droit** donc, **en droit mais formellement au point de vue de la SESSIO**, c'est-à-dire eu égard au fait que l'"autorité" n'est pas l'Autorité et qu'elle usurpe la **SESSIO**, **ledit n.o.m. est non-valide**.

Nous devons en terminant cette introduction préciser que dans cette étude, nous ne nous plaçons pas au point de vue de la **SESSIO** mais à celui de la **MISSIO** : "Allez, enseignez, baptisez, éduquez..." (Matth. 28.19-20). Nous envisageons donc le n.o.m. **en lui-même** ; et s'il est indissociable de l'"autorité" qui l'a promulgué, le rapport qu'il soutient avec l'"autorité" n'interviendra que dans la mesure où il se trouve nécessairement impliqué par la nature même de ce en quoi consiste un "**ordo missæ**".

C'est dans cette perspective que nous avons ci-dessus ([21]) précisé le sens de la locution : "EN DROIT". Et nous montrerons qu'il faut répondre **négativement** à la question : "peut-on affirmer avec certitude que le n.o.m. est, soit valide, soit non-valide", SI cette question est posée **EN DROIT**. Nous verrons qu'au contraire, au point de vue de la Sagesse, et à celui de la praxis, il faut répondre **affirmativement** à la **MÊME QUESTION** ; et il faut affirmer **simpliciter** que le n.o.m. est non-valide.

CHAPITRE II

DEUXIÈME QUESTION

PEUT-ON PROUVER, AVEC CERTITUDE, QUE LE N.O.M. DOIT ÊTRE TENU COMME ÉTANT NON VALIDE AU POINT DE VUE DE LA PRAXIS ?

Le sens de cette question a été précisé ci-dessus : INTRODUCTION [221].

A la question ainsi posée, je réponds affirmativement, quoique indirectement. Voici comment.

Le n.o.m. doit être tenu pratiquement comme étant non valide, en vertu du tutorisme communément admis en matière gravissime, parce QU'IL EST IMPOSSIBLE DE PROUVER QU'UNE CELEBRATION NORMEE PAR LE N.O.M. EST VALIDE.

Voici les deux arguments, indépendants l'un de l'autre, qui établissent cette dernière affirmation.

[1] Argument "ex communibus".

Cet argument est fondé sur le fait que l'Eglise vit de la Messe, parce qu'elle est ordonnée à la Messe comme l'Epouse l'est à l'Epoux.

Une religion se définit d'ailleurs par le sacrifice qui en est pour ainsi dire l'âme.

[11] Le principe sur lequel est fondé l'argument.

[111] L'observation prouve le principe par induction.

Il est midi, dans un hameau de montagne. De légers nuages commencent à poindre dans le ciel parfaitement limpide depuis l'aube. Il en fut de même au cours des journées précédentes qui se sont achevées avec de l'orage entre dix-huit et vingt heures, le ciel se clarifiant durant la nuit.

Dans ces conditions donc, la question se pose de savoir quel sera l'état du ciel, au même lieu, le même jour, à dix-neuf heures. Cette même question revêt une forme plus précise dans l'alternative que voici. Ce soir, à dix-neuf heures : *ou bien* le ciel sera parfaitement limpide comme

il l'a été tout le matin, événement que je désigne par "V" ; *ou bien* le ciel sera nuageux, voire orageux, événement que je désigne par "non-V". Il est certain que, ce soir à dix-neuf heures, se réalisera un et un seul des deux événements : soit "V", soit "non-V". Lequel des deux ? Telle est la question.

Or le complexe de contingences que ne domine pas même le service de la météo rend parfaitement impossible de donner une réponse certaine. Mais, immanente à cette non-certitude qui enveloppe solidairement les deux membres de l'alternative, subsiste une certitude que dégage l'intellection réflexive.

Etant données en effet les observations qui ont été faites les jours précédents, *le plus probable* est que la même altération du ciel vers midi, sera suivie vers dix-neuf heures, du même assombrissement. Or, si ce "plus probable" n'est pas le "certain", il implique une conséquence qui, dans son ordre, est certaine. Cette conséquence, la voici. Puisqu'il est impossible de prouver avec certitude que se réalisera l'événement le plus probable, savoir "non-V", il est *a fortiori* impossible de prouver avec certitude que se réalisera l'événement le moins probable savoir "V". Cet "a fortiori" est certain, en même temps que les deux impossibilités dont il exprime la comparaison. Cet "a fortiori" transpose en certitude, dans le champ de l'intellection réflexive, le "plus probable" qui ressortit à l'appréhension objective.

[112] L'énoncé du principe.

Etant donnée une alternative dont les deux membres s'excluent mutuellement, et dont par conséquent, en telles circonstances concrètes, un et un seul des deux membres est ou sera réalisé ; si, dans l'ignorance où on est de l'événement, il est impossible de prouver avec certitude que, dans ces mêmes circonstances, est ou sera réalisé celui des deux membres qui est le plus probable, alors il est *a fortiori* impossible de prouver avec certitude que, dans ces mêmes circonstances, est ou sera réalisé celui des deux membres qui est le moins probable.

[12] Le syllogisme d'exposition.

Majeure. La conjoncture actuelle manifeste, *comme étant le plus probable*, que la n.m. doit être tenue pratiquement comme étant non valide. [Le plus probable est "non-V"].

Mineure. Or, on vient de le montrer (Chapitre I), il est impossible de prouver "en droit" que le n.o.m. est invalide.

[*Il est impossible de prouver "non-V"*].

Conclusion. Donc il est *a fortiori* impossible de prouver "en droit" que le n.o.m. est valide.

[Puisque, d'après les deux prémisses et en vertu du principe [112], il est impossible de prouver "V"].

[13] **La preuve de la majeure et de la conclusion.**

Si la n.m. était valide, elle serait "d'Eglise" au titre de finalité immanente.

Et comme la forme ou essence, et la fin, sont "un", la n.m., supposée valide, serait con-forme, respectivement, à chacune des notes de l'Eglise.

Or il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. et les célébrations dont il est la norme, sont NON-CONFORMES à chacune des notes de l'Eglise respectivement.

Donc, il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. a toujours été invalide.

Les arguments qui établissent la mineure de ce syllogisme ne manquent malheureusement pas. Ne pouvant trop alourdir la présente étude, nous exposerons ces arguments ultérieurement, dans la revue *Forts dans la Foi*. Nous allons cependant mettre en évidence, dans les paragraphes qui suivent, le caractère *objectivement* équivoque du n.o.m. Cette équivocité est incompatible avec les notes de l'Eglise, en particulier avec la "sainteté".

Il convient, en vue de l'exposer clairement, de rappeler quelques généralités d'ordre épistémologique.

[14] Il importe de distinguer, en général, pour toute expression : "sens divisé" et "sens composé" ; et, corrélativement, "sens" et "portée".

[141] Une expression non simple peut être entendue soit au "sens composé", soit au "sens divisé".

Le "*sens divisé*" répond à un point de vue analytique. Il est l'enchaînement des significations, supposées cohérentes entre elles, des différents termes composants. Autrement dit, telle expression non simple étant considérée, le "sens divisé" en est postérieur et subordonné aux significations respectives des éléments composants.

Le "*sens composé*" répond à un point de vue synthétique. Il consiste en ceci. Le "sens divisé" étant présupposé, il est considéré comme base d'interprétation en vue de déterminer, pour chacun des éléments composants, non plus la signification que celui-ci possède par lui-même, mais la portée qu'il acquiert concrètement en vue du rapport qu'il soutient avec l'expression prise comme un tout.

La distinction entre "sens divisé" et "sens composé" n'est que la conséquence, pour l'expression écrite, du comportement qui est propre

à l'intelligence *rationnelle*, à savoir : "diviser et composer". La pensée que je conçois comme un "verbum mentis" qui est simple, je l'exprime au moyen de mots dont chacun a un sens défini : en quoi, je *divise*. Mon interlocuteur doit, à partir de ces mots, dont le sens lui est connu, retrouver le "verbum mentis" qu'il fait sien : en quoi *il compose*. L'expression écrite a donc inéluctablement deux sens. Ecrire ce qu'on pense, c'est forger le "sens divisé" à partir du "sens composé" ; lire en vue de retrouver la pensée, c'est avoir l'intuition du "sens composé" à partir du "sens divisé". Le "sens divisé" joue un rôle médiateur indispensable dans la communication de la pensée ; mais le sens véritable est le "sens composé", puisqu'il constitue en propre l'objet de la pensée.

[142] La "portée" d'une expression, et la manière d'en entendre le "sens" se commandent réciproquement.

Cette même observation vaut également, "sens" étant considéré soit en général, soit selon la distinction "composé" - "divisé".

1. Le "sens" et la "portée" d'une même expression se commandent réciproquement.

C'est ce que montre l'observation de sens commun.

Lorsque Jésus dit : "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous ne posséderez pas la vie en vous-même" (Jean 6.53), Il donne à ses propres paroles une "portée" différente de celle que lui attribuent ses auditeurs. La "portée" est, pour lui, spirituelle ; et, pour eux, physique, "Vous, vous êtes d'en bas ; moi, je suis d'en haut" (Jean 8.23). Devrait-on admettre qu'il y eût, pour "chair", deux sens différents correspondant respectivement à ces deux "portées" différentes ? L'hypothèse serait ruineuse, car Jésus parle bien de sa propre chair ; et c'est cette *même* chair, que les auditeurs peuvent voir et toucher *physiquement*, qui doit devenir une nourriture *spirituellement*. Il faut donc affirmer, entre les deux "*sens*" du mot "chair" une unité pour le moins analogique ; unité qui n'existe pas entre les deux "*portées*", l'une spirituelle, l'autre physique.

On voit, par cet exemple, que le "sens" tient à l'expression elle-même. Il peut, il est vrai, se ramifier ; mais, s'il s'élargit jusqu'à l'équivocité, l'expression est défectueuse, il faut soit la bannir soit la préciser. Tandis que la "portée" tient à l'ensemble des circonstances concrètes dans lesquelles l'expression est utilisée. La "portée" de la même expression peut être différente pour différentes personnes, selon que celles-ci connaissent ou ignorent ces circonstances, ou sont plus ou moins aptes à en discerner la nature.

Le "sens" commande la "portée", parce qu'il en rend compte intelligiblement ; c'est *parce que* telle expression a tel "sens", "sens" dont

l'unité est pour le moins analogique, qu'elle prend, en telle circonstance, telle "portée".

La "portée" commande le "sens", parce qu'elle est, implicitement mais concrètement, la norme en fonction de laquelle le "sens" est précisé ; et c'est *parce que* tel groupe humain donne en fait concrètement à telle expression telle "portée", qu'il lui donne un "sens" sur lequel tous les membres du groupe sont implicitement d'accord, même si la plupart d'entre eux sont incapables de définir ce "sens" avec précision.

2. La correspondance réciproque qui existe en général entre le "sens" et la "portée", est spécifiée en particulier par les deux modalités : "sens composé" - "sens divisé".

En d'autres termes, si le "sens composé" et le "sens divisé" d'une même expression sont différents, la "portée" de cette expression est en général différente, selon qu'elle est prise au "sens composé" ou au "sens divisé". Et, réciproquement, si tel groupe humain donne en fait concrètement à telle expression telle "portée", il lui donne par le fait même le "sens" qui correspond à cette "portée" ; c'est-à-dire que tous les membres du groupe, qu'ils en prennent ou non conscience réflexivement, comprennent cette expression en lui attribuant spontanément celui des deux "sens" "divisé" ou "composé" qui correspond à la "portée" admise par tous.

[143] Ces normes générales relèvent du sens commun, ce qui en fonde précisément la "portée" ; et si elles vont de soi, elles iront encore mieux après avoir été rappelées.

[15] Le "sens" de la "forme" traditionnelle en a toujours, dans l'Eglise, normé la "portée".

Nous désignons par "forme", les formules consécatoires. Cet usage se réfère à la mise en œuvre de l'hylémorphisme dans la théologie des sacrements. Le pain et le vin étant la "matière", les paroles consécatoires constituent la "forme".

[151] Le "sens" de la "forme".

1. "Hoc est enim Corpus meum". Formule rapportée par St Matthieu (26.28) [le seul des "hagiographes" qui ait été présent à la Cène], et par St Marc (14.22).

Ces Paroles signifient et réalisent la Présence, par mode de substance : du Corps du Christ, en vertu de l'ordination transcendantale des espèces du pain au Christ selon Son Corps ;

du Sang, de l'Ame, de la Divinité du Christ, en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, ressuscité et glorifié.

Hoc est enim Corpus meum réalise la Présence, **EXCLUSIVEMENT** la Présence, et non le Sacrifice.

La Présence n'est pas le Sacrifice.

La Présence est pour le Sacrifice.

Le Sacrifice est enté dans la Présence ; et c'est pourquoi il faut que la Présence soit signifiée, affirmée, réalisée, **AVANT** que ne s'accomplisse le Sacrifice.

Hoc est enim Corpus meum signifie la Présence, en la réalisant, et ne signifie pas le Sacrifice.

2. "Hic est enim calix Sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum".

Voici, au sujet de cette formule, la réponse que fait St Thomas à une "difficulté" qui n'est donc pas nouvelle : "[La forme du sacrement] est efficace en vertu de l'institution du Christ. Or aucun des Evangélistes ne mentionne que le Christ ait prononcé toutes ces paroles. Celles-ci ne constituent donc pas adéquatement la "forme" de la consécration du vin". **Réponse** : "Le but des Evangélistes n'était pas de transmettre les formes des sacrements qui, dans la primitive Eglise, devaient rester cachées, comme dit Denys à la fin de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Mais ils ont visé à constituer une trame pour l'histoire du Christ. Et cependant tous ces mots peuvent se retrouver dans divers passages de l'Écriture. Car l'expression *Ceci est le Calice* se trouve : en Luc 22.20, et en 1 Cor. 11.25. On trouve, en Matth. 26.28 : *Ceci est mon Sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés*. Les paroles ajoutées : *éternelle* et *mystère de foi* viennent de la tradition du Seigneur qui est parvenue à l'Eglise par l'intermédiaire des Apôtres, selon 1 Cor. 11.23 *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis*". (Somme théologique ; III. q78, a3, 9^m).

Les Paroles de la "forme" signifient et réalisent la Présence, par mode de substance :

du Sang du Christ, en vertu de l'ordination transcendantale des espèces du vin au Christ selon Son Sang, et pour autant selon Son Ame ; du Corps, de l'Ame, de la Divinité du Christ, en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, ressuscité et glorifié.

Hic est enim calix... in remissionem peccatorum réalise la Présence ; et, dans la Présence, réalise uniment le Sacrifice. Cette "forme" signifie la Présence, et signifie le sacrifice.

[152] Le "sens" de la "forme" en est le "sens composé".

Il convient d'insister sur ce point ; lequel, non sans grave dommage, a été obscurci par la scolastique décadente et par les manuels qui l'ont suivie.

Observons d'ailleurs que, pour la "forme" de la première consécration "Hoc est enim Corpus meum" il n'y a pas lieu de distinguer "sens composé" et sens divisé.

En ce qui concerne la "forme" de la seconde consécration "Hic est enim... remissionem peccatorum", citons St Thomas.

"Dans la confection de ce Sacrement, le ministre ne fait rien, sinon en prononçant les paroles du Christ" (St Thomas III. q78, a1 Fin).

C'est l'intention du Christ qui est efficace. Le prêtre, prononçant les paroles consécatoires "in persona Christi", est l'instrument en acte dont use le Christ pour exercer l'opération qui Lui est propre. Les paroles prononcées ne sont donc pas seulement l'"occasion" de l'opération divine (St Thomas 4S, D8, q2, a3) ; elles contiennent en acte la "virtus" qu'elles appliquent à l'effet qui les spécifie.

Puis donc que la validité requiert de prononcer les paroles du Christ en tant que celles-ci sont "de Lui", elle requiert par le fait même de les prononcer *toutes*. Cette clause vaut en particulier pour la consécration du vin. On peut la préciser comme suit.

1. La "forme" est, dans la "confectio" du Sacrement, ce en quoi consiste la "Virtus" d'opérer la transsubstantiation. La "forme", ce sont les paroles du Christ prononcées par le prêtre "in persona Christi" en tant qu'elles signifient l'intention du Christ.

2. Il s'ensuit, pour trois raisons qui explicitent d'ailleurs la même vérité, que la "forme" est constituée par toutes les paroles que le Christ a prononcées :

21. La forme est, par nature indivisible ;

22. La cause instrumentale dont use le Christ, c'est le prêtre *en tant qu'il est actué* selon l'intelligence en prononçant les paroles du Christ. Or, cette actuation ne comporte pas de "parties" qui répondraient respectivement à la signification de chaque parole comprise "in sensu diviso". L'actuation est simple par nature ; et si elle est produite *instrumentalement* par la signification des paroles que le prêtre comprend en les prononçant, elle est produite *principalement* par le Christ, Lui-Même en acte selon l'intention signifiante qu'expriment les mêmes paroles. La *virtus conversiva* procède donc *simpliciter* du Christ, du prêtre seulement *instrumentaliter*.

Le prêtre peut librement user ou ne pas user du pouvoir que lui confère le caractère. Mais le prêtre, en acte, ne peut déterminer les

modalités de la *virtus conversiva*, laquelle est ce qu'elle est en vertu du Christ, et non en vertu de la personne du prêtre. L'instrument ne peut déterminer l'opération de la cause principale, que selon la forme qui lui est propre *en tant qu'instrument*. Cette forme, c'est en l'occurrence le caractère, actué par l'intention signifiante du Christ, à laquelle le prêtre se rend relatif en prononçant les paroles *du Christ* ; et ce ne sont pas les déterminations intelligibles que le prêtre peut faire de cette intention signifiante. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le prêtre, en quelque état qu'il soit psychologiquement, consacre valablement, dès là qu'il a l'intention de faire ce que par lui veut faire le Christ (cf. 3).

23. L'intention signifiante du Christ est un mystère. Il est donc en droit impossible de distinguer, dans les paroles par lesquelles le Christ *Lui-Même* l'a signifiée, de l'"essentiel" et de l'"accessoire". Le Christ rend il est vrai immanente au prêtre qu'il prend comme instrument, l'opération qui a pour terme la transsubstantiation, mais il n'en résulte pas que le prêtre puisse exercer quelque pouvoir sélectif que ce soit au sein de l'opération accomplie par le Christ.

3. On comprend, par ce qui précède, la fermeté de St Thomas.

31. "Il faut donc tenir que toutes les paroles [qui suivent "Hic est enim Calix sanguinis mei", jusqu'à l'anamnèse] appartiennent à la substance de la forme (*sunt de substantia formæ*). Mais "Hic est enim... signifie la conversion du vin en Sang. Les paroles qui suivent désignent quelle est la vertu du Sang répandu au cours de la Passion, telle qu'elle opère dans ce sacrement" (III. q78, a3).

"Cette vertu n'est, il est vrai, pour le Sang en tant que tel, qu'une propriété". [Elle est donc dérivée par rapport à la substance du Sang. Par suite, elle ne peut intervenir dans l'opération qui rend présente la substance du Sang ; en sorte que les paroles qui signifient cette 'vertu', ne peuvent faire partie de la 'forme' de la consécration (telle était l'objection)]. Cependant cette 'vertu' est essentielle au Sang du Christ en tant que celui-ci a été répandu au cours de la Passion. Or le Sang du Christ n'est consacré séparément d'avec le Corps, que parce qu'il a été répandu au cours de la Passion. Il s'ensuit que les paroles qui en expriment la 'vertu' désignent des qualités qui sont essentielles au Sang du Christ en tant qu'il est consacré dans ce Sacrement. Par conséquent, elles appartiennent à la substance de la 'forme'". (4S, D8, q2, a2, qa1, 3^m).

32. "En ce qui concerne les paroles qui sont en usage dans l'Eglise pour la consécration du Sang, certains estiment que l'intégrité de la forme ne les requiert pas toutes, mais seulement : "Hic est enim Calix sanguinem mei". Mais cela ne convient pas (Sed hoc non videtur convenienter dici). Car les paroles qui suivent (Novi et æterni testamenti

etc...) sont une détermination du prédicat (Sanguinis mei). Ces paroles concernent donc l'unité et la signification de la locution. Et comme, on l'a souvent répété, les formes des sacrements opèrent en signifiant (significando efficiant), c'est toute la locution prise dans son ensemble qui ressortit à la vertu efficiente de la forme (totum pertinet ad vim effectivam formæ)" (Commentaire 1 Cor. 11.25, n° 681).

33. "Les significations [respectives] des parties sont, dans un discours, dispositives à l'égard de la signification du tout : laquelle résulte de la signification de la dernière partie coordonnée à toutes les précédentes. Et comme la "Virtus conversiva" suit la signification [des paroles], c'est dans l'ultime achèvement de la signification qu'est donnée la "vis conversiva" à tout l'ensemble [du discours]. En sorte que les différentes parties du discours n'ont plus qu'un rôle "matériel", au titre de composants de l'ensemble". [On voit donc que, dans cette perspective qui est la vraie, "Hic est enim Calix Sanguinis mei" loin d'être la partie principale et autosuffisante de la forme, ou la "substance de la forme", en est une partie, au même titre que ce qui suit].

4. Concluons. La "forme" est *une, insécable, intouchable. Le "sens" en est expressément le "sens composé"*.

Notons, en passant, une importante conséquence. La substitution de *pro omnibus* à *pro multis*, introduite dans les traductions en "vernaculaire" pour l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne, l'Italie, le Portugal, fait désertier l'intention signifiante conçue par le Christ. Cette substitution *rend donc certainement invalide la consécration du vin, et probablement celle du pain.*

[153] Le sens de la "forme" traditionnelle en a toujours, dans l'Eglise, normé la portée ; parce que, comme il se doit, cette "forme" a toujours été entendue au "sens composé".

1. La "portée" de la forme traditionnelle "Hic est enim Calix Sanguinis mei... in remissionem peccatorum" consiste, aussi bien objectivement que pour toute cellule "d'Eglise" à rendre présent sur l'autel le Sacrifice de la Croix, *celui-ci étant objectivement renouvelé dans l'ordre sacramentel.* Et cela, *comme il se doit, formellement et expressément*, en vertu de la consécration du Sang.

Comme il se doit ; car le sacrifice de la croix ayant consisté physiquement en la séparation du Corps et du Sang, il convient que le renouvellement en soit accompli dans l'ordre sacramentel, au moment où le sang est rendu présent d'une manière propre, et pas seulement par concomitance avec le Corps.

Formellement ; parce que tout sacrifice requiert, dans l'oblat, un changement *objectif* qui doit être concomitant à l'oblation. Or la Réalité d'ordre sacramentel qui se trouve objectivement différenciée en vertu de l'opération du Christ et du prêtre, c'est la Présence du Sang. Réalisée dans la première consécration en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, elle l'est *en outre*, dans la seconde consécration, en vertu de l'ordination transcendantale des espèces du vin au Christ, *distinctement selon son Sang* : la Présence du Sang est, *comme telle, la même* ; mais le *mode de réalisation* en est différent. Le "*passage*" de la première consécration à la seconde, convertible avec la Présence *simultanée* des deux oblats consacrés, implique donc, pour le *mode* de réalisation de la Présence du Sang, quoique non pour cette Présence elle-même, un achèvement, et pour autant un changement. Ainsi, en vertu même de l'essence du sacrifice, c'est-à-dire *formellement*, le Sacrifice se trouve réalisé dans l'ordre sacramentel en vertu de la seconde consécration ; laquelle évidemment ne peut être seconde que parce qu'il y en a une première.

Expressément, c'est-à-dire que le Sacrifice est renouvelé, comme on vient de le rappeler, formellement dans la Présence du Sang telle qu'elle constitue l'effet propre de la seconde consécration. Et de plus, le sacrifice n'est pas réalisé selon la Présence du Corps qu'il présuppose cependant nécessairement. Car la Présence du Corps étant réalisée selon le *mode* maximal dans la première consécration, *ce mode* n'est affecté d'aucun changement objectif par la seconde consécration.

2. La "portée" de la forme traditionnelle n'est adéquatement exprimée que si on entend cette "forme" au "sens composé".

La "portée" de la "forme" est en effet, on vient de le voir (1), la réalisation du Sacrifice dans l'ordre sacramentel ; et le Sacrifice n'est mentionné, comme il se doit, qu'au moment où il est accompli, c'est-à-dire lorsque sont proférées les paroles qui constituent la seconde partie de la "forme" et qui achèvent d'en déterminer la "portée" dans l'ordre intelligible.

St Thomas insiste sur ce point dans tous les lieux où il traite des formules consécratoires. "Etant donné que le sacrement de l'Eucharistie est le mémorial de la Passion du Seigneur, c'est seulement le sujet de la Passion qui est "représenté" dans la consécration du Corps du Christ ; tandis que le mystère de la Passion est "représenté" dans la consécration du Sang. C'est en effet en vertu de la Passion que le Sang du Christ fut à part le Corps ; en sorte que les conditions mêmes de la Passion du Seigneur sont exprimées par les paroles subséquentes [novi et æterni testamenti, mysterium Fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum] dans la consécration du Sang plutôt que dans

celle du Corps" (4S, D8, q2, a2 qal, 2^m). "C'est dans la consécration du Sang qu'est exprimé directement le mystère de la Passion (exprimitur directe)" (4S, D8, q2, a2, qa2) (Idem : qa3, 8^m).

"La Passion n'est pas signifiée dans la consécration du Corps comme elle l'est dans celle du Sang" (4S, D8, q2, a2, qa3, 6^m).

3. Voilà donc qui est clair.

La "forme" traditionnelle, fondée, en ce qui concerne la première consécration, sur celle des sources révélées qui est la plus autorisée, exprime avec une rigoureuse exactitude les rapports qui lient étroitement Présence et Sacrifice.

La Présence est *pour* le Sacrifice, le Sacrifice n'est réel que *par* et *dans* la Présence. Il faut donc que la Présence soit réalisée AVANT que le Sacrifice ne le soit lui-même. Et comme il est propre à l'ordre sacramentel de *signifier en réalisant*, tout comme Dieu *connaît en créant*, le Sacrifice doit être signifié au moment où il est réalisé, c'est-à-dire en l'acte même de la *seconde* consécration, et PAS AVANT.

Or il est signifié par la "forme", entendue au "sens composé" et prononcée intégralement. Et la formule de la seconde consécration est rigoureusement conforme à la réalité, en précisant : "... de mon Sang qui va être répandu pour vous et pour beaucoup" ; car le Sang est répandu, *c'est-à-dire que le Sacrifice est consommé dans l'ordre sacramentel*, en l'instant où le prêtre *achève* de prononcer *toutes* ces paroles : instant qui est postérieur à celui où il prononce "va être répandu".

Objecterait-on que si un prêtre venait par exemple à perdre connaissance après avoir prononcé les mots "Hic est enim Calix Sanguinis mei", la consécration du vin serait valide, bien que la "forme" fût incomplète ? Nous répondons en nous référant à une analogie. Si un prêtre se trouvait mis inopinément dans l'impossibilité physique de procéder à la seconde consécration, en l'instant où il achève la première, cette première consécration serait-elle valide ? La réponse est claire : *oui*, si ce prêtre avait l'intention de procéder à la seconde consécration, *non* dans le cas contraire. La raison en est manifeste ; si en effet un prêtre se proposait de ne consacrer que l'hostie et non le vin, il n'aurait ni l'intention de "faire ce que fait l'Eglise" ni par conséquent l'intention du Christ. Or, il en irait de même, en vertu des principes rappelés par St Thomas, pour un prêtre qui, sciemment et de propos délibéré, mutilerait la "forme", en y distinguant une partie "substantielle" et une autre partie jugée par le fait même "accidentelle", alors que "toutes les paroles appartiennent à la substance de la forme (*sunt de substantia formæ*)".

4. Concluons donc que le "sens" de la forme traditionnelle en a toujours, dans l'Eglise, normé la "portée". Nous allons voir, au cours des paragraphes suivants que, tout au contraire, il est impossible que le "sens" de la "forme nouvelle" en norme la "portée".

Avant d'y procéder, observons cependant que la "forme" de la seconde Consécration peut également être entendue, avec vérité, au "sens divisé".

Hic est enim Calix Sanguinis mei... mysterium fidei : affirmation au présent, qui concerne la confection du sacrement ;

Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum : affirmation au futur qui, entendue séparément de la précédente conformément au "sens divisé", signifie : ce même Sang, dont il vient d'être question, est celui qui, le soir du jeudi saint, allait être répandu pour vous et pour beaucoup, en rémission des péchés.

Prononcer les paroles de la "forme" en leur donnant cette "portée" constituerait un "récit" du Sacrifice, mais en écarterait la réalisation dans l'ordre sacramentel. Les deux consécrations seraient donc, *ipso facto*, invalides.

Il y a donc une manière d'entendre la "forme" qui est "vraie", c'est-à-dire conforme à certains aspects de la réalité ; bien que l'intention spécifiée par cette manière de comprendre et d'interpréter la "forme" détruise la validité.

Celle-ci requiert que la "forme" soit prise au "sens composé" ; elle est annihilée si la "forme" est prise au "sens divisé".

On comprendra ci-après ([17]) la portée de cette observation.

[16] Il est impossible que, prise au "sens composé", qui est le sens véritable, la forme du n.o.m. "*Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur*", ait le même "sens" et la même "portée" que la forme traditionnelle "*Hoc est corpus meum*".

Deux modifications ont été apportées à la "forme", le 3 avril 1969. D'une part, *quod pro vobis tradetur* a été ajouté à *Hoc est enim corpus meum*. D'autre part, *mysterium fidei* a été supprimé et converti en "acclamation" proférée par le "peuple". C'est sur la première de ces modifications que nous fixerons l'attention.

[161] Rappelons tout d'abord que le Sacrifice du Christ n'est renouvelé, dans l'ordre sacramentel, que dans la seconde consécration ([153]3). Et que, dans l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont, au sens propre, "livrés" ; bien que le Sang soit "répandu".

1. En effet, selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont "livrés", comme ils le furent sur la Croix, par séparation d'avec l'Âme.

C'est donc l'ontologie de la Présence qui tout à la fois précise et fonde l'affirmation [161].

Cette première raison se trouve corroborée comme suit.

Selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, le Corps demeure présent d'une manière toujours égale à elle-même, en vertu de la première consécration ; et cela, dans l'Hostie consacrée, soit avant soit après la seconde consécration. Or le Corps n'est pas "livré" lors de la seconde consécration, puisqu'il est alors rendu présent, non "formellement" en vertu de quoi que ce soit ayant raison de changement ou de séparation, mais "formellement" en vertu de la "concomitance" qu'implique l'unité *d'esse* du Verbe incarné. Il s'ensuit donc que le Corps n'est jamais "livré".

Semblablement, le Sang n'est pas "livré" lors de la première consécration, puisqu'il est alors rendu présent, non "formellement" en vertu de quoi que ce soit ayant raison de changement ou de séparation, mais "formellement" en vertu de la "concomitance" qu'implique l'unité *d'esse* du Verbe incarné. Et comme le Sang demeure toujours "un" avec le Corps, en cette même manière, c'est-à-dire par mode de substance, il s'ensuit que le Sang n'est pas "livré", puisque le Corps ne l'est pas.

2. Si, selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont "livrés" comme ils le furent sur la Croix, c'est-à-dire par séparation d'avec l'Ame, selon cette même réalité, le Sang est répandu, c'est-à-dire séparé du Corps comme il le fut sur la Croix.

Le Sang est en effet séparé du Corps, lors de la seconde Consécration, en ce sens que la Présence en est alors spécifiquement distincte, *quant à la Communication même exercée par le Christ*, de la Présence que la première Consécration réalise pour le Corps.

3. Ainsi, en usant de la rigueur d'expression que requiert une matière aussi grave, à la Messe, le Sang est répandu puisqu'il est séparé du Corps dans l'ordre sacramentel ; tandis que ni le Corps ni le Sang ne sont livrés, puisqu'ils demeurent unis à l'Ame. Il s'ensuit la conséquence que voici.

[162] Prise au "sens composé", la forme "nouvelle" ne peut avoir ni le même "sens" ni la même "portée" que la forme "traditionnelle".

1. Quant au "sens", c'est évident.

"Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur" signifie en effet le Corps, en tant que celui-ci doit être livré. Tandis que, nous venons de le voir ([161]), "Hoc est enim Corpus meum" signifie, en la réalisant, la présence du Corps, et ne signifie pas que le Corps soit "livré".

2. Quant à la "portée".

Le Corps n'étant "livré", en quelque moment que ce soit au cours de l'action consécatoire, l'adjonction de la clause *quod vobis tradetur* : "qui va être livré", entraîne que, *prise dans son ensemble c'est-à-dire au "sens composé", la première formule consécatoire ne peut avoir de portée réelle dans l'ordre sacramentel* ; c'est-à-dire selon ce type de réalité qui est en propre celui de l'ordre sacramentel.

C'est dans l'ordre physique que le Corps a été en la situation de "devoir être livré", c'est-à-dire séparé du Sang *et de l'Ame*, bien que demeurant uni à la Divinité. Et par conséquent, c'est seulement dans l'ordre physique, et c'est seulement *avant* la mort sur la Croix, plus précisément le soir du jeudi saint qu'A ETE *conforme à la réalité*, c'est-à-dire vraie, l'affirmation prise uniment, dans son ensemble, c'est-à-dire au "sens composé" : "Ceci est mon Corps *qui va être livré* pour vous". Cela a été vrai eu égard au Sacrifice de la Croix. Cela n'est pas vrai : et, qui plus est, *ce ne peut pas être vrai, eu égard au Sacrifice de la Messe*.

3. Cela d'ailleurs ne doit pas surprendre. Car si le "sacrifice" consiste toujours en une "séparation", aussi bien dans l'ordre sacramentel que dans l'ordre physique, les modalités de cette séparation sont, ici et là, différentes.

La "séparation" est réalisée, dans la mort physique, entre l'Ame d'une part, le Corps et le Sang d'autre part. La "séparation" qu'inclut analogiquement le Sacrifice de la Messe concerne, "matériellement" si on peut dire, le Corps et le Sang ; et non pas l'Ame puisque celle-ci est toujours également présente, concomitamment soit au Corps soit au Sang. Et le changement, réel dans l'ordre sacramentel, qui constitue le Sacrifice de la Messe en tant qu'il renouvelle le Sacrifice de la Croix, concerne formellement, comme on l'a expliqué ([153]), la Présence du Sang, celle du Corps étant expressément présupposée.

Le Sang est répandu, c'est-à-dire séparé du Corps ; parce que, selon le mode de Présence qu'entraîne directement l'ordination transcendente de chacune des espèces consacrées au Christ, respectivement selon Son Corps et selon Son Sang, la Présence du Sang est réalisée indépendamment et pour autant "séparément" de la Présence du Corps. Voilà comment le Sacrifice de la Messe est semblable à celui de la Croix, et comment il en est le renouvellement. Tandis que le corps et le Sang sont unis entre eux, comme ils le sont à l'Ame et à la divinité, au cours de l'une et l'autre consécration. Et, en ce sens, le Sacrifice de la Messe rend présent sur l'autel le sacrifice de la Croix.

Dans ces conditions, le rapport que soutient avec le Sacrifice le Corps considéré en lui-même distinctement, n'est pas le même à la Croix et à

la messe. Dans le Sacrifice de la Croix, le Corps et le Sang y sont rigoureusement à parité ; le Corps est, par la mort, "livré" pour les pêcheurs ; le Sang est, par la mort, répandu [est livré] en vue de la rémission des péchés. La séparation du Corps et du Sang ne fait qu'exprimer, dans l'ordre physique, la séparation ontologique d'avec l'Âme ; séparation en vertu de laquelle le Corps, directement, est "livré", le Sang l'étant parce qu'il est répandu à partir du Corps.

Tandis que, dans le Sacrifice de la Messe, c'est l'enchaînement organique entre la Présence du Corps et la Présence du Sang, toujours respectivement unis à l'Âme, qui constitue en propre la réalité du sacrifice.

Le rapport entre le Corps et le Sacrifice n'ayant pas la même structure à la Croix et à la Messe, il n'est pas surprenant que le "mode de signifier" qui convient au premier cas soit en fait, *quant à la "portée"*, fallacieux dans le second. Qu'une formule soit "scripturaire" ne suffit pas à en fonder, encore moins à en justifier l'emploi dans la confection d'un Sacrement. Le prétendre est une erreur, dont la Tradition de l'Église est demeurée vierge. Cette Tradition a été rompue le 3 avril 1969.

[17] Est-il possible que, prise au "sens divisé", la forme du n.o.m. "Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur" ait la même signification que la forme traditionnelle "Hoc est enim corpus meum" ?

Nous allons d'abord ([171]) déterminer, par une analyse d'ordre sémantique, quelles sont les conditions nécessaires pour qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire pour que, prise au "sens divisé", la "forme nouvelle" puisse avoir la même signification que la forme traditionnelle. Nous confirmerons ensuite ([172]) cette détermination par le rapide examen de certaines liturgies grecques, celle de St Jean Chrysostome en particulier. Nous verrons également ([173]) que les liturgies latines qui remplissaient mal ces conditions ont été rapidement abandonnées, si tant est qu'elles aient jamais existé. Et nous concluons ([174]) que la "forme" nouvelle, reviviscence sénescence de ces lointains ancêtres ne peut pas même en avoir la "vérité diminuée".

[171] La "forme" nouvelle, prise au "sens divisé", ne pourrait avoir le même sens que la "forme" traditionnelle, que si la clause "nouvellement" introduite (Paul VI dixit : *innovetur*) "quod pro vobis tradetur" pouvait être, soit mentalement omise, soit conçue d'une manière seulement implicite.

1. Le "sens divisé" de la "forme nouvelle" est objectivement double. Ce sens résulte en effet, comme celui de toute expression composée, de l'assemblage supposé réalisé entre les significations respectives des parties composantes, savoir en l'occurrence : d'une part, la signification

de la forme traditionnelle "Hoc est enim corpus meum" : d'autre part, la signification de "quod pro vobis tradetur". Déterminer le "sens divisé" requiert donc deux actes différents.

Il est dès lors possible que le mot "corps", qui dans l'une et l'autre partie de la "forme" nouvelle, désigne le Corps du Christ, y soit pris respectivement à deux points de vue différents, en deux sens différents, à savoir :

- 1) "Ceci est mon Corps" : EN TANT QUE *le pain est transsubstantié* ;
- 2) "Ce Corps qui va être livré pour vous" : EN TANT QU'*il demeurerait uni à l'Ame, dans l'imminence de la mort qui devait l'en séparer.*

Le "sens divisé" inclut donc, en l'occurrence, une irréductible dualité.

2. Or il est impossible qu'un même acte soit spécifié de deux manières différentes.

Il est impossible, pour exercer l'acte de juger exprimé dans le verbe EST, de se placer simultanément à deux points de vue différents. Il est impossible que l'objet d'un seul et même acte de l'esprit soit pris simultanément en deux sens différents. C'est la raison pour laquelle, nous l'avons observé ([161]), le "sens composé" de la "forme" nouvelle *exclut* la signification de la forme traditionnelle.

Et donc, si en vue de poser *concrètement* l'acte d'intelligence que requiert *concrètement* tel acte de consacrer, on veut utiliser la "forme" nouvelle au "sens divisé", force est de choisir :

- pour spécifier cet acte, un point de vue et *un seul* ;
- pour le mot "corps", une acception et *une seule* ;
- et donc*, pour l'objet de cet acte, une des deux parties de la "forme" nouvelle et *une seule*.

SEULE la partie retenue est alors l'objet du jugement proféré dans l'affirmation "est", et exprimée dans un "verbum mentis", auquel correspond normalement un "verbum oris" ; puisqu'en effet, pour un acte de locution supposé conforme à ce qu'en exige la nature, la parole extérieure ("verbum oris") exprime le verbe mental ("verbum mentis") (cf. [251]).

3. Donc en vertu de (1) et (2), pour que la "forme" nouvelle puisse avoir le même sens que la "forme" traditionnelle, il faut que la seconde partie, "nouvellement" ajoutée, "quod pro vobis tradetur", ne tombe pas sous l'affirmation EST en laquelle consiste l'acte de juger.

Quelle peut être, dans ces conditions, la "portée" de la clause "quod pro vobis tradetur" ?

Etant supposé que ces mots sont prononcés par le prêtre, il leur correspond par le fait même un "verbum oris". Mais deux cas sont possibles, selon qu'à ce "verbum oris" est ou non associé un "verbum mentis".

31. La clause "nouvellement" ajoutée "quod pro vobis tradetur" fait l'objet d'un "verbum oris", **et non d'un "verbum mentis"**.

Cette prétérition est contre nature, puisque c'est au "verbum mentis" qu'il revient expressément de susciter, de justifier, de faire subsister, le "verbum oris".

Il s'ensuit qu'au point de vue de la psychologie du sujet, cette prétérition est une "restriction mentale" ; elle "restreint" en effet le "mens" lui-même dans l'exercice de la fonction principale qui est la sienne, quant à la communication de la vérité.

Concluons. La "forme" nouvelle, entendue au "sens divisé", peut avoir, d'une première manière, la même "portée" que la "forme" traditionnelle. Cette première manière consiste en ce que le célébrant prononce seulement par les lèvres, **et non par l'esprit**, la clause "nouvellement" ajoutée : "quod pro vobis tradetur". Et cela implique, au sens propre, pour le célébrant, une **restriction mentale**.

Nous reviendrons au paragraphe [26] sur les conséquences qui en résultent.

32. La clause "nouvellement" ajoutée "quod pro vobis tradetur" est censée faire, uniment comme il se doit, l'objet d'un "verbum oris" **et d'un "verbum mentis"**.

Il s'ensuit, nous l'allons voir, que ce "verbum mentis" devrait être, supposé que ce fût possible, "implicite".

En effet, dans les conditions que nous venons de préciser, "qui va être livré pour vous" doit être coordonné intelligiblement à "ceci EST mon corps", **sans tomber directement sous le EST dont l'affirmation constitue l'acte de juger**. Car, s'il en était ainsi on retomberait inéluctablement : soit, pour le mot "corps", la dualité de "mode de signifier" ci-dessus examinée [(1) et (2)] ; soit, pour l'ensemble de l'expression, le "sens composé".

Le "sens divisé" de la "forme" nouvelle ainsi interprétée se présente donc comme suit :

a) "Hoc est enim Corpus meum".

Ceci, qui est du pain, EST **ceci** qui est le Corps du Christ. Le "**ceci**" est le "sujet virtuel" de la "conversion" en vertu et au terme de laquelle le Christ est substantiellement présent selon Son corps.

Tels sont le "sens" et la "portée" de la "forme" traditionnelle.

b) "**Quod pro vobis tradetur**" :

Ce Corps [quod] va être livré pour vous.

Cette affirmation b) est considérée disjonctivement d'avec l'affirmation a) ; c'est en quoi consiste le "sens divisé" pour la "forme" prise dans son ensemble. Le "mode de signifier" qui doit être attribué à Corps dans l'affirmation b) est donc déterminé par le verbe "va être livré".

c) Les deux affirmations a) et b) doivent être liées intelligiblement puisqu'elles sont censées être l'objet d'un même acte mental lequel a pour objet la "forme", prise au "sens divisé". Or elles ne peuvent être liées que par ce qui leur est commun, c'est-à-dire par "corps". Et comme le sens de la "forme" nouvelle est supposé être celui de la "forme" traditionnelle, "corps" doit être pris *explicitement* au sens qu'il a dans l'affirmation a), sens qui est parfaitement déterminé par le mode de signifier de l'affirmation EST, laquelle est au présent. Et comme ce mode de signifier exclut celui qui est inhérent à l'affirmation b), il est impossible, nous l'avons observé [21], que ces deux "modes" soient visualisés l'un et l'autre explicitement à parité. Affirmer a) explicitement, en donnant à cette affirmation le "sens" et la "portée" de la "forme" traditionnelle, entraîne donc qu'il est impossible d'affirmer b) explicitement. Cette affirmation de b), supposé qu'elle soit possible, ne peut l'être qu'implicitement.

d) Concluons. La "forme" nouvelle, entendue au "sens divisé", peut avoir, d'une seconde manière, le même "sens" que la "forme" traditionnelle. Cette seconde manière, supposé qu'elle soit possible, consiste en ce que le célébrant n'affirme qu'implicitement la clause "nouvellement" ajoutée : "quod pro vobis tradetur". Et cela implique, pour le célébrant, une sorte de strabisme mental dont nous examinerons les conséquences au paragraphe [26].

[172] Comparer la "forme" de certaines liturgies grecques, celle de St Jean Chrysostome en particulier, avec la "forme" nouvelle, rend manifeste et pour autant confirme, que la seconde comporte une radicale viciosité.

1. La "forme" nouvelle n'est-elle pas un texte de St Paul, repris d'ailleurs dans la "forme" de la liturgie dite de St Jean Chrysostome ?

Exposons, d'une manière précise, cette apparente difficulté.

a) Rappelons, pour plus de clarté, les trois textes :

"Hoc est enim corpus meum" (Matth. 26.26 ; Marc 14.22)

"Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis datur (qui *est donné* pour vous)" (Lc 22.19)

"Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur (qui *va être livré* pour vous)" (1 Cor. 11.24).

b) Or, la liturgie de St Jean Chrysostome, dont la validité est hors de doute, emprunte à St Paul la clause que reprend équivalement St Luc, et que la Vulgate a précisément transcrite en latin : "quod pro vobis tradetur".

c) L'argument que nous venons de présenter ([16], [171]), n'est-il donc pas détruit par le *fait* : si, dans l'Eglise, la "forme" nouvelle a été recon-

nue comme valide, comment prétendre qu'elle ne peut pas l'être ?
"Contra factum, non valet argumentum".

2. La "forme" nouvelle diffère du texte de St Paul, repris dans la liturgie de St Jean Chrysostome, par le "modus significandi".

Le "mode de signifier" est différent dans les deux versions, l'une grecque, l'autre latine. Au lieu et place du *verbe au futur* que comporte la version latine de 1 Cor. 11.24, figure en effet, dans les trois versions grecques, *un participe présent* : "Ceci est mon corps ; ce corps qui, pour vous, est : *"étant donné"* (*didomenon*) (Lc 22.19) ; *"étant rompu"* (*klômenon*) (1 Cor. 11.24 et liturgie de St Jean Chrysostome)". Le participe présent joue le rôle d'un adjectif verbal. Le sens est donc : "Ceci est mon corps, ce corps *à qui il appartient, pour vous, d'être donné* (St Luc), *d'être rompu* (St Paul, St Jean Chrysostome)".

Il faut même ajouter que le texte de St Paul présente des variantes selon les différents manuscrits.

La leçon la plus courte est vraisemblablement la meilleure. C'est celle que retient le Père ALLO (*Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*) : "TOUTO (ceci) MOU (de moi) ESTIN (est) TO (le) SOMA (corps) ; TO (ce = corps) HUPER (pour) HUMON (vous)" (1 Cor. 11.24). "Ceci est mon corps qui [est] pour vous" : "To huper-humôn", *sans aucun participe*.

Les participes qui figurent dans les autres versions, en particulier St Jean Chrysostome et la Vulgate, ont été ajoutés pour compléter une locution qui paraissait trop elliptique, et qui constitue donc très probablement la "leçon" primitive.

Notons, en passant, que présenter comme étant le fruit d'un "retour aux sources" une formule qui, en réalité, premièrement est un "ajout", deuxièmement est propre à la transcription latine, est une *odieuse tromperie*. On ne peut l'imputer qu'au "père du mensonge" (Jean 8.44), non du tout au Saint-Esprit.

Quoi qu'il en soit, tous ces textes, selon la version grecque, affirment tout simplement ceci : *Etre en état d'oblation est une QUALITE qui est inhérente au Corps du Christ*.

Et, en effet, cette qualité lui appartient dès la conception, en vertu du décret de prédestination : "Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... Alors j'ai dit "me voici, je viens ô Dieu pour faire votre volonté". C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus Christ a faite, une fois pour toutes de son propre corps" (Heb. 10.5-10).

Cette même QUALITE, en laquelle consiste l'état d'oblation, s'est actualisée si l'on peut dire par la mort, d'une manière définitive. La mort a

passé ; l'état oblatif dure éternellement : "le Christ est entré dans le ciel même [par son sacrifice], afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu" (Heb. 9.24).

3. L'irréductible difficulté qui est inhérente à la "forme" nouvelle, est montrée, a contrario, par la forme dite de St Jean Chrysostome.

31. Si la "forme" nouvelle soulève difficulté, c'est parce qu'elle contrevient à la norme ci-dessus rappelée ([171]2).

Il est impossible qu'un même acte soit spécifié de deux manières différentes ; il est impossible, pour exercer l'acte de juger, d'attribuer à un même mot deux significations différentes correspondant respectivement à deux "modus significandi" différents.

Or la "forme" nouvelle comporte deux parties. Et, qu'elle soit prise au "sens composé" ou au "sens divisé", l'origine de la "difficulté" tient précisément à ce que chacune des deux parties implique, immanent à elle-même, un "modus significandi" qui lui est propre.

Si on considère le "sens composé", il doit n'y avoir qu'un seul "verbum mentis". Dès lors, le "modus significandi" qu'implique la seconde partie de la "forme" nouvelle exclut le "modus significandi" que requiert la première partie, lequel est celui de la "forme" traditionnelle ([16]).

Si on considère le "sens divisé", il n'est pas impossible en droit, au point de vue de la logique, d'admettre l'existence de deux "verba mentis" respectivement spécifiés par les deux parties de la "forme". Mais se peut-il, au point de vue de la psychologie métaphysique, qu'un même acte mental intègre deux "verba mentis", même en supposant que l'un est "explicite" et l'autre "implicite" ? Telle est la seconde forme de la même difficulté ([171] 32a).

32. Si la "forme" dite de St Jean Chrysostome est valide, en d'autres termes, si elle ne soulève aucune "difficulté", c'est parce qu'elle est conforme à la norme que nous avons ci-dessus rappelée ([171]2).

La raison en est que l'affirmation "Ceci est mon Corps, auquel il est inhérent d'être rompu pour vous" ([172]2), s'entend, comme il se doit dans l'usage concret au "sens composé" ; et, corrélativement, elle comporte un seul "modus significandi", lequel correspond à l'état du Corps tel qu'il est dans l'Hostie. C'est ce qu'éclaire le contraste entre les deux cas que nous comparons.

Il est, de soi, possible, d'attribuer *simultanément* à un même sujet, d'une part une opération, d'autre part une qualité. Il n'est donc pas incompatible, avec l'opération ayant pour "sujet", dans l'ordre sacramentel, le Corps du Christ, de mentionner, *par mode de qualité*, que ce Corps

est, de toute éternité, ordonné à être livré. Telle est la "forme" dite de St Jean Chrysostome.

Tandis qu'il est impossible d'attribuer *simultanément* à un même sujet deux opérations qui sont du même genre, et qui, tant par leurs caractères propres que par les "modus significandi" qu'elles impliquent respectivement, s'excluent mutuellement. Il est incompatible avec l'*opération* sacrificielle réalisée dans l'ordre sacramentel, de signifier *par mode d'opération* que le Corps du Christ *va* être livré. Et cela est incompatible, parce que l'opération sacrificielle propre à l'ordre sacramentel ne porte pas formellement sur le Corps ; et par ce que, signifiée au futur dans l'ordre sacramentel, l'opération sacrificielle a formellement pour objet la consécration du Sang, et non celle du Corps.

33. Que soit valide la forme utilisée dans la liturgie de St Jean Chrysostome n'implique donc pas que la forme du n.o.m. puisse avoir la même portée que la forme traditionnelle.

Alléguer une telle "implication", c'est-à-dire alléguer que la "forme" nouvelle est valide, *parce que* la "forme" dite de St Jean Chrysostome est valide, ce ne serait possible que moyennant une *fraude portant sur le "modus significandi"*.

Il faudrait en effet "faire comme si", "quod pro vobis tradetur", était une *apposition* dans laquelle le "temps" serait ipso facto celui de la proposition qui fait l'objet du jugement, c'est-à-dire le *présent* "EST" de "Hoc EST enim Corpus meum", alors que le "temps" explicité dans "quod pro vobis tradetur" est le futur.

Or, "faire comme si" on faisait ce qu'en réalité on ne fait pas, en propres termes, c'est *frauder*.

34. Le célébrant qui use de la "forme" nouvelle, en visant à lui donner la signification de la "forme" traditionnelle, peut donc avoir trois comportements différents.

Il est possible de le confirmer, en observant que ces comportements se trouvent, a priori, situés et précisés par la méthode de dichotomie.

De deux choses l'une en effet :

1) *Ou bien le célébrant "prend au sérieux"* le fait qu'il prononce "quod pro vobis tradetur".

Alors, nous venons de le voir, deux cas sont possibles :

11) Ou bien le célébrant ne profère pas de verbe mental, c'est-à-dire qu'il ne conçoit *rien* qui correspondrait à ces paroles.

Il pratique alors la *restriction mentale* (31).

12) Ou bien le célébrant profère le verbe mental qui correspond aux paroles "quod pro vobis tradetur". Mais, supposé que ce soit possible, ce verbe demeure à l'état *implicite* ; tandis que le verbe mental que spéci-

fient les paroles "Hoc est enim Corpus meum", est *explicite*.

Le célébrant pratique alors, s'il y réussit, le *strabisme mental* (32) ; car c'est la force intellectuelle elle-même qui, dans ces conditions, est parasitée par une actuation secondaire dérobée à l'actuation primaire.

2) Ou bien le célébrant ne prend pas au sérieux le fait qu'il prononce "quod pro vobis tradetur".

Alors il peut, en les proférant seulement des lèvres ["ore", non "mente"], concevoir mentalement autre chose que ce que ces paroles signifient.

Ce troisième cas constitue une désintégration beaucoup plus profonde que les deux premiers, eu égard à la norme connaturelle de l'intellection. Cette norme est en effet que, le même acte étant uniment "penser" et "parler", les paroles signifient ce que conçoit l'esprit ; en d'autres termes, l'unité d'exercice du verbe mental et du verbe oral doit en contenir l'identité quant à la spécification ([251]). Recéler une dualité, au lieu et place de l'identité, c'est *frauder*.

4. Concluons. On voit que comparer la "forme" nouvelle avec la forme dite de St Jean Chrysostome : d'une part, confirme la conclusion du paragraphe précédent ([171]), par la première partie (1) de l'alternative posée en (34) ; d'autre part, décèle la radicale viciosité de la "forme" nouvelle, par la seconde partie de la même alternative.

Au lecteur qui estimerait trop subtiles les considérations que nous venons de développer, nous faisons observer que si les protestants acceptent la "forme" nouvelle, et pas la "forme" traditionnelle, il y a certainement une raison. Nous reviendrons sur ce point au paragraphe suivant [1924].

[173] La "forme" nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Eglise ?

Nous examinons, dans ce paragraphe, quels sont les fondements de cette hypothèse. Précisons brièvement quelle en est la portée, s'il était vrai que la "forme nouvelle" ait été en usage aux premiers siècles de l'Eglise, cette "forme", que nous appelons "nouvelle" serait en réalité primitive par rapport à la "forme" traditionnelle. Ne s'en trouverait-elle pas, ipso facto, accrédités ? Anterior, ergo melior ?

Notre propos n'est pas d'insérer ici une étude historique. Mais la Tradition étant une source de la doctrine révélée, il importe particulièrement de la consulter lorsque les réalités dont il s'agit sont d'institution divine. Nous allons voir que trois documents suggèrent comme n'étant pas impossible le fait que la "forme" nouvelle ait été en usage à Rome au III^e siècle, bien qu'ils n'établissent pas le fait avec certitude.

1. Le document intitulé : "La Tradition apostolique".

L'auteur en est St Hippolyte de Rome. Il s'opposa, au titre d'anti-pape à St Calixte († 222) ; ce qui ne l'empêcha ni de mourir martyr (235), ni d'être canonisé. Il écrivit, vers 215, en grec. On possède un fragment d'une antique traduction latine, conservée dans une collection de normes juridiques orientales. Voici, d'après Dom Bernard BOTTE (2), le texte de l'anaphore :

Accipite manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis CONFRINGETUR

Similiter et calicem dicens : Hic est sanguis meus qui pro vobis EFFUNDITUR. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Le Dictionnaire d'archéologie, tome 21 colonne 619, remplace CONFRINGETUR par FRANGITUR.

Telle est probablement la raison pour laquelle Dom B. Botte traduit CONFRINGETUR par le présent : "Prenez, mangez, ceci est mon corps qui *est rompu* pour vous".

EFFUNDITUR est au présent, et Dom B. Botte traduit : "De même, le calice, en disant : ceci est mon sang qui *est répandu* pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi".

On voit par là, au point de vue strictement littéral, qu'en ce qui concerne, dans la "forme", la partie "nouvellement" ajoutée "*quod pro vobis tradetur*", le futur TRADETUR *n'est pas mieux fondé que le présent FRANGITUR.*

2. Le document intitulé : "Les Constitutions apostoliques".

Il s'agit d'une vaste compilation en huit livres, dont le huitième est un remaniement de la "Tradition apostolique". Le texte est écrit en grec. L'anaphore comporte, pour le Corps, l'adjectif verbal au futur THRUP-TOMENON (de THRUPTO : rompre, briser, broyer) ; lequel apparut dans 1 Cor. 11.24, dans le codex D.

Les "Constitutions apostoliques" n'apportent donc pas de précision nouvelle.

3. Le "De Sacramentis" du pseudo-Ambroise.

"Ce texte n'est pas, comme le Canon romain, un texte proprement liturgique. C'est une citation donnée par un écrivain au cours d'un traité

2) HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, par Bernard Botte o.s.b. Paris Cerf 1968.

sur la messe, texte qu'il explique et qu'il commente ; ce qui a permis à certains auteurs, entre autres F.X. Funk, de n'en pas faire grand cas" (3).

Voici, d'après Dom B. Botte (4), le texte de l'anaphore :
 "Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum quod pro multis CONFRINGETUR" (V, 21)

"Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus" (V, 22)

"Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum" (V, 23).

Cette "source" n'apporte donc, elle non plus, aucune précision nouvelle.

4. On voit donc qu'on peut se borner à considérer "la Tradition apostolique".

La formule *quod pro vobis tradetur* se trouve, pour autant, accréditée ; avec une probabilité $\frac{1}{2}$ si on peut dire (*tradetur* ou *frangitur* ?). Il n'y a donc là qu'une vraisemblance.

De plus, cette vraisemblance n'est acquise que pour le début du troisième siècle. *On ignore ce qu'ont pu être, avant 215, les formules consécratoires en usage dans la primitive Eglise.*

[174] La "forme" nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Eglise ? Nous examinons, dans ce paragraphe, quelle est la vraisemblance de cette hypothèse.

Le "vrai-semblable", c'est le "semblable" au vrai. La "vraie-semblance" d'une chose, c'est, objectivement, le rapport que soutient cette chose avec la vérité qui la norme ; et c'est, subjectivement, la résultante des "raisons pour" et des "raisons contre".

Nous allons déterminer la vraisemblance de l'hypothèse proposée, en précisant successivement : 1) Quelles sont les "raisons pour" ([174]) ; 2) Quelles sont les "raisons contre" ([175]), ce qui revient à rappeler quelles sont les raisons en faveur de la "forme" traditionnelle ; 3) Quel est le fondement de la préséance soit des unes soit des autres ([176]).

Nous allons donc examiner, dans ce paragraphe [174], les raisons qui postulent en faveur de l'hypothèse énoncée en [173], [174]. Cela revient à examiner quelle est l'"autorité", au titre de "lieu théologique", du document intitulé "La Tradition apostolique".

Citons deux opinions autorisées (1), (2) ; nous en tirerons ensuite les conclusions (3).

3) F. CABROL, cité *Dictionnaire d'archéologie* p. 21 col 647.

4) AMBROISE DE MILAN, *Des Sacraments. Des mystères*, par Dom Botte Paris, Cerf 1961.

1. Dom B. Botte (*op. cit.* paragraphe 11, pp. 16-17).

“Il faut d’ailleurs ici éviter un anachronisme. C’en est un de considérer que l’analyse d’Hippolyte représente le canon romain du III^e siècle, au même titre que celui de St Grégoire est celui du VI^e. Au III^e siècle, on en est encore à la période de libre composition (1), Hippolyte nous le dit lui-même. Les formules de la Tradition apostolique sont des textes composés à Rome au III^e siècle, mais ce ne sont pas des textes officiels immuables, ce sont des modèles.

... Il faut donc se garder d’exagérer dans un sens ou dans l’autre. Ce n’est pas une description de “la liturgie romaine” du III^e siècle à l’état pur ; mais il est encore beaucoup moins vraisemblable qu’Hippolyte ait présenté une description qui n’avait aucun rapport avec la réalité vécue à Rome”.

2. J.A. Jungmann s.j. *Missarum solemnia.* (*Théologie* n° 21, Paris, Aubier 1954 ; p. 111).

“Le cœur de l’action eucharistique et par là de la Messe entière est, dans toutes les liturgies connues, le récit de l’institution contenant les paroles consécatoires. Ce qui nous frappe ici surtout, c’est de constater que les textes de ce récit – et ce trait est d’une netteté particulière dans les plus anciens, qu’ils aient été transmis jusqu’à nous, ou qu’ils aient été restitués grâce aux études comparatives – ne reproduisent jamais purement et simplement l’un des textes de l’Ecriture. Ils remontent à une tradition antérieure à l’écriture. Nous touchons ici une conséquence du fait que l’eucharistie fut célébrée longtemps avant que Paul et les évangélistes aient pris la plume. Les fortes divergences des textes bibliques eux-mêmes sur ce point précis s’expliquent sûrement par le même fait. Nous avons manifestement en eux des vestiges de vie liturgique de la première génération” (p. 111).

Le même auteur continue :

“L’adoption du texte scripturaire est également presque complète. De tous les éléments du récit dans le N.T. il ne manque à notre canon, en dehors de l’invitation à répéter le geste énoncé dans St Paul, et dans St Luc dès la consécration du pain, et du trait noté par St Marc 14, 23 : *et biberunt ex illo omnes* qu’un seul fragment de texte ; mais, chose étrange, un fragment très riche de sens, l’apposition ajoutée par Paul et Luc aux mots *Hoc est corpus meum : quod pro vobis datur*. Son absence étonne d’autant plus qu’elle figurait dans les deux plus anciens textes romains qui nous soient parvenus, sous cette forme : *quod pro vobis (ou pro multis) confringetur*. Elle a donc du être sciemment supprimée entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons. [Botte, p. 61 émet l’hypothèse que la suppression pourrait tenir à la simplification du rite de la

fraction. C'est peu vraisemblable]. Par contre, le plus ancien texte connu de la messe romaine, celui de St Hippolyte, omet près de la moitié du texte biblique" (p. 111).

Le R.P. Jungmann explicite, au n° 30 de son ouvrage (version en anglais), "les deux plus anciens textes romains" auxquels il fait allusion. Nous les avons reproduits ci-dessus ([173]1).

3. Les deux savants auteurs que nous venons de citer nous dispensent donc tout à la fois un enseignement objectif et une prudente circonspection.

a) *Ignoramus, ignorabimus!*

Dom B. Botte, avec une sereine fluence qui n'étonnera personne, n'affirme clairement qu'une seule chose, à savoir que la connaissance de la liturgie romaine primitive relève actuellement, *non du "certain", mais du "peu vraisemblable"*.

Ce qui en effet est "beaucoup moins vraisemblable", c'est que la description d'Hippolyte n'ait aucun rapport avec la réalité. Or ce "beaucoup moins" se réfère à un degré qui déjà est "peu"; tel est le "modus significandi" usuel. "Quoi", est peu vraisemblable? Il faut le chercher dans le membre de phrase qui précède à savoir: "La [Tradition apostolique] n'est pas une description de la liturgie romaine du III° siècle à l'état pur". Ce qui donc est peu vraisemblable, *puisque cela n'est pas*, c'est que la description d'Hippolyte corresponde à la réalité "à l'état pur".

Voici donc, en termes clairs, le bilan de la connaissance historique.

Première affirmation, qualifiée "peu vraisemblable": "La description d'Hippolyte fait connaître la liturgie romaine du III° siècle à l'état pur".

Seconde affirmation, qualifiée "encore beaucoup moins vraisemblable": "La description d'Hippolyte n'a aucun rapport avec la réalité vécue à Rome".

Or la seconde affirmation n'est pas seulement "encore beaucoup moins vraisemblable"; pratiquement, elle est fautive. Car, si un témoin décrit une situation, pourrait-on supposer que la description qu'il en propose n'ait "aucun rapport avec la réalité"? Ce témoin ne livrerait pas même un mythe, il serait un halluciné.

En sorte que le degré de vraisemblance de la première affirmation n'est pas majoré par comparaison avec celui de la seconde qui est "zéro".

Il faut par conséquent conclure que *Dom Botte estime peu vraisemblable que la description d'Hippolyte fasse connaître la liturgie romaine du III° siècle à l'état pur.*

On voit donc que, de l'aveu des spécialistes compétents, il est impossible de savoir si "quod pro vobis tradetur" a été intégré à la "forme" aux premiers siècles de l'Eglise.

b) *Altiora te ne quæsieris.*

Le R.P. Jungmann reconnaît qu'à partir du VII^e siècle, la "forme" a été, dans l'Eglise latine, *Hoc est enim Corpus meum*. Il le reconnaît, en affirmant que l'apposition "quod pro vobis tradetur" "a dû être sciemment supprimée pour un motif que nous ignorons".

Prenons acte de la conclusion. Il est certain que la "forme" traditionnelle est demeurée inchangée durant treize siècles au moins.

Mais observons également que le R.P. Jungmann affirme plus qu'il ne prouve. Car l'apposition "quod pro vobis tradetur" n'a été supprimée que si elle a existé. Et le R.P. Jungmann ne prouve pas, pas plus que Dom Botte, que cette apposition ait existé.

4. La vérité est donc :

que premièrement on ignore si "quod pro vobis tradetur" était intégré à la "forme" dans les premiers siècles de l'Eglise ; car on ne peut le supposer qu'avec trop peu de vraisemblance ;

que, deuxièmement, si cette apposition a existé, elle a été supprimée sciemment au VII^e siècle ou avant ;

que, troisièmement, la cause de cette absence ou de cette suppression échappe à la compétence des historiens : *altiora te ne quæsieris*.

[175] La "forme" traditionnelle n'a-t-elle pas été en usage dans l'Eglise, dès les temps apostoliques ? Nous allons, dans ce paragraphe, établir la vraisemblance de cette thèse.

La "forme" traditionnelle est accréditée par la Tradition vivante de l'Eglise, par l'"Autorité de cette Tradition".

Car c'est cette "forme" qui a pour ainsi dire normé le jaillissement même de la vie de l'Eglise, durant treize siècles au moins. Le fondement immédiat de la "forme" traditionnelle, n'est donc pas l'interprétation aléatoire d'un document écrit, mais la certitude que diffuse l'expérience de la vie.

Comment se peut-il que cette "forme" ait été changée ? Nous l'examinerons au paragraphe suivant ([176]), en comparant l'hypothèse qui a fait l'objet des paragraphes [173] et [174], et la thèse que nous allons maintenant exposer.

La "forme" traditionnelle est précisément celle qui s'insère organiquement dans la Tradition vivante de l'Eglise et qui, par le fait même, en est inséparable.

1. L'Eglise a toujours estimé que la Tradition dont elle prend sans cesse conscience constitue, pour la "forme" traditionnelle, un fondement auto-suffisant.

11. Citons trois témoignages.

- Innocent III, en date du 29 novembre 1292, répond par la lettre *Cum Marthæ circa*, à Jean ex-archevêque de Lyon :

“Tu Nous demandes qui a ajouté dans le canon de la messe à la forme des paroles que le Christ lui-même exprime quand il transsubstantia le pain et le vin en son corps et sang, ce qu’aucun des évangélistes n’a exprimé... Dans le canon de la messe se trouve interposée l’expression *mysterium fidei* aux paroles elles-mêmes... En vérité, nous voyons *qu’il y a beaucoup de choses qui ont été omises par les évangélistes, soit des paroles soit des actes du Seigneur, et que nous lisons avoir été suppléées ensuite par les Apôtres, soit en paroles soit par leurs actes...*” (Denz. 414).

- Le Concile de Florence, par la Bulle *Cantate Domino* du 4 février 1441 promulgua un décret doctrinal à souscrire par les Jacobites comme condition préalable à leur retour à l’unité de l’Eglise catholique. Ce décret contient le paragraphe suivant :

“Mais comme dans le Décret pour les arméniens on n’a pas expliqué *la forme des paroles que l’Eglise Romaine, fondée sur l’autorité et la Doctrine des Apôtres, a toujours employées* dans la consécration du corps et du sang du Seigneur, Nous avons cru convenable de l’insérer dans celui-ci : dans la consécration du corps, elle emploie cette forme de paroles : *Ceci est mon corps* ; et dans celle du sang : *Parce que ceci est le calice de mon sang, du nouveau et éternel testament, mystère de foi, qui sera répandu pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés*” (Denz. 715).

- Catéchisme du Concile de Trente. Du Sacrement de l’Eucharistie, chapitre XVIII :

“Nous devons tenir pour certain que la “forme” de la seconde consécration est ainsi formulée : *Ceci est le Calice de mon Sang, de la nouvelle et éternelle Alliance, le mystère de la Foi, qui sera versé pour vous et pour plusieurs, pour la rémission des péchés*. De ces paroles plusieurs sont tirées de l’Ecriture, et *l’Eglise a reçu les autres d’une tradition apostolique*. On trouve dans St Luc et dans l’Apôtre : *Ceci est le Calice* ; et dans St Luc ainsi que dans St Matthieu : *de mon sang, ou mon Sang de la nouvelle Alliance, qui sera versé pour vous et pour plusieurs, pour la rémission des péchés*. Quant à ces autres expressions, *éternelle, et, mystère de la Foi, nous les tenons de la tradition* interprète et gardienne de la Vérité catholique”.

Ces trois documents affirment, *avec autorité*, cela même que, nous l’avons vu, observait déjà St Thomas : *“la Tradition du Seigneur est parvenue à l’Eglise par l’intermédiaire des Apôtres”*.

Nous tenons donc ce principe comme étant établi, au regard de l’*“intellectus fidei”*. Il est possible que certaines données aient été, à l’origine, communiquées seulement par paroles et par gestes, au sein de la Tradition qui est vie, sans laisser de trace en quoi que ce soit d’écrit.

C'est d'ailleurs, notons-le en passant, une manière d'assurer l'arcane qui est en usage dans les religions orientales.

Les historiens critiques objectent que ce n'est pas prouvé. Mais d'une part, eux non plus ne prouvent rien, ils doivent eux-mêmes l'avouer ([174]3a) ; et, d'autre part, ils méconnaissent que la critique historique n'est ni la seule *ni surtout* la principale source qu'il faille consulter, en vue de décider de la vérité.

On reconnaît la triple errance de l'historicisme, condamné par St Pie X dans l'Encyclique *Pascendi* :

1) Ruiner la possibilité de croire, en exigeant, pour exercer la Foi, des arguments d'ordre rationnel qu'il est en fait impossible de donner.

2) Eriger en absolu, par le truchement de cette exigence, une discipline qui, au mieux, n'étreint la vérité que prostituée dans la contingence.

3) Placer sous l'hégémonie de cette discipline, et sous le régime de l'opinion, les données les plus primitives de la métaphysique et de la révélation.

Ces errances n'ont pas positivement raison de preuve, en faveur du principe que nous avons rappelé (12) ; elles le confirment cependant, parce qu'elles décèlent, dès l'origine, l'inanité des critiques qui en sont hypothéquées.

2. La "forme" traditionnelle n'est-elle pas constituée par les paroles mêmes du Seigneur ?

21. La "portée" de cette question, en concerne à la fois l'objet et le principe de résolution.

- Paul VI fait ressortir que la "forme" nouvelle est constituée par les *verba dominica* (*Missale Romanum* ; ed. typ. p. 9). C'est à bon droit. Le prêtre confectionnant le Sacrement "en étant tourné vers la mémoire du Christ", il convient en effet qu'il utilise les propres paroles du Christ.

- En est-il réellement ainsi ? La "forme" de l'Eucharistie est-elle constituée par les *verba dominica* ?

Le fait est que la question se trouve re-posée, par la promulgation du n.o.m.

Car, d'une part, la "forme" a été changée. Et, d'autre part, la même réponse affirmative est donnée à cette même question : *après* le changement, par Paul VI ; *avant* le changement, par toute la Tradition que réfléchissent les documents cités plus haut (11,12), et dont St Thomas par exemple, en citant St Ambroise, se fait l'écho : "La forme de ce sacrement est-elle *Ceci est mon Corps, Ceci est le Calice de mon Sang* ? [Après avoir formulé quatre objections, St Thomas se réfère à St Ambroise pour accréditer sa propre conclusion]. La consécration est opérée par les paroles du Seigneur Jésus, non par [le reste]. *Consecratio fit verbis et ser-*

monibus Domini Jesu (St Ambroise. De sacramentis 4, ch 4)" (Somme Théologique. 3. q78, a1).

La question (2) se trouve donc "re-posée". Voilà le *fait*. Il faut en examiner le "comment".

22. *Comment* la question (2) se trouve-t-elle à nouveau posée, par la promulgation du n.o.m. ?

- La question se trouve posée par le fait que le libellé des *verba dominica*, justement chères à Paul VI, a été changé. Car changer sans raison, ne changer que pour changer, ce serait directement contraire à la Tradition, aussi chère à Paul VI que les *verba dominica*. Or, les formules étant employées expressément pour signifier, la motivation du changement est à deux degrés. C'est-à-dire que, premièrement, il faut qu'un changement de "forme" corresponde un changement de "contenu" ; et que, deuxièmement, ce changement de "contenu" ait lui-même une raison.

- En ce qui concerne le premier point, nous nous bornons présentement à prendre acte du *fait*. NUL ne fera accroire que la "forme" nouvelle ait *exactement la même "portée"* que la "forme" traditionnelle. Car, supposé qu'il en fût ainsi, d'une part, c'eût été "changer pour changer", et porter par conséquent une atteinte sacrilège au Dépôt le plus sacré ; d'autre part, les protestants refuseraient la "forme" nouvelle au même titre que la "forme" traditionnelle.

Observons d'ailleurs que le changement concerne formellement la "portée" de la formule, par le jeu du "mode de signifier", et non le contenu intelligible objectivement signifié.

C'est parce que, spontanément, ils se sont placés à ce second point de vue, que les commentateurs n'ont pas fait cas des différences que la promulgation du n.o.m. a mises en évidence.

Ainsi St Augustin, après avoir transcrit Matth. 26.26, poursuit simplement : "Ces mêmes choses sont notées par Marc et Luc *Hæc et Marcus Lucas que commemorant*" (De consensu Evang. Livre 3, ch 1). Il explique ensuite pourquoi St Luc fait deux fois mention du Calice, mais il ne signale même pas le "quod pro vobis datur" que St Luc ajoute à St Matthieu.

Semblablement, St Thomas, commentant 1 Cor. 11.24 (leçon V) s'étend très longuement sur la métaphysique de la transsubstantiation, qu'implique "Hoc est Corpus meum". Et il termine brièvement : "Le Christ, en disant *quod pro vobis tradetur*, touche au mystère de ce sacrement ; lequel est en effet représentatif de la passion divine par laquelle Il a livré pour nous son Corps à la mort". Ainsi, au point de vue du contenu intelligible, "quod pro vobis tradetur" achève "Hoc est enim Corpus meum", et permet de le mieux situer.

- Ainsi, la question posée par la promulgation du n.o.m. concerne formellement la "portée" : la "forme" a été matériellement modifiée, pour que la "portée" en soit changée. Mais, d'une part, cette modification entraîne évidemment que la question (2) se trouve re-posée ; et, d'autre part, le changement de "portée" requiert lui-même d'être justifié.

Voilà donc, apparemment ou réellement ? Deux interrogations.

Tout, cependant, serait simple, si ces deux changements, l'un concernant la question (2), l'autre la "portée" de la "forme", étaient objectivement la même chose exprimée à deux points de vue différents. Il n'y aurait alors qu'une seule interrogation. Et il faudrait alors comprendre la réforme de Paul VI de la manière suivante : la "forme" a été modifiée matériellement pour que la "portée" en soit changée ; mais ce changement de "portée" consiste tout simplement en ceci : la "forme" nouvelle est constituée par les *verba dominica*, [tandis que la "forme" traditionnelle ne l'était pas]. C'est bien cette manière de comprendre qu'impose à l'esprit le texte de Paul VI. C'est qu'en effet, la "forme" étant modifiée, le lecteur attend qu'une raison en soit donnée ; or, la seule détermination attribuée à la nouvelle "forme" est d'être constituée par les *verba dominica*. Le texte ne comporte pas la proposition que nous soulignons et plaçons entre crochets ; mais il n'est cohérent que si on le sous-entend.

Or, comprendre de cette manière, ce serait se laisser induire en erreur. Car la motivation véritable du changement de "portée", n'est pas avouée. Il n'est cependant possible de la déceler, que si d'abord on écarte l'estimation qui en est erronée. Nous allons donc montrer que la motivation du changement de "portée" n'est pas que la "forme" nouvelle soit constituée par les *verba dominica* ; parce que, même s'il en est ainsi, la "forme" traditionnelle est, elle aussi, et a fortiori, constituée par les *verba dominica*.

23. La "forme" traditionnelle est constituée par les paroles mêmes du Seigneur.

- Cette affirmation se trouve, nous l'avons vu, remise en question. Exprimons-le avec précision.

Désignons par "*verba dominica*" ces paroles que le Christ a prononcées en instituant l'Eucharistie. Nous avons observé (11) que, dans l'Eglise, on a toujours admis, globalement, trois choses qu'il est plus clair de distinguer.

a) Un principe. Il convient éminemment que la forme de l'Eucharistie soit constituée par les "*verba dominica*".

b) Une norme générale concernant la mise en œuvre de ce principe. La "forme" qui est intégrée à la confection d'un sacrement est, en droit, d'institution divine (c'est d'ailleurs le principe a)). Les déterminations ulté-

rieures qui en sont éventuellement requises sont normées par l'exigence propre de l'ordre sacramentel ; elles n'ont pas à être subordonnées à des élaborations d'ordre technique, qui sont étrangères à la nature du sacrement.

c) Un fait. Les "verba dominica" sont telles et telles.

La Constitution *Missale Romanum* : 1) réaffirme le principe a) ; 2) ne donne guère d'assurance concernant la norme b) ; 3) donne à entendre que les "Verba dominica" sont transcrites avec exactitude dans 1 Cor. 11.24, et non dans Matth. 26.26. Qu'en est-il au juste ? C'est ce qu'il faut examiner.

- Les témoignages concernant les "verba dominica".

Nous avons ci-dessus ([172]1)a) rappelé quels sont les trois témoignages écrits. St Marc, pour ce qui nous occupe, suit St Matthieu. Et la question, re-posée, est de savoir s'il faut retenir, avec toute la Tradition, le témoignage de St Matthieu (et de St Marc).

Or, la valeur d'un témoignage dépend, au premier chef et toutes choses égales d'ailleurs, du rapport que soutient le témoin avec ce dont il témoigne. Qui a assisté à l'événement, qui y a participé activement, c'est celui-là qui, toutes choses égales d'ailleurs, a qualité pour témoigner ; c'est celui-là que d'abord il faut croire, et écouter. Il faudrait avoir perdu le sens, pour accorder la préséance au témoignage inéluctablement *médiatisé* de celui qui n'a pas assisté à l'événement.

Or, il est certain que St Matthieu a participé à la Cène ; il est très probable que St Luc n'y a pas assisté ; et il est certain que St Paul n'y a pas assisté.

Il faut, il est vrai, tenir compte de ce qu'affirme St Paul : "J'ai reçu moi-même du Seigneur ce que je vous ai transmis..." (1 Cor. 11.23). St Paul a donc reçu les "verba dominica" qu'il transmet. Mais quel qu'ait pu être le mode de la réception, il a été *autre* que le mode de la transmission. A cause de cette différence, le "contenu *transmis*" peut se trouver affecté par les habitudes de pensée de l'auteur inspiré. Cette donnée, sur laquelle on a tant insisté depuis un demi-siècle, vaut pour St Paul en particulier.

Tandis que le témoignage de St Matthieu, supposé qu'il soit vraiment de lui (cf. [176]), jouit de ce privilège que le mode de transmission en est humainement le même que le mode de réception. Et il est clair qu'un événement aussi sublime a laissé, dans la mémoire de l'apôtre, un souvenir aussi aigu qu'indélébile. L'expérience montre que les circonstances dans lesquelles le plus intime de l'être est atteint, ou bien passent inaperçues ou bien sont intégralement retenues.

- On voit donc qu'en ce qui concerne les "verba dominica" au sens précis qui a été défini, le témoignage de St Matthieu l'emporte sur celui de St Paul, *ex parte testis*.

C'est ce qu'a estimé toute la Tradition. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles, en application du principe et de la norme ci-dessus rappelés ((a) et b)), la "forme" traditionnelle est constituée par le texte de St Matthieu. Il est par conséquent plausible qu'elle ait été en usage dans l'Eglise dès les temps apostoliques.

D'autre part, il est faux que le changement de "forme" ait pu être motivé par l'introduction des "verba dominica". Attendu que celles-ci sont "déjà" dans la "forme" traditionnelle ; et, même, l'authenticité en est mieux assurée que dans la "forme" nouvelle.

[176] Comment se peut-il, et pourquoi se fait-il que la "forme" traditionnelle ait été changée ?

1. Le changement paraît impossible, parce qu'il n'est aucunement fondé dans les témoignages scripturaires concernant les "verba dominica".

Changer la "forme" requiert expressément, nous l'avons observé ([175]22), d'être justifié, et ne pourrait l'être que par référence au motif effectivement allégué, savoir la fidélité aux "verba dominica". Or les témoignages qui concernent les "verba dominica" ne sont d'aucun appui pour la clause nouvellement ajoutée "quod pro vobis tradetur". D'une part en effet, "ex parte testis", St Matthieu l'emporte sur St Paul ([175]23). D'autre part, "ex parte objecti", rappelons : que premièrement la version grecque, originale, de St Luc comporte un adjectif verbal qui est au présent (ce Corps à qui il appartient d'être donné pour vous) ; que, deuxièmement, la meilleure leçon du verset paulinien ne comporte aucune détermination verbale (Ce Corps à qui il appartient d'être pour vous).

L'argument que nous proposons suppose évidemment que les témoignages scripturaires ci-dessus allégués ont été rédigés par les témoins auxquels ils sont respectivement attribués. Si l'attestation de St Matthieu, en réalité n'est pas de St Matthieu, il est impossible de faire valoir, en sa faveur, quelque préséance que ce soit.

2. C'est la "remise en question" des témoignages scripturaires concernant les "verba dominica", qui a au moins rendu possible, sinon provoqué, le changement de la "forme".

21. En quoi consiste cette "remise en question" des témoignages scripturaires concernant les "verba dominica" ?

Il suffit, pour le comprendre, de lire attentivement le passage du R.P. Jungmann que nous avons déjà cité ([174]2), et dans lequel nous soulignons le point important.

"Les textes du récit de l'Institution remontent à une tradition antérieure à l'Ecriture. Nous touchons ici une conséquence du fait que l'eucharistie

fut célébrée longtemps avant que Paul et les évangélistes aient pris la plume. Les fortes divergences des textes bibliques eux-mêmes sur ce point précis [existent] *sûrement* par le même fait. *Nous avons manifestement en eux des vestiges de vie liturgique de la première génération*" (p. 111).

Voilà donc remise en question, incidemment mais radicalement, la valeur des témoignages scripturaires concernant le récit de l'Institution. Ils ne seraient, et cela "manifestement" !, que des vestiges de vie liturgique de la première génération.

22. Si ladite remise en question est "valable", c'est-à-dire si on peut tenir *dato non concesso* que les récits de l'Institution sont simplement "des vestiges de vie liturgique de la première génération", alors on s'explique, *non toutefois sans conditions* (cf. 23), que la "forme" traditionnelle ait pu être changée.

Si, en effet, le verset 26 du chapitre 26 de St Matthieu est une sorte d'irruption ou d'éruption qui vient on ne sait d'où, mais, "manifestement", *d'ailleurs* que tout le contexte, alors il faut remettre en question de la même manière Luc 22.19, et également 1 Cor. 11.24. Il faut tenir à la fois : que l'épître est de St Paul ; et que, d'autre part, St Paul ayant rédigé bien après que l'eucharistie ait été célébrée, il est "manifeste" que les versets 24, 25, 26 (et ceux-là seulement !) sont, dans le texte attribué à St Paul, un vestige de vie liturgique dont l'expression est imputée à St Paul. Ce qu'on allègue comme étant manifeste, concernant St Matthieu, il faut l'affirmer de St Paul. Car, si St Paul a "reçu du Seigneur", "intellectuellement ou imaginativement (?)", St Matthieu a reçu du Seigneur, à la fois spirituellement et *physiquement*, c'est-à-dire conformément à la nature de l'homme et à l'économie du sacrement.

Si donc il en est ainsi, *dato non concesso* faut-il le répéter, alors on peut "choisir", "ad placitum", pour la "forme" de l'eucharistie, l'un des témoignages imputés à St Matthieu, ou à St Luc, ou à St Paul. Car ces témoignages sont égaux, négativement. En ce qui les concerne, deux choses sont "manifestes", conformément, notons-le en passant, aux deux pseudo-principes de l'évolutionnisme élaboré par le Père Teilhard de Chardin.

Le premier est que tout découle d'un donné originel. Ce donné est en l'occurrence, "la vie liturgique de la première génération". Ce qui survient après, précisément parce que c'est après, ne peut venir que de ce qui est "posé" avant : *post hoc, ergo propter hoc*. Les récits de l'Institution sont postérieurs à la vie liturgique de la première génération ; *donc*, "manifestement", affirme le R.P. Jungmann, ils en sont un "vestige".

Le second pseudo-principe consiste, dans le langage savant du P. Teilhard, en l'"effacement des pédoncules évolutifs". C'est-à-dire

qu'ayant affirmé - premier principe - que ce qui est après était déjà dans ce qui est avant, on doit affirmer - second principe - qu'il est impossible de savoir comment ce qui est après procède de ce qui est avant. "Les récits bibliques de l'Eucharistie sont des vestiges de vie liturgique de la première génération". C'est "manifeste", puisque le R.P. Jungmann le tient pour tel. L'auteur se croit donc dispensé de toute explication. Comment les vestiges de vie liturgique ont-ils été parachutés dans les textes bibliques ? Est-ce en passant par le cerveau des auteurs inspirés ? Est-ce par interférences fortuites dans la copie des manuscrits ? *Ignoramus, ignorandum est.*

Ainsi, "c'est manifeste" affirme le R.P. Jungmann - "Mon Père, quelle preuve donnez-vous ?" - "La preuve, c'est précisément qu'il est en droit impossible de savoir comment cela arrive".

Concluons qu'il est manifestement impossible de prendre le R.P. Jungmann au sérieux.

23. La remise en question des témoignages scripturaires ne rend compte du changement de la "forme" sacramentelle que si on renonce à affirmer que les "verba dominica" constituent, pour cette "forme", la norme primordiale.

Il est en effet impossible que le "vestige" contienne davantage que ce dont il n'est qu'un vestige ; et il est impossible qu'il le contienne avec plus de certitude. Les récits bibliques de l'Institution ne contiennent donc, selon la théorie du R.P. Jungmann, que ce que contenait "la vie liturgique de la première génération". Cette vie liturgique comportait la célébration de l'Eucharistie, avec les "verba dominica" ; cela, on peut et on doit le supposer. Mais, d'une part, jusqu'à quel point la "première génération" a-t-elle entendu le réaliser ? Et, d'autre part, qu'a-t-elle réalisé ? On n'en sait *rien*, puisque le document le plus ancien remonte à 215, et puisqu'il renseigne d'une manière imprécise ([174]3).

Le liturgisme absolu débouche dans l'ignorance invincible. Si, pour fonder la "forme" de l'Eucharistie, on prétend survoler les récits bibliques et se référer à la liturgie primitive parce qu'ils n'en sont que les vestiges, il est impossible d'avoir quelque assurance que ce soit concernant les "verba dominica". C'est Hippolyte, pose-t-on, qui est le premier témoin, puisqu'il est, pour la liturgie discipline supposée première, l'auteur du récit le plus ancien. Hippolyte ne parlant pas de St Matthieu, le verset attribué à St Matthieu n'est qu'un vestige... comme beaucoup d'autres. Hippolyte citant un texte qui est semblable à 1 Cor. 11.24, ce verset est supputé authentique, il est les "verba dominica", parce que l'usage en fut "liturgique". Or, en réalité, de l'aveu même des auteurs compétents ([174]3), *il n'y a aucune certitude.*

On voit donc que l'argument auquel ont recours les liturgistes-historiens pour montrer que les "verba dominica" sont 1 Cor. 11.24, plutôt que Matth. 26.26, cet argument ruine le fondement même de quelque certitude que ce soit concernant les "verba dominica". C'est par conséquent une forfaiture et une tromperie que de présenter une soi-disant redécouverte des "verba dominica", comme fondant la substitution de la "forme" nouvelle à la "forme" traditionnelle.

3. La "remise en question" doit être mise en question.

31. La "remise en question" des témoignages scripturaux concernant l'Institution doit être examinée, parce qu'elle est présentée au titre d'opinion.

C'est ce que manifeste l'usage des deux adverbes "sûrement", "manifestement", dans le passage du R.P. Jungmann que nous avons souligné (21).

Ces adverbes, en fait, diminuent la portée objective de l'affirmation, car s'ils la modalisent dans le sens d'un "plus", c'est en la référant au sujet. Si j'affirme : "c'est cela", ou bien je dis la vérité, ou bien je mens. Si je dis : "c'est sûrement" cela, j'induis mon interlocuteur à partager l'assurance que j'ai moi-même ; mais je consigne que je ne suis pas *absolument* assuré, assuré au point de pouvoir affirmer "*simpliciter*" : "c'est cela". En d'autres termes, si je pouvais affirmer tout simplement : "c'est cela", il serait vain de dire : "c'est sûrement cela". Les mêmes remarques valent pour "manifestement".

Le R.P. Jungmann affirme, d'autorité, une thèse chargée de très graves conséquences ; il tempère apparemment ce dogmatisme intransigeant, en induisant le lecteur candide à partager sa propre conviction. "Je trouve que c'est *manifeste*, vous êtes donc mentalement diminué si vous êtes d'un autre avis". Cette présentation est fort habile ; mais elle ne prouve *rien*. Le R.P. Jungmann ne présente en réalité qu'une hypothèse, au titre d'une opinion à laquelle il accorde sa propre conviction. Il convient donc d'examiner cette hypothèse.

32. La "remise en question" des témoignages scripturaux concernant l'Institution de l'Eucharistie, découle immédiatement de la doctrine élaborée par Henri Irénée MARROU au sujet de la connaissance historique.

H.I. Marrou définit l'histoire comme "le fruit d'une action d'un effort en un sens créateur... une aventure spirituelle ou la personnalité de l'historien s'engage tout entière" (H.I. Marrou. *De la connaissance historique*. Paris, Ed. du Seuil, 1954 ; p. 204).

C'est cette conception de l'histoire que l'auteur impute aux *Évangélistes*. Et il tire, de cette imputation, les conclusions qu'il exprime

catégoriquement : "Il serait plus naïf encore d'imaginer qu'on puisse décomposer ce témoignage [des Evangélistes] et, séparant le bon grain de l'ivraie, isoler un pur noyau de "faits" authentiques : les Evangiles ne sont pas un témoignage direct sur la vie du Christ, ils sont un document primaire, et d'une valeur incomparable, sur la communauté chrétienne primitive : nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui..." (p. 108).

H.I. Marrou se réclame d'ailleurs de théoriciens antérieurs : "Nous commençons seulement (car les fondateurs de la *Formgeschichte*, encore trop soumis à la tradition établie par le XIX^e siècle, n'ont pas su tirer toutes les conclusions qui se dégagent des principes si féconds qu'ils ont eu le mérite de poser) à nous rendre compte qu'il fallait d'abord comprendre ce qu'était un Evangile : ce n'est pas un recueil de procès-verbaux, de constats d'événements, plus ou moins exacts ou tendancieux..." (p. 107).

L'hypothèse du R.P. Jungmann est, on le voit, la stricte application, dans un domaine particulier, de la thèse énoncée en général par H.I. Marrou.

Si "nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui" (Marrou), nous n'atteignons la Cène "qu'à travers la vie liturgique de la première génération" (Jungmann). Quant aux récits bibliques de l'Institution, "ils n'en sont pas des procès-verbaux", "ils ne permettent pas d'isoler comme un noyau un fait authentique", "ils ne sont pas un témoignage direct sur la vie du Christ" (Marrou). Ils sont tout simplement "des vestiges de vie liturgique de la première génération" (Jungmann).

Il était prévisible que l'ouvrage de H.I. Marrou, tant par l'objet que par la foi ardente de l'auteur, aurait une grande influence, notamment dans cet univers clos qu'est le monde ecclésiastique. L'affirmation gratuite du R.P. Jungmann n'a pas de fondements autres que ceux de la doctrine marrouaque, dont elle est simplement l'application. Nous sommes donc conduits à examiner, brièvement, cette doctrine.

33. La thèse élaborée par H.I. Marrou au sujet de la connaissance historique est une thèse d'historien, dans laquelle l'ivraie étouffe le bon grain.

(Nous renvoyons à *Revue des sciences philosophiques et théologiques* tome 39, n° 4 ; pp. 569-602).

Cette "thèse" consiste à opposer deux conceptions de l'histoire, l'une personnaliste ($h = P/p$), l'autre objectiviste ($h = P+p$), et à faire l'apologie de la première. L'histoire (désignée par h), est "la connaissance du passé humain" (p. 32), "connaissance élaborée en fonction d'une méthode sys-

tématique et rigoureuse" (p. 33). Cette méthode est spécifiée par le rapport qui existe entre le passé P, et le présent de l'historien p. L'historien objectiviste (et positiviste) vise à réduire p, le plus possible, afin de dégager P. L'historien personnaliste admet d'emblée que P est donné dans p.

L'auteur est contraint de concéder que l'historien doit se faire "objectiviste" sur certains points, par exemple : "Napoléon Bonaparte a existé" ; cependant, ces données triviales étant dénuées d'intérêt, H.I. Marrou soutient que l'histoire est en droit personnaliste. Et comme il ne propose, habilement, pour l'établir, que des comparaisons dénuées de portée véritablement analogue, il affirme en définitive, sans le prouver, que la conception personnaliste de l'histoire est la seule vraie.

Il affirme par conséquent, catégoriquement et sans le prouver, non seulement que P peut être connu *dans* p, mais également que *P ne peut être connu que DANS p* : "nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui" (p. 108). Cette assertion n'est pas imputable à un excès de langage. Elle réfléchit avec exactitude l'exclusivisme aberrant qui écarte a priori, sans qu'aucune raison en soit donnée, les conclusions établies par des méthodes qui n'ont l'agrément ni d'H.I. Marrou ni de ses disciples.

Ainsi, quand St Jean dit : "Et celui qui l'a vu en rend témoignage, et son témoignage est vrai..." (Jean 19.35) ; ou bien : "Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie" (1 Jean 1.1), faudrait-il comprendre, en vertu d'une *théorie* de l'histoire supposée la seule vraie, que St Jean n'entend pas renvoyer à Jésus en s'effaçant devant Lui, mais que St Jean entend livrer l'image qu'il s'est faite de Jésus ?

Et quand St Matthieu, qui assiste à la Cène, rapporte les paroles de Jésus : "Prenez et mangez, ceci est mon Corps" (Matth. 26.26), faudrait-il admettre que ce qu'affirme St Matthieu n'est pas historiquement prouvé ; parce qu'en vertu de la thèse du R.P. Jungmann supposée vraie, rien de l'Eucharistie n'est historiquement accessible qu'au travers de la vie liturgique de la première génération ?

Qui faut-il croire, même en ce qui concerne la nature de l'histoire ? St Jean ou H.I. Marrou ? St Matthieu accrédité par quinze siècles de tradition, ou le H.P. Jungmann ou Paul VI qui affirment sans donner aucune raison ?

34. Concluons. La mise en question des témoignages scripturaires qui concernent l'Institution de l'Eucharistie et les "verba dominica", est privée de tout fondement. La vérité est qu'on ne possède, actuellement, aucun document concernant formellement la liturgie eucharistique des deux premiers siècles. S'il n'est pas impossible que la "forme" *quod pro*

vobis tradetur ait été en usage dans la primitive Eglise, il est, a fortiori, positivement possible, et plausible, qu'elle ne l'ait pas été. **Comment se peut-il**, dans ces conditions, que la "forme" ait été changée ? Il fallait bien, pour cela, donner une raison. Cette apparence de raison, ce fut, nous venons de le voir, une fallacieuse remise en question. Que ce changement fût ainsi rendu possible n'exigeait cependant pas qu'on le réalisât. La raison déterminante, non avouée mais opérante, le **pourquoi** du changement et pas seulement la possibilité, est que les protestants acceptent la "forme" nouvelle, tandis qu'ils refusent la forme traditionnelle. Nous serons en mesure de le mieux expliquer, au paragraphe [19], après avoir précisé, en fonction de ce qui précède ([16], [17]), quel est le statut sémantique de la "forme" nouvelle.

[18] La triple viciosité de la "forme" nouvelle.

Nous récapitulons dans ce paragraphe, les conséquences de l'enquête qui a fait l'objet des paragraphes [15], [16] et [17].

[181] La "forme" nouvelle est objectivement et irréductiblement équivoque.

1. L'équivocité de la "forme" nouvelle.

Cette "forme" comporte deux verbes, l'un au présent *est*, l'autre au futur *tradetur* ; ces deux verbes se réfèrent au même sujet *corpus*. Comme il est impossible qu'un acte d'intellection effectivement exercé comporte deux spécifications différentes quant à la durée, user de la "forme" nouvelle requiert d'en "réduire" la dualité. Or on ne peut en définitive y réussir que par une détermination **subjective** qui est absolument indépendante de la donnée **objective** que constitue la "forme" elle-même. L'expression étant complexe, il faut en effet d'abord choisir d'en considérer, soit le "sens composé", soit le "sens divisé". Et, dans le second cas, il faut en outre fixer quel est le *modus intelligendi*, c'est-à-dire la manière de comprendre le "sens divisé", en usant soit de restriction mentale ([171]31), soit de strabisme mental ([171]32).

La première phase de ce choix en est le principal. Car, prise au "sens composé", la "forme" nouvelle ne peut avoir ni le sens ni la portée de la "forme" traditionnelle ([16]). Tandis que, si, **positis ponendis**, on réussit à user de la "forme" nouvelle en l'entendant au "sens divisé" il n'est pas impossible de lui donner la même portée qu'à la "forme" traditionnelle. La "forme" nouvelle est donc objectivement équivoque ; en ce sens que l'expression peut être comprise de deux manières qui, dans la "praxis", s'excluent l'une l'autre mutuellement, sans qu'aucune donnée inhérente à cette expression elle-même en impère l'une ou l'autre interprétation.

2. L'équivocité de la "forme" nouvelle est *objective*.

Nous venons de le montrer. Il convient d'y insister. L'équivocité de la "forme" nouvelle est "objective", en ce sens qu'elle est une donnée *objective* : c'est-à-dire une "propriété" qui appartient, en fait nécessairement, à l'"objet" que constitue, dans l'ordre sémantique, la forme du n.o.m. Il n'est pas possible de faire que "cette propriété" n'appartienne pas à "cet objet". Il est impossible de faire que ce qui, objectivement, est équivoque, ne le soit pas. Prise au sens divisé, supposé que le célébrant y réussisse, la forme du n.o.m. peut avoir une portée différente de celle qu'elle a inéluctablement ([16]) au sens composé. Autrement dit, le sens et la portée en sont objectivement équivoques.

Aucune explication, aucune certification ne peut faire ce que Dieu Lui-Même ne peut pas faire, à savoir que ce qui est ne soit pas. L'Autorité proteste et s'écrie : "Rien n'est changé dans la substance de notre messe traditionnelle" (Paul VI, 19 novembre 1969). Paroles *vaines*. L'Autorité ne peut pas faire que ce qui, objectivement, est double, ne le soit pas. L'Autorité ne peut pas imposer *sa* vérité, à l'encontre de *La* vérité, en décrétant que la forme "changée" ["mutata" (*Missale Romanum* ; ed. typ. p. 11)] a la même signification qu'elle avait avant d'être changée. Cela, c'est faux, *objectivement* et irréductiblement faux. Le soutenir, ce serait mentir.

3. L'équivocité de la "forme" nouvelle est objective et *irréductible*.

Il est impossible de faire que ce qui, *objectivement*, est équivoque, ne le soit pas. Si on veut réellement, et pas seulement en faux semblant, que la forme du n.o.m. ne soit pas intrinsèquement équivoque quant à la signification et quant à la portée, par le jeu des deux sens "composé" et "divisé", il faut revenir à la forme traditionnelle ; et il faut abolir cette forme "changée" : laquelle, en tant que forme d'un sacrement, est dans l'Eglise un corps étranger, parce qu'elle y est d'ailleurs une "nouveauté" ["*novitas*" (*Missale Romanum* ; ed. typ. p. 9)].

Que la forme traditionnelle ait été changée ["*mutata*"], et une autre forme introduite par mode de nouveauté ["*novitas*"] est-ce *pour* qu'il y ait maintenant équivocité ? Nous reviendrons, dans la troisième partie, sur cette question de la "finalité". Nous observons pour le moment que la viciosité est congénitale, et qu'elle exclut toute "sanatio in radice". D'aucuns répandent, pour le faire prévaloir, l'opinion que la n.m. peut-être "amendée". C'est impossible. On n'amende pas une fausse direction ; on "reprend le nord", qu'on avait cru pouvoir désertier... pour l'"améliorer" !

[182] La "forme" nouvelle est, par le truchement de l'équivocité, insidieusement fallacieuse.

Et cela, à deux degrés.

1. Il semblerait que, le sens de la "forme" nouvelle comportant le dédoublement "composé-divisé", le célébrant pût en choisir *à parité* l'une ou l'autre acception.

Or, *en fait*, il n'en est rien. Car, *concrètement*, dans la communication de la pensée et de la vérité, le sens véritable d'une expression, celui qui est visé par le locuteur et que doit retrouver l'auditeur, c'est le "sens composé". Le "sens divisé" est pour ainsi dire un canevas que détecte l'analyse ; tandis que, spontanément, l'esprit se porte vers le "sens composé".

Or, prise au sens composé, la forme du n.o.m. ne peut se référer, nous l'avons vu ([15]), qu'au Sacrifice de la Croix, non au Sacrifice de la Messe, non à la Messe en tant qu'elle est, *dans l'ordre sacramentel*, le renouvellement du Sacrifice de la Croix. Le prêtre qui utilise la forme "changée" se trouve donc induit, quoi qu'il en veuille, parce que spontanément, à visualiser le Sacrifice de la Croix, et à considérer par conséquent la Messe qu'il célèbre, comme étant seulement un mémorial, et non *également comme un renouvellement*.

2. De plus, l'évocation du caractère sacrificiel par la clause "quod pro vobis tradetur", est trompeuse.

Cette mention a en effet incliné nombre de prêtres et de fidèles à estimer que la *doctrine* de la Messe-Sacrifice est mise en meilleure lumière dans le nouveau rite que dans le rite traditionnel, et que les apparences contraires doivent être imputées à ce que les normes prescrites ne sont pas appliquées.

Or, en réalité, c'est au contraire l'évocation, faite pour ainsi dire à "contre situation", du caractère sacrificiel, qui ruine, dans l'ordre sacramentel, la portée efficace de la "forme" nouvelle. Un sacrement est certes une catéchèse ; mais, primordialement, il est tout autre chose. Il est un *acte*, par et dans lequel opère la Cause Incréée.

Ce qui fait que la Messe est un Sacrifice, ce n'est pas que les assistants ou même le célébrant le croient. Cela, c'est-à-dire le fait de subordonner la Réalité qui est objective à la Foi qui est subjective, c'est l'équivalent de la "présence réelle *in usu*" : "doctrine des chrétiens évangéliques", dont, selon Karl RAHNER (*Saggi sui sacramenti*, Rome 1965 ; 65, p. 214), fort influent à Rome, "pourraient apprendre quelque chose les théologiens catholiques". Ce qui constitue *en vérité* la Messe comme Sacrifice, c'est que le prêtre profère *mente et ore* (par le "mens", et par les lèvres), les paroles que la Tradition a toujours reconnues comme constituant la seule forme efficace d'une consécration valide.

Il ne suffit donc pas de mentionner ou d'évoquer le "sacrifice" dans le canon ou dans la forme, pour que la Messe soit sacramentellement le Sacrifice du Christ. En l'occurrence, c'est l'inverse qui a lieu ; et c'est en ce sens que la forme du n.o.m. est insidieusement fallacieuse à un second degré. Le libellé en induit à penser que, conforme au vœu exprimé par Vatican II, elle manifeste avec plus de clarté, cela même qu'elle annihile dans la réalité.

[183] Il est impossible que la "forme" nouvelle de l'Eucharistie en norme la célébration.

Cela est impossible, si, comme il convient au moins a priori de le supposer, l'Eglise continue d'affirmer, avec St Jean : "au commencement est le Verbe" ; et non pas, avec Faust ou avec Marx : "au commencement est l'action".

Dans cette seconde éventualité d'ailleurs, les notions mêmes de "forme" et de "norme" n'auraient plus de sens. Passons.

Dans la réalité, c'est-à-dire dans chaque acte de célébration concrètement réalisé, c'est bien le "verbe" qui est premier. C'est le "verbum mentis" du célébrant, spécifié par la "forme", qui réalise la consécration si, en vertu de cette spécification, il est conforme à ce qu'il doit être ; c'est-à-dire si, *en définitive*, il est conforme à l'intention du Christ. Or, il est impossible qu'un acte exercé soit spécifié d'une manière indéterminée. Le célébrant qui use de la "forme" nouvelle doit donc, *in actu*, en posant l'acte de consacrer, choisir un et un seul des deux sens que comporte la "forme" nouvelle, objectivement et irréductiblement ambiguë.

Le célébrant peut-il fixer sa propre intention indépendamment de toute détermination procédant de l'Eglise ? Nous ne le pensons pas, et nous l'examinerons longuement au paragraphe [27]. Mais, quoi qu'il en soit, si on admettait que la "forme" nouvelle de l'Eucharistie en normât la célébration, il s'ensuivrait que l'Eglise tolérerait qu'il y eût, soit en fait soit même en droit, des célébrations valides et des célébrations non-valides, les unes comme les autres apparemment normées par cette même "forme". L'Eglise renoncerait donc, *ipso facto*, en l'acte même de promulgation du n.o.m., à exercer le rôle magistériel qui lui est dévolu. Cet acte serait par conséquent sans valeur, puisqu'il impliquerait de nier le principe même d'où il procède ; et la "forme" nouvelle ne serait à aucun titre norme d'aucune célébration.

Il reste donc que la "forme" nouvelle de l'Eucharistie ne peut en normer la célébration. Cette troisième viciosité contient toutes les autres, à la manière dont la conséquence contient les causes. Elle est rendue plus manifeste par contraste. Car, nous l'avons vu, ([15]), c'est le sens de la "forme" traditionnelle qui, comme il se doit, en a toujours, dans l'Eglise, normé la portée.

[19] L'instauration, ou a fortiori la remise en vigueur de la "forme" nouvelle, sont, dans les conditions où elles ont été faites, incompatibles avec la sainteté de l'Eglise.

[191] La sainteté de l'Eglise requiert que la forme des sacrements en signifie la réalité, et en norme la portée.

1. L'Eglise est "sainte" comme son Chef, primordialement par le rôle qu'elle doit jouer dans la communication de la Vérité.

"Sanctifiez-les dans la Vérité. Votre parole est Vérité. Comme Vous m'avez envoyé dans le monde, je les envoie moi aussi dans le monde. Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient, eux également sanctifiés dans la Vérité" (Jean 17.17-19). Le Christ "se sanctifie" pour ses disciples, en ce sens qu'Il diffuse, au travers de lui-même vers eux, son propre Esprit qui est l'Esprit de Vérité.

L'Eglise est "sainte", en son Chef "qui se sanctifie pour elle" ; elle est sainte en étant Gardienne Maîtresse et Mère, dans la communication de la Vérité, réalisée dans les sacrements de la Foi et dans les formules révélées.

Les sacrements étant des signes, la vérité comporte, en ce qui les concerne, les deux aspects qui correspondent à l'économie du signe : "ex parte objecti", signifier la réalité telle qu'elle est ; "ex parte subjecti", signifier sans ambigüité. Ainsi, en vertu même de la sainteté de l'Eglise, la "forme" de l'Eucharistie doit d'une part en signifier la réalité avec exactitude, d'autre part en normer la confection en prévenant toute confusion.

Ces conditions se trouvent donc établies, en quelque sorte a priori. Mais il importe, pour notre objet, d'observer qu'elles ont une base concrète. C'est ce que nous allons faire.

2. La "forme" de l'Eucharistie doit signifier avec exactitude ce qui est réalisé dans l'ordre sacramentel.

21. Le temps verbal de la "forme" doit être le présent.

Nous avons en effet observé ([1573]) que le Sacrifice [de la Messe] doit être signifié au moment où il est réalisé, c'est-à-dire au cours de la seconde Consécration. En sorte qu'un changement peut et doit être signifié au cours de la seconde Consécration, *non au cours de la première*. Il s'ensuit que la formule de *la première Consécration doit être au présent*.

Citons d'ailleurs St Thomas.

"Troisièmement, il importe de considérer, pour ce sacrement, comment la forme en est effectivement ce qu'il convient qu'elle soit. Ce sacrement consiste en effet en la consécration et non en l'usage de la matière. Or la consécration ne s'accomplit pas seulement par le fait que

la matière recevrait une certaine vertu spirituelle, mais en ceci que la matière est transsubstantiée dans le corps du Christ. En sorte que, pour dire *Hoc est corpus meum*, seul peut être utilisé un mot ayant raison de substantif. Ainsi, par "hoc", ce qui constitue la fin se trouve-t-il signifié, et par le fait même accompli [Et ideo nullo alio verbo utendum est, nisi verbo substantivo, ut dicatur *Hoc est corpus meum* ; per "hoc" enim, significatur id quod est finis quod significando efficitur] (in epistolam ad Corinthios, leçon 5, fin).

La forme de la première Consécration doit comporter un mot ayant raison de substantif, parce que cette forme signifie la transsubstantiation comme étant accomplie ; voilà ce qu'observe St Thomas. Pour la même raison, parce que la forme signifie la transsubstantiation comme étant accomplie, le temps verbal de la forme doit être le présent : HOC EST.

22. Toute détermination adjointe à la forme de la première Consécration, ne peut être faite qu'au présent et par mode d'apposition.

- L'acte de juger, qui consiste à affirmer une attribution, requiert en effet, parce qu'il est acte, l'unité de ce qu'il inclut : unité quant au sujet de l'attribution, d'où il résulte qu'une détermination nouvelle de la proposition énoncée ne peut être faite que par mode d'apposition ; unité quant à la modalité de l'attribution, d'où il suit que toute détermination nouvelle de la proposition énoncée doit être spécifiée selon le temps verbal qui est celui du jugement lui-même.

En l'occurrence, une détermination adjointe à la forme *Hoc est corpus meum* ne peut être conforme à la réalité propre du sacrement, que si premièrement elle est attribuée au sujet HOC ou CORPUS, que si deuxièmement elle est signifiée dans le présent EST.

- D'une manière plus précise, le Corps qui est substantiellement présent dans le Sacrement, est le Corps glorieux du Christ qui est "assis à la droite de Dieu" (Marc 16.19).

Parce que le Corps est présent substantiellement, les espèces consacrées, bien qu'elles ne soient pas les accidents du Corps du Christ, contiennent cependant le Corps comme les accidents contiennent la substance. Toute attribution faite au CORPS tel qu'il est dans le Sacrement, et tel qu'il y est désigné par HOC, affirme donc, quant au type de l'attribution, la différenciation d'une substance. Et comme la "différence" de la substance est la qualité, il s'ensuit que toute attribution faite au Corps tel qu'il est dans le Sacrement est, quant au type, l'attribution d'une qualité. D'où il résulte enfin qu'une telle attribution est, quant au type, une apposition.

Parce que le Corps qui est présent substantiellement dans les espèces consacrées est le Corps glorieux du Christ qui est assis à la droi-

te de Dieu, toute attribution faite au CORPS tel qu'il est dans le Sacrement, et tel qu'il y est désigné par HOC, doit être signifiée *sub specie æternitatis*, dans le présent EST qui est le temps verbal du jugement. Et aucune attribution ne peut être signifiée selon une modalité verbale qui serait incompatible avec la durée qui est propre à la confection du Sacrement. Et cela, parce que la forme du signe sacramental doit signifier avec exactitude quel en est le rapport avec la Réalité : ainsi le requiert la "sainteté" de l'Eglise, parce qu'ainsi l'exige la Vérité.

23. La Tradition prouve, pour autant qu'elle soit accessible, c'est-à-dire d'une manière seulement "peu vraisemblable", que la détermination objective signifiée par la clause *quod pro vobis tradetur* a été effectivement intégrée dans la "forme" de la première Consécration ; *cette détermination étant attribuée au CORPS, au présent EST, et par mode d'apposition.*

- Les documents.

Nous avons analysé ci-dessus ([172]2) la liturgie de St Jean Chrysostome. Elle ne comporte pas *quod pro vobis tradetur*, incise signifiée au futur, et empruntée à la Vulgate, en laquelle le Pape Paul VI reconnaît occasionnellement, et fort curieusement ! un témoignage authentique et privilégié des "verba dominica". La forme de St Jean Chrysostome reprend la "leçon" originale de St Paul en la précisant et en en respectant le "modus significandi", celui-là même dont nous venons de rappeler (22) l'économie : "Ceci est mon corps ; ce corps à qui il appartient [attribution faite au présent et par mode de qualité] d'être pour vous, d'être livré pour vous, d'être rompu pour vous..."

Faite de cette manière, l'adjonction de déterminations nouvelles ne présente pas d'inconvénient.

Des observations identiques s'appliqueraient aux "formes", au nombre de dix, que mentionne F.E. BRIGHTMAN (*Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896) (pp. 20, 52, 87, 132, 177, 252. 328 (deux "formes"), 385, 437). Nous ne croyons pas utile de les reproduire. Les examiner ne fait que confirmer la conclusion que nous venons d'énoncer.

- L'interprétation des documents.

La question que nous débattons n'a pas échappé aux théologiens. Les scolastiques classiques ont très généralement admis la validité de la consécration, même supposé que la "forme" comporte la clause *quod pro vobis tradetur*. Ainsi en est-il pour Billuart, les Salmanticenses, Jean de St Thomas qui cite Suarez dans le même sens.

Mais d'une part, si ces théologiens ne décèlent pas d'ambiguïté dans la formule latine, c'est qu'ils l'assimilent à celle qu'employaient les Grecs.

Et, d'autre part, leur effort allait plutôt à montrer que cette clause n'est pas nécessaire.

Voici par exemple le commentaire de Jean de St Thomas.

“En ce qui concerne les mots *quod pro vobis tradetur*, nous disons qu'ils ne sont ni nécessaires ni essentiels à la forme [non esse necessaria et essentialia formæ]. En effet, même ces paroles étant omises, *corpus meum* suffit à rendre vrai que le Christ livre son Corps dans le sacrement ; en sorte qu'immédiatement le corps du Christ est rendu présent. Cependant, certains, parmi les Grecs, ont, dans leurs liturgies, ces mots *quod pro vobis tradetur* : non pas comme étant essentiels à la forme, mais en telle façon qu'ils expriment une propriété du corps du Christ, tout comme d'ailleurs le Christ Lui-Même a ajouté ces mêmes paroles en vue de signifier la même chose [Et tamen aliqui Græcorum, in suis liturgiis, illas habent ; non tamquam essentialia formæ... sed ut exprimant proprietatem corporis Christi, sicut ipse Christus ad idem exprimendum illas apposuit]” (*Cursus theologicus*, In 3^e, q78, D XXIX, a1, XIII).

Quod pro vobis tradetur “n'est pas essentiel à la forme”. Jean de St Thomas va même plus loin, en affirmant *qu'il ne doit pas l'être* :

“Si quelqu'un, sachant que *quod pro vobis tradetur* ne fait pas partie de l'essence de la forme, voulait cependant préférer ces paroles comme étant quelque chose d'essentiel, il n'aurait pas l'intention de l'Eglise [Si enim quis sciret hoc (quod pro vobis tradetur) non esse de essentialia formæ, et tamquam essentialia vellet proferre, non haberet intentionem Ecclesiæ]” (In 3^e q50, D XXI, a VIII).

Jean de St Thomas s'exprime, nous devons l'observer, d'une manière qui n'est pas conforme à la lettre, sinon à l'esprit de St Thomas. Car, nous l'avons vu, selon St Thomas on ne doit pas distinguer, d'une part la forme, et d'autre part l'“essence de la forme” ; comme si certains éléments pouvaient faire partie de la forme, sans en intégrer l'essence. Car c'est par nature que la “forme” est insécable. En sorte que la forme du sacrement n'est opérante que proférée intégralement bien que certaines parties de la forme puissent signifier le contenu, et d'autres la finalité du sacrement. Ainsi nous n'admettons pas un “modus loquendi” qui, malgré la lucidité de la pensée, est déjà hypothéqué par les distinctions en porte-à-faux de la scolastique décadente. Mais nous partageons sans réserve l'opinion exprimée par Jean de St Thomas, laquelle est aussi conforme à ce que nous savons de la liturgie primitive qu'à ce que requiert (cf. 22) l'ontologie du sacrement.

Au Corps, tel qu'il est dans le Sacrement, peut être attribué, sub specie æternitatis, chacun des états que ce Corps, substantiellement le même, a pâti au cours de la vie terrestre. Ce Corps qui, le soir du jeudi

saint "allait être livré pour nous", il est éternellement le Corps à qui il appartient d'être pour nous, en étant livré.

Le contenu intelligible de *quod pro vobis tradetur*, quelle que soit d'ailleurs la défectuosité du *modus significandi* (cf. 3), consiste tout simplement en l'explicitation d'une détermination que "Corps" contient implicitement. Que cette détermination soit, entre autres, particulièrement importante parce qu'elle signifie la fin du Sacrement, n'en modifie pas le statut au point de vue de l'ontologie du Sacrement. Cette détermination est, comme le dit excellemment Jean de St Thomas, "une propriété du Corps du Christ", une propriété qu'il est possible, voire opportun ? d'attribuer au Corps, et qui, si elle est effectivement attribuée, l'est inéluctablement par mode de qualité ; en sorte que, grammaticalement, une telle attribution ne peut être que par mode d'apposition : sans qu'aucune détermination *verbale* nouvelle soit consignée. C'est ce dernier point, si important, que Jean de St Thomas déclare expressément ; et cela, en affirmant, dans le langage qui lui est propre, que *quod pro vobis tradetur* n'est pas essentiel à la "forme". Ce qui en effet, au point de vue formel de l'ontologie, constitue comme telle la forme du sacrement c'est : HOC EST ; et ce ne sont pas les propriétés de HOC.

24. Concluons. Le contenu intelligible de la clause *quod pro vobis tradetur* peut "de soi", a pu en fait, être intégré à la forme de la première Consécration. Il doit alors être conçu, et *il a été en fait conçu*, à la manière d'une qualité qui peut être attribuée au Corps conformément à la durée selon laquelle le Corps est signifié, c'est-à-dire "sub specie æternitatis" ; en abstrayant par conséquent de toute détermination temporelle qui serait incompatible avec la durée propre de la confection sacramentelle.

3. La forme du sacrement doit en signifier la réalité, sans ambiguïté. "Caritas congaudet veritati" (1 Cor. 13.6). "La charité se réjouit de la vérité". Ce que requièrent en général les échanges humains, revêt l'exigence d'une transcendante justice, lorsque ces échanges sont ordonnés à la communication du Bien divin.

Le sacrement est un signe qui opère, dans l'ordre surnaturel, ce qu'il signifie conformément au mode humain de la connaissance, uniment sensible et intellectuel. Efficacité et signification étant donc intrinsèquement liées, le fait que la forme d'un sacrement en signifie clairement l'effet constitue une condition de validité. Ce principe ne fait qu'exprimer la nature même du sacrement. Si donc il arrive, accidentellement, que la forme de tel sacrement comporte quelque ambiguïté, cette errance doit être, dès que perçue, rectifiée.

Le R.P. Jungmann estime que la clause *quod pro vobis tradetur* "a donc dû être supprimée, entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons" ([174]2).

Observons que ce fait, s'il est exact, suffit à prouver que ladite clause n'était pas considérée comme étant d'institution divine.

Quant à la raison de cette éventuelle "suppression", elle ne demeure obscure que pour quiconque entend ne comprendre quoi que ce soit, qu'en fonction de ce qu'il croit connaître du passé.

Une incise au futur, adjointe à une affirmation qui est et doit être au présent, rompt en effet l'unité du "modus significandi". Voilà ce que confirme, nous le verrons ([192]1) l'"instauration" de la forme "nouvelle". Cette unité du "modus significandi", étant requise à l'acte d'intellection, elle est donc restituée par un chacun à sa propre façon. D'où une confusion qui rompt l'unité même de la Foi, dont la forme du sacrement est en droit l'expression. Il est donc très plausible que, *SI quod pro vobis tradetur a été supprimé*, c'est comme le dit Dom B. Botte, "pour simplifier le rite de la fraction". Le R.P. Jungmann l'estime "peu vraisemblable" ([174]2) ; et, en effet, il n'y avait pas d'utilité à rendre la formule plus courte. Mais il importait extrêmement de la simplifier, c'est-à-dire de la rendre simple, et d'éliminer ainsi la possibilité même d'une ambigüité, périlleuse pour l'unité de la Foi, entre le "sens composé" et le "sens divisé".

La forme d'un sacrement, celle de l'Eucharistie en particulier, doit en manifester sans ambigüité la réalité. Telle est la norme évidente que confirme la Tradition vivante de l'Eglise.

Si en effet la clause *quod pro vobis tradetur* a été insérée dans la forme de la première Consécration, alors, dans cette hypothèse, *dato non concesso*, il faut conclure que cette insertion comportait des inconvénients si graves que, précisément, il a fallu la supprimer. Il a fallu rendre simple, comme l'exige la véracité, une formule composée dont l'interprétation possiblement multiple risquait d'entraîner confusion et rupture d'unité.

[192] La forme nouvelle est instaurée ou remise en vigueur, sous le couvert de raisons fallacieusement interprétées.

[1921] Les raisons, d'ailleurs liées entre elles, qui ont été invoquées en faveur de la nouvelle "forme", n'ont pas été sans impressionner ; bien qu'elles soient, nous l'allons voir, lourdes de trivialité. Voici ces raisons.

1) La forme du n.o.m. n'est-elle pas constituée, comme l'affirme Paul VI, par les "verba dominica". "Nous avons ordonné que les paroles du Seigneur soient les mêmes dans chacune des formules du Canon (*Iussimus verba dominica in qualibet Canonis formula una eademque esse*)" (*Constitutio apostolica Missale Romanum*).

2) "Il ne faut pas croire que cette rénovation (renovatio) du missel romain a été improvisée. Les progrès que la science liturgique a effectués depuis quatre siècles lui ont, sans aucun doute, ouvert la voie. Si, au lendemain du Concile de Trente, "la consultation des antiques manuscrits de la Bibliothèque vaticane et d'autres rassemblés de partout" a beaucoup servi à la révision (recognitio) du Missel romain, comme l'atteste la Constitution *Quo primum* de St Pie V",

2 a) depuis lors, les sources liturgiques les plus anciennes ont été découvertes et publiées,

2 b) tandis que les formules liturgiques de l'Eglise orientale étaient mieux scrutées (liturgicæ Orientalis Ecclesiæ formulæ altius sunt investigatæ)... (*ibid.*)

3) Enfin, et surtout, la nouvelle "forme" n'affirme-t-elle pas, plus explicitement que ne le fait la "forme" traditionnelle, le caractère sacrificiel de l'action sacramentelle ?

Comment, dans ces conditions, prétendre que le n.o.m. norme un repas, et non un sacrifice ?

Tout simplement parce que les raisons alléguées ne sont qu'apparentes ; c'est-à-dire qu'elles consistent en des apparences qui ne semblent être des raisons que parce qu'elles sont fallacieusement interprétées. C'est ce qu'établissent les analyses ci-dessus exposées, et que nous allons récapituler.

[1922] Les paroles "quod pro vobis tradetur", ajoutées à la forme traditionnelle, sont-elles des "*verba dominica*" ? Autrement dit ([175]23), ont-elles été prononcées par le Christ à la Cène ?

A cette question, nous répondons :

Que, *premièrement*, quinze siècles de Tradition ont, à bon droit, reconnu en St Matthieu, présent à la Cène à la différence de St Paul, le témoin autorisé des *verba dominica* : "Ceci est mon corps".

Que, *deuxièmement*, les *verba dominica*, justement chères à Paul VI, dont il est absolument *certain* qu'elles ont été prononcées par le Christ sont celles qui sont communes à TOUTES les versions. Ces paroles sont : "Ceci est mon Corps". Et telle est la "forme" traditionnelle.

Que, *troisièmement*, le Christ n'a pas prononcé matériellement, quant à la lettre "quod pro vobis tradetur" qui figure seulement dans la Vulgate ; à laquelle, fort curieusement, Paul VI se permet d'attribuer la même valeur qu'aux "sources liturgiques les plus anciennes". Et que l'insertion de cette formule, qui est au futur, a pour effet, l'expérience le confirme (cf. [1924]), d'altérer très gravement, de *rendre autre*, le "modus significandi".

[1923] "Les progrès de la science liturgique accomplis depuis quatre siècles" ont-ils "ouvert la voie" à l'introduction de la forme nouvelle ?

A cette question, nous répondons :

1. *Qu'en ce qui concerne "les sources liturgiques les plus anciennes",* les spécialistes en la matière n'affirment pas seulement qu'il est impossible de connaître, *par cette voie*, les "verba dominica" elles-mêmes.

Ils affirment également qu'il est impossible de connaître, *par cette même voie*, quelle fut la "forme" utilisée dans la liturgie romaine des deux premiers siècles ; quoi qu'il en soit d'ailleurs d'une seconde question, celle de savoir si cette forme (ou ces formes) utilisée(s) dans la liturgie romaine des deux premiers siècles reproduisait(ent) avec exactitude les "verba dominica". "Il est peu vraisemblable, estime Dom Botte, que la description d'Hippolyte fasse connaître la liturgie romaine du III^e siècle à l'état pur" ([174]3a).

2. *Qu'en ce qui concerne les formules liturgiques de l'Eglise orientale,* la signification d'une formule liturgique est conditionnée par la Tradition vivante en laquelle elle est intégrée. Le "modus significandi", qui est en l'occurrence si important, diffère en grec et en latin. Mieux connaître une formule orientale n'est pas une raison pour modifier une formule latine plus de quinze fois séculaire.

Les formules liturgiques de l'Eglise orientale ont, dans l'ensemble suivi, quant au "modus significandi", la leçon la plus sûre de St Paul : "Ceci est mon corps, ce corps qui est pour vous" ([172]).

Ces formules ne constituent donc pas un fondement pour le "quod pro vobis tradetur", futur introduit dans la Vulgate ; lequel précise l'adjectif verbal employé par St Paul lui-même, *en fonction de la situation vécue par le Christ le soir du jeudi saint*. Il est possible qu'à ce moment *maintenant passé*, le Christ ait prononcé ces paroles en leur donnant le sens explicite et précisé par la Vulgate, laquelle n'enseigne donc rien de faux. Il resterait, dans cette hypothèse, à rendre compte de l'"omission" commise par St Matthieu et par St Marc.

Et, quoi qu'il en soit de cette question, liée à des circonstances historiques maintenant révolues, il est manifeste que le choix d'un texte scripturaire intégré à la confection d'un sacrement, doit être normé par l'exigence propre de l'ordre sacramentel, et non pas subordonné aux discussions des exégètes.

[1924] La forme nouvelle n'affirme-t-elle pas, plus explicitement que ne le fait la forme traditionnelle, le caractère sacrificiel de l'action sacramentelle ?

A cette question, nous avons déjà, en substance, répondu ([16], [17]) :

1. La nouvelle forme est signifiante, comme l'est toute expression intelligible ; et elle signifie un sacrifice : "ce corps qui va être livré pour vous". Mais la forme d'un sacrement ne doit pas signifier seulement à l'abstrait. Elle n'est signifiante *réellement*, comme forme, que dans la réalité même du sacrement ; elle est signifiante en tant que spécifiant et mesurant une *action* et elle n'a de consistance qu'en vertu de cette *action*. Si le "modus significandi" de la forme est incompatible avec le "modus actuandi" qui est propre au sacrement, il n'y a ni sacrement ni forme ; bien que l'énoncé en lequel consiste la forme puisse avoir abstraitement (à part le sacrement), une signification.

2. Or la forme nouvelle recèle une telle incompatibilité entre le "modus significandi" et le "modus actuandi".

Si, en effet, prise "au sens divisé", la forme nouvelle peut avoir, moyennant restriction ou strabisme d'ordre mental ([172]33), la même portée que la forme traditionnelle, il est impossible, nous l'avons vu ([16]), qu'il en soit ainsi pour cette même forme prise au "sens composé". Le sens est alors, tout simplement, celui du récit de la Cène. Le soir du jeudi saint, le Christ a dit : "Ceci est mon corps, qui va être livré pour vous". Le futur exige, pour affirmer, de se placer avant l'événement qui est signifié comme futur, c'est-à-dire avant le Sacrifice de la Croix. La formule peut s'appliquer au Sacrifice de la Messe, au cours duquel le Corps, toujours substantiellement uni à la Divinité à l'Âme et au Sang, n'est pas livré, séparé de l'Âme, comme il le fut sur la Croix. Le "modus significandi", et partant la "portée" de la forme, est donc altéré, *rendu autre*. Le "modus significandi" de la forme nouvelle prise au "sens composé", n'est pas le mode intimatif qu'exige, au présent, *l'action* en laquelle consiste la confection supposée valide du sacrement.

Le "modus significandi" de la forme nouvelle prise au "sens composé", c'est le mode récitatif qui convient à un événement passé, et qui est incompatible avec le "modus actuandi" propre à *l'action* sacramentelle.

3. A qui trouverait trop subtiles les considérations *de sens commun* que nous avons développées ([16], [17]), et que nous venons de rappeler, nous répondons :

Que, *premièrement*, nous n'inventons pas l'existence de ce "mode récitatif".

La première édition typique du *Missale Romanum* (jeudi saint 3 avril 1969) comporte, au n° 55 de l'"*Institutio generalis*", la nomenclature des "principaux éléments dont la prière eucharistique est constituée", savoir : a) L'action de grâces ; b) L'acclamation (Sanctus) ; c) L'épiclese ; d) le récit de l'Institution.

La locution "*narratio institutionis*" a été complétée, dans les éditions ultérieures, par "*et consecratio*". Mais on n'insistera jamais trop sur le fait que le n.o.m. lui-même n'a jamais été modifié. Si divers paragraphes de l'"*Institutio generalis*" ont été, non pas supprimés, mais amalgamés, ce fut une précaution indispensable pour qu'ils cessassent d'être, tel l'article 7, absolument inacceptables. Mais le texte de l'"*Institutio generalis*" qui, en réalité, correspond au n.o.m, c'est celui de la première édition.

Nous nous permettons de reproduire ce que nous écrivions en juin 1969 : "L'épiclèse étant présentée comme l'ensemble des "invocations particulières par lesquelles l'Eglise invoque la vertu divine, en sorte que les dons offerts (oblata) par les hommes soient consacrés, c'est-à-dire soient changés dans le Corps et dans le Sang du Christ" (*ibid.* c), il faut entendre que la partie principale de l'épiclèse c'est la *Narratio institutionis*. Dès lors le texte de l'Écriture, qui est repris à la lettre, a la portée d'une "narratio" ; le n.o.m. déclare donc explicitement que les paroles censées chargées d'une "vertu divine" sont prononcées selon le mode récitatif. De cette manière, cette "Sainte Cène" peut être admise même par ceux qui ne croient pas à la Présence réelle. Des protestants anglais, dont nous taisons les noms par discrétion, l'ont spontanément observé, prévenant ainsi les déclarations du Prieur de Taizé" (*La Pensée catholique*, N° 122, p. 18).

Que, *deuxièmement*, "contra factum non valet argumentum".

On prétend que distinguer l'un de l'autre "mode récitatif" et "mode intimatif" n'est qu'une abstraction de théologiens ? Or il est maintenant bien connu que six hérésiarques, *ès-qualité*, c'est-à-dire en tant qu'hérésiarques ne croyant ni à la transsubstantiation comme fondant la Présence réelle, ni au renouvellement du sacrifice dans l'ordre sacramentel, ont fait preuve d'une singulière clairvoyance en ce qui concerne les verba dominica "renouvelées", dont Paul VI lui-même reconnaît qu'elles font partie de "la principale nouveauté de l'instauration [du n.o.m.] (*Præcipua instaurationis novitas in Precatione eucharistica, quam vocant versari existimanda est*) (*Missale Romanum*)". Les six hérésiarques ont donc choisi, concernant les *verba dominica*, celles qui, utilisées dans l'ordre sacramentel où elles devraient avoir un mode *intimatif* alors que le mode en est *narratif*, expriment inéluctablement leur croyance erronée : celles qui, de surcroît, innocentent cette erreur au cœur de l'Eglise romaine "Gardienne et Maîtresse" (Vatican I) du Dépôt révélé ; celles qui sont parées, eu égard à la doctrine du Sacrifice, des atours de la vérité : "ce corps qui *va être livré*" ; celles enfin que Luther lui-même a jugé opportun d'introduire et d'imposer ⁽⁵⁾. C'est parfaite-

⁽⁵⁾ Cette prescription se trouve dans "formula missæ et communionis, 1523".

ment joué ! Par l'astuce de Satan, le père du mensonge (Jean 8.44), c'est bien dans le lieu saint, le lieu du sacrifice, que "l'abomination de la désolation a pénétré" (Matth. 24.15 ; Daniel 9.27).

4. Concluons donc que, prise au sens composé, la forme nouvelle détruit, quant au "modus actuandi" ce qu'elle paraît affirmer par la clause qui en altère le "modus significandi".

[1925] Toutes les raisons alléguées dans la Bulle *Missale Romanum* en vue d'"instaurer" le n.o.m., sont fallacieuses ; c'est-à-dire qu'elles ont l'apparence, mais seulement l'apparence, de la vérité. Cette conclusion résulte de ce qui précède ([1922]-[1924]), que nous récapitulons sous forme de *sic et non*.

1. Il est vrai que la forme de l'Eucharistie doit être constituée par les "verba dominica", par les paroles que le Christ Lui-même a prononcées en instituant le Sacrement.

Mais il est faux qu'on sache quoi que ce soit avec vraisemblance de la teneur exacte des "verba dominica", par la seule critique historique, et indépendamment de la Tradition vivante de l'Eglise.

2. Il est vrai que la science liturgique a, depuis quatre siècles, accompli des progrès.

Mais il est faux que la science liturgique soit la norme auto-suffisante de la forme des sacrements. Fort heureusement d'ailleurs, puisque cette science, loin de donner quelque renseignement que ce soit sur les "verba dominica", débouche actuellement, de l'aveu des spécialistes, dans l'abîme de l'ignorance invincible, et "n'ouvre la voie" qu'aux décisions les plus arbitraires.

Venerabili in Christo D. Nicolao Hausman, Episcopo Cygneæ ecclesiæ in Christo Sancto Mart. Luther.

Après un préambule dans lequel Luther rappelle : "Verum hoc libro dicere omittimus Missam non esse Sacrificium seu opus bonum, quod alias abunde docuimus" (p. 429), il procède à la nomenclature des phases de la messe, l'"abomination" que constituent l'offertoire et l'oblation étant supprimée ;

III Deinde qui pridie quam pateretur accepit panem gratias agens fregit, deditque discipulis suis dicens : Accipite, comedite, Hoc est corpus meum quod pro vobis datur (p. 432).

[LUTHERS WERKE IN AUSWAHL, herausgeben von Otto Clemen, Zweiter Band ; Berlin, Walter de Gruyter, 1950].

Luther a donc imposé à son église l'addition "quod pro vobis datur", homologue à celle que Paul VI a promulguée le 3 avril 1969. L'initiative du "maître" a été tenue en échec par St Pie V. Les disciples ont accompli un prodige beaucoup plus grand, en réussissant à faire introduire, dans la formule consécrationnaire, avec la connivence du "Pape" régnant, une détermination verbale qui est au futur et pas seulement au présent.

3. Il est vrai qu'on connaît les formules liturgiques des églises orientales, mieux en 1977 qu'en 1570.

Mais il est faux que ces formules, dont le "modus significandi" comporte un adjectif verbal, qui est dans la plupart des cas au présent comme dans la liturgie de St Jean Chrysostome, accréditent en quelque façon que ce soit l'adjonction, dans la forme latine, d'une incise qui en altère le "modus significandi", et qui est d'ailleurs tirée de la Vulgate.

4. Il est vrai que "nous atteignons Jésus à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui" ; mais il est faux que, comme l'affirme H.I. Marrou, nous n'atteignons Jésus *que* de cette manière. Il est vrai que "nous pouvons atteindre la Cène à travers la vie liturgique de la première génération" ; mais il est faux que, comme l'affirme le R.P. Jungmann, nous ne puissions atteindre la Cène *que* de cette manière.

5. Il est vrai que les sciences historiques et liturgiques ont progressé.

Mais il est faux que l'historicisme et le liturgisme, normés qu'ils sont par une thèse particulière concernant "la nature de la connaissance historique", soient LA vérité ; il est faux par conséquent qu'il faille, au nom de cet historicisme et de ce liturgisme, au nom d'une science gonflée de ce qu'elle doit avouer ignorer, remettre en question des données qu'accréditent vingt siècles de Tradition.

Paul VI prétendrait-il, en faisant état de la science, imposer au nom de l'obéissance de la foi ("jussimus") des choses que la science s'avère incapable de prouver ? C'est pire que l'affaire Galilée.

6. Il est vrai que Vatican II "a établi, dans la Constitution "Sacrosanctum Concilium", les bases de la révision générale du missel romain" : en déclarant que "les textes et les rites doivent être organisés de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient"... (*Missale Romanum*)".

Mais il est faux que le n.o.m. réponde à ce but. Car la réalité, sainte par excellence, que le Christ a laissée à Son Epouse bien aimée, c'est Son propre Sacrifice. Tandis que le n.o.m., d'une part met en évidence l'"assemblée", non l'unique Prêtre ; d'autre part, élimine systématiquement les gestes et les mots qui expriment une action oblatrice. L'offrande des œuvres de l'homme au "Dieu de l'univers", remplace l'oblation dont l'agrément est demandé "in memoriam Passionis Domini Jesu Christi" ; et trois signes de croix sont maintenus, au lieu de trente-quatre, etc.

Voici, d'ailleurs, dans les prières elles-mêmes, une manifestation entre mille mais tout à fait typique, de ce qu'on peut appeler la thusio-clastie de la nouvelle liturgie. La fête de la très Sainte Trinité, habituel-

lement supplantée, au moins en France depuis vingt ans déjà, par la "fête des mères", est réduite au rite de "solennité", le premier dimanche après la Pentecôte. Et la "secrète" de la Messe est modifiée. Voici comment. Rappelons d'abord le libellé traditionnel :

"Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui SANCTI nominis invocationem, HUIUS OBLATIONIS HOSTIAM ; et, per EAM, nosmetipsos tibi perfice munus æternum".

Les modifications concernant les parties écrites en capitales, SANCTI est supprimé. Serait-ce pour "exprimer avec plus de clarté" que le nom de Dieu est "une réalité Sainte" ? Et HUIUS OBLATIONIS HOSTIAM est remplacé par *hæc munera nostræ servitutis* ; d'où résulte que *ea* est substitué à EAM. Ainsi, "l'offrande dont nous, les hommes, nous faisons hommage est substituée à l'"hostie dont il y a oblation", à l'"hostie de cette oblation", hostie expressément ordonnée à l'oblation qui va être accomplie, hostie qui devient l'"Hostie sainte, l'Hostie immaculée", le Christ Lui-Même S'offrant par mode d'oblation, c'est-à-dire en Sacrifice. Pourquoi cette modification ? Serait-ce pour "exprimer avec plus de clarté" que la Messe est un Sacrifice ? Ou bien Paul VI se moque-t-il de "nous", en alléguant une raison qu'il bafoue ?

7. Ainsi, *toutes* les raisons mentionnées dans la Constitution apostolique *Missale Romanum* en faveur de l'"instauration" du missel romain, sont sophistiquées. Chacune semble vraie. Aucune ne l'est.

[193] La raison véritable et non avouée, qui a motivé l'"instauration" du n.o.m. a été injectés dans "Rome" par "Taizé".

1. Changer le libellé des *verba dominica*, justement chères à Paul VI, requiert d'être fondé en raison. Changer sans raison, ne changer que pour changer ce serait directement contraire à la Tradition, aussi chère à Paul VI que les *verba dominica*.

Alors, la raison ? Cette raison, nous l'avons donnée ([16]). Il est impossible que, prise au sens composé qui est le sens véritable, la forme du n.o.m. signifie et opère une action sacrificielle *dans l'ordre sacramentel*.

2. Cette raison est la vraie, tout simplement parce qu'elle correspond à la réalité que quiconque peut observer. Les protestants, nous venons de le rappeler ([192]3), acceptent la forme nouvelle ; ils continuent cependant de refuser la forme traditionnelle, parce qu'ils n'admettent, pas plus qu'avant le Concile, ni la doctrine du sacrifice de la Messe, ni celle de la Présence réelle. C'est donc qu'ils prononcent les paroles de la forme nouvelle selon le mode récitatif et l'entendent par conséquent au sens composé.

Les protestants ne l'ont pas avoué. J'ai écrit, à ce sujet, au Prieur de Taizé. Il m'a répondu, par son Secrétaire, en se dérochant à toute explication. Cela n'est pas de bon augure : "Qui accomplit la vérité vient à la lumière, afin que soient manifestées ses propres œuvres ; car c'est en Dieu qu'elles sont accomplies" (Jean 3.21). User sciemment, au cours d'une action sacrée, d'une formule à double sens est un sacrilège. Nous l'expliquerons longuement ([25]), pour quiconque ne le tiendrait pas comme étant évident.

3. Retenons, pour le moment, ceci. Puisque l'"instauratio" de la nouvelle forme ne peut être sans raison, et puisqu'il s'avère qu'aucune des raisons officiellement alléguées n'en est une ([1925]), force est de conclure que la raison véritable, c'est-à-dire celle qui est dans la réalité, c'est tout simplement celle que véhiculent les faits.

Préparée par l'"hospitalité eucharistique", l'"intercommunion" est, nous le verrons (III), en voie de réalisation. Ça se fait... tout seul, évidemment ! Mais si ça se fait, c'est que cela *peut* se faire. Et si cela peut se faire, c'est que l'*Autorité veut que ce soit possible*. La nouvelle forme a été instaurée, AFIN QU'interprétée au sens composé par les protestants qui l'ont proposée sinon imposée, cette formule puisse être utilisée pour célébrer une "sainte Cène" n'ayant rien de commun avec le très saint Sacrifice de la Messe.

Y a-t-il une autre raison ? une seule vraie raison ? Qu'on la donne ! "Omnis enim qui male agit odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus" (Jean 3.20).

[194] Les raisons, fallacieusement interprétées, sous le couvert desquelles la nouvelle forme a été "instaurée", sont précisément celles qui, eu égard à la raison véritable et non avouée, prescrivent l'usage du n.o.m.

L'errance porte, immanente à elle-même, le sceau de la vérité dont elle est l'attente. Les raisons qui ont fallacieusement motivé l'"instauratio" de la forme nouvelle, postulent en réalité la permanence de la forme traditionnelle. C'est ce que nous allons observer.

1. On prétend normer, par la science historique, la forme d'un sacrement. Considérons un instant le passé humain, qui est l'objet de l'histoire, "formellement" au point de vue de ce sacrement.

Y a-t-il eu, dans l'Eglise, aux premiers siècles, tâtonnements et foisonnement concernant la forme de l'Eucharistie ? Admettons-le, *positis* ~~renseignement~~ *renseignement* précis. Voici maintenant deux faits établis. Le premier

est que, depuis le VII^e siècle, *ou avant*, la forme traditionnelle norme la célébration du Sacrifice de la Messe, sans qu'aucune perturbation ne se soit immiscée à cet égard au sein de l'Eglise catholique romaine. Le second fait est que l'instauration d'une forme nouvelle s'accompagne, depuis huit ans, dans la même Eglise (?), d'un fait sans précédent, savoir une anarchie non seulement généralisée, mais endémique, concernant la célébration eucharistique.

Que peut conclure, pour le moins à titre de haute vraisemblance, un observateur raisonnable ? Et nous entendons, par observateur raisonnable, l'homme qui, historien ou non, admet tout simplement les premiers principes de la raison ; et qui estime, en particulier, que la simultanéité de présence et d'absence entre deux phénomènes, décèle généralement entre eux un lien de causalité.

L'usage de la forme traditionnelle a, dès avant le VII^e siècle, mis fin aux éventuels "tâtonnements". L'absence de cette même forme, en 1969, a provoqué un anarchique foisonnement.

N'est-on donc pas fondé à estimer que la forme traditionnelle est la norme véritable du Sacrement ? Telle est l'hypothèse, pour le moins très plausible, que confirment, nous l'allons voir, les raisons fallacieusement alléguées en vue d'"instaurer" la forme nouvelle.

2. "Mieux connaître les formules liturgiques de l'Eglise orientale" ([1921] 2b) révèle en effet que la forme de la première Consécration *doit* être *simple*.

Le "modus significandi" est en effet, dans toutes ces formules, le même que dans le texte de St Paul ([172]). Une propriété est attribuée au Corps, au moyen d'un adjectif verbal. Mais la forme elle-même *ne comporte pas deux temps verbaux différents*, ainsi qu'il en est dans la forme nouvelle où le second verbe qui est au futur induit à entendre le premier au passé.

Les liturgies orientales montrent, par ce qu'elles font, ce que justement il faut ne pas faire (et il fallait ne pas le faire), si on veut (et si on voulait) attribuer au Corps quelque qualification que ce soit.

Il est d'ailleurs bien remarquable que les scolastiques occidentaux du XVI^e siècle soient, sur ce point, en plein accord avec les Pères grecs des premiers siècles : "quod pro vobis tradetur" n'est pas essentiel à la forme, mais exprime une propriété du Corps", observe Jean de St Thomas ([191]23). Mais, insisterait-on, en faveur de la forme nouvelle : "Ne peut-on l'entendre comme le faisaient les scolastiques latins ou les Pères grecs ?" En effet, ce n'est pas impossible, nous l'avons longuement expliqué ([17]). Mais précisément, EN FAIT, les protestants ne l'entendent pas ainsi. "Etre livré" ne signifie pas, selon eux, une qualification

attribuée au Corps tel qu'il est substantiellement présent dans l'Hostie. "Qui va être livré" signifie, pour les protestants, *non une qualité permanente*, mais *une détermination temporelle* qui, attribuée au Corps, exige de concevoir celui-ci avant qu'il ne fût livré, avant la Passion, dans un état maintenant *passé*. C'est ce que nous allons achever de mettre au clair, en examinant la seconde des raisons fallacieusement alléguées.

3. "Découvrir les sources liturgiques les plus anciennes" ([1921] 2 a) confirme que la forme d'un sacrement doit être *simple* ; c'est-à-dire qu'elle doit signifier l'action qui est en propre celle du sacrement et aucune autre action que celle-là.

C'est ce qu'a senti Dom Botte, sans s'en expliquer clairement ; c'est ce que l'occlusion historiciste du R.P. Jungmann induit celui-ci à ne pas comprendre : "quod pro vobis (ou pro multis) confringetur a donc dû être sciemment supprimé, entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons [Botte, p. 61, émet l'hypothèse que la suppression pourrait tenir à la simplification du rite de la fraction. C'est peu vraisemblable]" ([174]2).

31. La forme d'un sacrement est la forme d'une action. Ce principe norme l'ontologie même du sacrement.

La forme d'un sacrement doit en effet signifier *cette* action qui est propre à ce sacrement dont elle est la forme, et cette action-là seulement. Si une autre action est également signifiée par mode d'action, c'est-à-dire par un second verbe, il s'ensuit une confusion au moins latente entre cette seconde action et l'action qui est propre au sacrement. Et comme le sacrement n'opère qu'en signifiant, toute confusion concernant le "modus significandi" entraîne ipso facto un doute concernant la validité. La forme d'un sacrement a, ex se, une valeur catéchétique ; et il convient que cette valeur soit rendue maximale, s'il est possible. Mais c'est évidemment un désordre contre nature, que de porter si peu que ce soit détriment à la fin essentielle, en vue de favoriser une fin subordonnée.

La forme de l'Eucharistie doit signifier une action en train de s'accomplir, seulement en l'instant où s'accomplit l'action sacramentelle qui est réalisée sur l'autel, savoir le Sacrifice ; seulement en cet instant, et pas avant, signifier une autre action, comme action, avant que ne le soit l'action sacrificielle qui est propre à l'Eucharistie, entraîne simultanément : que la "forme" est composée, puisqu'elle comporte deux temps verbaux différents ; et qu'il y a, entre les deux actions exprimées par ces deux temps, possibilité de confusion.

Or le sacrifice s'accomplit dans la seconde Consécration ; seconde, évidemment parce qu'il y en a une première. Il s'ensuit que, d'une part

la forme de la seconde Consécration doit comporter deux verbes en vue d'exprimer une action *en train de s'accomplir* ; et que, d'autre part, sous peine de confusion, la forme de la première Consécration doit signifier l'action dont elle est la mesure, non pas comme étant en train de s'accomplir, mais comme *étant accomplie* : HOC EST. Nous l'avons déjà noté avec St Thomas : "per "hoc" enim significatur id quod est finis, quod significando efficitur" ([191]21).

Telles sont, pour la confection de l'Eucharistie, les normes qui tiennent à l'être même.

Les normes de cette sorte, les normes de l'ontologie, sont si immanentes que, ou bien elles s'imposent nécessairement en ce qui subsiste, ou bien elles rendent impossible que quoi que ce soit subsiste. C'est cela qu'à la fois confirment et manifestent l'éventuelle suppression (Jungmann dixit), et la nouvelle instauration (Paul VI fecit) de la clause "quod pro vobis tradetur". Expliquons-le.

32. L'"instauration" de la forme nouvelle confirme, "a contrario" et en fonction de la phénoménologie ecclésiale, que la forme de l'Eucharistie doit être *simple*, au sens précisé (31).

- Cette confirmation "a contrario" concerne l'aspect négatif de la norme que nous avons rappelée : la rupture de l'unité entraîne l'impossibilité d'exister. L'instauration du n.o.m. en a inauguré la ruine, parce qu'elle a dédoublé la "forme" qui en est le principe d'unité.

Que cette ruine soit commencée sinon imminente, l'observation le montre. Le nombre des n.m. célébrées dans chaque contrée diminue continûment, plus encore celui des n.m. célébrées effectivement selon le n.o.m. N'était l'assistance surnaturelle promise à l'Eglise, à seule vue humaine, tout serait voué à disparaître. C'est ce qu'estiment confusément, mais non sans jugement, la masse sans cesse croissante des humains qui n'ont plus, pour la "nouvelle église", quelque considération que ce soit.

- Ce fait, globalement observé, suffit à confirmer que rompre l'unité c'est détruire. Il est cependant structuré d'une manière qui en précise la portée sémantique, et en accroît par conséquent la valeur probative.

En effet, la désintégration d'un vivant, et même d'un "être de nature", s'accompagne en général d'une réaction qui tend à l'amortir. Le lit d'une rivière qui cesse de couler présente souvent le phénomène caractéristique de contre-pente. On doit donc attendre qu'une rupture d'unité se manifeste en deux symptômes dont les caractères apparemment contraires confirment précisément la commune origine. Le principe véritable de l'unité étant détruit, d'une part l'unité elle-même subit une sorte de dégradation en chaîne, comme l'écrou mal serré est dévissé par les trépidations ; d'autre part, l'être étant indissociable de l'un, un pseu-

do-principe se reconstitue sans cesse et assure provisoirement une unité diminuée.

Or, nous l'allons voir, ces deux symptômes sont l'un et l'autre clairement observables dans la phénoménologie actuelle de la n.m.

· La désintégration en chaîne est spectaculaire.

Dans toutes les régions, sauf peut-être l'Italie, les fidèles, agacés ou désinvoltes, portent le même témoignage : "il n'y a pas deux messes pareilles, chaque prêtre a sa messe". Nous ne disons pas que c'est ce qui doit être, nous disons que c'est comme ça. Et nous ajouterons d'ailleurs (III) que, cela, l'Autorité l'a prévu, et par conséquent *voulu*. La loi de désintégration est trop connue, pour que les hauts responsables du Vatican l'aient ignorée. Ils ont porté atteinte au principe de l'unité, en escomptant, en vue du résultat qu'ils visaient, le jeu de cette loi dont ils ont par le fait même confirmé la portée.

· La polarité exercée par un pseudo-principe d'unité est également manifeste, et voici en quoi elle consiste.

Les prêtres qui utilisent la forme nouvelle se divisent en trois groupes : 1) ceux qui s'efforcent d'entendre cette forme au sens divisé et estiment, à tort nous le montrerons (III), célébrer ainsi une messe valide ; 2) ceux qui s'appliquent à suivre correctement le n.o.m. et en entendent la forme au sens composé ; 3) ceux qui suivent approximativement le n.o.m. et n'en prononcent la forme que "materialiter".

Et l'expérience montre que certains prêtres passent du premier groupe dans le second, ou du second dans le troisième, mais *non inversement*. Le changement en sens inverse, lorsqu'il se produit, aboutit non à la n.m., mais à la reprise de la Messe traditionnelle. Ces retours encore rares sont chaque jour plus nombreux. Mais c'est là une autre question.

Cela étant, le pseudo-principe qui assure une unité diminuée, c'est, en l'occurrence, la forme nouvelle prise au sens composé.

Pseudo-principe d'unité, parce que la forme qui est, pour un sacrement, le véritable principe de l'unité doit signifier l'action qui est en propre celle de ce sacrement (31) ; tandis que la forme nouvelle, prise au sens composé, signifie une action qui n'est pas celle du sacrement. Et c'est parce qu'elle est seulement un *pseudo-principe d'unité*, qu'elle ne peut ni susciter l'intérêt ni justifier l'effort des prêtres qui passeraient du troisième groupe dans le second.

Principe *apparent* d'unité diminuée, la forme nouvelle prise au sens composé l'est également ; parce que c'est ce sens-là, le sens composé et non le sens divisé, qu'on donne spontanément à une formule, si on use de celle-ci au cours d'une action ([182]1). C'est la raison pour laquelle la forme nouvelle est, nous l'avons vu ([182]2), si insidieusement fallacieuse. Et c'est également pour cette même raison qu'aucun prêtre ne passe

du second groupe dans le premier. C'est, psychologiquement, trop difficile ; et cette difficulté, accrue d'ailleurs par les recyclages périodiques, n'est pas compensée par un enjeu trop précaire.

- Concluons. La phénoménologie de la n.m. se présente pour quiconque, comme étant un incoercible pullulement. Le tronc gangrené prolifère une multitude de néo-nouvelles messes. Voilà le fait. Qu'il soit contraire à l'unité de l'Eglise, c'est clair. Que les objurgations factices émanant des évêques, capitaines de déroute, soient des "coups de cymbale" (1 Cor. 13.1), c'est pour le moins aussi clair.

Il y a cependant davantage. L'analyse précise des données observées, y décèle les symptômes propres qui sont organiquement consécutifs à l'éviction d'un principe d'unité. Otée la clef de voûte, plus ou moins rapidement mais irrémédiablement, tout l'édifice croule. Ecartée la forme traditionnelle qui est, pour la Consécration, le véritable principe de l'unité, tout ce qui était *la Messe* s'éboule en un amas a-morphe, sans **FORME**. C'est le contraire qui eût été surprenant.

Encore faut-il comprendre la leçon des faits. Les séquelles qu'entraîne l'"instauration" de la forme nouvelle, prouvent que la forme d'un sacrement, celle en particulier de l'Eucharistie qui est le Sacrement par excellence, doit signifier l'action qui est en propre celle du sacrement, et aucune autre action que celle-là.

33. "Découvrir les sources liturgiques les plus anciennes" a montré, ou l'aurait dû, que, toujours, et même dès les premiers siècles, l'intention de l'Eglise a été que la forme de l'Eucharistie fût simple, au sens précisé (31).

1. Il convient et il suffit d'examiner la seule difficulté à laquelle paraît se heurter cette affirmation.

Cette difficulté consiste en ce que "quod pro vobis tradetur" a pu être intégré, durant les premiers siècles, à la forme de la première Consécration ([174]2).

a) Nous admettons donc, *dato non concessio* ([174]3), qu'il en fut ainsi.

b) Et, posé qu'il en a été ainsi, alors il faut **affirmer catégoriquement** que "quod pro vobis tradetur" "**a été sciemment supprimé entre le IV^e et le VII^e siècle**" ([174]2).

2. Or, les deux conditions a) et b), prises ensemble, prouvent que l'intention de la primitive Eglise a été que la forme de la première Consécration soit *simple*. Si, par manque de clairvoyance ou de vigilance, cette forme a été, aux premiers siècles, non-*simple*, ainsi que l'est la forme "nouvelle", cette aberration de langage a été rectifiée quand on en a pris conscience. Et le fait qu'elle a été désavouée "sciemment", prouve qu'elle trahissait l'intention véritable ; laquelle consistait par conséquent, dans l'Eglise, dès les premiers siècles, à entendre d'une manière simple la forme de la première Consécration.

4. Concluons. La meilleure connaissance des sources, dont il est fait mention à deux points de vue dans *Missale Romanum*, loin de justifier l'adjonction de "quod pro vobis tradetur", en montre au contraire le caractère insolite et inorganique. Il se trouve ainsi confirmé que la raison de cette adjonction est exotérique ; en tant qu'adjoint à la forme traditionnelle : "Hoc est enim Corpus meum", "quod pro vobis tradetur" est d'importation Taizéenne.

Il reste à examiner comment la "meilleure connaissance des sources" a été en quelque sorte dévoyée.

[195] C'est pour ainsi dire à contre-Sagesse, que se trouve mise en œuvre la connaissance des sources, pour justifier l'"instauration" du n.o.m.

1. La connaissance des sources étant précisée comme ci-dessus ([193]33, 1a b)), la question est de savoir comment elle éclaire le présent ? Et, d'ailleurs, réciproquement ? Le présent, c'est l'"instauration" du n.o.m., c'est, plus précisément, l'insertion de "quod pro vobis tradetur" dans la forme traditionnelle.

Or n'est-il pas évident que le passé et le présent s'éclairent l'un l'autre mutuellement ? C'est cela qu'insinue Paul VI, à savoir que la nouvelle forme est tout simplement la forme utilisée aux premiers siècles, "découverte dans les sources liturgiques les plus anciennes".

Nous admettons qu'il en est ainsi, *dato non concessio* nous le répétons. Mais s'ensuit-il que le passé éclaire le présent, dans le sens précis qui effectivement est mis en œuvre, à savoir que ce qui [a pu être] justifié dans le passé, le soit *ipso facto* dans le présent ? L'admettre a priori, exigerait de reconnaître comme étant vrai le principe de l'historicisme qui, comme tel, est faux. La question demeure donc ouverte.

2. La forme non *simple* : "Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur", [supposé qu'elle ait été utilisée], a eu, durant les premiers siècles, *avant* la suppression de la clause "quod pro vobis tradetur", une portée différente de celle qu'elle a maintenant, après la "réinstauration" de la même clause.

Il suffira ici d'indiquer ce en quoi consiste cette différence de portée, sur laquelle nous reviendrons (III). La forme non *simple* est *objectivement* équivoque, au XX^e siècle comme au I^o ([16]-[17]). La différence ne concerne pas le libellé même de la forme, mais l'*intention signifiante* dont ce libellé est en fait l'*expression signifiée*.

L'intention de l'Eglise primitive e été, nous venons de le voir ([193] 33, 2), d'entendre la forme d'une manière *simple* ; l'intention signifiante de l'Eglise était donc non équivoque. Au contraire, l'intention signifiante que véhicule l'instauration de la forme nouvelle est double, puisqu'en

fait, irrécusablement, elle comporte de rendre possible l'usage de cette forme aux protestants.

Il s'ensuit, nous l'expliquerons (III), que le décret de promulgation est non valide ; d'où résulte, nous l'expliquerons également ([22]-[27]), que le n.o.m. est non valide. Tandis qu'éventuellement célébrée avec la même forme, *avant* que celle-ci ne fût "simplifiée", la Messe était valide. Autre chose une équivocité "per accidens", autre chose l'équivocité calculée.

Nous ne disons donc pas, comme on nous l'imputera probablement, que l'adjonction de "quod pro vobis tradetur" suffise à rendre la Consécration non-valide.

Nous avons même expliqué ([172]32), que si on réussit psychologiquement à "intelliger" au sens divisé la forme nouvelle, il n'est pas impossible de lui donner le sens de la forme traditionnelle. Et c'est précisément pour cette raison que, si la forme non simple a été utilisée durant les premiers siècles, les célébrations dont elle fut la norme ont été valides.

Si, dans la conjoncture actuelle, user de la forme nouvelle entraîne ipso facto la non-validité, c'est en vertu de trois causes en fait indissociables et superposées.

La première est évidemment l'adjonction de "quod pro vobis tradetur" : et, uniment, l'ambiguïté *objective* qui en résulte pour la forme non *simple*.

La seconde cause consiste en ce que l'intention signifiante de l'Autorité est sciemment ambiguë (cf. III).

La troisième cause enfin, est ce que nous appellerons "le principe de l'intention droite", savoir : le ministre qui use de telle forme pour confectonner un sacrement, prend ipso facto l'intention de l'Autorité qui a promulgué cette forme ([22]-[27]).

3. Errare humanum est, perseverare diabolicum.

L'homme est tombé par orgueil : "vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal" (Gen. 3.5). C'est justice immanente qu'il soit soumis, non plus seulement à l'ignorance qui est congénitale à la condition de créature, mais également à l'errance qui consiste à estimer que l'on connaît alors qu'en réalité on ignore. Et comme l'orgueil fut et demeure à l'origine du péché, il en est la consommation. Non seulement on ignore, mais au lieu de s'en humilier on s'en glorifie. Et c'est par jactance (1 Tim. 6.4) et par superbe (1 Jean 2.16), qu'on affirme comme si on savait, et qu'on récuse tout ce qui s'oppose à ce que l'on veut paraître savoir.

L'expérience quinze fois séculaire de l'Eglise confirme, par la Vie, que la forme de l'Eucharistie doit être "Hoc est corpus meum" ; forme que la Tradition tient comme étant les paroles du Seigneur. Mais voici

qu'on fait une découverte : il n'est pas impossible qu'une forme non *simple* ait été utilisée durant les premiers siècles. Alors il faut immédiatement tenir compte de cette découverte ; il faut en proclamer le résultat aléatoire, comme s'il était une certitude absolue. Et cette certitude est censée devoir l'emporter : au point de vue historique, sur une tradition pour le moins aussi bien établie ; et, au point de vue doctrinal, sur l'expérience négative qui a abouti au rejet de la forme non *simple*.

Ce comportement revient donc à faire prévaloir les données de la raison sur l'autorité de la Foi, à ériger en absolu ce qui par nature est subordonné. C'est très précisément le contraire de l'ordre, et par conséquent de la Sagesse.

[196] Conclusion. L'"instauration" du n.o.m., soit qu'elle inaugure la forme non *simple* "Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur", soit a fortiori qu'elle remette cette forme en vigueur, est, aussi bien par le contenu promulgué que par le processus engagé, incompatible avec la sainteté de l'Eglise.

L'instauration du n.o.m. déclare en effet faire état d'une meilleure connaissance des sources ; mais cette déclaration recouvre une tromperie. Car, loin de fonder la reprise de la clause "quod pro vobis tradetur", la meilleure connaissance des sources prouve que cette clause a été abandonnée, et qu'elle ne peut plus avoir actuellement la portée qu'elle a eue dans le passé, à supposer qu'elle ait été effectivement utilisée.

Or, il ne peut être inspiré par l'Esprit de Vérité, parce qu'il procède d'une maléfique duplicité, d'introduire, *sous un prétexte fallacieux*, une clause qui soulève les plus graves difficultés, dans un domaine où il faut, et où il régnait, une absolue clarté.

L'Eglise est sainte en son Chef, "qui se sanctifie pour elle" dans l'Esprit de Vérité. L'Eglise est sainte en étant "Gardiennne, Maîtresse et Mère" dans la communication qu'accomplit l'Esprit de Vérité. Il est impossible que soit d'Eglise ce que ne peut inspirer l'Esprit de Vérité.

Nous avons ainsi établi la majeure du syllogisme ci-dessus ([12]) exposé.

Nous en reproduisons la conclusion, déjà énoncée [13].

Si la n.m. était valide, elle serait "d'Eglise", au titre de finalité immanente à l'Eglise.

Et comme la forme ou essence, et la fin, sont "un", la n.m., supposée valide, serait con-forme, respectivement, à chacune des notes de l'Eglise.

Or il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. et les célébrations dont il est la norme, sont NON-CONFORMES à chacu-

ne des notes de l'Eglise respectivement, notamment à la sainteté, nous venons de le montrer.

Donc, il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. a toujours été invalide.

[2] Argument "ex propriis"

Cet argument est fondé sur le fait que la Messe ne peut subsister que par l'Eglise. Car c'est "à son épouse bien aimée que le Christ, au cours de la dernière Cène, a commis, sous la forme sensible qui convient à la nature de l'homme, le sacrifice qu'Il devait accomplir une fois pour toutes d'une manière sanglante sur la Croix". (Concile de Trente, session XXII, 17 sept 1462. Doctrina de SS Missæ sacrificio, ch 1 ; Denz. 1740).

[21] L'ordre de l'argument, et le principe qui en est le fondement.

[211] Le syllogisme d'exposition.

Majeure. Le prêtre qui célèbre selon le n.o.m. prend *en fait, et quoi qu'il en veuille*, l'intention de l'Autorité qui a promulgué le n.o.m.

Cette intention *est celle qui est immanente* au n.o.m., et qui y est *objectivement signifiée*. On peut, pour cette raison, l'appeler "intention signifiée".

Mineure. Or l'"intention signifiée", immanente au n.o.m. est ambiguë.

Conclusion. Donc le prêtre qui célèbre selon le nouveau rite, se constitue *ipso facto* le ministre d'une intention *ambiguë*. *L'acte dont il est l'instrument peut par conséquent n'être pas valide* ; par la suite, être assuré qu'il le soit est impossible.

[212] Le principe sur lequel repose l'argument, ou principe de l'"*intention droite*".

La conclusion du syllogisme [211] est établie, à la condition que les prémisses le soient. Nous avons déjà examiné la mineure (paragraphes [16] à [19]), et nous y reviendrons dans les paragraphes qui suivent (notamment [25]).

L'affirmation qui constitue la majeure du syllogisme [21]-[211], est l'application circonstanciée d'un principe dont voici l'énoncé.

[2121] *Le ministre qui confectionne un sacrement doit prendre, et prend en fait quoi qu'il en veuille, l'intention de l'autorité qui a promulgué le rite dont use ce ministre pour confectionner ce sacrement.*

Nous adoptons, pour ce principe, les désignations suivantes, et entre elles objectivement équivalentes : *principe de l'intention droite*, laquelle s'oppose à l'"intention retorse" ; principe de l'"intention rectifiée",

laquelle s'oppose à l'"intention sophistiquée" ; principe de l'"intention loyale", laquelle s'oppose à l'"intention double".

Le principe consiste à affirmer que l'intention du ministre doit, en principe, être droite, rectifiée, loyale ; et qu'elle ne peut intervenir comme partie intégrante d'une confection supposée valide, que si elle possède ces qualités. Lesquelles signifient, à des points de vue différents, la même évidente vérité : celle qui constitue précisément le principe énoncé.

[2122] Le principe de l'intention droite n'est pas nouveau.

"Semper, ubique, ab omnibus", il a toujours été tenu que le ministre doit "avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise" ; c'est-à-dire, nous l'allons montrer, de "faire ce qu'entend faire l'Eglise". Or "ce qu'entend faire l'Eglise" est exprimé, signifié, manifesté, dans le rite qui est codifié, promulgué et impéré par l'Eglise. Et comme une norme abstraite, texte et rubriques, n'a par elle-même ni intention ni finalité, le rite est ce *qu'entend* faire l'Eglise, il répond à la *fin* dont la réalisation est *visée par* l'Eglise, parce qu'il est conforme à *l'intention* dont le sujet *propre* ne peut être qu'une personne physique : celle en laquelle, dans l'Eglise visible, se trouve incarnée l'Autorité.

En bref, le rite est ce qu'entend faire l'Eglise, parce qu'il contient *l'intention de l'Autorité* qui l'a promulgué. C'est cette INTENTION DE L'AUTORITE QUI A PROMULGUE LE RITE, *et aucune autre intention quelle qu'elle puisse être*, que doit avoir le "ministre *en tant que ministre*", en usant de ce même rite pour confectionner un sacrement. C'est là une condition *sine qua non* de la validité ; elle découle simplement et nécessairement, de l'ontologie même du sacrement.

Ces affirmations causeront peut-être quelque surprise. Et comme le "principe de l'intention droite" joue, dans ce second chapitre, un rôle fort important, nous allons le justifier par arguments convergents.

[2123] Les arguments qui permettent de justifier le principe de l'intention droite peuvent être, a priori, situés organiquement.

[21231] Ces arguments sont de deux sortes ; les uns procèdent directement, les autres par rétorsion.

1. Les arguments directs sont ceux qui manifestent, à partir de prémisses certaines, la vérité du principe lui-même, considéré selon l'énoncé qui en est donné. Ils consistent tout simplement à observer que le principe de l'intention droite est "d'Eglise". Et cela :

11. Premièrement, parce qu'il est immanent à la "praxis" *de l'Eglise* (paragraphe [22]).

12. Deuxièmement, parce qu'il est nécessairement impliqué, au titre de conséquence ou de présupposé, dans l'enseignement de l'Eglise, en l'occurrence celui du Concile de Trente (paragraphe [23]).

13. Troisièmement parce qu'il découle organiquement de la "sainteté" qui est l'une des notes *de l'Eglise*.

Tout ce qui est "*d'Eglise*" doit être pur, c'est-à-dire conforme à ce qu'en exige la nature. Et comme c'est la Foi qui, dans l'Eglise militante, est au principe de la Vie, c'est l'économie de la Foi qui y est le paradigme de la pureté. Or, d'une part, l'Eglise intervient dans la Foi comme Témoin et comme Signe ; et, d'autre part, tout sacrement est un sacrement de la Foi en étant un "signe" divinement institué. Il s'ensuit que la pureté d'un sacrement est doublement normée, par référence à l'Eglise qui, au titre de Signe comme au titre de Témoin, jouit de la même Sainteté. La "justification" du "principe de l'intention droite" se trouve par conséquent ramifiée en deux preuves ; lesquelles manifestent tout simplement, au sein de l'Eglise, la même exigence de pureté.

La première preuve, développée au paragraphe [24], est fondée sur le fait que tout sacrement est un sacrement de la Foi ; plus précisément sur l'analogie qui existe entre l'acte de la foi théologique et la confection du signe sacramentel ; et formellement, sur l'unité du rôle que doit jouer l'Eglise, "sainte" comme Témoin, à l'égard des fidèles, dans les communications divinement gratuites, soit "subjectives" soit "objectives", qui ressortissent à l'ordre surnaturel.

La seconde preuve, développée au paragraphe [25], découle de l'unité qui existe nécessairement, dans la confection du signe sacramentel entre la causalité transcendante et la causalité créée ; elle est formellement fondée sur une exigence que manifeste éminemment l'Eglise "sainte" comme Signe, exigence d'intégrité, à laquelle doit satisfaire toute cause instrumentale en l'acte où elle est *immédiatement* assumée par la Cause Incréée.

2. Les arguments par rétorsion consistent à observer que, nier le principe de l'intention droite entraîne des non cohérences qui, médiatement ou immédiatement, sont en opposition avec le principe de non contradiction. D'où il suit, par contraposition, que le principe de l'intention droite est conforme à la réalité, et qu'il est par conséquent la vérité.

Cette preuve par rétorsion a donc pour base le "donné" qu'impliquent, chacune respectivement, les preuves directes ci-dessus (11, 12, 13) indiquées. Ce "donné" concerne d'ailleurs :

21. D'une part l'ordre de la "*theoria*", c'est-à-dire les arguments fondés sur la "sainteté" de l'Eglise, celle-ci étant considérée, soit comme "Témoin" ([24]), soit comme "Signe" ([25]). La "rétorsion" consiste à

remonter pour ainsi dire le cours de ces arguments pour en confirmer la portée, en observant la non cohérence des théories qui leur sont opposées ; les paragraphes [26] et [27] correspondront donc respectivement aux paragraphes [25] et [24].

22. D'autre part, l'ordre de la "*praxis*", c'est-à-dire l'argument fondé sur la "pratique" ([22]) ; lequel est tout simplement, dans l'Eglise, la forme concrète que revêt l'enseignement ([23]). Le fait que ce double argument prouve le principe de l'intention droite peut également être confirmé par rétorsion. Car si, comme il se doit, on tient compte des principes généraux de la moralité, et cela très particulièrement dans les circonstances actuelles, déroger à la Tradition vivante de l'Eglise concernant l'intention du ministre, entraîne des comportements dont la non-cohérence est aisément observable dans l'ordre prudentiel. C'est ce que nous observerons au paragraphe [28].

[21232] Ces arguments sont, entre eux, quant à la nature, bien différents.

Examiner chacun d'entre eux "ex propriis", en montrera qu'il est auto-consistant.

Le fait que ces arguments différents concourent, respectivement et *uniment*, à établir la même conclusion, savoir la majeure du syllogisme ci-dessus exposé [211], assure donc à celle-ci un solide fondement.

Cette unité, propre à la vérité, se réfléchit, quoique défigurée, dans l'erreur qui lui est opposée. Cette erreur, que nous rencontrerons partout sous-jacente, est celle du "volontarisme".

Elle sévit à l'état endémique, dans toute la théologie post-tridentine ; et, en particulier, elle a ridiculement vicié la doctrine "admise" concernant l'"intention". Nous reviendrons sur ce point au paragraphe [29], par manière de conclusion.

[22] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est "d'Eglise", parce qu'il est immanent à la "*praxis*" de l'Eglise.

Rappelons, pour plus de clarté, ce en quoi consiste le principe de l'intention droite.

"Le ministre qui confectionne un sacrement doit prendre, et prend en fait quoi qu'il en veuille, l'intention de l'Autorité qui a promulgué le rite dont use ce ministre pour confectionner ce sacrement".

Nous disons que ce principe est immanent à la "*praxis*" de l'Eglise, parce que s'il diffère apparemment de la norme canonique concernant l'intention du ministre, c'est seulement parce qu'il précise une clause qui, en fait, dans l'Eglise, a toujours été reconnue et appliquée.

Il convient donc, pour le montrer, de rappeler en quoi consiste cette norme, d'ailleurs fort connue. C'est par quoi nous allons commencer.

[221] La norme canonique qui concerne l'intention du ministre est exprimée, dans tous les documents du magistère qui traitent de cette question, de la même façon. Mais elle requiert interprétation.

Trois conditions sont requises pour que la confection d'un sacrement soit valide, savoir : l'intégrité de la matière, celle de la forme, et *en outre* l'intention du ministre. Le ministre doit avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise : *intentio faciendi quod facit Ecclesia*. Cette formule, employée par le Concile de Florence (1439), et définitivement consacrée par le Concile de Trente (De Sacramentis in genere, canon 11, 1547. De Sacramento baptismi, canon 4, 1547), se retrouve dans les documents qui ont été promulgués par Alexandre VIII (1690) ; Pie IX (18 décembre 1872, 24 janvier 1877), Léon XIII (13 septembre 1896), Pie XII (28 décembre 1949).

Cette formule ne mentionne il est vrai, en ce qui concerne l'Eglise, qu'une *factio* et non une *intentio*. *Il est dit* que le ministre doit avoir l'intention de *faire* ce que *fait* l'Eglise ; et *il n'est pas dit* que le ministre doive prendre comme étant sienne une "intention" qui serait celle de l'Eglise.

Mais qu'en est-il au juste ?

Il convient de l'examiner, car le sens véritable de cette formule ne peut être déterminé qu'en fonction de l'*ensemble* des conditions auxquelles doit satisfaire la confection d'un sacrement. Et nous allons voir :

que, premièrement, l'existence d'une intention attribuée à l'Eglise y est implicitement mais inéluctablement affirmée [222] ;

que, deuxièmement, l'existence d'une intention explicitement attribuée à l'Eglise a été expressément reconnue par l'Autorité au cours de la controverse qui a suivi le rejet des ordinations anglicanes [223] ;

que, troisièmement, il convenait que cette "intention de l'Eglise" ne fût pas mentionnée [224].

[222] La norme "*intentio faciendi quod facit Ecclesia*" se réfère, implicitement mais nécessairement, à une "intention" ; et c'est expressément à l'Eglise qu'il revient d'assigner quelle est cette intention.

Cela pour trois raisons ; lesquelles découlent du "*modus significandi*" quant à la norme en question : celle-ci étant envisagée, soit en fonction de l'ensemble dont elle est une partie, soit en elle-même, soit par synonymie.

[2221] Avant d'examiner les raisons qui montrent comment il faut interpréter la formule canonique, observons que cette formule est manifestement elliptique ; et, *pour autant*, inadéquate.

Que peut en effet signifier la locution *quod facit Ecclesia*, "ce que fait l'Eglise", attendu que l'Eglise ne fait rien, du moins par elle-même ?

Comment "ce que fait l'Eglise" peut-il être une norme *pour* le ministre, alors que l'Eglise ne fait rien que *par* le ministre ? Ce qui norme ne peut être subordonné à ce qu'il norme.

Inutile de "dialectiser". En réalité, et concrètement, pour quiconque observe *ce qui est*, "ce que fait l'Eglise" signifie : *ce dont l'Eglise impère que cela soit fait*. L'Eglise "impère" ; c'est bien ainsi, puisque l'Eglise porte (ou devrait porter) des sanctions contre ceux qui n'observent pas les normes qu'elle prescrit. Et si l'Eglise impère une chose, c'est qu'elle la *veut*. Et si l'Eglise veut une chose, c'est qu'elle a l'*intention* que cette chose soit réalisée. Ce sont là des données de sens commun, contre lesquelles les astuces des canonistes ne peuvent rien. Le mot "intentio" ne figure pas dans la locution *quod facit Ecclesia*. Nous en verrons la raison [224] ; mais "ce que fait l'Eglise" n'est qu'une abstraction vide de tout contenu, si on ne sous-entend une "intention de l'Eglise".

Il s'impose donc d'emblée que, pour donner, comme il se doit, à la norme canonique, une portée non seulement intelligible mais également *réelle*, il faut l'entendre comme suit : *le ministre doit avoir l'intention de faire ce dont l'Eglise impère que cela soit fait*. Cette traduction ne fait qu'exprimer la réalité telle que quiconque peut l'observer. Nous verrons d'ailleurs ([2224]), que cette manière de traduire a un fondement encore meilleur.

[2222] La première raison, pour laquelle la norme canonique concernant l'intention du ministre, affirme, en fait, réellement quoique implicitement, l'existence d'une "intentio Ecclesiae", découle de ce que cette norme constitue la troisième des conditions qui sont requises pour la validité ; et qu'elle est expressément distinguée des deux premières, dans les documents du Magistère.

1. L'intégrité de la matière, et celle de la forme, ne suffisent pas ; pour que la confection du sacrement soit valide, les documents du Magistère stipulent qu'il faut *en outre* l'intention du ministre.

2. L'intention du ministre satisfait, d'après les documents du Magistère, à deux conditions.

a) L'intention du ministre a pour objet "ce que fait l'Eglise", "quod facit Ecclesia" ; disons la "factio Ecclesiae".

C'est-à-dire que l'intention du ministre, en tant qu'intention, en tant que réalité *interne par nature*, expressément distinguée de l'usage, *externe par nature*, de la matière et de la forme, l'intention du ministre, donc, est adéquatement spécifiée par la "factio Ecclesiae".

Corrélativement, la "factio Ecclesiae" (le "quod facit Ecclesia") telle que l'entendent les documents du Magistère, c'est ce qui spécifie adé-

quatement l'intention du ministre en tant que celle-ci est interne par nature, et expressément distinguée de l'usage, externe par nature, de la matière et de la forme.

b) L'intention du ministre *ajoute quelque chose* au fait que le ministre use de la matière et de la forme qui sont prescrites par l'Eglise ; et *ce quelque chose*, ajouté par l'intention du ministre, *est essentiel au sacrement*.

Cette seconde condition ne fait que corroborer la première. Ce qu'ajoute l'intention comme telle consiste, non en ce qu'elle serait séparable de l'usage, par nature externe, de la matière et de la forme, mais *consiste en ce qu'elle est une réalité interne*.

Corrélativement, la "factio Ecclesiae" telle que l'entendent les documents du Magistère, telle par conséquent qu'elle spécifie adéquatement l'intention du ministre, doit, de ce chef, comporter *quelque chose qui fait nombre avec l'usage de la matière et de la forme*, et qui est *essentiel au sacrement*.

3. La "factio Ecclesiae" (le "quod facit Ecclesiae"), telle que l'entendent les documents du Magistère, comporte réellement et objectivement une "intentio Ecclesiae".

- La "factio Ecclesiae" est en effet, d'après 2 a), ce qui spécifie adéquatement l'intention du ministre. Et c'est, en conséquence, d'après 2 b), l'usage de la matière et de la forme ; et aussi *autre chose* qui se distingue expressément de cet usage considéré "materialiter", et qui doit répondre à l'intention du ministre, formellement en tant que celle-ci est interne.

Or, que peut être une chose qui tout à la fois est immanente à un acte qui consiste à "user de", et qui s'en distingue réellement ? Cette chose c'est, par définition, quel que soit le "sujet" de cet acte, l'intention à laquelle l'"acte d'user" répond.

Il faut donc conclure que la "factio Ecclesiae" qui spécifie *adéquatement* l'intention du ministre, même en tant que celle-ci est *interne*, contient objectivement une "intention" ; laquelle, immanente à cette factio Ecclesiae", est donc "d'Eglise" comme la "factio" l'est elle-même ; c'est-à-dire que la "factio Ecclesiae" contient une "intentio Ecclesiae".

Parce que, dans le cas contraire, nous le répétons, l'intention du ministre, ou bien ne serait pas spécifiée par la "factio Ecclesiae", ou bien n'aurait pour objet que d'employer la matière et la forme prescrites : ce qui est évidemment signifié dans les deux premières conditions de validité, puisque si on assigne la matière et la forme d'un acte physique, c'est précisément pour qu'on se serve de cette matière et de cette forme.

- En d'autres termes, on peut dire que "user de la matière et de la forme prescrites" peut être entendu en deux sens. D'une part, *materialiter*, au sens physique ; et cela est signifié par les deux premières conditions de validité. D'autre part, *formaliter*, en un autre sens qu'on ne peut appeler qu'"intentionnel" ; et c'est expressément en vertu de ce second sens, *réellement distinct du premier*, que l'"acte d'user" constitue la "factio Ecclesiæ", en contenant une "intentio Ecclesiæ".

- C'est ce que l'on peut exprimer en traduisant comme suit la norme qui concerne l'intention du ministre : *le ministre doit avoir l'intention de faire CE QU'ENTEND faire l'Eglise.*

Certains théologiens, tout en admettant évidemment que la "factio Ecclesiæ" contienne, en acte et objectivement, une "intention", contestent que cette "intention" doive être attribuée à l'Eglise. Nous discuterons cette opinion, en développant les arguments par rétorsion (paragraphe [26]).

[2223] La seconde raison pour laquelle la "factio Ecclesiæ", telle que l'entendent les documents du Magistère, contient, en acte et objectivement, une "intention" qui est d'ailleurs celle de l'Eglise, consiste en ce que la certitude pratique que cette intention est, comme il se doit, réalisée, ne va pas de soi.

1. Citons Léon XIII :

"Or, à ce défaut intime de forme (*intimo defectu formæ*), se trouve connexé un défaut de l'intention, laquelle est également nécessaire pour qu'il y ait sacrement. Des dispositions, de l'intention (*de mente vel intentione*), qui par nature sont intérieures, l'Eglise ne juge pas ; mais elle en doit juger en tant qu'elles sont extérieurement manifestées".

"A tel point que [le ministre] qui, pour confectionner ou pour administrer un sacrement, use avec sérieux et exactitude de la matière et de la forme prescrites, ce ministre est censé, par le fait même, vouloir faire ce que fait l'Eglise" (*eo ipso censetur id nimirum facere intendisse quod facit Ecclesia*) (Denz. 3318). Cf. [221].

2. Ce texte précise trois choses.

1) L'intention du ministre constitue une troisième condition requise pour la validité. Puisque, d'une part, un *defectus* entraînant l'invalidité peut affecter cette troisième condition, quoique non pas les deux premières. Puisque, d'autre part, on peut inférer que cette troisième condition est réalisée, si le ministre réalise les deux premières, "avec sérieux et exactitude" : *serio ac rite*. Etant donc supposé que le ministre use de la matière et de la forme prescrites, c'est le comportement extérieur du

ministre, comportement proprement humain, expressément distingué de l'acte physique qui consiste à utiliser telle matière et telle forme, c'est ce comportement qui permet d'inférer (*censetur*), à partir de l'acte physique (*eo ipso*) que le ministre a effectivement l'intention requise. Il n'y aurait pas à inférer l'existence de l'intention dans le ministre (*intendisse*), si cette intention se réduisait à celle d'accomplir l'acte physique ; car, en accomplissant l'acte physique, le ministre rend évident qu'il en a l'intention, et l'évidence exclut toute inférence.

2) L'intention est dans le ministre, elle est interne, par nature d'ailleurs.

On peut, il est vrai, désigner par "intention externe", l'intention qu'a manifestement le ministre d'accomplir l'acte physique qui consiste à user *materialiter* de la matière et de la forme. On isole ainsi, sous le nom d'"intention interne", la "véritable" intention qui constitue la troisième des conditions requises pour la validité. Mais cette terminologie présente trois graves inconvénients :

- Le premier inconvénient est le plus manifeste. Il consiste en ceci : cette terminologie est impropre, et partant inadéquate. Elle désigne en effet comme étant "externe" ce qui *par nature* est "interne".

- Le second inconvénient est à l'origine du premier. La distinction "intention interne" - "intention externe" introduit une partition au sein d'une réalité qui de soi est une. Un acte peut être inspiré par diverses intentions, principale ou secondaire, prochaine ou éloignée, à la condition que les objets en soient hiérarchisés. Mais un acte "sain" ne peut comporter : d'une part une "intention externe", c'est-à-dire une intention spécifiée par un objet qui, comme il se doit, est "externe" (en l'occurrence, user physiquement de la matière et de la forme prescrites) ; et puis, d'autre part, une intention dite "interne" qui, par le fait même, ferait nombre avec l'"intention externe". Un tel dédoublement caractérise l'acte qui est, comme tel, comme acte, contre nature : acte "malsain", ou "tordu" (cf. [2121]).

- Le troisième inconvénient est à l'origine du second, et partant, du premier. Il consiste en trois choses qui d'ailleurs s'enchaînent, à savoir : 1) isoler une partie de l'ensemble dans lequel elle est fonctionnellement intégrée, et dans lequel cette fonction propre la distingue des autres parties ; 2) "hypostasier" cette partie, c'est-à-dire la considérer comme si elle pouvait exister indépendamment de l'ensemble au sein duquel elle a cependant sa raison d'être, et partant, son être même ; 3) attribuer à cette partie ainsi hypostasiée la distinction qui en fonde la réalité : c'est-à-dire la distinction en fonction de laquelle cette partie est considérée comme étant une partie.

Cette triple viciosité est typiquement, au point de vue épistémologique, celle du volontarisme. Nous y reviendrons en terminant ce chapitre II ([29]).

En ce qui concerne l'intention, cette triple viciosité se présente comme suit.

Etant considéré un acte humain qui s'achève hors de la personne qui le pose, cet acte est *uniment* "interne" parce qu'il se termine hors du sujet. Si donc on veut analyser un tel acte, on lui applique, fort justement d'ailleurs, la distinction : "interne-externe". Aucun esprit sensé ne concevra pour autant qu'il y ait deux actes : un "acte interne" et un "acte externe". C'est le même acte qui procède et qui s'achève ; c'est le même acte qui *uniment* et *indissociablement*, est *simultanément* "interne" et "externe".

Si maintenant, on considère cet acte *en tant qu'il est "interne"*, on peut l'analyser par de nouvelles distinctions. On en discerne ainsi les différentes composantes ; la première de toutes est l'"intention". Et il est clair que chacune de ces composantes, à commencer par l'"intention", est "interne" puisqu'elle est une partie de l'acte *en tant que celui-ci est interne*. Attribuer à l'une quelconque de ces composantes, affirmer que cette composante discernée comme étant interne et *comme n'étant pas "externe"*, cependant est "externe". C'est contradictoire dans les termes mêmes, c'est-à-dire dans l'usage qui est fait de la distinction "interne-externe".

Cette contradiction ne peut qu'entraîner la confusion, celle-là même qui est inhérente aux premiers "inconvénients" que nous avons observés.

3) L'intention du ministre est signifiée *comme ayant un objet qui est extérieur au ministre, et qui n'est pas donné dans le ministre lui-même*. Cet objet, c'est "ce que fait l'Eglise".

La signification de cette formule n'est pas précisée par les documents du Magistère. Mais, puisqu'elle concerne un acte humain, elle doit être interprétée en faisant état de l'économie qui est propre à la nature d'un tel acte. Or, si l'intention qui inspire un acte n'en est ni l'objet ni donc la forme, mais la fin, cette fin ne peut susciter l'intention en étant immanente à l'acte, qu'en étant connexée avec l'objet de l'acte. Si en effet la fin de l'acte n'était pas "ce à quoi l'objet de l'acte est objectivement référé", l'intention, qui vise la fin serait disjointe de l'opération que spécifie l'objet ; l'acte ne pourrait donc être "un", c'est-à-dire qu'il n'existerait pas. Ce que vise l'intention du ministre, c'est donc ce à quoi se réfère objectivement la "factio ecclesiae", c'est une chose qui est "d'Eglise" puisque la factio est "d'Eglise", c'est "ce dont l'Eglise veut que ce soit fait", ou, elliptiquement, c'est "ce qu'entend faire l'Eglise" par et dans cette "factio", c'est l'"*intentio Ecclesiae*".

3. L'analyse rigoureuse de la formule employée par Léon XIII confirme donc la conclusion, établie par la première raison. *Le ministre doit avoir l'intention de faire CE QU'ENTEND faire l'Eglise.*

[2224] La troisième raison pour laquelle la "factio Ecclesiae" contient, objectivement et en acte, une "intentio Ecclesiae", résulte de ce que, dans plusieurs documents du Magistère, "quod facit Ecclesia" est équi- paré à l'opération d'une personne qui a, comme telle, une intention.

1. Les documents du Magistère.

"Les Sarrasins estiment que l'immersion ne peut faire que du mal. Ils baptisent cependant validement, d'après Innocent IV, à la condition qu'ils aient l'intention de faire ce que font ceux qui administrent le bap- tême (*dummodo intenderit facere quod ceteri baptizantes faciunt*)" (Réponse du St-Office, 18 décembre 1872 ; Denz. 3102).

"... intention de faire ce que fait l'Eglise, ou bien de faire ce dont le Christ voulut que cela fût fait (*vel faciendi quod Christus voluit ut fieret*)" (Instruction du St-Office, 24 janvier 1877 ; Denz. 3126).

"... intention de faire ce que fait l'Eglise, ou bien ce que le Christ a institué (*vel quod Christus instituit*)" (Réponse du St-Office, 28 décembre 1949 ; Denz. 3874).

2. Le contenu des documents ;

"Ce que fait l'Eglise", n'est donc pas seulement d'impérer l'usage de telle matière et de telle forme. C'est également, et primordialement, de faire ce dont le Christ, en l'instituant, *a voulu* que cela fût fait ; c'est donc, par définition si l'on peut dire, réaliser l'*intention* du Christ. Ou bien, si le ministre (du baptême) n'est pas croyant, la norme objective "ce que fait l'Eglise" devient pour lui "ce que font les membres de l'Eglise", à qui il attribue évidemment une intention, parce que tout acte humain en comporte une, intention qui, à son regard, est celle de l'Eglise puisqu'elle est celle des membres de l'Eglise.

3. Ces documents prouvent l'existence d'une *intentio Ecclesiae*.

L'Eglise exerce le pouvoir qu'elle tient du Christ ; cela, en tout domai- ne, en particulier quant à la confection des sacrements. L'acte humain par lequel le Christ institue les sacrements, demeure immanent, en vertu de la Volonté divine, à toute l'extension du temps. L'Eglise manifeste et contribue à rendre efficace, à chaque instant, ce rôle du Christ qui est invisible et permanent, et qui demeure ce qu'il fut originellement.

Or l'acte humain par lequel le Christ institua les sacrements, compor- te évidemment une intention. Et cette intention, le Christ l'a rendue sen-

sible, et elle demeure immanente en *ce dont le Christ a voulu que cela fût fait*. L'intention de l'Eglise, c'est celle du Christ. L'intention de l'Eglise est manifestée, et elle est présente, dans *ce dont l'Eglise impère que cela soit fait*. Ce qui vaut pour le Christ vaut *ipso facto* pour l'Eglise, par dérivation de l'Epoux dans l'Epouse ; telle est la signification profonde du second des textes cités ; l'intention de faire ce que fait l'Eglise, c'est l'intention de faire ce dont le Christ voulut que cela fût fait, de faire par conséquent ce dont l'Eglise veut que cela soit fait, c'est-à-dire ce que l'Eglise a l'intention de faire par les ministres qu'elle habilite, et qui doivent, *ipso facto*, faire leur l'intention de l'Eglise, l'"*intentio Ecclesiae*".

La norme objective "ce que fait l'Eglise" signifie donc bien, en réalité : "ce dont l'Eglise veut que cela soit fait" ; ou, elliptiquement : "CE QU'ENTEND faire l'Eglise".

[223] L'existence d'une intention explicitement attribuée à l'Eglise a été expressément reconnue par l'Autorité, au cours de la controverse qui a suivi le rejet des ordinations anglicanes.

Nous nous référons à l'ouvrage dont le titre suit :

"*Vindication of the Bull Apostolicæ Curæ. A letter on Anglican Orders by the Cardinal Archbishop and Bishops of the Province of Westminster, in Reply to the letter addressed to them by the Anglican Archbishops of Canterbury and York*" - Longmans, Green, and Co ; London, New York, Bombay 1898.

[2231] Les évêques catholiques justifient, devant les évêques anglicans, la bulle par laquelle Léon XIII déclare invalides les ordinations anglicanes, "pour défaut de forme et d'intention" (paragraphe 9). Ils rappellent donc, avec précision et avec fermeté, quelle est la doctrine de l'Eglise catholique romaine sur l'un et l'autre point. Voici ce qui concerne l'"intention".

16. *Doctrine catholique concernant l'intention du ministre.*

Il a été dit que, outre la validité d'un rite, une *intention* du ministre est en propre [a proper *intention*] requise pour l'administration valide du Sacrement. Cette intention propre, c'est l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Et cette intention est nécessaire, parce que l'efficacité sacramentelle est attachée, non aux mots et aux cérémonies considérés physiquement comme de simples sons et gestes, mais à ces mots et gestes en tant qu'ils expriment le propos qu'a intentionnellement [the intentional purpose] celui qui est accrédité comme ministre du Christ et de Son Eglise et qui désire agir en tant qu'il possède cette capacité [who has been appointed the minister of Christ and His Church, and desires to act in that capacity].

Et comme l'intention est en elle-même une donnée interne [internal act], et que la question se pose donc ultérieurement de juger si le ministre l'a ou ne l'a pas, la réponse est que l'Eglise doit laisser à la Providence de Dieu tout ce qui n'est pas en opposition avec ce qui, de l'intention, doit apparaître extérieurement [all that does not disclose its character externally]; et cela, en ce sens que, dans toute la mesure où le ministre doit manifester extérieurement le caractère de son intention, l'Eglise est tenue de le reconnaître. Et la manière dont l'Eglise le reconnaît est indiquée dans la Bulle [suit la citation du texte que nous avons transcrit au sous-paragraphe [2223]. Léon XIII y insiste à la fois sur le caractère naturellement interne de l'intention, et sur le caractère inéluctablement externe du critère de la *même* intention].

Cet exposé parfaitement clair est encore précisé, fort opportunément, par le paragraphe suivant.

18. *Le défaut d'intention du ministre.*

[Fin du paragraphe précédent. "*Troisièmement*, la Bulle examine s'il y a des indices suffisants que le rite ait été administré avec l'"*intention de faire de faire ce que l'Eglise (catholique) fait. A chacun de ces trois points de vue, la conclusion est contraire à la validité de vos ordinations*".]

"Ce dernier point étant relativement simple, nous pouvons éclairer la situation en explicitant maintenant ce qui requiert de l'être. Un ministre de l'Eglise anglicane, à moins qu'il n'y ait des indications extérieures en sens contraire, est présumé avoir, lorsqu'il administre les rites de cette église, l'*intention* de faire ce que cette église elle-même entend faire par ces rites [A minister of the Anglican Church... is presumed to *intend*, when he administers her rites, what she herself intend, by them]. Or, comme nous le verrons, la Bulle observe, concernant le second des trois points ci-dessus que le rite anglican de l'Ordination, qui manifestement n'est pas un rite approuvé par l'Eglise catholique, a été au contraire créé [set up] pour faire opposition au rite catholique, expressément pour rejeter cette sorte de sacerdoce dont l'institution du rite catholique vise à assurer la permanence. Par suite, l'intention du clergé anglican, coïncidant avec l'intention de sa propre Eglise, est opposée à l'intention de l'Eglise Catholique; elle est donc en opposition avec le Sacrement, dont elle opère la destruction".

Voici le texte original du dernier paragraphe : «the Anglican rite of Holy Orders, which is obviously not an approved rite of the Catholic Church, was, on the contrary, set up in opposition to the Catholic rite, with the express object of rejecting that kind of priesthood for the conveyance of which the Catholic rite was instituted. The intention, the-

refore, of the Anglican clergy, coinciding with that of their own Church, is opposed to the intention of the Catholic Church, and so "is adverse to and destructive" of the Sacrement».

A l'appui de cette thèse, les Evêques catholiques exposent la doctrine de CRANMER ; ils montrent que celui-ci employait dans un sens seulement métaphorique les expressions : présence réelle, sacrifice, sacerdoce.

[2232] On voit donc que le fondement, sans lequel la Bulle de Léon XIII serait privée de portée, consiste en ce que l'intention du ministre est celle de l'église dont il est précisément le ministre lorsqu'il administre le sacrement.

"Un ministre de l'Eglise anglicane est présumé avoir, lorsqu'il administre les rites de cette Eglise, l'*intention* de faire ce que cette Eglise elle-même entend faire par ces rites".

"L'intention du clergé anglican, coïncidant avec l'intention de sa propre église..."

C'est tout simplement du bon sens !

C'est également du Léon XIII. Car, si les ministres anglicans avaient allégué : "Nous tenons notre intention, non pas dans la médiation de notre église, mais immédiatement du Christ", ils eussent pu se réfugier dans la [pseudo] transcendance de l'intériorité, narguant toute argumentation, et échappant à toute condamnation. Léon XIII, et avec lui les Evêques catholiques, rejettent absolument cette *thèse* qui consiste à dissocier une intention qu'on appelle "interne" d'avec l'"acte externe", auquel on fait de surcroît correspondre une "intention externe". C'est malsain. Nous reviendrons sur ce point ([26]).

Retenons pour le moment, avec Léon XIII, que l'intention, laquelle est interne par nature, est tenue comme étant spécifiée par l'acte externe ; acte qui, étant accompli sous la mouvance de l'Eglise, est lui-même spécifié par ce qu'"entend faire l'Eglise", c'est-à-dire par l'"intention de l'Eglise".

L'existence d'une telle intention, l'"*intentio Ecclesiae*", a donc été expressément reconnue par Léon XIII. Dans le cas contraire, la Bulle *Apostolicæ curæ* eût été privée de portée.

[224] Il ne convenait pas que la norme "*intentio faciendi quod facit Ecclesia*", mentionnât l'"*intentio Ecclesiae*" à laquelle elle se réfère nécessairement quoiqu'implicitement.

C'est qu'en effet, si l'intention de l'Eglise, qui est d'ailleurs celle du Christ, est connaissable par quiconque abstraitement, cette intention n'est accessible *réellement* qu'au croyant. Présenter l'intention de

l'Eglise comme constituant, pour l'intention du ministre, une norme nécessaire, ce serait donc déclarer invalide l'acte du ministre qui a perdu la foi, ou qui ne l'a jamais eue. Or cela est manifestement faux, au moins dans certains cas, *positis ponendis*.

On aurait pu, il est vrai, éviter cet inconvénient, tout en explicitant l'existence d'une "intentio Ecclesiæ"; et cela, en stipulant que l'intention du ministre eût seulement comporté de reconnaître l'existence de cette "intention de l'Eglise", et non de savoir en quoi consiste cette intention, ni quelle en est la portée dans l'acte de confection du sacrement. Mais c'eût été introduire une distinction allant à l'encontre de la démarche qui consiste à rechercher quelle est la nature de ce qui est appréhendé. Or les normes qui ressortissent à l'ordre surnaturel, surtout si elles sont divinement instituées, ne peuvent rien impliquer qui aille à l'encontre de l'ordre naturel.

C'est donc ce principe général, sur lequel nous aurons à revenir, à savoir l'unité d'ordre entre le "naturel" et le "surnaturel", qui se trouve confirmé, par le fait que les documents du Magistère n'affirment qu'implicitement l'existence d'une "intentio Ecclesiæ" liée à la "factio Ecclesiæ". Et ce serait donc une erreur d'interpréter cette relative préterition, comme signifiant que la "factio Ecclesiæ" (quod facit Ecclesia) ne contienne *objectivement* aucune "intention".

[225] **Concluons.** Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise".

Il est "d'Eglise", parce qu'il est immanent à la "praxis" de l'Eglise; laquelle est exprimée par la norme canonique dont il convient d'emprunter la formulation la plus complète à Léon XIII lui-même: "Cum quis ad sacramentum conficiendum et conferendum materiam formamque debitam serio ac rite adhibuit, eo ipso censetur id nimirum **FACERE INTENDISSE QUOD FACIT ECCLESIA**" (*Apostolicæ Curæ* 13 sept. 1896, Denz. 3318).

On voit donc quel aberrant et fallacieux primarisme implique l'apparent argument que nous croyons devoir relever, à cause de la trop large audience qui lui est accordée:

Majeure La confection valide d'un sacrement requiert l'intention du ministre [c'est vrai].

Mineure Or un rite n'a pas d'intention [c'est vrai].

Conclusion Donc l'intention du ministre ne vient que du ministre, et n'est aucunement subordonnée au rite [c'est faux].

Nous reviendrons [27] sur les conséquences *fausses* que l'on infère de cette conclusion *fausse*, en faisant état d'une *fausse* conception de la liberté.

Nous nous bornons pour le moment à observer, conformément au point de vue qui commande ce paragraphe, que la "conclusion" énoncée est fautive. Et elle peut être fautive, bien que les prémisses soient vraies, parce que "intention" est considéré à deux points de vue différents, respectivement dans la "majeure" et dans la "mineure".

Qu'un rite n'ait pas d'intention, c'est un beau truisme. Il ne s'ensuit pas qu'un rite ne puisse normer une intention. Car, d'après les documents du Magistère, ce qui norme l'intention du ministre, *c'est bien le rite*, mais tel que l'interprète d'une manière vivante la "factio Ecclesiæ". Et c'est tout simplement une erreur, sinon une tromperie, d'identifier le "quod facit Ecclesia" au rite qui en est seulement l'expression codifiée. Le "quod facit Ecclesia", c'est la Tradition vivante de l'Eglise, ou c'en est du moins un aspect essentiel.

C'est pourquoi le "quod facit Ecclesia", ou "*factio Ecclesiæ*", contient *objectivement* une "*intentio Ecclesiæ*", laquelle réfléchit pour ainsi dire, à chaque instant, pour le ministre qui agit *in persona Christi*, la permanente intention du Christ Lui-même. Le rite n'a pas d'intention ; mais, par la médiation du Christ (cf. [25]), c'est l'intention du Christ, actuellement vivante dans celle de l'Eglise, qui norme l'intention du ministre. C'est tout simplement ce qu'affirme *le principe de l'intention droite*.

[23] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est d'Eglise, parce qu'il est contenu, implicitement mais nécessairement, dans le Dépôt révélé dont l'Eglise est maternellement "Gardienne et Maîtresse" : *Custos, Mater et Magistra*.

Nous allons voir en effet que, pour rendre compte de ce qu'affirme le Concile de Trente, il faut admettre que l'intention du prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe est *immédiatement* subordonnée au Mandat de l'Eglise et par conséquent immédiatement normée par le rite qui est promulgué par l'Eglise. Or c'est en quoi consiste précisément le principe de l'intention droite.

Nous mettrons en évidence, d'après le Concile de Trente, l'existence de deux motions, qui diffèrent par la nature et par l'origine, dans le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe.

L'une procède du Christ *immédiatement*, et cela, nécessairement. L'autre procède du Christ, *par la médiation* de l'Eglise ; et cela, nécessairement. Or cette seconde motion ne peut intégrer, avec la première, l'unité du même acte, que parce qu'elle en concerne la spécification. Il s'ensuit qu'en l'acte de la célébration, c'est "de l'Eglise, dans la médiation de l'Eglise" que le prêtre, ministre de l'Eglise, tient *immédiatement* l'intention ([231], [232], [233]).

Nous nous placerons ensuite au point de vue de la psychologie.

Le prêtre, en l'acte de la célébration, soutient deux rapports différents avec les deux motions différentes dont il est le sujet. Il est induit à prendre conscience réflexivement de ce qu'il perçoit d'abord implicitement. C'est au cours de cette "réflexion" que le prêtre peut confondre entre eux les deux rapports ; il est alors induit à estimer qu'il reçoit *immédiatement* du Christ, non seulement la "substance" de l'acte, ce qui est vrai, mais également la "spécification", objectivement convertible avec l'"intention", ce qui est faux. La genèse de cette erreur manifeste la vérité qui permet de l'expliquer, et avec laquelle elle soutient l'opposition de contrariété ([234], [235], [236]).

[231] Le prêtre qui, en l'acte de la célébration de la Messe, intervient au titre de cause instrumentale, est "agi" de deux manières différentes par le Christ qui est Cause principale.

1. Le texte conciliaire :

"[Christus]... novum instituit Pascha, se ipsum *ab* Ecclesia *per* sacerdotes sub signis visibilibus immolandum..." (Session XXII, ch 1 ; Denz. 1741).

"Le Christ institua la Pâque nouvelle, en se constituant Lui-Même comme devant être immolé *par* les prêtres sous des signes visibles, *en vertu* et *sous la mouvance* de l'Eglise..."

2. La contraposition des deux prépositions *ab* et *per*, que nous soulignons, signifie, à partir du Christ, la différenciation de la causalité seconde.

Or l'opération du prêtre et l'opération de l'Eglise, qui diffèrent donc par le mode, ne peuvent être juxtaposées. Elles soutiennent par conséquent entre elles l'unité d'ordre qui est propre à l'acte. Et comme le prêtre agit "physiquement", c'est-à-dire conformément à la nature [phusis] de l'ordre surnaturel, *in Persona Christi*, c'est dans le prêtre que se trouve "subjecté", et ainsi rendu efficace, le rôle qui est inaliénablement dévolu à l'Eglise.

3. Il en résulte que le prêtre est, au titre de "cause instrumentale", "agi" de deux manières différentes par le Christ qui est Cause principale.

D'une part, *immédiatement* : le Christ s'est constitué comme devant être immolé "per sacerdotem". En cela, l'Eglise n'intervient pas. Aucune médiation créée n'est possible.

D'autre part, *médiatement* : le Christ s'est constitué comme devant être immolé "*ab* Ecclesia". Or cet "*ab Ecclesia*" doit modaliser *intrinsè-*

quement l'opération du prêtre, laquelle se trouve ainsi "agie" par le Christ en vertu de la médiation de l'Eglise. "Intrinsèquement", sans cela l'opération de l'Eglise ne serait que juxtaposée à l'acte du Sacrifice, ou bien elle serait seulement d'ordre moral, et non d'ordre "physique" [phusis].

Le Concile de Trente affirme donc que le prêtre est "agi" par le Christ de deux manières différentes. Tel est le "fait". Précisons maintenant le "comment".

[232] Les deux manières selon lesquelles le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la messe est "agi" par le Christ, sont à la fois distinctes et "un" en vertu du Christ.

[2321] Voici d'abord la distinction, située "ex parte Christi".

On la comprend aisément par les paroles "Faites ceci en mémoire de moi" (Luc 22.19).

Ces paroles signifient trois choses, à la fois distinctes et inséparables : 1) "faire", qui signifie l'acte, et qui joue par conséquent le rôle principal ; 2) "ceci", qui signifie l'objet du "faire", *déterminé par ce que Jésus vient Lui-Même de faire* ; 3) "en mémoire de moi", qui signifie l'origine et la cause du "faire" : vous "ferez" "ceci", en étant "tournés vers ma Mémoire", parce qu'autrement vous ne pourriez pas le faire.

1. La première des deux motions exercées par le Christ, dans le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe, correspond à : "FAITES, en mémoire de moi" ; "FAITES, en étant tournés vers ma mémoire".

Il appartient au prêtre, qui en vertu du caractère sacerdotal agit *in Persona Christi* et comme instrument du Christ, de *rendre réelle* sensiblement, en tel lieu et en tel instant, *l'immolation* accomplie par le Christ. L'opération du prêtre est assumée *immédiatement* dans celle du Christ ; elle n'a d'"être terminée", et donc de subsister, que dans celle du Christ. Le Christ, "qui est à la droite de Dieu", assume actuellement et immédiatement l'opération du prêtre, afin d'être, jusque dans le Sacrifice qu'Il accomplit ainsi en tel lieu et en tel instant, "semper vivens ad interpellandum pro nobis" (Heb. 7.25).

Voilà donc un premier aspect, selon lequel le Christ veut "agir" le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe. Voici maintenant le second, différent du premier, de par le même Vouloir du Christ.

2. La seconde des deux motions exercées par le Christ dans le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe correspond à "Faites CECI (en mémoire de moi)".

Vous ne pouvez "faire" qu'en étant tournés vers ma mémoire. Mais vous n'êtes assurés d'"être tournés vers ma mémoire", *et d'avoir ainsi l'intention qui est mienne*, qu'en faisant ce que je viens de faire moi-même, c'est-à-dire en prenant comme norme de votre agir le CECI que je viens d'accomplir.

C'est pourquoi il incombe à l'Eglise de fixer, en vertu et au nom du Christ, quelles sont *les normes de la célébration*. L'Eglise intervient ainsi, expressément comme telle, dans l'opération "physiquement" accomplie par le prêtre.

Et c'est expressément la Volonté du Christ que le prêtre reçoive *de l'Eglise*, sans en rien altérer, les normes divines, le CECI, dont Il a confié le dépôt à "Son Epouse bien-aimée".

[2322] L'unité vient d'en Haut, pour le "mystère de la Foi" comme pour l'acte de la Foi.

1. Car *c'est le Christ* qui communique au prêtre, d'une part immédiatement le pouvoir de réaliser l'immolation ; et d'autre part, sous la mouvance de l'Eglise, les normes de la célébration.

Et comme, de par le Vouloir même du Christ, le prêtre n'a pas plus de pouvoir sur les normes divines promulguées par l'Eglise, sur le "CECI" qui constitue la caution de la "mémoire" et de l'intention, que n'en a l'Eglise sur l'immolation réelle accomplie par le prêtre, sur le "FAITES, en étant tournés vers ma Mémoire", la communication exercée dans le prêtre par le Christ étant irréductiblement distinguée en son aboutissant, ne peut être "un" qu'en vertu de son principe et *dans* son principe, savoir le Christ Lui-Même, le Prêtre éternel.

2. Car *c'est le Christ* qui, par Son opération propre, résout dans l'unité les deux ordinations entre elles opposées que le prêtre et l'Eglise soutiennent l'un avec l'autre en l'acte même de la célébration.

En effet :

quant à la *spécification* de l'acte, ou "forme" de la célébration, le prêtre est référé *immédiatement à l'Eglise* ; et, au Christ, exclusivement *dans la médiation de l'Eglise*. Le prêtre reçoit mandat de l'Eglise ; car l'acte d'immolation, en tant qu'il est objectivement normé par le CECI, procède du Christ "*ab Ecclesia*" ;

quant à l'*effectuation* de l'acte, le prêtre est "agi" *immédiatement par le Christ* ; il agit, instrumentalement, dans l'acte du Christ. C'est donc dans l'opération du prêtre que l'Eglise, en en intimant la forme, a prise sur l'acte du Christ. C'est pour ainsi dire dans la "médiation" réalisée, entre le Christ et elle-même, par l'opération du prêtre que l'Eglise pos-

sède l'acte du Christ en tant que celui-ci s'achève dans l'ordre sacramental. L'Eglise militante est subordonnée au "Sacerdos *in æternum*", car l'acte d'immolation procède du Christ "*per sacerdotes*".

3. Car *c'est le Christ* qui communique à l'Acte du Sacrifice sa propre et divine unité.

C'est a priori qu'on doit l'affirmer, puisque l'Acte du Sacrifice est, par excellence, l'"œuvre" du Verbe incarné.

Préciser comment il en est ainsi, sera le confirmer. Et c'est l'analogie de l'unité qu'il faut considérer.

L'être et l'un sont convertibles. La perfection en est la même, quant au degré ; mais elle est, dans l'"un", mieux manifestée. Le "simple" est ouvert au "distinct" qu'exclut l'univocité. D'où appert la norme : c'est l'immanence du "distinct" qui mesure la perfection de l'"unité".

Cette norme est fondée, éminemment, "dans le Mystère de l'Incréé". Dieu est Simple, c'est-à-dire Un et Distinct : l'Un est Acte, le Distinct consiste en Relationalité.

Or, analogiquement, l'Acte du Sacrifice resplendit de cette même divine Simplicité. Voici comment on peut l'expliquer.

En l'Acte du Sacrifice, le rôle de l'Eglise et le rôle du prêtre sont différents. Et cela, parce que le sont et doivent l'être, les rapports que l'Eglise et le prêtre soutiennent avec le Christ souverain Prêtre respectivement. C'est en effet comme tels, comme rapports, que ces deux rapports sont différents, puisque les deux "ordinationes" en lesquelles ils consistent respectivement sont, entre elles, opposées : le prêtre étant immédiatement référé à l'Eglise quant à la spécification de l'Acte, et l'Eglise étant immédiatement référée au prêtre quant à l'effectuation de l'Acte.

Il s'ensuit que l'Acte du Sacrifice est Simple, à la manière dont Dieu Lui-Même est Simple ; puisque, d'une part, c'est seulement en tant qu'Acte qu'il réalise l'"un" entre des composantes différentes ; puisque, d'autre part, le "distinct" auquel il demeure, par le fait même, "ouvert", consiste en ordinations opposées, et partant en relationalité.

Et comme chacun des deux rapports dont il vient d'être question, celui de l'Eglise au Christ et celui du prêtre au Christ, a le Christ Lui-Même pour Principe et pour Terme ["Je suis l'Alpha et l'Omega" (Apoc. 1.8 ; 21.6 ; 3.22)], c'est bien Lui, le Christ, souverain Prêtre et Verbe incarné, qui communique à l'Acte du Sacrifice Sa propre et divine Unité, qui est Simplicité.

C'est donc la Sagesse même de Dieu qui est ainsi manifestée, dans l'ordre immanent d'un même acte dont l'unité intègre des fonctions distinctes et coordonnées. Cet acte est justement celui du Christ, Sagesse Incrée, "Seigneur de Gloire et Seigneur Crucifié" (1 Cor. 2.8).

[233] Le prêtre, ministre de l'Eglise, tient du Christ, mais *expressément dans la médiation de l'Eglise*, d'avoir, en l'acte du Sacrifice, l'intention qui est l'intention *même* du Christ.

1. On voit en effet, d'après ce qui précède ([231], [232]), combien est délicat, autant qu'absolu, l'ordre intime de l'acte qui est *uniment* celui du Christ, celui du prêtre, celui de l'Eglise.

Or, "un ordre", comme tel, comme "ordre", n'est pas sujet au changement. L'ordre est discontinu, tout comme la "forme" qui en exprime l'unité. On peut ordonner de manières différentes des éléments dont l'ensemble demeure numériquement le même ; mais chacun de ces "ordres" exclut tous les autres. Cette donnée d'expérience familière vaut d'une manière d'autant plus rigoureuse que l'ordre est plus parfait. Qu'une seule des composantes soit altérée, c'est tout l'"ordre" qui est annihilé.

2. Il s'ensuit qu'il est impossible d'altérer sans le détruire l'ordre divinement institué qui est immanent à l'acte du Sacrifice de la Messe.

En particulier, le prêtre qui prétendrait modifier "si peu que ce soit" - le "peu" importe peu, c'est une question de principe - la forme de la célébration, alors qu'il doit la recevoir *absolument* de l'Eglise ; ou bien le prêtre qui prétendrait tenir immédiatement du Christ, sans la médiation de l'Eglise, la spécification de sa propre intention, un tel prêtre annihilerait du dedans l'acte de la célébration, en rendant impossible que cet acte fût accompli "ab Ecclesia". Car, par un tel comportement, le prêtre supprimerait *ipso facto* la connexion, savoir sa propre subordination à l'Eglise, en vertu de laquelle, formellement et donc exclusivement, ce caractère se trouve réalisé. Un tel prêtre ferait "sa" célébration ; mais il se mettrait dans l'impossibilité d'accomplir l'acte d'immolation qui est celui du Christ, puisque cet acte est expressément "ab Ecclesia per sacerdotes".

3. Concluons donc, que la doctrine enseignée par le Concile de Trente implique que le prêtre, ministre de l'Eglise, tient du Christ, *mais expressément dans la médiation de l'Eglise*, d'avoir, en l'acte du Sacrifice, l'intention qui est l'intention même du Christ.

Nous allons retrouver cette même conclusion, dans une lumière plus intime, et pour autant plus haute, en nous plaçant à un autre point de vue, celui de la psychologie.

[234] Les deux manières selon lesquelles le prêtre qui offre le Sacrifice de la Messe est "agi" par le Christ, fondent respectivement l'existence de deux rapports, qui sont transcendentalelement différents et partant en

droit inconfusibles, entre, d'une part le prêtre comme personne morale, et d'autre part l'opération dont il est le sujet.

Nous considérons cette opération au concret, c'est-à-dire intrinsèquement à l'acte par lequel le Christ accomplit le Sacrifice.

[2341] Esquissons la triangulation métaphysique de l'opération par laquelle le prêtre offre le Sacrifice de la Messe.

1. Les deux données primordiales sont les suivantes.

- D'une part, l'opération du prêtre est une entité créée.

Elle comporte par conséquent :

1) un sujet : savoir le prêtre en tant qu'il est une personne morale capable d'agir librement ;

2) une détermination objectivement réelle : savoir le "verbum mentis" du prêtre, spécifié par la forme du sacrement ;

3) une actuation qui, ultimement, est selon l'être : savoir l'achèvement trans-naturel qui est propre à cette opération, en tant qu'elle concourt à réaliser la transsubstantiation.

- D'autre part, l'opération du prêtre est assumée dans l'acte du Christ.

Rappelons l'analogie de l'instrument, dont l'usage est classique.

Le stylet, conçu pour inciser d'une certaine façon, est déterminé, par la forme qui lui est propre, à cette opération. Il est manié par un chirurgien, dont l'habileté comporte "le plus ou moins".

Cela étant, si on considère, intrinsèquement à l'acte d'inciser, l'entité créée que constitue l'opération du stylet, celle-ci comporte, ainsi qu'il vient d'être rappelé :

1) un sujet : lequel est, par ordre, le stylet, la main qui le meut, le chirurgien lui-même ;

2) une détermination objective, qui est la forme du stylet ;

3) une actuation, et ce troisième aspect requiert précision.

L'opération du stylet est d'inciser ; l'être de cette opération, ou actuation, est donc mesuré par la forme. Mais *cette opération est appliquée* à l'effet qu'ainsi elle produit, par la main plus ou moins experte qui manie le stylet. L'opération du stylet, en tant qu'elle est *appliquée à produire* l'effet qui "formellement" lui est propre, a d'être achevée, a d'être entitativement terminée, a d'être actuée, *dans* l'opération-acte de la cause principale. La preuve en est que la qualification de l'effet doit être attribuée à la cause principale ; laquelle peut même, en une mesure, remédier à certaines viciosités de l'instrument, tandis que l'inverse n'est pas vrai.

L'actuation de la cause principale, et l'actuation de la cause instrumentale, ne sont pas identiques ; mais elles sont *unum in actu* : elles sont "un en acte", "un" dans l'acte qui leur est commun. En sorte que l'opé-

ration de la cause instrumentale a d'être "**ontologiquement terminée**" et **donc de subsister**, dans l'opération de la cause principale.

3. L'ontologie de l'opération par laquelle le prêtre célèbre le Sacrifice de la Messe, est manifestée par l'analogie de l'instrument.

- Bornons-nous à expliciter le point le plus délicat, savoir la coordination entre le deuxième et le troisième aspect.

L'opération du prêtre est mesurée par la forme du sacrement, puisque celle-ci est l'objet du "verbum mentis" (6) que profère le prêtre "pour" consacrer, et **en consacrant**. L'actuation du prêtre, selon cette "prolatio" du "verbum mentis" qui lui est propre, et l'opération-acte du Christ ne sont donc pas identiques. Cependant, elles sont **unum in actu** ; elles sont "un", dans l'acte commun qui réalise le Sacrifice de la Messe. En sorte que l'actuation du prêtre, en tant que celui-ci est l'instrument du Christ agissant "in Persona Christi", n'a d'être "**ontologiquement terminée**", et **donc de subsister**, que **dans** l'opération-acte par laquelle le Christ accomplit le Sacrifice.

- Qu'on mesure bien la portée de l'analogie.

De même que le stylet, incisant en vertu de la forme qui lui est propre, ne laisse pas d'être ultimement actué en vertu de la main qui en **applique l'opération** ; ainsi le prêtre, proférant le "verbum mentis" que spécifie la forme du sacrement, est ultimement actué dans l'acte du Christ qui, par lui, accomplit l'immolation. Comme l'actuation du stylet est "un" avec celle de la main, l'actuation du prêtre selon la "prolatio" du "verbum mentis" est, **TERMINALEMENT, entée dans l'acte même** du Christ, dont elle tient précisément d'être "**ontologiquement terminée**", et **par conséquent de subsister**. Le prêtre touche sensiblement l'Hostie consacrée qui est le Corps du Christ. Le prêtre, par son opération mentale, fait mieux que pour ainsi dire toucher l'opération du Christ ; car l'opération du prêtre se "termine" ontologiquement en épousant le "terminari" [c'est-à-dire le fait d'"être terminé"] qui est propre à l'opération du Christ. L'opération du prêtre s'achève objectivement dans l'opération du Verbe incarné à laquelle elle est, **in actu**, expressément ordonnée.

C'est seulement au regard de la Foi qu'apparaît, telle qu'elle est en réalité, l'ontologie de l'acte sacerdotal, dont la lumière naturelle ne permet de discerner que le pédoncule humain.

[2342] Le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la Messe soutient, avec sa propre opération, deux rapports différents.

On ne peut que retrouver, au point de vue du prêtre, ce que, nous

6) Nous rappellerons, en lieu propre (voir p. 181), la signification précise de cette locution.

l'avons vu ([231], [232]), le Concile de Trente affirme en se plaçant au point de vue du Christ. Nous allons donc mettre en œuvre la triangulation que nous venons d'exposer, en vue d'examiner comme il se doit, concernant l'existence de ces deux rapports différents, d'abord le "fait", ensuite le "comment".

1. Le prêtre, en fait, se met en rapport au moins virtuellement avec l'opération qui procède de lui.

- Pourquoi, pensera-t-on, envisager une telle mise en rapport ?

L'opération de l'esprit n'est-elle pas déjà une relation de l'esprit avec ce qu'il saisit ? Existerait-il, superposée à la première, une seconde relation, entre, d'une part l'esprit, et d'autre part un rapport dont l'un des termes est l'esprit ?

Les développements qui précèdent, répondons-nous au lecteur intrigué, ont pour but d'éclairer la question qui est objectivement posée. Or cette mise en rapport surajoutée, d'emblée suspecte dans un domaine où tout doit être simple, nous ne l'introduisons pas pour le plaisir d'analyser. Nous en assignons d'une manière précise la charte de naissance, parce que les "bons prêtres" (?), sans prendre la peine de s'en expliquer, en admettent inéluctablement l'existence.

Ils prétendent en effet associer, au "verbum oris" que prescrit le n.o.m., lequel est objectivement ambigu, un "verbum mentis" qui n'est pas ambigu, et qui par conséquent ne peut être atteint *in actu*, c'est-à-dire dans l'acte de penser, qu'en niant le "verbum mentis" ambigu qui correspond nécessairement au "verbum oris" ambigu. Le "bon prêtre" se met donc, sans le savoir ? en rapport avec son propre "verbum mentis". Y réussit-il ? Nous y reviendrons.

Notre propos est pour le moment de préciser comment un tel rapport peut effectivement exister dans la réalité.

2. Le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la messe peut se mettre en rapport, de deux manières qui sont typiquement différentes, avec son propre "verbum mentis".

21. L'acte de l'esprit est auto-conscient.

Car, par l'acte qu'il pose, l'esprit connaît et comprend. Or, du fait que l'esprit est ordonné à l'être, l'un et l'autre est auto-conscient.

Précisons le "comment" de ce qui est d'ailleurs évident.

Connaître, c'est "naître avec". Si donc l'esprit connaît la réalité en

7) Nous désignons par la locution "bon prêtre" (cf. ([242]1)), les prêtres, animés de bonnes intentions dont l'enfer est pavé, qui prétendent utiliser la "forme" du n.o.m., qui est objectivement ambiguë, pour signifier l'intention que l'Eglise a toujours exprimée dans la "forme" traditionnelle.

tant que celle-ci est "être", l'esprit, qui est ordonné à l'être, renaît, par et dans son acte, à sa propre nature.

Comprendre, c'est "avoir en soi". Si donc, la comprenant, l'esprit a en lui-même la réalité en tant que celle-ci est être, l'esprit, qui est ordonné à l'être, tressaille dans la reconnaissance de sa propre nature.

L'esprit est donc conscient, et partant auto-conscient en l'acte qu'il pose, s'il l'est par nature. On aura donc montré comment l'acte de l'esprit est auto-conscient, si on découvre qu'être conscient est inhérent à la nature de l'esprit.

Or il est aisé de voir qu'il en est ainsi. L'esprit est en effet cette puissance qui est ordonnée à l'"être en tant qu'être". Il s'ensuit que l'esprit retrouve, en l'achèvement de son acte, cela *même* – c'est-à-dire l'être – qui l'induit, incoerciblement par immanence et du dedans, à poser ce même acte ; car l'être, et lui seul, transcende toute modalité, et en particulier l'opposition de relation entre le "sujet" et l'"objet". La nature de l'esprit est donc telle que l'acte dont cette nature est la mesure, réalise l'immanence du "progredi" au sein même du "terminari". Or tel est, ontologiquement, l'acte même de la "conscience" quant à l'économie.

L'argument est ainsi achevé. Puisque l'esprit, en vertu de l'acte qui lui est propre, se rend présente à lui-même sa propre nature, et puisque la nature de l'esprit est telle que l'acte dont cette nature est la mesure, comporte nécessairement la "conscience", il s'ensuit que l'acte de l'esprit est auto-conscient.

L'esprit a donc, de son acte, une connaissance qui, toujours concomitante et implicite, peut devenir réflexive et explicite.

Ces normes qui sont, par nature, immanentes à l'esprit, se réalisent concrètement pour le prêtre en l'acte même de la célébration. Cet acte est auto-conscient ; et c'est la raison pour laquelle il peut, comme tout autre acte de connaissance d'ailleurs, être connu réflexivement par un second acte qui lui est postérieur.

22. Cette mise en rapport de l'esprit avec sa propre opération comporte, pour le prêtre, deux modalités qui sont typiquement différentes.

- Cette mise en rapport étant en effet connaturelle, elle est conforme à l'opération elle-même.

Or celle-ci, pour acte qu'elle soit, est une entité créée ; l'unité en est composée. La forme n'en est pas l'acte d'être : le "verbum mentis", en tant qu'il est spécifié par la forme du sacrement, ne constitue pas, pour l'opération du prêtre qui se "termine" objectivement dans l'acte même du Christ, l'ultime achèvement. L'opération du prêtre, étant à la fois, d'une part exercée en vertu du caractère mais connaturellement, et

d'autre part assumée divinement au titre d'instrument, elle comporte une extension ontologique infinie entre le créé et l'Incréé.

Et comme la prise de conscience qui en est concomitante est un fait de nature, elle en réfléchit en elle-même l'infinitude. Aussi comporte-t-elle concrètement une infinité de modalités. C'est ce que l'on peut signifier en disant qu'elle comporte de soi deux modalités typiquement différentes ; savoir les deux extrêmes, bien caractérisés, qu'intègre chaque acte concret selon les proportions variables dont il est l'unité.

- C'est d'ailleurs ce que confirme l'expérience au point de vue psychologique.

Car, même seulement latente, la prise de conscience qu'a le prêtre de sa propre opération peut se préciser, à la condition de se porter soit vers un pôle soit vers l'autre. Le prêtre peut, en effet, soit "réaliser" la signification des paroles prononcées, et en mesurer la portée ; soit désertier pour ainsi dire, afin de se constituer "tout agi" par le Christ, les précisions inéluctablement limitatives auxquelles il ne laisse cependant pas de se conformer.

Les deux choses ne sont pas incompatibles ; parce que la qualité de l'attention qu'elles requièrent l'une et l'autre se trouve, comme telle, différenciée par la nature de l'objet qui la spécifie. Cependant, il est difficile, l'expérience le prouve, et il est probablement impossible sans un secours surnaturel spécial, que le prêtre ait conscience de sa propre opération, simultanément selon deux modalités, respectivement selon chacune, avec une égale entièreté.

Cela donc confirme, par l'expérience psychologique, que la mise en rapport du prêtre avec sa propre opération comporte une amplitude dont les bornes extrêmes sont deux rapports différents. Ces deux rapports ont respectivement pour termes : d'une part la forme du sacrement, qui est également celle de l'opération ; d'autre part l'acte même du Christ qui en fonde immédiatement l'ultime actuation.

[2343] Les deux rapports que le prêtre célébrant le Sacrifice de la Messe soutient avec sa propre opération sont en droit inconfusibles.

Cette conclusion résulte de ce qui précède ([2341], [2342]).

D'une part en effet, quant au terme, l'ultime achèvement de l'opération, qui est "un" avec l'acte même du Christ, transcende ontologiquement le "prolatio du verbum mentis", dont la détermination par la forme du sacrement entraîne la limitation.

D'autre part, quant à l'origine, si l'opération du prêtre lui est immanente en tant qu'elle procède de lui, elle ne laisse pas d'être objectivement entée dans l'opération du Christ qui en use comme d'un instrument. En regard du prêtre considéré comme "sujet", l'ultime actuation

de l'opération se présente donc par mode d'objet transcendant, et le "verbum mentis" par mode de détermination immanente.

On observe donc en l'un et l'autre extrême, à l'origine comme au terme de l'opération du prêtre, la même différence entre les deux aspects qu'elle comporte intrinsèquement, savoir l'ultime actuation et la "prolatio du verbum mentis". Il s'ensuit que la mise en rapport du prêtre avec sa propre opération est intrinsèquement différenciée, comme cette opération l'est elle-même. Elle présente donc comme telle, *comme mise en rapport*, concomitante à l'opération mais distincte de l'opération, deux modalités qui sont ontologiquement différentes, et en droit incon-fusibles.

Cette conclusion peut paraître subtile. Nous ne l'avons établie avec rigueur que pour mieux fonder l'éviction de l'erreur. C'est à quoi nous allons procéder.

[235] Les deux rapports, que le prêtre célébrant le Sacrifice de la Messe soutient avec sa propre opération, sont en fait confondus l'un avec l'autre dans le comportement du "bon prêtre", *ipso facto* hypothéqué de congénitale viciosité.

Le "bon prêtre" est candidement inconscient de cette erreur, puisqu'il n'a jamais explicité, ni pour soi-même ni pour les autres, les considérants qui permettent de la détecter. Mais l'erreur n'en est pas, pour autant, vérité. Et voici en quoi elle consiste.

1. L'origine de l'erreur.

- Le prêtre, célébrant le Sacrifice de la Messe, dépend *exclusivement* du Christ, eu égard à la mise en rapport qu'il soutient avec sa propre opération, celle-ci étant envisagée quant au *terminari*, c'est-à-dire quant au fait d'être ontologiquement "terminée". Car l'opération du prêtre ne s'achève qu'en étant "un" avec l'opération du Christ, en l'acte même du Christ. Le prêtre a, à cet égard, une dignité qui l'emporte sur *tout* ce qui est créé, même sur l'Eglise en particulier ; parce qu'à ce point de vue très précis, il ne fait qu'"un" avec le Christ Lui-Même.

Le prêtre prenant conscience du rapport qu'il soutient avec sa propre opération, celle-ci étant considérée quant au "terminari", se perçoit donc en un état de non subordination à l'égard de quoi que ce soit de créé. Et cet état est un absolu. Le "terminari" de l'opération dont la production l'absorbe tout entier, il le tient du Christ, *exclusivement du Christ*.

- L'intention qui inspire le prêtre, celle de célébrer le Sacrifice en consacrant les espèces, ne la tient-il donc pas également du Christ *exclu-sivement* ?

Le prêtre est induit à le penser ; car, au cours d'une prise de conscience qui demeure latente, le "terminari" de l'opération et l'intention qui ne cesse de la guider sont donnés solidairement. La qualification qui est "vécue" relativement à l'un, l'est *ipso facto* relativement à l'autre. Il peut donc paraître au prêtre qui prend conscience de sa propre opération à ce point de vue très précis, qu'il tient *exclusivement* du Christ sa propre intention.

Là est l'origine de l'erreur, dont nous allons observer la genèse et confirmer la nature.

2. La genèse de l'erreur.

Cette genèse comporte deux phases, bien différentes en droit comme en fait.

- La première, qui est la plus subtile, consiste à confondre pratiquement l'un avec l'autre les deux rapports dont nous avons montré qu'ils sont en droit inconfusibles, et à imputer à la prise de conscience du rapport connaturel (au "verbum mentis"), ce qui n'est cependant donné que dans la prise de conscience du rapport transcendant (au "terminari").

Plus précisément : le prêtre peut estimer, en prenant conscience de sa propre opération *quant au terminari*, qu'il tient son intention *exclusivement* du Christ. Par un glissement insensible, explicable quoique non excusable, avec lequel commence l'erreur, le prêtre estime également, en prenant conscience de sa propre opération *quant à la "prolatio du verbum mentis"*, qu'il tient sa propre intention *exclusivement* du Christ. Or cela est faux, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut ([2331], [2332]).

- La seconde phase de la genèse qui aboutit à l'erreur du "bon prêtre" consiste à "passer", en ce qui concerne la prise de conscience dont l'objet est l'opération, de l'état concomitant et implicite, à l'état réflexif et explicite.

Plus précisément, la seconde phase consiste à affirmer, "in actu" par le comportement concret, que le prêtre peut fabriquer une intention valide, en injectant, dans un "verbum oris" ambigu censément reçu de l'église ["actuelle"], une signification et une portée que, par la Foi, il tient *exclusivement* du Christ : "exclusivement", attendu que, rejetant en fait la forme non ambiguë qui a toujours été proposée par l'Eglise, le "bon prêtre" ne peut rien recevoir par la médiation de cette même Eglise. Il en a, il est vrai, reçu le caractère sacerdotal ; mais ce fut en se conformant spontanément au rite prescrit par l'Eglise pour que l'ordination soit valide. Tandis qu'il est contradictoire, et donc privé de portée dans l'ordre réel, de prétendre recevoir quoi que ce soit de l'Eglise, en refusant, dans l'acte même de la communication, la forme qu'a assignée l'Eglise comme étant la condition d'exercice de sa propre médiation. Le

"bon prêtre" ne peut donc, concernant la célébration de "sa" messe, rien recevoir par la médiation de l'Eglise traditionnelle, dès là qu'il refuse la forme que celle-ci a assignée pour la célébration de la Messe.

Or une telle intention, prétendument reconstruite par le "bon prêtre", en injectant un contenu de Foi dans un "verbum oris" ambigu, est privée de portée parce que de réalité. L'unité entre le "verbum mentis" qui correspond nécessairement au "verbum oris", et le "terminari", est en effet reconstruite humainement, et non pas, comme il se doit, fondée divinement.

[236] L'erreur, commise et observée dans l'ordre pratique, dévoile, immanente à ce même ordre de la "praxis", la vérité qui en est la norme.

- Le "bon prêtre" ne soutient pas une "thèse" spéculativement. Il adopte pratiquement, persuadé plutôt que convaincu, un comportement qui en fait enclôt une erreur. Comment cette erreur, en passant dans l'ordre de la "praxis", y manifeste-t-elle, *a contrario*, la vérité, c'est ce qu'il convient de préciser.

1. L'erreur, comme le mal dont elle est une forme, ne subsiste qu'en parasitant une valeur positive.

- Le "bon prêtre" n'affirme évidemment pas qu'il est non dépendant de l'Eglise quant à la forme du sacrement. Il se persuade même du contraire ; puisque, précisément pour être soumis à l'"église", c'est-à-dire à l'entité qu'il tient *en fait* comme étant l'Eglise, il consent à user, pour le "verbum oris", d'une forme qu'il sait être objectivement ambiguë. Est-il, pour autant, vraiment soumis à l'"église" ? Non, puisqu'il croit pouvoir réussir à proférer un "verbum mentis" qui ne correspond pas au "verbum oris".

- Comment le "bon prêtre" surmonte-t-il cette difficulté ?

Tout simplement en évitant, non certes par calcul mais spontanément, qu'elle puisse, *pour lui*, se poser.

Le "bon prêtre" ne considère pas en fait si, dépendant exclusivement du Christ quant au "terminari" de sa propre opération, il est *ipso facto*, à ce point de vue, non dépendant de l'Eglise : car, dans cette Lumière qui est celle du Christ, il saurait devoir être soumis *réellement* à la médiation de l'entité qu'il considère comme étant l'Eglise, alors qu'il ne l'est qu'apparemment.

C'est donc autre chose que fait concrètement le "bon prêtre". Conscient, d'une manière latente, de n'être pas dépendant de l'Eglise quant au "terminari" de sa propre opération, il prend *psychologiquement possession de cette opération*. Elle est sienne puisqu'elle procède de lui. Mais, de plus, elle l'est absolument, c'est-à-dire indépendamment de

l'Eglise, quant au "terminari". Dès lors, le "bon prêtre" en vient, spontanément et sans y prendre garde, à estimer que sa propre opération est sienne absolument, *c'est-à-dire indépendamment de l'Eglise*, non seulement quant au "terminari", **CE QUI EST VRAI**, *mais même quant au "verbum mentis"*, **CE QUI EST FAUX**.

Le "bon prêtre" prétendrait-il qu'il ne pense pas cela ? C'est cependant cela qu'il *fait* ; puisqu'il associe au "verbum oris" qu'il professe recevoir de l'entité qu'il tient pour être l'Eglise, un "verbum mentis" que par sa Foi, il reçoit du Christ, indépendamment de cette même entité censée être l'Eglise.

- La valeur positive qui sert de truchement à l'infiltration de l'erreur dans le comportement du "bon prêtre", c'est donc l'appropriation que celui-ci réalise psychologiquement de sa propre opération. Cette appropriation est, quant au "terminari", une manifestation faussée, humainement sous-mesurée, de la vérité. Elle est, quant au "verbum mentis", une errance dont le "bon prêtre" ne se disculpe pas par un "verbum oris" qui est privé de portée. Nous reviendrons sur cette radicale viciosité ([26]).

2. Observons pour le moment que, la vérité s'opposant à l'erreur par contrariété, le comportement du prêtre ne peut être conforme à ce qu'il doit être, qu'en *excluant* la "prise de possession" par le truchement de laquelle le comportement du "bon prêtre" n'est pas ce qu'il devrait être.

Le prêtre ne peut en effet comprendre sa propre opération, et partant en prendre conscience, que dans le principe qui en fonde l'unité, savoir l'opération-acte du Christ. Le prêtre n'agit qu'en étant agi, au titre d'instrument. Il ne doit donc pas, en vue de prendre conscience de soi en tant qu'il est agi, "prendre possession" indûment de ce qui ne lui appartient pas en propre, puisqu'il ne contribue à le produire qu'"instrumentalement". Bien au contraire, prendre conscience de soi en tant qu'il est agi, c'est, pour le prêtre qui consacre, acquiescer au fait d'être, précisément selon sa propre opération, en la possession du Christ. Car "ce n'est pas de soi-même que le prêtre "en acte" soit capable de concevoir quelque chose comme de soi-même. Non, cette capacité vient de Dieu" (2 Cor. 3.5). Le prêtre, "en acte", "sans le Christ, ne peut rien faire" (Jean 15.5) ; et "c'est le Christ qui, selon qu'il Lui plaît, opère en lui le vouloir et le faire" (Philip. 2.13).

Or, si le prêtre "en acte" acquiesce, comme il le doit, au fait d'être en la possession du Christ, alors, il est incliné du dedans, incoerciblement mais spontanément, à être conformé, par sa propre opération, à la Communication qui procède du Christ, et *telle qu'elle procède du Christ* : immédiatement quant au "terminari", par la médiation de l'Eglise quant au "verbum mentis". Le prêtre qui veut ne se connaître qu'en vérité,

c'est-à-dire en tant qu'il est agi par le Christ, est préservé d'une sorte de sacrilège à l'égard de sa propre opération : celui qui consiste à s'approprier indûment une réalité sacrée, et à prétendre en modifier, non sans l'annihiler, l'ordonnancement divinement institué.

La subtile viciosité du comportement "bon prêtre" aura du moins contribué à manifester quelle est l'exigence de la vérité ; et, plus précisément, à dévoiler que le principe de l'intention droite est virtuellement, sinon implicitement, contenu dans le Dépôt révélé.

[24] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est d'Eglise, parce qu'il découle organiquement du rôle que l'Eglise doit jouer comme "Témoin", et conformément à la "sainteté qui lui est propre, à l'égard de la Foi et à l'égard des sacrements de la Foi".

Nous nous proposons, dans ce paragraphe, en vue de prouver le "principe de l'intention droite" ([2121]), de comparer, d'une part, le croyant exerçant l'acte de la foi sous la motion de Dieu Se révélant, et d'autre part le prêtre célébrant le Sacrifice de la Messe "in persona Christi". L'intention du prêtre est normée, en vertu du rite, par l'Autorité de l'Eglise, *comme* l'intelligence du croyant est normée, en vertu de l'article, par le Magistère de l'Eglise. Ce "comme" n'est pas seulement l'expression d'une comparaison. Il a une portée démonstrative dont le fondement est l'unité du rôle que joue en droit, parce que sainte, l'Eglise en tant qu'elle est Témoin. C'est donc en premier lieu cette unité qu'il convient d'examiner.

[241] L'Eglise assure, en vertu de son Chef et en sa qualité de témoin, la même *certification théologique*, en regard du croyant qui adhère à l'article révélé d'une part, à l'égard du prêtre qui offre le Sacrifice de la Messe d'autre part.

1. Le rapport entre le sujet créé et la Cause increée a, quant à l'ontologie, la même économie, dans l'acte de la Foi et dans la célébration de la Messe.

- L'économie est la même.

D'une part en effet, l'énoncé révélé "ex parte subjecti", spécifie l'acte du croyant ; et, "ex parte Objecti", est l'expression de la Vérité Se révélant. D'autre part, le rite du sacrement, "ex parte subjecti", norme l'acte du célébrant ; et, "ex parte Principii", précise comment le Christ use du prêtre comme instrument.

- L'identité quant à l'économie, concerne l'ontologie.

Si en effet l'opération créée est naturellement mesurée, soit par le rite tel qu'il est objectivement célébré, soit par l'article entendu au

sens où il est révélé, c'est en vue de réaliser, pour le sujet, une "actuation" par la Cause incréée. Celle-ci intervient, dans l'acte de la Foi, par mode d'Objet, dans la célébration du Sacrifice, par mode de Principe.

Or, si ces deux modes diffèrent par la spécification, ils réalisent le même mystère quant à l'"actuation". Ce mystère est celui d'une *Communication gratuite* qui instaure une nouvelle *manière d'être* : à savoir de toucher Dieu Lui-même, bien que dans la *médiation nécessitante* constituée par un acte créé. En effet, en adhérant à l'article révélé, le croyant atteint Dieu Lui-même, en tant qu'Il est la Vérité Se révélant ; en prononçant les paroles "Hoc est enim Corpus meum", le prêtre se constitue tout relatif à l'Opération qui s'achève *dans le Christ Lui-Même*, en faisant être les espèces du pain transcendentalelement relatives au Christ selon son Corps.

2. L'Eglise doit jouer, comme témoin, le même rôle, entre le sujet créé et la Cause incréée, dans l'acte de la Foi et dans la célébration de la Messe.

- Le schéma de l'argument est le suivant.

Le rapport entre le sujet créé et la Cause Incréée étant, on vient de le voir (1), le même, dans l'acte de la Foi et dans la célébration de la Messe, l'intervention de l'Eglise, qui est manifestement réalisée dans le premier cas, l'est nécessairement dans le second, à une condition : il faut que ce soit *par nature*, que ce rapport requière ladite intervention.

- Or il est aisé de voir qu'il en est bien ainsi.

C'est parce que l'exercice de la Foi consiste ontologiquement en une Communication gratuite, réalisée dans la médiation nécessitante d'un acte que l'Eglise s'y trouve intégrée. Le croyant n'a en effet *la certitude* de participer à la Communication divinement gratuite en laquelle il atteint Dieu-Vérité, que s'il a *la même certitude* que l'article auquel il adhère est divinement révélé. Or cette seconde modalité de *la même et unique certitude*, il revient à l'Eglise de la fonder. C'est donc dans la certification portée par l'Eglise que le croyant jouit, en posant l'acte de croire, de la certitude qui est propre à la foi théologique ; et c'est pourquoi nous appelons "théologique" la certification dont l'Eglise assume divinement la responsabilité. Le rôle de l'Eglise dans l'acte de la Foi n'est aucunement d'être uniment un *signe* observable et, par le fait même, un *témoin* accrédité. Et si ce rôle de l'Eglise est en Sagesse requis, c'est pour qu'un acte créé, celui de croire, donne prise avec une certitude absolue sur la communication gratuite que Dieu exerce avec une absolue Liberté.

Or ces conditions qui, de par Dieu, norment *a priori* l'exercice de la Foi, norment pareillement la confection de tous les "sacrements de la

Foi". Un acte créé, celui de célébrer la Messe selon un rite objectivement déterminé, doit donner prise avec une certitude absolue sur la Communication gratuite qui réalise le Sacrifice dans la Présence, Communication que Dieu exerce avec une absolue Liberté.

Il s'ensuit que c'est la même certification théologique émanant de l'Eglise-témoin qui, de par Dieu, est intégrée en droit, d'une part dans l'acte de la Foi pour manifester au croyant que l'article auquel il adhère est divinement révélé, et d'autre part dans l'acte du Sacrifice pour assurer au prêtre que le rite selon lequel il célèbre est divinement institué.

3. Concluons

L'Eglise assure, en sa qualité de témoin divinement institué, et en vertu de son Chef qui est uniment l'"Auteur de la Foi" (Heb. 12.2), le "Témoin fidèle" (Apoc. 1.5), et le "grand Prêtre" (Heb. 7.26), la même certification théologique, en regard du croyant qui adhère à l'article révélé d'une part, à l'égard du prêtre qui offre le Sacrifice de la Messe d'autre part.

En bref, l'Eglise doit en droit jouer, comme témoin, le même rôle dans chacun des deux rapports considérés. Cette vérité étant établie quant au *fait*, nous pouvons en expliciter les conséquences quant au *comment*.

[242] L'intention du prêtre qui célèbre le Sacrifice est, en vertu du rite promulgué par l'Eglise, normée par l'Autorité de l'Eglise, *comme* l'intelligence du croyant qui exerce la Foi est, en vertu de l'article défini par l'Eglise, normée par le Magistère de l'Eglise.

[2421] Circonscrivons la portée de l'analogie exprimée par le "comme", en rappelant que si l'Eglise intervient intrinsèquement dans l'acte du prêtre comme dans celui du croyant, c'est au titre de témoin divinement accrédité, et non au titre d'instrument de la Cause Incréée.

C'est en effet par lui-même, en vertu de l'habitus de la Foi, que le croyant en exerce l'acte ; et c'est par lui-même, en vertu du caractère, que le prêtre consacre. L'Eglise, à cet égard, n'intervient pas ; sinon par la collation antécédente du sacrement de Baptême ou du sacrement de l'Ordre. L'Eglise n'intervient pas dans le rapport que l'acte soutient avec le sujet dont il procède ; mais l'Eglise intervient dans le rapport que soutient l'acte avec la Réalité qui en est soit l'Objet soit le Principe.

[2422] Voici maintenant la base de l'analogie.

Si c'est par lui-même que le croyant exerce l'acte de croire, il doit, pour le faire, poser un acte d'intelligence que mesure tel article du

Credo ; et le croyant n'est assuré que cet article le con-forme à la Lumière révélatrice dans laquelle il croit, que s'il entend cet article au sens qui est défini par l'Eglise. Car c'est de l'article, pris dans ce sens par elle défini, et pas en un autre sens, que l'Eglise affirme : "cet article est divinement révélé".

Le fait que le croyant ait en lui-même, indépendamment de l'Eglise l'habitus de la Foi, ne lui confère aucunement la possibilité de donner à l'article révélé un sens différent de celui qui est défini par l'Eglise, Gardienne et Maîtresse du Dépôt révélé. Le croyant qui perpétrerait une telle aliénation sous prétexte de "libérer" la Foi, tomberait dans celle des erreurs modernistes qui est à l'origine de toutes les autres ; à savoir celle de nier pratiquement l'intelligibilité de la Foi.

[2423] Voici enfin la conclusion qu'entraîne nécessairement l'analogie.

Pour "consacrer" "in Persona Christi", le prêtre doit accomplir des gestes et prononcer des paroles que précise tel rite, tel "Ordo Missæ" promulgué par l'Eglise ; et le prêtre n'est assuré que ses propres gestes et paroles le con-forment à l'*intention du Christ*, à la "*Mémoire du Christ*" dans laquelle seule il consacre efficacement, que s'il entend ces gestes et ces paroles au sens qui est précisé par l'Eglise. Car c'est de ce rite, *pris dans ce sens-là, et pas dans un autre sens*, que l'Eglise déclare, en le promulguant, qu'il contient l'"intention de l'Eglise" en vertu même de l'acte de promulgation ; et qu'*il contient par conséquent l'intention du Christ*, en vertu de la promesse faite par le Christ à l'Eglise. C'est-à-dire que l'Eglise se porte garante que *ce rite, tel qu'elle le précise, contient l'intention du Christ* ; laquelle, en définitive, est le seul principe de l'efficacité.

Le fait que le prêtre ait en lui-même, indépendamment de l'Eglise, le caractère qui lui permet d'opérer comme instrument "in Persona Christi", ce fait donc ne confère aucunement au prêtre la possibilité de donner aux paroles et aux gestes du rite dans lequel il célèbre un sens ou une portée différente de ce que contient l'"intention de l'Eglise". Le prêtre qui perpétrerait une telle aliénation, sous prétexte de retrouver l'*intention du Christ*, détruirait le principe qui seul fonde l'assurance d'en avoir l'assurance.

Que le prêtre agissant "in Persona Christi" soit, quant à la spécification de l'intention, normé immédiatement, formellement et pour autant exclusivement, par le Magistère de l'Eglise, *et non immédiatement par le Christ*, cela est d'ailleurs clairement indiqué par le Concile de Trente, ainsi que nous l'avons vu au paragraphe précédent ([23]).

[2424] Cette conclusion, qui coïncide d'ailleurs avec l'affirmation [242], est, nous l'allons voir, corroborée par un "lieu théologique" éminent, à savoir l'usage de l'Eglise [traditionnelle] concernant le baptême des enfants.

Nous allons en effet montrer, en considérant le sacrement de Baptême, que vaut en général et par conséquent pour le sacrement de l'Eucharistie, l'affirmation que nous répétons. L'intention du prêtre qui confectionne un sacrement selon le rite qui est promulgué par l'Autorité de l'Eglise, est normée *immédiatement* par l'intention de cette Autorité ; elle est normée *radicalement* par le Christ, mais dans la médiation qu'exerce le Christ par l'Eglise.

Nous allons, dans ce but, rappeler ce en quoi consiste l'acte du Baptême ; celui-ci étant envisagé au point de vue de la métaphysique qui est inhérente à l'acte théologal ([24241]).

Nous préciserons ensuite, en observant la Tradition vivante dont St Augustin, St Bernard, St Bonaventure, St Thomas, sont les témoins autorisés, quelle est la contribution nécessairement requise de la part de l'Eglise, pour que le Baptême d'un enfant soit possible ([24242]).

Nous dégagerons ensuite, en considérant l'acte du sacrement au point de vue fonctionnel, ce en quoi consiste cette contribution de l'Eglise ([24243]).

Nous montrerons enfin que cette même contribution, propre à l'Eglise, bien qu'observée dans un cas particulier, est de telle nature qu'elle constitue, en tout acte par lequel un sacrement est confectionné, une partie intégrante nécessairement immanente ([24244]).

[24241] L'acte théologal du Baptême, envisagé au point de vue métaphysique.

1. Considérons d'abord l'acte du Baptême *dans le baptisé*.

Cet acte mérite éminemment d'être appelé "théologal". L'objet en est en effet l'infusion de la Foi en *tant que celle-ci est une vertu*, c'est-à-dire une disposition stable qui demeure, dans le baptisé, le principe permanent de l'exercice théologal.

Etre baptisé comporte donc de "recevoir". Et comme, pour un sujet recevoir c'est être actué selon ce qui est reçu, l'opération-acte que doit poser le sujet pour s'actuer, est de même nature que ce qui est reçu. En l'occurrence, pour recevoir la Foi *en tant que celle-ci est une disposition permanente*, le baptisé doit poser l'acte de Foi dont la grâce "actuelle" lui est donnée en même temps que le sacrement lui est proposé.

L'acte du Baptême comporte donc nécessairement, pour le baptisé, deux composantes réellement distinctes et organiquement liées. Parce

qu'aucune réception n'est possible sans une actuation, l'acte du Baptême comporte expressément un acte du baptisé. Parce que cet acte répond à l'*intention* de recevoir la Foi, *en tant que celle-ci est une disposition permanente*, l'exercice que, nous venons de le rappeler, il doit comporter, devant être de même nature que l'effet escompté, ce doit être un exercice de la Foi.

Les deux composantes qu'intègre nécessairement, dans le baptisé, l'acte du Baptême, peuvent donc, schématiquement, être désignées comme suit. D'une part, l'exercice "actuel" (c'est-à-dire par mode d'acte) de la Foi, d'autre part l'intention de recevoir la Foi habituelle (c'est-à-dire comme disposition permanente). Ces deux composantes soutiennent entre elles le rapport qui existe en général entre la cause efficiente et la cause finale ; la "spiration" propre à celle-ci suscitant, spécifiant et orientant l'exercice de celle-là.

2. L'acte du Baptême est en lui-même objectivement déterminé ; il est toujours la même entité, quelle que soit la cause à laquelle il est référé.

Le baptisé est, nous venons de le voir, à la fois actif et passif dans l'acte du Baptême. Cet acte comporte d'autre part des causes actives qui sont, par ordre : Dieu Lui-Même, l'Humanité du Christ, l'Eglise, le ministre du sacrement. Notre propos n'est pas de nous étendre sur les rapports que soutiennent entre elles ces différentes causes.

Il importe par contre de rappeler le principe que voici. Lorsque plusieurs causes concourent à la production du même effet, chacune des causes, selon la spécification qui lui est propre, produit la *totalité* de l'effet ; loin qu'il y ait dans l'effet des parties différentes qui seraient respectivement produites par les différentes causes. Chacune des cinq causes qui ont été indiquées, de Dieu au baptisé, produit *tout* l'acte du Baptême, mais le produit d'une manière propre. Il s'ensuit que ce qui appartient à l'acte en tant que celui-ci est référé à l'une des causes, ne laisse pas de lui appartenir, quoiqu'à un *autre* point de vue, en tant qu'il est référé à une *autre* cause. Autrement dit, ce qui est vrai de l'acte lui-même, à savoir d'être la même en regard des différentes causes, est également et analogiquement vrai de chacune des modalités distinguées qu'intègre l'unité de l'acte. Que l'opération créatrice et conservatrice cause l'acte du Baptême n'en modifie pas l'entité, mais en constitue le principe quant à la réalité. La même observation vaut pour les trois autres causes, lesquelles interviennent instrumentalement sous la mouvance de la Cause première.

3. L'acte du Baptême, tel qu'il subsiste dans le baptisé, est donc une entité qui, métaphysiquement en droit, et objectivement en fait, est nécessairement déterminée.

Cet acte est uniment exercice actuel de la Foi, et intention de la Foi habituelle.

Cet acte ne pourrait pas être autre qu'il est ; et cela, en raison même des normes qui sont, de par Dieu, imminentes à l'opération créée, et qui sont en fait assumées dans l'ordre théologal tel que Dieu l'a constitué. Dieu Lui-même ne pourrait pas faire que l'acte du Baptême ne soit uniment exercice actuel de la Foi et intention de la Foi habituelle ; car c'est Lui qui en a disposé ainsi, conformément à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel.

Les causes secondes, dont le rôle est instrumental, en particulier l'Eglise qui est comme le lieu spirituel du Baptême, et le prêtre qui en est le ministre, ne peuvent évidemment que respecter, sauvegarder, coopérer à accomplir dans la réalité les données que l'acte du Baptême doit nécessairement intégrer.

[24242] L'acte du Baptême administré à un enfant, envisagé comme "lieu théologique".

1. La difficulté et le principe de résolution.

La "difficulté" que présente le Baptême d'un enfant consiste, d'après ce qui précède en ce que le baptisé ne peut ni procéder à l'exercice actuel de la Foi, ni avoir l'intention de la Foi habituelle. Comment un acte pourrait-il subsister alors que les composantes ne peuvent concrètement en avoir aucune réalité ?

Or, il est bien remarquable que, confrontés avec cette difficulté, les théologiens fidèles à la Tradition *vivante* ont entendu ne renoncer ni à la sagesse pratique de l'Eglise ni à l'exigence de la métaphysique théologale. Ils n'ont pas "remis en question" le baptême des enfants ; et, cependant, ils ont imperturbablement affirmé que l'acte du Baptême requiert et l'exercice actuel de la Foi et l'intention de la Foi habituelle.

Comment ont-ils pu tenir l'un et l'autre ? Le voici. Ce qui appartient nécessairement à l'acte du Baptême considéré dans le baptisé, et dont il est en l'occurrence manifestement impossible d'attribuer l'origine au baptisé, ils en ont imputé à l'Eglise non seulement le subsister, mais génétiquement la parenté. Si le baptisé est un enfant, l'exercice actuel de la Foi dans le baptisé, c'est *la Foi de l'Eglise* s'exerçant pour ainsi dire au compte de l'enfant qui n'est pas encore capable de poser un acte par lui-même. Et l'intention de recevoir la Foi habituelle, elle est, dans le baptisé, *l'intention de l'Eglise*, considérée comme étant immanente à l'enfant qui n'est pas encore capable d'un discernement dans l'ordre surnaturel.

Voilà ce qu'ont communément pensé et affirmé les Docteurs de l'Eglise. Nous allons rappeler quelques textes (2), dont nous dégagerons ensuite la portée (3).

2. Les Docteurs fidèles à la Tradition vivante ont mis en œuvre les notions désignées par "personne de l'Eglise", "acte de l'Eglise", "intention de l'Eglise".

a. St Augustin. Ep 98 ; P.L 33.561. "Les petits sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle, non pas tant par ceux qui les tiennent sur leurs bras... que par la société tout entière des saints et des fidèles. C'est donc l'Eglise mère, résidant dans les saints, qui tout entière accomplit cet acte, car tout entière elle engendre pour tous et chacun".

b. St Augustin, De peccatorum remissione II, ch 25, P.L. 144.131. "La mère Eglise prête aux enfants ses lèvres maternelles, en sorte qu'ils puissent être emplis [imprégnés] des saints mystères ; car ils ne peuvent encore ni croire par leur propre cœur... ni confesser la Foi de leur propre bouche..." (cf. texte r).

c. St Augustin. Tract 80 in Jo P.L. 35. 1840 : "Cette parole de Foi a une telle puissance dans l'Eglise de Dieu, que par celui qui croit, qui offre, qui bénit, qui ondoie, elle purifie l'enfant même tout petit, bien qu'il soit encore incapable de croire pour la justification et de confesser la foi pour le salut".

d. St Thomas. 3S, D25, q1, a2, 4^m. "[Le Symbole est la norme, non seulement de la foi informe, mais de la foi qu'informe la charité]. Cependant, celui qui a seulement la foi informe ne pèche pas en disant le Symbole, car il le profère en la personne de l'Eglise (quia hoc dicit in persona Ecclesiæ)".

e. St Th. 2-2, q1, a9, 3^m. "La confession de la foi est exprimée dans le Symbole comme concernant la personne de toute l'Eglise (confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ) laquelle est unie par la foi".

f. St Th. 4S, D1, q1, a4, sol 3. "A cette cause principale, le sacrement est conjoint par la foi de l'Eglise (per fidem Ecclesiæ)... En sorte que l'efficacité des sacrements procède de trois choses, savoir : l'institution divine, comme cause agente principale ; la passion du Christ, comme cause première méritoire ; la foi de l'Eglise (ex fide Ecclesiæ), comme établissant la continuité entre l'instrument [c'est-à-dire le sacrement] et la cause agente principale" (sicut ex continuante instrumentum principali agenti)".

g. St Th. 4S, D3, a2, sol 3, 4^m. "La foi ou l'infidélité de celui qui baptise, ni ne sert ni ne nuit au baptême, lequel s'accomplit dans la foi de l'Eglise (nihil prodest nec nocet ad baptismum qui fit in fide Ecclesiæ)...".

h. St Th. 4S, D4, q2, a3, sol 3. "Des enfants que l'on baptise, aucun acte n'est requis ; mais ils ont pour ainsi dire, au titre de disposition au salut, la foi de l'Eglise (quasi pro dispositione ad salutem, fidem Ecclesiæ)...".

i. St Th. 4S, D6, q1, a3, sol 1. "Il y a, pour le baptême, deux fins, savoir d'une part la réception du sacrement, et d'autre part la réception de la

grâce qui est propre au sacrement... Pour l'un comme pour l'autre, il suffit, pour les enfants, de la foi de l'Eglise (*In parvulis, autem, sufficit fides Ecclesiae ad utrumque*)".

j. St Th. 4S, D6, q1, a3 sol 2. "L'efficacité du baptême ne tient pas au mérite de celui qui baptise, mais au mérite du Christ. [Car c'est Lui, le Christ,] qui opère dans le baptisé, par la foi personnelle s'il est adulte, par la foi de l'Eglise s'il est enfant (*per fidem Ecclesiae in pueris*)".

k. St Th. 4S, D6, q1, a3, sol 2, 3^m. "La foi personnelle n'est requise, ni de ceux qui présentent l'enfant au baptême, ni de quelque personne déterminée que ce soit. Ce qui est requis, c'est, la foi de l'Eglise militante (*sed solum fides Ecclesiae militantis*), laquelle, Dieu en ayant ainsi disposé (*Matth. 28.20*) ne peut faire défaut totalement. Et si même elle faisait défaut, y suppléerait ce qui demeure de foi dans l'Eglise triomphante, à savoir la vision".

l. St Th. 3S, D6, q2, a2, sol 3. "Dans l'enfant, le baptême opère seulement par la foi de l'Eglise et par le mérite du Christ (*ex fide Ecclesiae et merito Christi*)".

m. St Th. 3. q39, a5. "Ce qui, en second lieu, rend le baptême efficace, c'est la foi de l'Eglise et [la foi] de celui qui est baptisé (*Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiae et ejus qui baptizatur*) ; c'est pourquoi les baptisés font profession de foi ; c'est pourquoi également le baptême est appelé sacrement de la foi".

n. St Th. 3. q64, a8, 2^m. "Le ministre du sacrement agit en la personne de toute l'Eglise, dont il est le ministre ; dans les paroles qu'il profère est exprimée l'intention de l'Eglise, laquelle suffit pour que le sacrement soit confectionné, à moins que quelque chose de contraire ne soit extérieurement exprimé, soit par le ministre, soit par celui qui reçoit le sacrement (*Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cujus est minister ; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiae...*)".

o. St Th. 3. q64, a9, 1^m. "Le ministre du sacrement peut, même s'il est infidèle, avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, et cela même s'il estime que cet acte n'est rien. Une telle intention suffit, pour que le sacrement soit confectionné : car, ainsi qu'on l'a dit (texte n), le ministre du sacrement agit en la personne de toute l'Eglise, dont la foi supplée à ce qui fait défaut dans la foi du ministre (... non obstante infidelitate, potest [minister sacramenti] intendere facere id quod facit Ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri)".

Cette affirmation est confirmée indirectement par le texte suivant : "Verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, id est secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur" (3. q60, a7, 1^m). St Thomas se réfère à St Augustin. Les deux Docteurs admettent donc implicitement que, si le ministre ne croit pas, la Foi qui est nécessaire pour préciser quel est le sens de la "forme" sacramentelle est celle de l'Eglise.

p. St Th. 3. q68, a9, 1^m. "De même que l'enfant dans le sein de sa mère ne reçoit pas la nourriture par lui-même, mais est sustenté par la nourriture de la mère, ainsi les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, étant en quelque sorte dans le sein de la mère Eglise, ils reçoivent le salut non par eux-mêmes mais par l'acte de l'Eglise (non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiant) [St Thomas cite le texte b]".

q. St Th. 3. q68, a9, 2^m. [les enfants sont présentés, pour recevoir la grâce spirituelle, moins par ceux qui les portent dans leurs bras que par la société universelle des saints et des fidèles (St Augustin, texte a)]... La foi d'un seul, mais bien plutôt la foi de toute l'Eglise, profite à l'enfant, par l'opération du Saint-Esprit qui unit l'Eglise, et qui communique à l'un le bien d'un autre (Fides autem unius, imo totius Ecclesiæ, parvulo prodest per operationem Spiritus Sanctus qui unit Ecclesiam, et bona unius alteri communicat)".

r. St Th. 3. q68, a12, 1^m. "Les déments qui n'ont jamais eu et n'ont pas l'usage de la raison sont baptisés dans l'intention de l'Eglise, tout comme ils croient et se repentent dans l'acte de l'Eglise ; il en est pour eux comme pour les enfants, ainsi qu'on l'a dit (texte q) (Amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiæ, sicut et ex actu Ecclesiæ credunt et pœnitent, sicut supra de pueris dictum est)".

s. St Th. q69, a6, 3^m. "Comme le dit St Augustin, la mère Eglise prête aux enfants les pas des uns pour qu'ils viennent, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue d'autres encore pour qu'ils confessent ; en sorte que les enfants croient, non par un acte qui leur serait propre, mais par la foi de l'Eglise qui leur est communiquée (et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ quæ eis communicatur) ; et, en vertu de cette foi, la grâce et les vertus leur sont conférées".

t. St Th. 3. q71, a1, 3^m. Celui qui, pour l'enfant baptisé, répond *Credo*, ne prédit pas que l'enfant croira... mais il professe, en la personne de l'enfant, la foi de l'Eglise, foi qui est communiquée à l'enfant, foi dont le sacrement est donné à l'enfant, et à laquelle l'enfant se trouve, par un autre, obligé (sed profitetur fidem Ecclesiæ in persona pueri cui communicatur, cujus sacramentum ei tribuitur, et ad quam obligatur per alium)".

u. St Th. 3. q71, a3, 3^m. "La disposition suffisante pour recevoir la grâce baptismale est la foi et l'intention de celui-là même qui est baptisé

s'il est adulte, de l'Eglise elle-même s'il est enfant (Dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio vel propria ejus qui baptizatur si sit adultus, vel ipsius Ecclesiae si sit parvulus)".

v. St Th. 3. q73, a3. "Par le fait même que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Eglise à l'Eucharistie. Et de même qu'ils croient dans la foi de l'Eglise, ainsi, dans l'intention de l'Eglise ils désirent l'Eucharistie dont ils reçoivent par conséquent la grâce [laquelle est l'unité du corps mystique] (Ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius)".

[24243] Les données qui interviennent dans l'acte du Baptême, savoir : "personne de l'Eglise", "acte de l'Eglise", "Foi de l'Eglise", "intention de l'Eglise", ont, selon l'analogie de la Foi, la portée réelle que mesure l'analogie de l'être.

1. La querelle des universaux demeure ouverte.

L'irruption, jusque dans le sanctuaire, d'un pan-humanisme qui pour le moins frôle l'hérésie est, si l'on peut dire, le visage "liturgique" de l'Eglise occupée par le marxisme. La conception marxisante de l'Eglise se présente elle-même comme une réaction violente, injustifiable mais explicable, contre les viciosités entre elles apparentées qui sévissent dans l'Eglise depuis quatre siècles au moins : le nominalisme qui démantèle l'économie de la Foi, le volontarisme qui sclérose la "docibilité" en l'"inconditionnalité", l'individualisme qui incurve la charité elle-même en faux œcuménisme.

Nous reviendrons longuement sur le volontarisme ([29]). Ce sont le nominalisme et l'individualisme, d'ailleurs étroitement liés, que nous devons présentement considérer. En effet, il s'avère en fait si difficile de faire admettre, voire de faire comprendre, que l'intention du ministre est, en l'acte de confection d'un sacrement, normée immédiatement par l'Eglise et non pas directement par le Christ, la raison profonde en est que les notions abstraites dont use la théologie ont cessé d'avoir, dans les temps modernes, la portée réelle que leur reconnaît le sens commun. Ce point est fort important. Précisons l'essentiel.

La notion "intention de l'Eglise" par exemple, a, en termes techniques, le statut de l'universel métaphysique, lequel est communicable et non séparable. Tandis qu'elle a été réduite, par les théologiens contemporains, à n'être qu'un universel logique, et c'est en quoi consiste le "nominalisme". Ce qu'ainsi on perdit, du côté de l'Eglise, quant au fondement de l'"intention" dans la réalité, force fut de l'attribuer au

ministre. Et, radicalement "désobjectivée", l'"intention du *ministre*" est devenue, en même temps qu'un labyrinthe de distinctions, l'une des plus typiques manifestations de l'"individualisme".

Que cette corrélation ait joué génétiquement, renforçant l'un et l'autre le nominalisme et l'individualisme tels qu'ils sévissent dans la réalité, cela est confirmé par ce qu'il est actuellement possible d'observer. Qu'en est-il, en effet, de l'"intention de l'Eglise", dans ces collectifs œcuméniques où le coude-à-coude des concélébrants est le seul et fragile point d'appui qu'on puisse assigner pour la préséance du prêtre-président ?

"Concélébrer" s'est introduit par psychose collective, contre les célébrations individuelles dont la juxtaposition apparut soudain peu conforme à l'unité du sacerdoce. La concélébration fut donc inspirée, censément du moins, par l'anti-individualisme. "Présider" est une fonction qui est requise par le groupe ; et n'est pas, de soi, une préséance qui découlerait de l'ordre sacré. Le président n'est que "primum inter pares", et c'est pourquoi il est toléré. Ses propos sont l'expression personnifiée de ce qui est "concrètement vécu" par le groupe ; voilà, pense-t-on, la meilleure sauvegarde contre le nominalisme qui rendit ésotérique l'enseignement magistral.

En fait, la logomachie des "présidents" est un nominalisme, au niveau infra mental. Et le grégarisme des concélébrants, qui ne célèbrent plus que s'ils sont "con", constitue une manifestation typique de la multiplication qui est propre à l'individu physique. L'anti-nominalisme et l'anti-individualisme contemporains ne sont donc, au vrai, que des caricatures sous évaluées du nominalisme et de l'individualisme distingués. Ils achèvent par là-même de prouver, quasi a contrario, qu'il existe une connexion de droit entre ces deux viciosités.

Ainsi, la "querelle des universaux" est toujours ouverte. Elle atteint même une sorte de paroxysme, latent mais virulent, fort apparenté à l'action de Satan.

2. Il est donc fort opportun de préciser que les notions ci-dessus indiquées, qui concernent l'Eglise, ont, comme le "collectif" Eglise lui-même, un statut qui est celui de l'universel métaphysique.

Nous ne nous attardons pas à définir ce statut, car il suffit de renvoyer à l'observation. En l'acte où l'esprit vise à appréhender l'être comme tel, subsiste le rapport que la réalité soutient avec l'esprit ; l'universel métaphysique, c'est ce rapport même, celui-ci étant considéré à partir de la réalité. Une notion abstraite qui désigne un collectif particulier n'a pas, en général, le statut d'un universel métaphysique. Cette prérogative appartient au collectif "Eglise", en raison de l'ordination transcendantale que celle-ci soutient avec son Chef.

Cette affirmation n'est pas fondée seulement sur l'autorité des Docteurs que nous avons cités. Elle est prouvée par la pratique de l'Eglise [traditionnelle] en ce qui concerne le Baptême des enfants.

C'est qu'en effet, la difficulté que présente l'acte du Baptême lorsque le baptisé est un enfant, tient nous l'avons vu ([24242]1), à l'essence même de ce sacrement. Cette difficulté existe donc objectivement, dans la réalité ; puisqu'elle y est convertible avec la réalité même de l'acte auquel elle paraît s'opposer. Or une difficulté, qui est objectivement dans la réalité, ne peut être résolue qu'en vertu d'un principe ayant le même degré de réalité. Et comme la Tradition vivante, sanctionnée par le Concile de Trente (8), a résolu ladite difficulté, en alléguant la "Foi de l'Eglise" et l'"intention de l'Eglise", il s'ensuit que, conçues au concret, ces notions ont le même degré de réalité que l'acte du Baptême.

En d'autres termes, si la Foi de l'Eglise n'était pas une réalité objective, c'est-à-dire transcendant les sujets en qui elle subsiste, l'enfant ne pourrait pas être baptisé ; puisque, pour être baptisé il doit croire et qu'il ne peut croire que dans la Foi de l'Eglise. Et pareillement, l'intention de l'Eglise est une réalité objective, puisque d'une part l'intention de la Foi habituelle est, comme l'exercice de la Foi, une partie intégrante de l'acte du Baptême ; puisque, d'autre part, la corrélation, qui existe nécessairement entre ces deux choses ([24241]1), entraîne qu'elles ont le même degré de réalité.

Observons maintenant que cette conclusion est vraie, indépendamment des prémisses qui ont permis de l'établir. C'est-à-dire que la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise, du fait qu'elles existent en permanence et indépendamment de l'administration de tel ou tel sacrement, ont par elles-mêmes et en elles-mêmes, la portée réelle et objective que requiert de leur attribuer la difficulté soulevée par le Baptême des enfants.

La Foi de l'Eglise est d'ailleurs explicitement mentionnée, dans tous les textes que nous avons cités, de f à v. Or, en f, g, m, o, le rôle dévolu à la Foi de l'Eglise ne tient pas au fait particulier que le Baptême est conféré à un enfant, mais tient à l'essence même du Baptême (m), et plus généralement à l'essence du sacrement (f, g, o). Ainsi la difficulté propre qu'implique l'acte du Baptême lorsque le baptisé est un enfant, exige de mentionner explicitement dans ce cas les données qu'intègre l'essence du sacrement comme tel (f, g, o), et dont il ne faut pas restreindre le domaine d'existence à l'occasion qui les met en meilleure évidence.

La même observation vaut pour l'"intention de l'Eglise". Mentionnée à propos du baptême conféré à un enfant (u, v), elle ne laisse pas d'être

8) Sessio VII. Canones de sacramento baptismi. Can. 13 : "Si quis dixerit, parvulos... præstare omitti eorum baptismum, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ, anathema sit".

requis pour tout sacrement (n, o). L'intention de l'Eglise n'est pas "plus nécessaire" dans le cas du Baptême conféré à un enfant ; mais il est alors plus évident qu'elle l'est, parce qu'elle n'assume un rôle de suppléance que dans ce cas seulement.

Ainsi, les grands témoins de la Tradition vivante ont attribué à l'Eglise d'avoir une intention qui, fonctionnellement, nous voulons dire en l'acte de confection d'un sacrement, peut éventuellement "*suppléer*", et donc est en réalité assimilable à l'intention d'une personne humaine. Les mêmes Docteurs ont attribué à l'Eglise d'exercer la Foi, en telle manière que cette actuation de la Foi ecclésiale puisse éventuellement suppléer, et soit donc en réalité assimilable, à l'acte de Foi d'un croyant.

Il est donc, d'après cela, conformé à la logique réaliste qu'implique l'analogie de l'être, que toujours au même point de vue fonctionnel, St Thomas attribue également à l'Eglise d'être une "personne" (d, e, o, n), et d'être par le fait même un sujet capable de poser des actes, soit par elle-même (p), soit par d'autres ; (o, n). Ces données sont, objectivement primordiales : c'est en tant que l'Eglise est une "personne" qu'elle peut poser des actes, avoir une intention, et, comme le dit le Concile de Trente, exercer la Foi. Telle est la structure cohérente que conduit à percevoir et qu'exige d'affirmer le réalisme qui seul peut fonder la théologie. Deux erreurs, entre elles opposées mais généralement associées, sont ainsi écartées, savoir : le nominalisme qui prive de toute portée réelle les notions universelles, et d'autre part le collectivisme ou l'ensemblisme ou le surréalisme qui les hypostasie. L'Eglise n'est pas seulement la totalisation univoque des personnes qui la composent. Par contre, l'Eglise n'est pas une personne physique ; elle n'est séparable, ni de son Chef, ni de sa Mère, ni de ses membres.

Le collectif "Eglise", l'opération de l'Eglise, l'intention de l'Eglise, la Foi de l'Eglise, ont, répétons-le, le statut intelligible de l'universel métaphysique, statut dont la notion d'être constitue le paradigme.

Parce qu'on a méconnu cette vérité délicate, on a d'abord fait de l'Eglise une entité juridique, et par voie de conséquence un pseudo-absolu coupé de la vie. Une inévitable réaction débouche, sous nos yeux dans l'Eglise-peuple de Dieu ; celui-ci étant lui-même conçu à la manière de l'"humanité en devenir" qui constitue à la foi l'essentiel et le pire du marxisme. "Parvus error in principio, fit magnus in fine". Il importe de retrouver, dans la Tradition vivante sanctionnée par le Concile de Trente, la vérité.

3. Le "modus significandi" qu'il convient d'attribuer aux locutions telles que : "intention de l'Eglise", "Foi de l'Eglise", est impéré par la nature du rapport que l'ordre sacramentel soutient avec l'Eglise comme telle.

Les textes que nous avons cités (2), ne peuvent être compris tels qu'ils ont été pensés, que si on entend l'"intention de l'Eglise" et la "Foi de l'Eglise" au sens même où elles y ont été employées. Ces notions ont, en fait, dans ces textes, le statut de l'universel métaphysique ; voilà ce que nous avons observé (1, 2). Mais ce fait épistémologique est lié à une importante question de doctrine ; c'est ce qu'il importe maintenant de dégager.

La manière de signifier quoi que ce soit concernant l'Eglise, si on en considère l'intervention dans la confection des sacrements, dépend évidemment de la manière dont on conçoit le rapport que soutient l'Eglise avec l'ordre sacramentel. Nous allons donc préciser, en nous plaçant au point de vue fonctionnel, quelle est la nature de ce rapport (31). Nous serons alors en mesure de justifier la manière traditionnelle de concevoir l'Eglise telle que nous l'avons exposée en (2).

31. Le rapport d'analogie que soutiennent entre eux l'Eglise et le sacrement envisagés fonctionnellement.

Voici d'abord la similitude qui constitue la "raison" même de l'analogie.

Le sacrement est un signe qui opère ce qu'il signifie, c'est-à-dire un signe qui opère en tant qu'il est signe.

L'Eglise est le signe vivant de Celui dont elle est l'épouse ; elle est, au sein de l'humanité, le grand signe, tout comme la Mère de l'Eglise est "le grand Signe" (Apoc. 12.1) immaculé.

Or il est propre au Christ de témoigner de soi-même (Jean 8.14-18) ; le signe propre que l'Eglise est "du Christ", c'est donc qu'elle témoigne d'elle-même. Et, comme l'Eglise est signe, il s'ensuit ceci : le signe propre que l'Eglise est "du Christ", c'est qu'elle-même témoigne d'être signe.

En sorte que l'Eglise, par le témoignage qu'elle porte sur elle-même, opère en tant qu'elle est signe tout comme le sacrement opère en tant qu'il est signe.

L'Eglise constitue donc, uniment aux sacrements, l'ORDRE DES REALITES QUI SONT CARACTERISEES PAR LE FAIT D'OPERER EN TANT QU'ELLES SONT SIGNE.

Observons en second lieu que, dans cet ordre, l'Eglise est première ; parce qu'elle est l'épouse. Et le signe de cette primordialité est que l'Eglise durera éternellement, tandis que les sacrements passeront avec le temps.

Et comme ce qui, dans un ordre, est premier, y est cause, il s'ensuit que l'Eglise considérée comme opérant en tant qu'elle est signe, c'est-à-dire comme témoignant qu'elle est signe, est *cause* des sacrements considérés eux-mêmes comme opérant en tant qu'ils sont signes.

De ce principe, ainsi précisé, découlent deux conséquences, entre elles enchaînées, que nous allons maintenant expliciter. Elles sont d'ailleurs convertibles avec le principe lui-même, et en découlent par réciprocité.

La première conséquence s'exprime comme suit.

Le mode de signifier qui est propre au sacrement, et qui consiste à signifier en produisant, ce mode, donc, est comme une dérivation du mode de signifier qui est propre à l'Eglise et qui consiste à signifier en témoignant. Parce que, en effet, l'Eglise est cause en tant que signifiant par témoignage, rien ne peut être signifiant dans l'ordre institué par le Christ que par le témoignage de l'Eglise. Les sacrements n'ont donc leur signification, indissociablement formelle et concrète, que *dans* le témoignage porté par l'Eglise.

Et comme le témoignage porté par l'Eglise est, *en propre*, la Foi de l'Eglise comme telle, en tant que cette Foi n'est réductible ni seulement à l'enseignement magistériel, ni uniquement à la totalisation des fidèles, il s'ensuit que les sacrements ne peuvent avoir, en droit comme en fait, la signification qui leur est propre, que *dans* la Foi de l'Eglise.

Nous insisterons ([27]) sur ce point qui est essentiel. La signification d'un sacrement, le sens qu'il faut par conséquent attribuer à la forme d'un sacrement, ne peuvent être précisés que par l'Eglise, ne subsistent *que dans la médiation de l'Eglise*. C'est la Foi de l'Eglise qui, éventuellement, supplée à celle du ministre (2 texte o). *Tandis que l'inverse ne peut avoir lieu*. Car c'est en droit qu'il est impossible que quoi que ce soit supplée à l'Eglise dans la confection des sacrements, attendu d'ailleurs que c'est à l'Eglise qu'il revient de suppléer.

La seconde conséquence découle de la première, pour cette raison qu'aucune efficacité ne peut s'exercer, sans qu'une finalité lui soit immanente.

Puis donc que le mode de signifier qui est propre au sacrement consiste à signifier *en produisant*, il s'ensuit qu'en l'acte de tout sacrement est immanente une finalité qui est enclose dans le mode même de signifier. Cette finalité, c'est l'"intention" qui est inhérente à la confection de tout sacrement ; par exemple, celle de recevoir la Foi habituelle dans l'acte du Baptême. Et comme l'Eglise appartient, elle aussi et elle premièrement, au genre des réalités qui signifient en produisant, à ceci près qu'analogiquement "produire" consiste, pour l'Eglise, à "témoigner", il s'ensuit que l'Eglise, qui donc signifie en témoignant d'elle-même, porte, immanente à l'acte de ce témoignage, une finalité. Cette finalité, c'est l'"intention de l'Eglise", laquelle est inhérente au dessein de sanctification que l'Eglise reçoit et accomplit dans le Christ Lui-Même : "Je me sanctifie moi-même pour eux" (Jean 17.19).

Or, c'est le principe que nous avons établi, l'Eglise, considérée comme témoignant qu'elle est signe, est *cause* des sacrements considérés eux-mêmes comme opérant en tant qu'ils sont signes. Cette causalité est celle qu'exerce, en droit et nécessairement, l'opération de l'Eglise dans l'opération du sacrement. C'est ce que, sous la forme de la première conséquence, nous venons d'observer du côté de l'"effet", en tant que celui-ci comporte de signifier : la signification du sacrement ne peut subsister que *dans* le témoignage de l'Eglise. La seconde conséquence du même principe ne concerne pas, comme la première, l'effet de l'opération qui est de signifier, mais l'opération elle-même qui enclôt, nous venons de le rappeler, une finalité. Parce que l'Eglise est cause dans l'ordre des réalités qui signifient en produisant, toute finalité immanente à l'une de ces réalités, aux sacrements en particulier, procède de la finalité qui, sous la mouvance du Christ, est immanente à l'Eglise. Et comme la finalité est convertible avec l'"intention", l'une répondant à l'autre comme le "subjectif" à l'"objectif", on voit que l'intention qui intervient en toute confection sacramentelle a nécessairement pour norme et pour principe l'intention de l'Eglise, puisqu'elle en procède.

"C'est l'intention de l'Eglise qui est exprimée par les paroles du ministre" (2. texte n), supposé évidemment que celles-ci soient conformes au rite institué par l'Eglise. Tandis que l'intention du ministre ne peut, en aucun cas, rectifier celle de l'Eglise supposée déficiente. Car c'est *en droit* qu'il est impossible que quoi que ce soit supplée à l'Eglise dans la confection des sacrements, qu'il s'agisse de Foi ou d'intention, attendu d'ailleurs que c'est à l'Eglise qu'il revient de suppléer.

32. La causalité qu'exerce l'Eglise en l'acte de tout sacrement requiert de signifier l'"intention de l'Eglise" et la "Foi de l'Eglise" comme elles l'ont été traditionnellement.

Ce rapport de causalité doit en effet être considéré en l'un et l'autre extrême qui en fondent la réalité.

Du côté de l'effet, la causalité exercée par l'Eglise sur le sacrement est immanente à l'acte de la confection.

Car seul l'acte peut récapituler, dans l'unité qui lui est propre, les composantes de nature différente qu'intègre le sacrement, notamment le "produire" et le "signifier". La causalité exercée par l'Eglise n'a donc de réalité que *dans* les différents sujets concrets dont les opérations respectives concourent à produire l'acte du sacrement, savoir : le fidèle, en acte ; le ministre, en acte ; le signe sensible, en acte. C'est *dans* ces sujets, chacun étant actué selon l'opération qui lui est propre, que s'exerce la causalité de l'Eglise. Cette causalité est immanente à l'acte, c'est-à-dire aux sujets en tant qu'ils sont en acte.

Du côté de la Cause, la causalité exercée par l'Eglise est "instrumentale", primordialement à l'égard "de la Cause agente principale qui est Dieu Lui-Même", Lui Seul produisant la grâce comme "similitude de Sa propre nature" (2 Pet. 1.4), et immédiatement à l'égard "du Christ en l'état de Sa Passion qui est Cause première méritoire de la même grâce" (2, texte f).

Etant donné qu'il revient à la cause principale d'appliquer chacune des causes subordonnées à l'opération qui lui est propre, chacune de ces causes a un rôle instrumental, par rapport à l'ensemble de toutes celles qui la précèdent dans la hiérarchie causale. L'Humanité du Christ est, dans la production de la grâce, le premier "instrument" ; on en signifie habituellement l'éminente dignité en l'appelant "instrument conjoint". L'Eglise, et plus précisément l'intention de l'Eglise et la Foi de l'Eglise ont également un rôle instrumental, "celui d'établir la continuité entre la Cause principale et le sacrement" qui est lui-même l'ultime instrument. Le ministre n'est pas une cause à part, puisqu'il opère "in persona ecclesiae" (2, textes n et o), et ne fait qu'actuer le signe sacramentel dont le rite est promulgué par l'Eglise.

La causalité qu'exerce l'Eglise *dans* l'acte du sacrement, étant instrumentale par rapport au Christ en l'état de Sa Passion, et étant immanente aux sujets qui sont actuels dans cet acte du sacrement, elle consiste par conséquent en l'ordination transcendente de ceux-ci à Celui-là. L'intention de l'Eglise, et la Foi de l'Eglise, qui sont les "formalités" selon lesquelles s'exerce la causalité de l'Eglise, subsistent donc dans cette ordination transcendente, et y ont par conséquent, en même temps qu'elle, le statut qui est celui de l'universel métaphysique.

Ainsi se trouve adéquatement exprimé, c'est-à-dire au point de vue de l'ontologie, que l'Eglise, l'intention de l'Eglise, la Foi de l'Eglise, n'ont d'"être terminées" et n'ont donc de réalité qu'en vertu du Christ selon l'Humanité qui, en Lui, est assumée par le Verbe Incréé.

Et l'on voit de plus que le mode de signifier qu'il convient d'adopter pour les locutions telles que : "intention de l'Eglise", "Foi de l'Eglise", n'est pas seulement fondé sur l'autorité des Docteurs que nous avons cités. Ce mode de signifier découle nécessairement de l'économie du sacrement comme tel, si, réellement, on en considère l'*unité*.

St Thomas note ce qu'en fait, tous ont toujours admis. Dieu, le Christ, l'Eglise, le ministre, concourent à l'efficacité du sacrement (2, texte f). Mais St Thomas rappelle en outre, par cela même qu'il fait, ce en quoi consiste le but de la théologie, à savoir de manifester l'intelligibilité du donné révélé. Or, le principe de l'intelligibilité est, pour quelque chose que ce soit, l'unité. On l'a en fait oublié, pour la théologie du sacrement en particulier. Nous devons, au moins brièvement,

l'observer, eu égard à la difficulté qui en découle concernant la non-validité du n.o.m.

33. La causalité qu'exerce organiquement l'Eglise en l'acte de tout sacrement, a été perdue de vue par la théologie contemporaine.

Dans la perspective traditionnelle, l'intention du Christ, l'intention de l'Eglise, l'intention du ministre, l'intention du fidèle sont "un", tout simplement *parce qu'elles sont, objectivement*, en tant qu'ordination transcendente au Dessein divin qu'exprime l'institution du sacrement, *la même réalité*. C'est cette réalité qui est, au moins implicitement, exprimée par le "modus significandi" que nous avons précisé (31).

Isolées au contraire les unes des autres, parce qu'individualisées dans des sujets séparés, ces mêmes entités ont aliéné leur intelligibilité et leur portée. L'intention du Christ se réduit à un fait historique, à moins qu'on ne la confonde avec le paschalisme du peuple de Dieu ou de l'humanité en marche. Quant aux autres "intentions", elles ne sont plus la manifestation vivante d'une communion intelligible ; elles se réduisent à une condition de validité dont on n'arrive pas à expliquer qu'elle puisse subsister dans l'Eglise autrement que par la Foi du ministre ou des fidèles.

Le nominalisme, apparemment colmaté de juridisme, qui a en fait sévi avec la contre-réforme du XVI^e siècle, a introduit, dans l'ordre sacramentel, une an-archie (an-erchê, absence de principe), dont le post-conciliarisme de Vatican II a tout simplement recueilli les fruits.

Il est bien typique, dans la *Constitutio de sacra liturgia* [Sacrosanctum Concilium], que d'une part l'Eglise soit adjointe au Christ sans qu'aucun principe de différenciation soit suggéré ["Toute célébration liturgique, en tant qu'elle est l'œuvre du Christ Prêtre et de son Corps qui est l'Eglise..." (n 7)] ; que d'autre part, la Foi de l'Eglise ne soit pas mentionnée ["Que, pour le baptême des enfants, un nouveau rite soit confectionné, qui manifeste d'une manière plus claire et plus convenable (quo apertius et congruentius indicatur) ("congruus" signifie probablement : conforme à la réalité) que l'enfant baptisé selon le rite abrégé, est par le fait même reçu dans l'Eglise" (n 69)].

Ainsi, le baptême n'est plus, en fait, on ne l'observe que trop, le sacrement de la Foi qui libère du péché ; il est, comme l'a osé affirmer pour la première fois le Cardinal Feltin, une "cérémonie paroissiale", un rite d'introduction dans l'assemblée ecclésiale, dont il suffit d'être membre pour être ipso facto membre du Christ.

Ces gauchissements deviennent manifestement des errements, dans les faits multiples qu'"on" appelle mensongèrement des "abus". Ces faits sont tout simplement "Vatican II vécu" : c'est vrai du Baptême, tout comme nous le verrons, de ladite n.m. (III). A l'origine de ces gauchisse-

ments, il y a l'incompréhension hermétique, et partant la méconnaissance voire le mépris, des données essentielles sur lesquelles est fondé l'ordre sacramentel, savoir la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise.

Nous le rappelons principalement à l'adresse des "bons prêtres" et de leurs avocats ([2621]3), qui se veulent fidèles à la Tradition, et qui sont en fait les collaborateurs aussi précieux qu'inespérés des fauteurs de l'anarchie ; parce qu'ils mettent toute leur obstination à maintenir vivace dans la phalange traditionnelle une manière de concevoir l'"intention", dont ils ne comprennent pas qu'elle est à l'origine des désordres qu'ils déplorent.

[24244] Les données qui interviennent en particulier dans l'acte du Baptême conféré à un enfant sont, de par leur nature, en tout acte par lequel un sacrement est confectionné, une partie intégrante nécessairement immanente.

Ces données sont la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise. La réalité en est mise en évidence dans le cas du Baptême conféré à un enfant, parce qu'elles y ont un rôle de suppléance. Nous avons cependant déjà observé avec St Thomas (textes f, g, m, n, o, u, v) qu'elles interviennent également en d'autres cas. Nous nous proposons maintenant d'établir que la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise interviennent *en droit* dans la confection de tout sacrement, et par conséquent *dans tous les cas* : parce qu'elles sont ontologiquement et partant nécessairement intégrées dans l'acte de cette confection.

Dans ce but, il convient d'abord de préciser quelle est la nature de la Foi de l'Eglise et de l'intention de l'Eglise (1). Il sera alors aisé d'observer qu'elles sont immanentes à l'acte du sacrement (2) ; et on le confirmera en montrant que le principe de cette immanence rend compte de l'économie ecclésiale qui est propre à l'ensemble des sacrements (3). D'où il résulte, en particulier que, la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise existent objectivement dans la réalité et que le mode de subsister en est précisé (4).

1. La réalité qu'ont en propre la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise procède immédiatement du Chef de l'Eglise.

11. La Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise peuvent être observées par différenciation.

Nous avons vu que, selon la Tradition vivante, les réalités signifiées par les locutions telles que : "Foi de l'Eglise", "intention de l'Eglise", ont, au point de vue épistémologique, le statut de l'universel métaphysique.

Voilà donc ce qui s'impose nécessairement, si on observe l'acte du sacrement, en tant que celui-ci est référé aux causes secondes : la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise sont inséparables des réalités dans les-

quelles elles subsistent, et auxquelles elles sont, par le fait même, communicables. Mais quel en est concrètement le mode de subsister, en tant qu'elles ressortissent à l'ordre sacré, c'est ce qu'il importe de déterminer.

Cette question ne peut être résolue qu'à partir de l'observation et elle revient à celle-ci. En quoi consistent la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise, par exemple dans l'acte du Baptême conféré à un enfant ?

Il est certain que la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise suppléent à l'acte que l'enfant ne peut exercer ; il est certain également que *seules* le peuvent cette Foi et cette intention qui sont d'"*Eglise*" et *non de telle et telle personne privée*. Or il est cependant manifeste que cette Foi et cette intention ne subsistent que dans les personnes privées qui, à des titres divers, sont requises et qualifiées pour confectionner le sacrement. Il s'ensuit donc qu'en l'acte posé par ces personnes en vue de confectionner le sacrement, la Foi de l'Eglise et l'intention de l'Eglise d'une part sont entées dans la Foi et l'intention qu'exerce chacune de ces personnes respectivement, et d'autre part en diffèrent réellement. Toute la question est de savoir : comment ?

Or, concernant cette différence, il faut considérer comme pour toute chose, d'une part ce dont elle provient, qui en est la cause ; d'autre part, ce en quoi elle consiste, qui en est la nature. Bornons-nous, en vue de simplifier l'exposé de ce qui suit immédiatement, à expliciter seulement ce qui concerne "la Foi", et qui vaut également pour "l'intention".

12. En premier lieu, donc, *d'où vient* que l'acte de Foi, requis de telle personne pour que le Baptême soit confectionné, comporte concrètement et objectivement une différence, en tant que d'une part il est "de cette personne", en tant que d'autre part il est "d'Eglise" ?

121. Observons, par exemple, que le parrain peut, en *ce qui le concerne lui-même en tant que croyant*, poser *le même* acte de Foi dans la valeur de l'acte du Baptême, soit en concourant à accomplir cet acte, soit en dehors de l'accomplissement. L'acte est "d'Eglise" dans le premier cas, non dans le second ; bien qu'il soit, personnellement, le même dans les deux cas.

Si donc l'acte est "d'Eglise", et pas seulement "du sujet" qui le pose, cela tient aux *circonstances objectives* que précise et qu'exige le rite du sacrement. Et cela ne tient pas à ce que l'acte présenterait deux *modalités subjectives* différentes, dont l'une appartiendrait seulement à l'acte posé en vue de confectionner le sacrement, et l'autre également à l'acte posé hors la confection du sacrement.

Concluons par conséquent que la différence dont il est question ne peut pas *provenir* du sujet qui pose l'acte. Elle ne peut pas être dans l'acte, en vertu du *progrèdi* de celui-ci à partir du sujet.

Puis donc que cette différence, qui est inhérente à l'acte, ne peut y dériver du *progređi*, il s'ensuit qu'elle ne peut provenir, dans l'acte, que du *terminari* de celui-ci.

122. Or le *terminari* de l'acte en lequel consiste la confection d'un sacrement, c'est-à-dire le fait que cet acte a d'"être ontologiquement terminé" et donc de subsister, résulte de l'opération du Christ *en tant que celle-ci fait face à l'acte du sacrement*. C'est en effet dans l'Humanité assumée par le Verbe Incarné, que se réalise, primordialement, par rapport à toute autre réalité de l'ordre créé, la loi d'identité entre l'origine de la procession et le terme du retour. Le Christ est "l'alpha et l'oméga" (Apoc. 1.8 ; 21.6 ; 22.13). Il est "le commencement et le terme" (1.8), "le principe et la fin" (21.6) ; Il est "premier et ultime" (22.13). Il est "l'Auteur (archêgon) et l'Achèvement (teleiôtên) de la Foi" (Heb. 12.2). L'Humanité assumée, en vertu de l'"unité d'esse" qui est propre au Verbe incarné, intervient au titre d'"instrument conjoint" dans la production de la grâce, en particulier de la Foi ; en ce sens, le Christ est l'"Auteur de la Foi". Or cette même Humanité est, par le fait même, "Terme conjoint". C'est d'ailleurs cela qui est requis, et pour autant consigné, pour que soit parfaitement cohérente l'attitude qui est suggérée : "[ayant] les yeux fixés sur Jésus l'Auteur et l'Achèvement de la Foi" (Heb. 12.2) : le regard de la Foi, qui en est comme l'acte, a d'"être terminé", du fait qu'il se porte vers Celui qui est l'Achèvement de la Foi.

Ainsi, Dieu, et distinctement la Personne du Verbe, est Principe *primitif* et Terme *ultime*. "Un" avec le Principe, l'Humanité assumée est, en Lui et avec Lui, ce d'où procède la Foi ; "un" avec le Terme, l'Humanité assumée opère, en Lui et avec Lui, que l'acte de la Foi ait d'être terminé.

C'est ce second aspect qui intéresse notre objet. Nous pouvons l'exprimer en disant que le Christ, selon Son Humanité, *opère terminalement* à l'égard du croyant *en acte* de sa propre Foi ; ou bien, équivalement, *communiqué à l'acte* de la Foi le "*terminari*" qui est propre à celui-ci.

123. Les conclusions des deux sous-paragraphes précédents (121 et 122), s'enchaînent d'elles-mêmes. Elles entraînent la conséquence suivante.

La différence qui est inhérente à tel acte de Foi, selon que cet acte est "d'Eglise", parce qu'il est posé pour confectionner un sacrement, ou bien qu'il est seulement personnel, parce qu'il est posé en dehors de cette confection, cette différence *provient du terminari* qui est propre à cet acte ; et elle y est induite par l'opération que le Christ, selon Son Humanité, exerce terminalement à l'égard de cet acte.

Le fait étant ainsi établi, nous pouvons analyser le "comment".

13. En second lieu, *en quoi consiste* la différence entre l'acte qui est "d'Eglise" et l'acte qui est seulement personnel, étant supposé que

toutes choses sont égales d'ailleurs et en particulier le sujet et la spécification de ces deux actes ?

Cette question, eu égard à ce qui précède (12), équivaut à la suivante : *en quoi consiste*, concernant ces deux actes, la différence quant au terminari de l'acte, en tant que ce terminari est lui-même produit par l'opération que le Christ, selon Son Humanité, exerce à l'égard de cet acte ?

131. Cette différence est, quant à l'aspect sensible que comporte par nature le sacrement, observable et manifeste.

L'acte de foi, qui est personnel, est en même temps "d'Eglise", si, et seulement si, il est concrètement intégré dans une célébration accomplie selon le rite qui est prescrit par l'Eglise, rite qui peut d'ailleurs être simplifié conformément aux dispositions prévues par l'Eglise. Mais, si cette clause extérieure est requise, et pour autant constitutive de l'acte qui est "d'Eglise", elle n'en est pas le constituant ontologique, bien qu'elle en soit le signe.

Ce qui en effet constitue ontologiquement l'acte qui est "d'Eglise", en le différenciant d'un acte tout pareil qui ne serait pas "d'Eglise", ne peut, nous l'avons vu (121), provenir, dans cet acte, que *selon le terminari*. Or ce terminari, étant l'ultime détermination de l'acte dans l'ordre du subsister, il en intègre toutes les causes dans l'unité ; et il ne peut donc être différencié que comme l'est elle-même cette causalité.

132. La différenciation de l'acte de Foi, que nous avons prouvée être réelle (12), et dont nous recherchons la nature, tient à la manière selon laquelle le "terminari" de cet acte est causé.

L'acte de Foi, en tant qu'il procède du croyant, établit une relation réelle du croyant au Christ en tant que le Christ est la Vérité (Jean 14, 6). Et telle est, inhérente au "terminari" de l'acte, une première forme de la causalité. Si cet acte de Foi n'est pas seulement personnel, mais également "d'Eglise", il comporte en outre une seconde cause, à savoir le RESPECTUS exercé par le Christ Lui-Même en tant qu'Il est "achèvement de la Foi" (Heb. 12.2), sur la relation qu'enclôt l'acte en vertu de la première forme de la causalité. Lorsque l'acte de Foi est seulement personnel, et non "d'Eglise", la relation qu'enclôt cet acte a d'être terminée en vertu du Terme de cette relation, à savoir Dieu en tant qu'Il est Vérité, et le Christ en tant qu'Il est Vérité. Mais le Christ n'exerce pas alors de "respectus" sur le "terminari" qu'Il concourt à produire. Tandis que si l'acte est "d'Eglise", le Christ exerce, sur le "terminari" de cet acte, le "Respectus" qui constitue formellement celui-ci comme étant "d'Eglise".

On peut entrevoir ce Mystère par analogie avec le Mystère de l'Incarnation, dont il constitue d'ailleurs une sorte de dérivation.

L'Humanité du Christ est, d'une part, produite quant au corps par la Sainte Vierge, et créée quant à l'âme par "Toute Trinité" ; elle subsiste d'autre part en vertu de l'opération assumptive terminalement exercée par la Personne du Verbe Incréé. Le rapport qui existe entre l'Humanité assumée et la Personne qui assume, peut être désigné comme étant : dans l'Humanité, une ordination transcendente au Verbe Incréé ; dans le Verbe Incréé, un *Respectus* vers l'Humanité assumée. Ce *respectus* n'est pas une relation réelle ; mais il est, formellement et mystérieusement, ce qui constitue la réalité propre de l'Humanité assumée. Ce *Respectus* est ontologiquement intime au Christ, puisqu'il consiste pour ainsi dire en la dérivation de la Divinité dans l'Humanité.

Et comme le Christ pâtit, selon l'Humanité, ce *Respectus* qui procède de la Divinité, Il laisse dériver ce même *Respectus* à partir de l'Humanité dans l'Eglise Son Epouse bien-aimée. Et de même que l'Humanité, sans laisser d'appartenir à l'ordre créé, et d'y être causée comme le sont les autres réalités, ne subsiste cependant comme étant "du Christ" que dans ce *Respectus*, ainsi un acte accompli dans l'Eglise, sans laisser d'appartenir à l'ordre humain et même à l'ordre théologal, ne subsiste cependant comme étant "d'Eglise" que dans ce qui constitue l'Eglise elle-même, c'est-à-dire dans ce même *Respectus* inhérent au Verbe incarné.

133. On ne peut rendre compte d'une chose que par ce qui en est le principe. Ainsi, on ne peut caractériser ce qui est "d'Eglise" qu'en fonction du Chef de l'Eglise.

Notre conclusion ne devrait donc pas surprendre. Mais, à moins de prodigieuse intervention d'ordre préternaturel, il faudra plusieurs décennies d'imperturbable patience, pour que l'instinct de la Foi résorbe la psychose déformante que l'insidieux ensemblisme a introduite dans le "peuple de Dieu" qui tout simplement se veut être lui-même l'Eglise. Le fait qu'un sacrement "est d'Eglise" ne consisterait-il pas, soit tout bonnement dans le rite accompli, soit en la densité humaine de ces célébrations où l'on vise à réunir le plus grand nombre possible de participants, qu'il s'agisse pour le Baptême d'un contingent d'enfants, ou pour l'"Eucharistie" d'un collège de "concélebrants" ?

Il est donc fort opportun de réaffirmer que si un sacrement, ou d'ailleurs toute autre réalité, est "d'Eglise", ce ne peut être qu'en fonction du Chef de l'Eglise. Nous observerons d'ailleurs que cette évidente vérité se trouve confirmée de deux façons. D'une part, directement, de par l'économie même du sacrement (2), et non plus à partir de la Foi exercée par ceux qui participent au sacrement (1). D'autre part, indirectement, par le fait qu'en référant au Christ Lui-Même le fait qu'un sacrement est "d'Eglise", on rend compte de l'économie ecclésiale qui est propre à l'ensemble des sacrements (3).

Mais, en vue de procéder avec assurance à cette seconde partie de l'enquête, il est nécessaire de tenir compte des précisions qui ont été acquises dans ce paragraphe, afin d'en formuler la conclusion avec exactitude. Nous venons en effet de montrer que la "Foi de l'Eglise" et l'"intention de l'Eglise" procèdent immédiatement du Chef de l'Eglise (1). Et nous avons été amenés à préciser *en quel sens sont "d'Eglise"* cette "Foi" et cette "intention" qui interviennent dans la confection d'un sacrement. C'est ce sens qu'il faut signifier avec clarté, puisqu'il mesure la portée de la conclusion énoncée.

14. Les deux sens de chacune des locutions : "être du Christ", "être d'Eglise".

141. L'existence et la définition des deux sens.

Un argument "ex communibus" n'est pas un argument "ex propriis". Comment cette donnée sémantique d'ordre général s'applique-t-elle ici, précisément "ex propriis" ? On le comprendra mieux pour la locution "être d'Eglise", par analogie avec l'usage en fait établi, concernant le "modus significandi" de la locution "être du Christ".

Tous les sacrements sont "du Christ", en ce sens que, comme nous venons de le montrer, ils sont précisément "d'Eglise", en vertu du *Respectus* exercé par le Christ sur l'acte de leur confection. Mais, *en outre*, l'un des sacrements, celui de l'Eucharistie, est "du Christ" à un titre qui lui est absolument propre. L'acte de la confection a alors en effet pour terme le rapport que soutiennent les espèces consacrées avec *le Christ Lui-Même*. Cet acte n'a donc d'être terminé, et n'a par conséquent de réalité, *qu'en vertu du Christ* personnellement. Tandis que, pour les autres sacrements, l'acte de la confection, bien qu'il ne laisse pas d'intégrer l'action instrumentalement exercée par le Christ, a d'être terminé et par conséquent d'être une réalité, dans les sujets créés qui sont par lui actés.

On voit donc que l'acte de la consécration eucharistique est "du Christ" à un titre singulier. C'est la raison pour laquelle on dit habituellement, du prêtre qui l'accomplit, que celui-ci opère "in persona Christi". Ainsi, ce qui est vrai dans tous les cas, à savoir que le ministre d'un sacrement opère "in persona Christi", on a coutume en fait de ne l'expliciter, que dans le cas où le rôle joué par le Christ est pour ainsi dire substantiel par rapport à celui des autres données. Nous disons "substantiel", en ce sens qu'en l'acte de la confection eucharistique, rien ne subsiste que *dans* l'opération exercée par le Christ, personnellement par Lui Seul, instrumentalement par le prêtre. Et on dégraderait, pour autant on fausserait, la portée des locutions : "l'Eucharistie est d'Eglise", "le prêtre y opère in persona Christi", si on ne leur faisait

alors signifier que ce qu'elles signifient communément pour la confection de tout sacrement.

Voici dès lors entre les deux locutions : "être du Christ", "être d'Eglise", l'analogie ; elle concerne le "modus significandi", conformément à l'usage communément admis.

Il y a, pour l'une comme pour l'autre, une acception "large" et une acception "propre".

Tout sacrement est "du Christ", eu égard au *progre*di de l'opération en laquelle consiste la confection sacramentelle ; cette opération produit en effet la grâce, parce qu'elle procède du Christ en l'état de Sa Passion. Mais procèdent également du Christ les mérites qui sont communiqués même en dehors des sacrements. Aussi disons-nous qu'à ce premier point de vue, les sacrements sont "du Christ" en un sens large, c'est-à-dire au sens qui vaut pour les mérites en général, et pas seulement pour les sacrements.

Le sacrement de l'Eucharistie est "du Christ" en ce premier sens. Mais, en *ou*tre, il est également "du Christ" en un sens qui lui est propre, eu égard au *terminari* de la même opération ; laquelle, en l'instant de la consécration eucharistique, se termine, non dans les sujets qui reçoivent la grâce en communiant, mais *ultimement* dans le Christ Lui-Même.

Pareillement, tout sacrement est "d'Eglise" en un sens large, parce qu'il est "du Christ" au sens large qui vient d'être défini, et parce que le Christ a commis à l'Eglise la garde et la confection des sacrements.

Mais, en *ou*tre, et à l'exclusion de toute autre réalité ecclésiastique, la confection de tout sacrement est "d'Eglise" en un sens propre, parce que le *terminari* n'en subsiste que dans le "Respectus" exercé par le Christ, "Respectus" qui est une dérivation de celui qu'exerce le Verbe Incréé à l'intime du Verbe incarné.

Ainsi, chacune des locutions : "être du Christ", "être d'Eglise", présente une acception "large" et une acception "propre". Le Christ étant le Chef de l'Eglise, il convient que la distinction, consacrée par l'usage, concernant la locution : "être du Christ", soit également observée concernant la locution : "être d'Eglise".

142. Le fondement de la distinction entre les deux sens.

On observe d'ailleurs que cette distinction entre le "sens large" et le "sens propre" se trouve être conforme aux normes les plus fondamentales de la sagesse métaphysique.

Car le "sens large" correspond, nous venons de le voir, à l'origine, autrement dit au "*progre*di", "être du Christ", c'est procéder du Christ, de quelque façon que ce soit ; "être d'Eglise", c'est être causé par l'Eglise, à quelque point de vue que ce soit. Tandis que le "sens propre" correspond à l'achèvement, au fait d'"être terminé", autrement dit au

terminari : "être du Christ", c'est être ontologiquement "terminé" et partant subsister en vertu du Christ ; "être d'Eglise", c'est avoir ce mode de subsister qui est propre à l'Eglise elle-même, et que fonde le "Respectus" exercé par le Christ.

Or cette correspondance, d'une part entre le sens large et le *progredi*, d'autre part entre le sens propre et le *terminari*, est bien la norme générale.

Ce n'est pas en effet quant au *progredi* que les réalités créées se distinguent entre elles ; toutes, également, procèdent du Créateur. Tandis que les réalités créées se distinguent entre elles par la forme, par conséquent par la fin ; et donc, concrètement, par la tension de la forme vers la fin, tension qui, immanente à chaque réalité, en mesure le *terminari*.

Observons donc, en passant, que la théologie est la métaphysique du sacré. Elle retrouve l'analogie de l'être immanente au donné révélé, dont elle manifeste ainsi toute la portée.

Le Christ étant l'alpha et l'oméga (cf. 121), et l'Eglise étant à la fois pour le chrétien le lieu de naissance et en un sens celui de l'achèvement, il convient que "être du Christ" et "être d'Eglise" présentent les deux acceptations qui correspondent respectivement à la procession et au retour, au *progredi* à partir de l'origine, et au *terminari* en fonction du terme.

Notre conclusion, c'est-à-dire la distinction entre le "sens large" et le "sens propre" se trouve donc expliquée et fondée, puisqu'elle manifeste tout simplement une norme nécessaire dans un cas particulier.

15. La "Foi de l'Eglise" et l'"intention de l'Eglise", telles qu'elles sont requises pour la confection du Baptême, sont "*d'Eglise*" au sens propre ; et c'est en ce sens qu'elles sont "du Christ" au sens propre.

Nous ne faisons qu'explicitier, pour plus de clarté, ce qui résulte des deux paragraphes qui précèdent (13, 14). Bornons-nous à le manifester par le contraste entre les deux sens que nous avons distingués (141).

Tout acte de Foi est "d'Eglise", au sens large ; parce qu'étant causé par l'"Auteur de la Foi" qui est le Chef de l'Eglise, un tel acte est par le fait même "du Christ" au sens large. Mais il ne s'ensuit pas que tout acte de Foi soit "d'Eglise" au sens propre que requiert l'acte d'une confection sacramentelle.

Pareillement, le Baptême et en général tous les sacrements, sont "d'Eglise", puisque le Christ les a institués au sein de l'Eglise, et en a constitué la permanence sous la mouvance de l'Eglise. Mais, pour indubitable qu'elle soit, cette observation ne précise pas comment l'acte de la confection sacramentelle a *en propre* d'être "d'Eglise" : "en propre", et non pas seulement comme toute réalité qui soutient quelque rapport que ce soit avec le Chef ou avec les membres de l'Eglise.

En un sens large, eu égard au *progre*di de l'opération, l'acte de toute confection sacramentelle est "d'Eglise" parce qu'il est "du Christ". Mais, eu égard au *terminari*, ce même acte est "d'Eglise" au sens propre, parce que le Christ le réfère distinctement soit à Ses membres, soit même à Lui-Même. C'est donc en ce sens propre que sont "d'Eglise" la Foi et l'intention qui interviennent indispensablement en l'acte de toute confection sacramentelle et qui sont, au même sens propre, "du Christ", et de Lui Seul.

Nous allons maintenant étendre au sacrement comme tel, et partant à tout l'ordre sacramentel, ce que nous venons d'observer pour le sacrement de Baptême.

2. La "Foi de l'Eglise" et l'"intention de l'Eglise" sont immanentes à la confection de tout sacrement, en tant précisément que l'acte en est "d'Eglise". L'argument "ex propriis" : le "Respectus" que le Christ exerce vis-à-vis de l'Eglise.

Cet argument est constitué par l'enchaînement de deux identités d'ordre intelligible ; une telle identité consistant en la mutuelle implication de deux propositions.

21. La première identité d'ordre intelligible a fait l'objet du paragraphe précédent (132). La Foi et l'intention que comporte, d'une manière appropriée à chacun des participants, la confection de tout sacrement, sont "d'Eglise" en vertu du "Respectus" que le Chef de l'Eglise exerce sur l'acte de cette confection.

Ainsi, que d'une part la Foi et l'intention qui sont inhérentes à tout acte de confection sacramentelle soient "d'Eglise", que d'autre part le Christ exerce sur cet acte un "Respectus" distingué, ces deux choses s'impliquent mutuellement. Telle est la première identité d'ordre intelligible.

22. La seconde est enclose dans l'économie de l'ordre sacramentel : les sacrements sont d'institution divine.

Il faut toutefois l'entendre.

On l'explique habituellement en se plaçant au point de vue formel qui permet une meilleure précision, mais qui requiert l'abstraction. Et on affirme : que, premièrement, la forme des sacrements a été fixée par le Christ, au moins "substantiellement" ; que, deuxièmement et en conséquence, le sacrement cause en tant qu'il est signe, c'est-à-dire en tant qu'il est signifiant, puisqu'il est signifiant par la forme, et que celle-ci tient du Christ d'être principe d'efficacité.

Ces données, communément reçues, constituent la base minimale et assurée, à laquelle toute autre considération doit nécessairement se référer. Elles ne situent cependant le sacrement qu'au point de vue de ceux qui en usent. C'est évidemment à bon droit, puisque les sacrements

sont ordonnés à la sanctification de l'Eglise *militante* et qu'ils passeront avec elle ; mais une réalité, quelle qu'elle soit, ne peut être connue que dans ce qui en est la *cause propre* : c'est donc, en l'occurrence, en fonction du Christ qu'il faut "comprendre" les données analytiques que nous venons d'évoquer.

Nous allons donc vérifier que l'économie du sacrement se trouve mieux expliquée, si on fait état de la conclusion à laquelle nous avons été conduits en cherchant à rendre compte de ce que la Foi de ceux qui participent au sacrement est "d'Eglise". Nous allons observer que le "Respectus" exercé par le Christ, qui fonde la Foi comme étant "d'Eglise", rend également compte de la forme et de l'efficacité du sacrement.

En effet, s'il convient de tenir, au point de vue de la "praxis", que le sacrement cause en tant qu'il signifie, il faut, au point de vue de la Sagesse qui est celui du Christ, affirmer que le sacrement "signifie", en "causant" ; tout comme Dieu connaît en créant. Or, si on admet que l'acte du sacrement requiert, au titre de cause d'ailleurs primordiale, le "Respectus" qu'exerce le Christ sur cet acte, il s'ensuit que l'acte du sacrement doit être signifiant dans ce même "Respectus" exercé par le Christ sur l'ordre sensible.

On rend compte ainsi de ce que nous venons de rappeler : le signe sacramentel est institué par le Christ. En effet, le sacrement étant signifiant par la forme, et devant signifier dans le "Respectus" qui en est la cause, il s'ensuit que la forme d'un sacrement doit être une modalité distinguée du "Respectus" qui est inhérent au Christ, en tant que le Christ fait partie de l'ordre sensible par l'Humanité assumée. Or, il en est bien ainsi. Que, par exemple, l'eau versée en l'acte du Baptême purifie, cela est en effet signifié de deux manières. D'une part, intelligiblement, selon l'analogie de la Foi, à partir d'une propriété de l'eau communément utilisée, d'autre part ontologiquement, que le Christ Lui-Même a voulu être baptisé par Jean. C'est le "Respectus" inhérent au Verbe incarné qui, s'étendant jusqu'à l'eau, a consacré celle-ci comme étant capable de purifier. Verser l'eau baptismale signifie, comme "acte sacramentel", l'action de laver, et non par exemple celle de donner à boire, parce que, dans les conditions que précise le rite du sacrement, l'eau tient du "Respectus" exercé par le Verbe incarné, lors de Son Baptême extérieurement et d'une manière permanente réellement, le pouvoir de purifier. Autrement dit, s'il est vrai que, selon la "manuductio" que comporte l'ordre de la praxis déchiffré par l'"intellectus fidei", le sacrement cause en signifiant - verser l'eau purifie l'âme, *parce que* l'eau sert à laver - en réalité, selon l'ordre objectif qui est divinement institué, c'est parce que l'eau a été constituée instrument de purification spirituelle en vertu du

“Respectus” exercé par le Verbe incarné, que verser l’eau a, entre autres significations possibles, celle de “l’action de laver”.

On voit donc quel est le bien-fondé de l’“hypothèse” dont nous observons la portée. Si on admet que l’acte sacramentel est constitué comme tel par le “Respectus” distingué qu’exerce sur cet acte le Verbe incarné, on rend compte adéquatement du fait que la forme des sacrements ne peut être instituée que par le Christ et par Lui Seul. Et comme telle est bien la vérité, la prémisse qui entraîne cette conclusion s’en trouve confirmée.

Nous énonçons donc à nouveau cette prémisse, qui constitue notre seconde identité d’ordre intelligible.

Que d’une part l’acte de toute confection sacramentelle subsiste comme tel, c’est-à-dire comme ayant, en vertu de l’institution divine, une efficacité surnaturelle, que d’autre part le Christ exerce sur cet acte un “Respectus” distingué, ces deux choses s’impliquent entre elles.

23. Les deux affirmations (21) et (22) entraînent la conclusion, énoncée en (2), que nous nous proposons d’établir. La “Foi de l’Eglise” et l’“intention de l’Eglise” sont immanentes à la confection de tout sacrement, parce que le “Respectus”, toujours exercé (22) par le Christ sur l’acte de cette confection, opère ipso facto (21) que soient d’“Eglise” la Foi personnelle et l’intention personnelle que doivent avoir, chacun à son rang, les différents participants à l’acte du sacrement.

On alléguera peut-être que cette conclusion laborieuse se réduit à un trivial truisme. Elle paraît en effet revenir à ceci : tout sacrement est “d’Eglise”, parce que tout sacrement est “du Christ”.

Nous avons prévenu cette objection, en faisant observer (14) qu’un argument “ex propriis” n’est pas un argument “ex communibus” ; et que, dans le présent paragraphe, la locution “être du Christ”, “être d’Eglise” sont prises au sens propre (141) qu’elles doivent avoir dès là qu’il s’agit de la confection d’un sacrement.

Ainsi, tout sacrement est “d’Eglise”, parce que tout sacrement est “du Christ”. Cette vérité paraît aller de soi, parce qu’on l’entend spontanément au sens large. Tandis qu’entendue au sens propre, elle requiert d’être prouvée. Nous allons d’ailleurs observer que, loin d’être inutile, l’analyse qui précède (21, 22) permet de dégager, de cette vérité, toute la portée.

3. Le “Respectus” distinctement exercé par le Christ en l’acte de toute confection sacramentelle, rend compte de l’économie ecclésiale qui est propre à l’ensemble des sacrements.

31. L’ordre de l’argument.

Tout sacrement est “d’Eglise”, parce que tout sacrement est “du Christ”. Tel est en définitive le principe d’où découle nécessairement,

pour la "Foi de l'Eglise" et pour l'"intention de l'Eglise", la réalité qu'elles ont en propre, en l'acte de toute confection sacramentelle.

Ce principe, nous l'avons établi par voie analytique, en prenant pour "medium" de preuve le "Respectus" exercé par le Christ. Nous allons maintenant le confirmer, en mettant en œuvre le critère de la différenciation qualitative.

Rappelons en l'énoncé. Si, objectivement et nécessairement, une première qualité ou détermination formelle en entraîne une seconde, alors, concrètement, telle réalité possède d'autant mieux la seconde qualité qu'elle possède mieux la première. L'habitude de s'exprimer, par commodité, en termes de quantité, fait que ce critère est souvent désigné comme étant celui des "variations concomitantes". Le "plus ou moins" dans la cause, entraîne un "plus ou moins" dans l'effet ; tel est le critère d'un lien causal, si toutefois la causalité est "propre". Ce critère vaut, dans l'analyse quantifiée qui ressortit à un mode de l'être, parce qu'il vaut primordialement au point de vue même de l'être, point de vue que requiert d'adopter l'"analogie de la Foi" ; mais le "plus ou moins" doit alors être interprété en termes de qualité.

Nous allons donc confirmer que si tout sacrement est "d'Eglise", c'est parce qu'il est "du Christ", en vertu du "Respectus" exercé par le Christ. L'argument consiste à observer, pour ces trois choses respectivement considérées, la concomitance des "degrés".

32. Les modalités du "Respectus".

Le "Respectus" étant le principe, c'est en fonction de ce principe, qu'il faut discerner la différenciation qu'on observera ensuite dans les conséquences, c'est-à-dire dans le fait d'"être du Christ" ou d'"être d'Eglise". Or, ce "Respectus" étant conçu par mode d'opération, et toute opération étant spécifiée, et pour autant différenciée par ce qui en est le terme, plutôt qu'à partir de l'origine, nous sommes amenés à préciser quelles sont les différentes réalités selon lesquelles se trouve spécifié le "Respectus" dont l'unité est celle-là même qui est propre à l'esse du Verbe incarné.

Trois données interviennent, celles-là même qu'intègre toute réalité créée : être posé, par le suppôt ; être mesuré, par l'essence ; être "terminé", par l'acte d'être.

L'Humanité assumée par le Verbe a en propre, seulement d'être mesurée.

Elle n'a ni un "subsister", ni un "terminari" (ce qui signifie : avoir d'être "terminé"), qui seraient réellement distincts de la Personne Incrée.

Nous appelons *Respectus personnel* le "Respectus" qu'exerce la Personne du Verbe en tant qu'il concerne l'Humanité assumée.

Les espèces consacrées ont en propre deux choses. *Premièrement, de subsister*, miraculeusement, c'est-à-dire d'être posées, sans être dans un "sujet" ; ce ne pourrait être, ni dans le pain qui est transsubstantié, ni dans le Christ dont elles ne sont pas les accidents. *Deuxièmement, d'être mesurées*, connatuellement : en ce sens que les données physiques n'en sont pas modifiées.

Les espèces consacrées n'ont pas de "terminari" qui leur serait propre. Leur en tient lieu la Communication, exercée par le Christ, de Son propre Acte d'Être ; Communication qui constitue l'*esse in*, "l'être dans" ou Présence, du Christ dans les espèces consacrées, et qu'il ne faut pas confondre - Pie XII l'a rappelé - avec l'ordination transcendente qui en est la condition concomitante dans les espèces consacrées.

Nous appelons *Respectus eucharistique*, le "Respectus" qu'exerce la Personne du Christ en tant qu'il concerne les espèces consacrées.

L'acte de toute confection sacramentelle a en propre : *d'être posé, d'être mesuré, d'être terminé* ; et cela, dans le sujet qui reçoit le sacrement, et par le fait même reçoit la grâce.

Mais un tel acte n'a de réalité, comme signe sensible produisant la grâce, que *dans la relation* qu'il soutient avec le Christ, Cause principale, et avec les ministres et les signes qui y interviennent au titre d'instrument. Cette relation a pour "sujet" cet acte lui-même ; et elle a pour fondement la disposition par laquelle chacune de ceux qui concourent à produire l'acte réfère celui-ci au Christ par l'Eglise. Ainsi le parrain qui émet la protestation de foi à la place de l'enfant qui en est incapable, réfère cette "protestatio fidei" au Christ, du fait qu'il se conforme au rite établi par l'Eglise. Et ce "référer" est le fondement de la relation au Christ qui est, dans l'acte du Baptême, la condition concomitante du "Respectus" exercé par le Christ.

Nous appelons *Respectus sacramentel*, le "Respectus" qu'exerce la Personne du Christ, en tant qu'il concerne l'acte de toute confection sacramentelle.

33. La différenciation du "Respectus".

a) Les modalités du "Respectus" en sont formellement différentes les unes des autres. On peut dire, à cet égard, que le "Respectus" est différencié eu égard aux différentes réalités créées qui sont référées au Verbe Incréé. Mais, concrètement, dans le Mystère intime du Verbe incarné, ces modalités soutiennent entre elles une unité d'ordre. C'est cette unité qu'il importe de dégager.

Le *Respectus* personnel constitue en propre l'unité du Verbe incarné. Il est *toujours en Acte* depuis l'instant de l'Incarnation.

Le "Respectus" personnel est primordial. C'est-à-dire qu'il est, absolument, Principe de l'ordre du "Respectus". Nous le désignerons donc par le mot *Respectus* écrit en italique.

Le "Respectus" personnel étant Principe, on peut dire qu'il est différencié, eu égard aux réalités qui sont "plus ou moins" relatives à l'Humanité assumée. Ou bien : le "Respectus" personnel ayant pour objet l'Humanité assumée, il s'étend également à ce qui est relatif à cette Humanité.

Voilà le principe, il faut immédiatement en circonscrire l'application. Car tout, dans l'Eglise, étant relatif au Christ, on peut dire en un sens large que tout y est l'objet du "Respectus" exercé par le Christ. Mais ce que nous considérons, c'est l'ensemble des sacrements, dont nous avons montré, précisément en considérant le "Respectus", qu'ils ont été institués par le Christ (22), et dont nous cherchons à manifester l'économie ecclésiale en considérant le même "Respectus". Nous avons dès lors à situer le "Respectus" eucharistique et le "Respectus" sacramentel, en fonction du *Respectus* personnel.

b) Le "Respectus" eucharistique est, en tant que "Respectus" "ex parte Verbi", identique au *Respectus* personnel.

Le "Respectus" eucharistique peut être envisagé à deux points de vue. Premièrement, en tant qu'il est *en Acte premier* "ex parte Verbi", c'est-à-dire en tant qu'il est enclos dans le *Respectus* personnel auquel, ainsi, il s'identifie. Deuxièmement, en tant qu'il est *également en Acte second* "ex parte effectus", c'est-à-dire en tant qu'il constitue, dans les espèces consacrées, l'*esse in* qui est propre au Sacrement de l'Eucharistie.

L'identité que nous nous proposons d'établir concerne le "Respectus" eucharistique en Acte premier. Nous devons cependant le considérer tel qu'il se présente pour nous concrètement, c'est-à-dire en Acte second. Dès lors nous observons ceci.

Quant au *terminari*, les espèces consacrées sont en même situation que l'Humanité assumée. Car, pour Celles-là, comme pour Celle-ci, c'est le Verbe Incréé qui joue le rôle de "terminer" ; l'Humanité assumée ne peut en effet être le *terminari* des espèces consacrées qu'en ayant raison de "terme" dans le Verbe Incréé. Autrement dit, le Verbe Incréé étant distinctement le *terminari* de l'Humanité assumée, il est, uniment avec l'Humanité assumée, le *terminari* des espèces consacrées.

Or, le "Respectus" n'est que la désignation, mieux adéquate dans le Mystère, de l'opération qui est terminalement exercée par le Verbe Incréé. L'opération assumptive, qui est exercée "productive" par Toute Trinité, est exercée "terminative" par le Verbe Incréé. Et comme le Verbe est Acte, on signifie pour Lui l'Acte de terminer, en Lui attribuant un "Respectus" à l'égard de ce dont Il est le *terminari*. Ce sont donc les modalités objectives du *terminari* qui fondent la manière d'attribuer le "Respectus" "ex parte Verbi". A l'identité du *terminari*, correspond par conséquent l'identité du "Respectus" "ex parte Verbi".

Nous concluons donc que le "Respectus" eucharistique est, en tant que "Respectus", identique au *Respectus* personnel. Ces deux "Respectus" sont "un", *dans l'unité même d'esse* du Verbe incarné. C'est en vertu même du *Respectus* personnel que le Verbe incarné est immédiatement apte à "être dans" toute Hostie à Lui référée.

Cette conclusion n'est pas seulement une précision de vocabulaire. Elle vise, objectivement, à circonscrire le Mystère. Ce que l'Analyse rigoureuse exige de conclure, à savoir que telle réalité créée est "terminée", distinctement en vertu du Verbe Incréé ; cela, qui est signifié passivement eu égard au créé, il faut le signifier activement eu égard à l'Incréé. Le "passage" n'est donc pas simplement dans les mots, il implique de signifier la *Réalité objective* selon un aspect qui en est différent ; cet aspect est celui du Mystère, mais c'est aussi, par le fait même, celui d'où procède l'intelligibilité.

c) Le "Respectus" eucharistique est, concomitamment au "*Respectus*" personnel, immanent au "Respectus" sacramental.

Le "Respectus" sacramental peut être envisagé à deux points de vue. Premièrement, en tant qu'il est *en Acte*, en l'acte de toute confection sacramentelle. Deuxièmement, en tant qu'il demeure *virtuel* (cf. 34), dans le "Respectus eucharistique", auquel est immanent le *Respectus* personnel (b).

L'immanence des deux premiers "Respectus" au "Respectus" sacramental concerne celui-ci en tant qu'il est en Acte.

"Immanence" signifie qu'une chose est dans une autre, et par conséquent s'en distingue. Précisons donc à nouveau que le "Respectus" sacramental est, par nature "ex parte effectus", un mode, réellement distinct des deux premiers modes concrètement identiques entre eux (b), dans l'Acte du "Respectus" exercé par la Personne du Verbe (a).

Or, le *Respectus* personnel, étant constitutif de la Personne du Verbe incarnée, il est au principe même de l'opération-Acte en lequel consiste le "Respectus" sacramental, c'est-à-dire qu'il est immanent à ce "Respectus".

Et comme, concrètement, le "Respectus" eucharistique est un, dans l'*unité d'esse* du Verbe incarné, avec le *Respectus* personnel, il est, uniment à celui-ci, immanent au "Respectus" sacramental.

d) La différenciation du "Respectus" est donc comme suit.

Le *Respectus* personnel est toujours en Acte ; il est constitutif de la Personne du Christ.

Le "Respectus" eucharistique est, dans le Christ, en Acte premier ; ainsi considéré, il est, réellement quoique non pas formellement, identique au *Respectus* personnel. Le "Respectus" eucharistique, tout en

demeurant identique à lui-même, se trouve également en Acte second en toute hostie référée au Christ selon la forme par Lui prescrite.

Le *Respectus* personnel, et le "Respectus" eucharistique en Acte premier, uniment puisqu'ils sont concrètement identiques entre eux (b), s'actuent en tout acte de confection sacramentelle sous la forme, réellement distincte "ex parte effectus", du "Respectus" sacramentel.

On voit donc que, même lorsqu'il n'est pas "actué" selon le mode qui lui est propre, le "Respectus" eucharistique ne laisse pas d'être immanent en tout Acte du "Respectus" sacramentel. Tel est le principe, enclos dans le Mystère, que nous allons confirmer, en observant qu'il permet de retrouver quelle doit être l'économie ecclésiale de l'ordre sacramentel.

Enfin, il importe de préciser ceci. Les deux distinctions : "en Acte premier - en Acte second", pour le "Respectus" eucharistique, "en Acte selon le mode virtuel", pour le "Respectus" sacramentel, ces deux distinctions ne concernent pas le "Respectus" en lui-même, mais le rapport que celui-ci soutient avec les "effets" qui lui sont référés, et dont la réalisation est subordonnée à celle de conditions qui sont, ecclésialement déterminées.

Le "Respectus" est le plus intime du Mystère. On en doit respecter la Simplicité, convertible avec l'Esse même du Verbe incarné.

34. La différenciation du "Respectus" rend compte de l'ordre que les sacrements soutiennent entre eux, dans l'Eglise.

Les sacrements sont les "sacrements de la Foi" ; ils sont reçus dans l'Eglise, et, nous l'avons vu (1), dans "la Foi de l'Eglise". Si on en considère l'ensemble à ce double point de vue, les deux données corrélatives sont les suivantes. D'une part, tous les sacrements, qui sont des "protestationes fidei" sont ordonnés à l'Eucharistie, *mysterium fidei* ; en sorte que, d'autre part, l'Eucharistie est, pour toute l'Eglise, le sacrement de l'unité.

Or il est aisé de voir que la différenciation du "Respectus" rend compte de l'un et de l'autre.

341. Tous les sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie :

a) On le montre d'ordinaire en considérant les effets. D'une part, chacun des sacrements contribue, par la grâce qui lui est propre, à une [meilleure] réception de l'Eucharistie (St Thomas; 3. q5, a3). D'autre part, le fruit de l'Eucharistie peut suppléer, *positis ponendis*, à celui des autres sacrements, la pénitence par exemple (3. q79), tandis que l'inverse n'est pas vrai.

Or ces mêmes observations se trouvent non seulement établies, mais mises en lumière dans leur cause, par le fait que le "Respectus" eucharistique est immanent à l'Acte concret que spécifie chacun des "Respectus" sacramentels.

b) Considérons d'abord l'acte de la confection eucharistique s'achevant dans la communion.

Cet acte "contient" ce en vertu de quoi il subsiste, c'est-à-dire le "Respectus" eucharistique en Acte second, les autres "Respectus" sacramentels selon le mode virtuel. Or le rapport entre le "Respectus" eucharistique et les "Respectus sacramentels", tel qu'il est réalisé concrètement dans cet acte, est perçu par le Christ et par le communiant.

Si on tente de se placer à ce que doit être le point de vue du Christ, le "Respectus" eucharistique se présente primordialement comme réalisant la Présence dans les espèces consacrées, et également comme contenant virtuellement toutes les confections eucharistiques et sacramentelles que des conditions ecclésiales déterminées ont rendu ou rendront possibles, depuis la Résurrection jusqu'à la fin du temps. Il n'y a pas, procédant du Christ, d'autre "Virtus" que celle dont l'Acte second de chaque "Respectus" eucharistique est la plénière manifestation. Car c'est ce "Respectus" eucharistique qui, uniment au *Respectus* personnel, est immanent et opérant en tout "Respectus" sacramentel. Le Christ, en chaque Acte second du "Respectus" eucharistique, connaît, en la "portant", l'amplitude concrète jusqu'à la fin du temps de tous les "Respectus" sacramentels qui seront actuels. L'Eucharistie doit se présenter comme étant une sorte d'exigence de chacun des autres sacrements.

Si on se place au point de vue du communiant, on observe que celui-ci, tout en se référant à la Présence et au "Respectus" eucharistique qui en est le principe, fait spontanément état des dispositions et des carences auxquelles sont proportionnés les autres sacrements. Il discerne, latent en sa propre attente, le fondement de la relation qu'il soutient avec les "Respectus" sacramentels dont est chargé le "Respectus" eucharistique perçu en Acte second.

Ainsi, le rapport qui existe concrètement, en l'acte de la confection eucharistique, entre les différents "Respectus" montre : "ex parte Christi", que l'Eucharistie contient virtuellement tous les autres sacrements ; "ex parte fidelis", et donc "positis ponendis", que le fruit de l'Eucharistie peut suppléer à celui des autres sacrements.

c) Considérons, en second lieu, l'acte de telle confection sacramentelle qui ne soit pas l'Eucharistie.

Cet acte contient ce en vertu de quoi il subsiste, c'est-à-dire le "Respectus" sacramentel en Acte ; et, immanente à celui-ci, le "Respectus" eucharistique en Acte premier, qui est concrètement identique au *Respectus* personnel. Ce qui importe pour notre question, c'est le rapport que soutiennent entre eux ces "Respectus".

Le "Respectus" eucharistique en Acte premier est objectivement ordonné à l'Acte second.

On ne le comprend qu'en se plaçant, supposé qu'on l'ose, au point de vue du Christ. Le "Respectus" eucharistique est, nous venons de le voir, le principe réel de toute Communication que le Christ exerce en propre dans l'ordre sacramentel. Le "Respectus" eucharistique est, en lui-même, le même, soit en Acte premier soit en Acte second ; la distinction n'étant réelle qu'eu égard à l'effet produit. Il est, réellement, identique au *Respectus* personnel. Il s'en distingue cependant formellement, comme la Rédemption se distingue de l'Incarnation. L'Incarnation est originellement rédemptrice ; mais elle s'en distingue, en en étant, "ex parte effectus", l'acte second.

Le "Respectus" eucharistique, comparé au *Respectus* personnel, exprime d'une manière objective le Désir de Communication qui a inspiré l'Incarnation comme étant rédemptrice : "J'ai tant désiré manger avec vous cette pâque avant de souffrir" (Luc 22.15). Ce Désir a, psychologiquement, soulevé toute la vie de Jésus. Nous en exprimons la réalité, en termes métaphysiques, en distinguant, du *Respectus* personnel lié à l'ontologie toujours inchangée du Verbe incarné, le "Respectus" eucharistique et le "Respectus" sacramentel, qui ressortissent à l'ordre opérationnel.

Cela étant, le "Respectus" eucharistique en Acte second, auquel est subordonnée la Communication maximale, constitue la finalité qui est immanente à ce même "Respectus" en Acte premier, auquel est originellement subordonnée toute la Communication exercée par le Verbe incarné. Et, ainsi, il est manifeste que les sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie, puisque l'acte de celle-ci est fondé sur le "Respectus" eucharistique en Acte second, l'acte de ceux-là sur le même "Respectus" en Acte premier.

Le "Respectus", supposé qu'on le considère comme constituant l'acte du sacrement, conduit donc à discerner, dans l'ordre que soutiennent entre eux les sacrements, le Sceau même de l'Incarnation rédemptrice. Cette cohérence confirme, a posteriori, le bien-fondé de l'hypothèse qui permet de la mettre en évidence.

L'acte d'une confection sacramentelle qui n'est pas l'Eucharistie peut également être envisagé au point de vue du fidèle qui reçoit le sacrement.

Considérer alors que le "Respectus" eucharistique en Acte premier est immanent au "Respectus" sacramentel en Acte, montre que la Communication qui, en toute confection sacramentelle, procède du Christ, dérive en quelque sorte de la Communication qui concerne l'Eucharistie. Cela achève, et pour autant confirme, ce que nous venons d'observer. Le "Respectus", montrant que les sacrements ont pour fin l'Eucharistie, le "Respectus" montre également comme il convient, que

les sacrements procèdent de l'Eucharistie. Car, "d'où les choses viennent, là elles font retour". Jésus sanctionne cette norme dans Sa propre Personne (Jean 13.3 ; 16.28).

342. L'Eucharistie est, pour toute l'Eglise, le sacrement de l'unité (St Thomas ; 3. q67, a2 ; q79, a1 ; q83, a4, 3^m).

Nous allons préciser quel est le sens de cette affirmation (a). Nous analyserons ensuite l'argument sur lequel elle est fondée (b, c) ; ce qui permettra d'en dégager toute la portée (d).

a) C'est en tant qu'elle est Sacrifice, que l'Eucharistie est, pour toute l'Eglise, le sacrement de l'unité.

Que l'Eucharistie soit, pour toute l'Eglise, le sacrement de l'unité, on le lit dans le symbole que constitue le signe sacramentel, et on peut l'établir, soit "subjectivement", soit "objectivement".

- Nous ne ferons que mentionner l'"argument subjectif".

Le sacrement étant un signe sensible dont la réalisation conjugue "signifier" et "causer", l'Eucharistie est, pour l'Eglise, sacrement de l'unité, si elle signifie et cause la Foi, qui est dans l'Eglise principe d'unité : *una fides* (Eph. 4.5).

Que l'Eucharistie signifie la Foi, cela résulte de ce qu'elle implique *toutes* les vérités de la Foi et c'est pourquoi elle est appelée *mysterium fidei*, le mystère qui récapitule toute la Foi.

Que d'autre part, l'Eucharistie cause la Foi résulte de ce qu'elle en est, en acte, et la protestation et la promotion.

Mais on doit, à propos de cet argument, observer deux choses.

La première concerne l'existence de la preuve. L'argument ne prouve, comme il se doit, que l'Eucharistie est sacrement d'unité *pour l'Eglise*, que si la Foi qui intervient au titre de "medium" dans la preuve, est la Foi *de l'Eglise*. Et comme la conclusion est communément admise, il s'ensuit que l'existence de *la Foi de l'Eglise* l'est également, quoiqu'implicitement. Il convient d'en prendre acte, en passant.

La seconde observation concerne la qualification de la preuve. Elle ne prouve pas que l'Eucharistie soit *en propre* le sacrement de l'unité. Car l'unité de la Foi, et la proclamation de la Foi, sont également, et même primordialement réalisées dans le Baptême : *unum Baptisma* (Eph. 4.5). Nous allons donc maintenant exposer l'argument propre.

- L'"argument objectif" consiste en ce que "l'Eucharistie est le sacrifice de l'Eglise" (3. q63, a6).

Nous allons analyser cet argument, parce qu'il présuppose et pour autant confirme ce que précisément nous avons à expliquer, à savoir en quel sens "être d'Eglise" c'est "être du Christ".

Nous laissons de côté les interprétations qui sont en fait convertibles avec l'"argument subjectif", parce qu'elles font état, non du sacrifice lui-

même, mais des grâces qui en sont le fruit. Par le sacrifice de la Messe, chacun des membres de l'Eglise est parachevé au titre de "fils dans le Fils" ; et, ainsi, l'unité entre les membres manifeste toujours mieux adéquatement l'unité de chacun d'eux avec le Chef. Cela, certes, est vrai de l'Eucharistie ; mais c'est également vrai de tous les sacrements, et en général de toute grâce qui, procédant du Christ, s'achève, par les fruits qu'elle porte, dans le Christ.

Cela montre, a contrario, que si l'Eucharistie-Sacrifice est *en propre* pour l'Eglise le sacrement de l'unité, c'est *formellement* en tant qu'elle est Sacrifice. Tel est donc le fait, dont nous avons à préciser le "comment". Nous allons observer : que, premièrement, l'Eucharistie, en tant qu'elle est le Sacrifice du Christ, est sacrement d'unité, c'est-à-dire signe sensible d'une unité transcendante qui est communiquée et de soi communicable ; que, deuxièmement, l'Eucharistie-Sacrifice est également, comme le dit St Thomas, le Sacrifice de l'Eglise ; que, troisièmement, et en conséquence, c'est pour l'Eglise que l'Eucharistie-Sacrifice est sacrement d'unité.

b) L'Eucharistie, en tant qu'elle est le Sacrifice du Christ, est sacrement d'unité.

Car la réalité objective du Sacrifice, transcende *toutes* les différences qui sont inhérentes aux causes secondes qui concourent à l'accomplir.

Le Sacrifice consiste en effet, nous l'avons vu ([15]), en la différenciation ordonnée du "Respectus" eucharistique en Acte second, dans la double Consécration.

Car bien qu'il ressortisse expressément à l'ordre sensible, l'acte sacrificiel de la Messe est demeuré et demeure inchangé jusqu'à la fin du temps, en tous les lieux de la terre. C'est-à-dire qu'il transcende les différences qui tiennent à l'individuation sensible.

Bien que l'acte sacrificiel de la Messe soit offert différemment, par les prêtres et par les Anges et par les fidèles, par l'Eglise militante et par l'Eglise triomphante et pour l'Eglise souffrante, cet acte est, de la part de tous identiquement, l'Objet d'une adoration qui fixe dans le même Mystère et dans l'égal oubli de soi, ceux qui croient, ceux qui attendent de voir et ceux qui voient. C'est-à-dire que cet acte transcende toutes les différences qui tiennent au décret éternel de la prédestination, ou au patient cheminement vers la "patrie".

Ainsi cet acte, de par la transcendance de la Réalité qu'il signifie sensiblement et qu'il rend concrètement communicable, cet acte que nul ne peut s'approprier, parce qu'il n'est propre qu'au Christ, est-il, de soi, sacrement d'unité, entre tous ceux qui ont le "droit gratuit" d'y participer.

c) L'Eucharistie, qui est le Sacrifice du Christ, est également le Sacrifice de l'Eglise.

Tel est le point qui, pour ainsi dire, "focalise" tout ce paragraphe ([2424]). La distinction et la corrélation entre : "être du Christ", et "être d'Eglise", ne peut qu'être manifestée maximale, par celui des sacrements qui, étant maximale "du Christ", doit être maximale "d'Eglise". Il va de soi que cette affirmation suppose d'entendre au "sens propre" ci-dessus défini (141), c'est-à-dire en considérant l'être, quant au *terminari*, les deux locutions : "être du Christ", "être d'Eglise".

Que le Sacrifice du Christ soit également la Sacrifice de l'Eglise, cela résulte de l'"ordination" que soutiennent entre eux les deux "Respectus" qui, "ex parte Christi", concourent à produire l'Eucharistie. Cette "ordination" peut être envisagée : dans l'acte du sacrement, dans la Christ qui en est la Cause principale, dans le ministre qui intervient au titre d'instrument. Voyons-le successivement.

- L'"ordination" entre les deux "Respectus", considérés dans l'acte du sacrement.

L'acte de l'Eucharistie-Sacrifice est "du Christ", en vertu du "Respectus" eucharistique en Acte second ; c'est-à-dire est, pour ainsi dire, en substance, ce "Respectus" lui-même. Ce même acte est "d'Eglise", comme tout autre acte de confection sacramentelle, nous l'avons montré (23, 32), en vertu du "Respectus" sacramentel en Acte, que le Christ exerce concomitamment au "Respectus" eucharistique.

Or, l'ordination entre ces deux "Respectus", qui sont alors simultanément en Acte, est telle qu'exige de la préciser, la considération des cas dans lesquels ils diffèrent au point de vue de l'actuation. Le "Respectus" eucharistique en Acte second, uniment au *Respectus* personnel, est immanent au "Respectus" sacramentel lui-même en Acte ; mais il s'en distingue réellement quant à l'effet (33 d). L'effet propre du "Respectus" eucharistique en Acte second, c'est l'*esse in* du Verbe incarné dans les espèces consacrées. L'effet propre du "Respectus" sacramentel en Acte, c'est de faire que soient "d'Eglise" toutes les opérations qui concourent à produire l'acte, et *dont l'accomplissement a été expressément conféré par le Christ à l'Eglise*.

Cette clause, qui est capitale, met en évidence que l'acte de l'Eucharistie est, au sens propre (141) d'"Eglise", en même temps qu'il est "du Christ".

- L'ordination entre les deux "Respectus", considérés dans le Christ. Le Christ n'exerce le "Respectus" sacramentel que si l'acte de la confection sacramentelle lui est référé selon la forme que Lui-Même, nous l'avons rappelé (22), a précisée. A cet égard, dans le cas de l'Eucharistie comme dans tous les autres, le Christ a arrêté de se subordonner à une actuation qui procède *de l'Eglise*, par les ministres voire par les fidèles *de l'Eglise*. Et si le Christ exerce le "Respectus" sacramentel, il exerce tou-

jours, en même temps que le *Respectus* personnel, le "Respectus" eucharistique, soit en Acte second, soit seulement en Acte premier, selon qu'il s'agit de l'Eucharistie ou d'un autre sacrement. Autrement dit, c'est formellement et immédiatement selon le "Respectus" sacramentel, tel que celui-ci est propre au sacrement de l'Eucharistie, que le Christ a fixé une fois pour toutes de Se subordonner à l'Eglise quant à l'exercice du "Respectus" eucharistique, lequel réalise la Communicabilité de l'être même du Christ, à la mesure des conditions qui sont objectivement fixées.

Nous avons ainsi précisé, en considérant le Sacrifice au point de vue de ce qui en est le principe propre, à savoir le Mystère intime du Verbe incarné, comment le Christ a expressément voulu que Son propre Sacrifice soit également celui de l'Eglise. C'est l'Eglise qui dispose, quant à l'exercice, du "Respectus" sacramentel, dont l'Acte est la condition nécessaire et en fait nécessitante du "Respectus" eucharistique en Acte second.

· L'"ordination" entre les deux "Respectus" considérés dans le ministre du sacrement.

Le prêtre qui confectionne l'Eucharistie opère "in persona Christi" (cf. 31). Il ne laisse cependant pas, en tant que ministre du sacrement, d'agir au nom de toute l'Eglise dont il est le ministre et dont il exprime l'intention : "Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister ; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ" (St Thomas, 3. q64, a8, 2^m).

Or, quel que soit le point de vue auquel on envisage telle opération concrètement exercée, une telle opération ne s'accomplit *dans* une personne qui est différente de celle dont elle procède, que si le principe de l'agir a la même forme dans les deux personnes. Et comme l'agir, en tant qu'il est acte, n'a qu'une forme, il s'ensuit qu'"agir dans la Personne du Christ", et "agir dans la personne de toute l'Eglise" doivent induire, en celui qui agit, la même détermination concrète, bien que ces deux modes de l'agir soient respectivement spécifiés par des principes qui sont différents. Comment en rendre compte ?

Il suffit de référer le ministre en acte de la confection eucharistique aux "Respectus" qui, procédant du Christ, sont la Cause propre de cette confection.

Le prêtre opère "in Persona Christi", en tant qu'il est référé, au titre d'instrument et grâce au caractère sacerdotal, au "Respectus" eucharistique en Acte second. Et le prêtre opère "in persona totius Ecclesiæ", en tant qu'il se réfère activement, par la confection du rite, au "Respectus" sacramentel dont il pose ainsi la condition à la fois nécessaire et en fait nécessitante.

Et le rapport qui subsiste, dans la personne du prêtre ministre de l'Eucharistie, entre les deux modes d'agir, l'un "en la Personne du

Christ", l'autre "en la personne de l'Eglise", ce rapport découle de celui qui en est "la raison et la cause" (ratio et causa), à savoir le rapport qui subsiste en Acte dans la Personne du Christ, entre le "Respectus" eucharistique et le "Respectus" sacramentel.

La similitude entre les deux rapports porte sur trois points.

De même que le "Respectus" eucharistique, uniment au *Respectus* personnel, est immanent au "Respectus sacramentel", et en constitue, en Acte, pour ainsi dire la substance, ainsi agir "in Persona Christi" entraîne, de surcroît ou par dérivation, *quant à l'ontologie de l'acte*, d'agir "in persona Ecclesiae". Si on opère dans le Chef, nécessairement on opère en ce qui ne subsiste que dans le Chef.

De même que le "Respectus" eucharistique ne peut être en Acte second que *dans* le "Respectus" sacramentel lui-même en Acte, cet Acte étant, de par le Vouloir du Christ, subordonné à l'accomplissement du rite commis à l'Eglise, ainsi le prêtre-ministre de l'Eucharistie ne peut opérer "in Persona Christi" qu'en opérant "in persona Ecclesiae", en ayant "l'intention de l'Eglise, exprimée par les paroles qu'il prononce", telles qu'elles ont été promulguées par l'Autorité de l'Eglise, en étant par conséquent subordonné à l'Eglise *quant à la détermination de l'acte*.

De même que le "Respectus" eucharistique et le "Respectus" sacramentel découlent pour ainsi dire du *Respectus* personnel, et sont avec lui, en Acte, un seul "Respectus" concrètement enclos dans l'acte de chaque confection eucharistique, ainsi, agir "in Persona Christi", et agir "in persona Ecclesiae", sont, dans le prêtre qui confectionne l'Eucharistie, une même détermination transcendente qui le réfère au Christ Prêtre.

Le prêtre qui prétendrait agir "in Persona Christi", sans "agir in persona Ecclesiae", annihilerait l'acte qu'il croirait poser. Car il se mettrait, par ce vouloir vicié, dans des conditions où il ne pourrait recevoir qu'un "Respectus brisé", entité dont la seule notion est en contradiction avec l'unité du Verbe incarné.

Ainsi, l'Eucharistie, qui est le Sacrifice du Christ, est également le Sacrifice de l'Eglise. Nous venons de le montrer en considérant successivement le sacrement lui-même, le Christ qui en est la cause, le ministre du sacrement. Et comme (b), l'Eucharistie, en tant qu'elle est le Sacrifice du Christ est Sacrement d'unité, il s'ensuit que c'est bien *pour l'Eglise* que l'Eucharistie est le Sacrement de l'unité.

C'est ce que nous allons maintenant expliciter.

d) "Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici" (St Thomas ; 3. q73, a3).

"Le fruit propre du sacrement de l'Eucharistie [c'est-à-dire, nous l'avons vu (a) de l'Eucharistie-Sacrifice], c'est l'unité du Corps mystique".

Une fois de plus, nous allons remonter du *fait*, établi en (a, b, c), au *comment* ; parce que celui-ci met en lumière la réalité du "Respectus" immanent au Verbe incarné ; et, par voie de conséquence, la réalité d'une "intentio Ecclesiae".

- L'unité de l'Eglise ne peut se consommer que dans l'oblation du Sacrifice.

L'Eglise, en effet, est une, en étant catholique. C'est-à-dire que, l'unité de l'Eglise devant y être le sceau de la divine Simplicité, le type doit en être la catholicité. L'Eglise est "kat' holon", elle est un "holon", c'est-à-dire un tout dont chaque composante requiert chacune des autres, en vertu de l'organicité qui appartient à l'ensemble. L'"holon" est simple. Car : ou bien il subsiste en son intégralité ; ou bien il est comme tel anéanti, s'il est brisé.

L'unité de l'"holon" requiert donc un principe qui soit un avec chacune des composantes pour que celle-ci fasse partie du tout, et qui transcende radicalement les différences entre les composantes, afin que leur ensemble soit intégral, achevé, par-fait, parce que chacune respectivement manifeste d'une manière propre la *même* exigence qui est inhérente au principe.

Or, nous l'avons rappelé (b), le Sacrifice de la Messe, en tant qu'il est objectivement l'Oblation du Verbe incarné, transcende toutes les différences entre les membres de l'Eglise qui y participent. C'est donc l'Oblation-Sacrifice qui constitue, pour l'Eglise, le principe de l'unité "catholique".

L'unité de l'Eglise est, comme l'Eglise elle-même, réalisée dans "le Principe" (Jean 8, 25), au moment de la Passion et de la Résurrection. Elle s'achève, dans l'univers de Gloire, et sans cesse sur terre jusqu'à la fin du temps ; l'Eglise, qui est catholique par essence, manifeste la nature de son unité dans l'universalité.

Et comme le développement ordonné d'une chose ne peut être que la communication de ce qui en est le principe, ainsi le déploiement de l'unité ne peut consister pour l'Eglise qu'en la communication de l'Oblation d'où l'Eglise est née. C'est ce qu'affirme St Paul : "Le Christ a aimé l'Eglise, et s'est livré Lui-Même pour elle... afin de la faire apparaître devant Lui, glorieuse, sans tache, sans ride... sainte et immaculée" (Eph. 5.25-27).

St Paul, cependant, signifie davantage. Car "sans ride" signifie "une" dans l'unité même du Sacrifice où elle est conçue. C'est *dans* son Principe, *dans* l'Oblation du Sacrifice, que l'Eglise est sainte, immaculée, qu'elle est une de cette unité divinement simple qui est catholicité. L'unité de l'Eglise se réalise donc certes dans la mesure [créée] où les membres de l'Eglise participent à l'Oblation du Sacrifice. Mais l'unité ne

peut s'achever que dans la mesure [mystérieuse] où les membres de l'Eglise deviennent l'Oblation elle-même. C'est alors que l'Oblation est vraiment Sacrement. Elle signifie en causant ; elle manifeste, dans la pluralité des offrants, l'unité dont elle cause la catholicité.

L'unité d'un tout ordonné consiste d'abord il est vrai en ce que le principe en actue chaque composante ; mais elle consiste ultimement en ce que chaque composante s'assimile au principe, et se trouve en un état de tendance vers le principe. Il en est ainsi pour l'unité de l'Eglise qui est "catholicité". Elle ne peut se consommer que dans l'oblation du Sacrifice. Mais il faut l'entendre : l'oblation active, différenciée entre tous, doit devenir, en chacun, la condition pour "être fait" Oblation ; c'est ce Mystère que nous devons maintenant "situer".

- L'Oblation du Sacrifice, dont l'Eucharistie est le Sacrement, consomme l'unité de l'Eglise.

L'unité de l'Eglise sera achevée, en même temps que l'Eglise elle-même, quand "ce sera la fin, [c'est-à-dire quand le Christ] remettra le royaume à Dieu et au Père" (1 Cor. 15.24). "Et [c'est] lorsque tout lui aura été soumis, que le Fils lui-même fera hommage à celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous" (1 Cor. 15.28). La succession des opérations : "soumettre", "faire hommage", signifie, en empruntant l'ordre de la durée, une conditionnalité qui concerne l'être. Le Christ étant, en Acte, le Principe de la subordination dont Il est le Terme, c'est pour ainsi dire en étant dans l'état qui humainement découle de cet Acte, que le Christ fait à Dieu l'hommage de Lui-Même et de toutes choses.

Que ce soit "la fin", implique donc : que, premièrement, le Christ soit Lui-Même *en Acte* d'Oblation ; que, deuxièmement, le Christ réalise par rapport à Lui-Même la "soumission" de tout ce qui Lui est soumis, et qu'ainsi Il soit, *en Acte* et en Lui-Même, le Terme à qui se réfère cette soumission ; que, troisièmement, ces deux désignations du Christ *en Acte* soient concrètement *le même* Acte. C'est cette *identité d'Acte*, entendue au concret, entre l'Acte d'Oblation par lequel le Christ S'offre Lui-Même, et l'Acte de *Termination* par lequel le Christ Se constitue l'achèvement de tout ce qui Lui est soumis, c'est donc cette *identité d'Acte* qui fonde, scelle et constitue l'achèvement de l'unité : unité de l'Eglise enclose en celle de son Chef qui, par ce même Acte, S'unit l'Eglise et donne par conséquent à l'Eglise d'être offerte en S'offrant Soi-Même. Ainsi, selon l'admirable formule de Bossuet, "l'Eglise, c'est Jésus-Christ communiqué". Ce sera parfaitement vrai, et cela formellement au point de vue de l'Oblation et de la Termination, quand "ce sera la fin".

Or, cette doctrine de St Paul se trouve formulée d'une manière fort adéquate, si on fait état du "Respectus".

Le Christ est en effet, dans l'univers de Gloire, Acte de Termination, en exerçant à l'égard de chacun de Ses membres une double Communication : celle de la "lumière de gloire", par laquelle le mens est rendu "tout relatif" au Verbe de Dieu ; celle de la "force d'immortalité", par laquelle le corps est rendu "tout relatif" au Corps du Christ glorieux.

Cette double Communication peut être appelée "*Respectus de Gloire*", car elle fonde, dans l'Eglise triomphante, une relationalité qui est analogue à celle que fonde le "Respectus" eucharistique dans l'Eglise militante. Insistons sur cette analogie. Elle concerne, pour les espèces consacrées d'une part, pour les personnes qui composent l'univers de Gloire d'autre part, le mode de subsister ; et, formellement, elle en concerne le *terminari*. Elle consiste d'ailleurs en une différence et une ressemblance, comme toute analogie.

Quant à la différence, les espèces consacrées contiennent substantiellement le Verbe incarné, en sorte qu'elles n'ont pas de "terminari" qui en serait une détermination propre et connaturelle. Tandis que, dans la Gloire, le voyant exerce personnellement l'acte de voir, lequel a, dans le sujet, une mesure finie qui est propre à ce sujet : "Ego ipse videbo eum", "c'est moi-même qui le verrai".

Et si on allègue, non sans raison, que le voyant est ouvert sur le Verbe, *comme* les espèces consacrées sur le "Respectus" eucharistique, nous ferons observer que cette similitude formelle n'entraînerait la même carence de mesure créée dans les espèces consacrées et dans l'acte de l'intellect créé, que si les deux rapports étaient de même nature. Or, précisément, ils diffèrent *par nature*. La vision concerne l'intellection ; laquelle, par nature, donne de *devenir L'autre, sans devenir autre*. C'est donc en vertu de sa nature que l'acte du voyant peut être fini "ex parte subjecti", et être positivement ouvert sur l'Infini "ex parte objecti". Tandis que le rapport des espèces consacrées au Verbe incarné est de nature ontologique. Les espèces ne peuvent contenir l'Infini, et devenir par conséquent en elles-mêmes ouverture positive sur l'Infini, qu'en devenant autres ; la substance en est transsubstantiée.

Cette différence est, ex parte objecti, la partie la plus importante de l'analogie : il n'est pas question d'insinuer que la vision s'accompagnerait d'une transsubstantiation ; mais on voit combien il importe de tenir la doctrine traditionnelle, selon laquelle l'acte de la béatitude consiste formellement dans une vision, et non par exemple dans une fusion.

Quant à la similitude que comporte l'analogie, c'est elle qui intéresse notre propos.

Elle consiste en ceci. Le voyant, et les espèces consacrées, ont en commun, d'une part d'"être posé", d'autre part d'avoir pour "terminari" "ex parte Objecti", le "Respectus" qui est terminalement exercé par le

Verbe Incréé. C'est précisément cette similitude qui fonde la portée, et pour autant l'usage, de la locution "Respectus de Gloire". Le "Respectus" eucharistique est, dans la Foi, le gage du "Respectus de Gloire" : "futuræ gloriæ nobis pignus datur".

Le "Respectus de Gloire" est également semblable au "Respectus" eucharistique, en ce sens que l'un et l'autre ne se distinguent du *Respectus* personnel qu'"ex parte effectus". C'est le *Respectus* personnel qui, nous l'avons observé (33), est comme la substance de tout autre "Respectus" immanent au Verbe incarné.

Le "Respectus de Gloire" étant ainsi défini, par analogie avec le "Respectus" eucharistique, on peut dire que le Christ est Acte de Termination pour l'Eglise triomphante qui Lui est "assujettie", en tant qu'Il exerce vis-à-vis d'Elle le "Respectus de Gloire".

Nous pouvons maintenant préciser, en fonction du "Respectus", en quoi consiste, pour l'Eglise, l'achèvement de l'unité.

Cet achèvement est, avons-nous observé, l'identité concrète entre l'Acte de Termination et l'Acte d'Oblation : l'unité de l'Eglise s'achevant en celle de son Chef. Or, par cette même raison, c'est au plus intime du Christ qu'il faut rechercher "la raison et la cause" de l'unité, très particulièrement de ce qui en constitue l'achèvement. Et comme l'Acte d'Oblation et l'Acte de Termination désignent l'Etre du Christ par comparaison avec des réalités, soit Incrées soit créées, qui Se distinguent de Lui, il convient de discerner plus primitivement quel en est le principe au plus intime du Verbe incarné. Or l'Acte de Termination répond, nous venons de le voir, en regard de l'Eglise triomphante au "Respectus de Gloire", tout comme l'Acte de la Transsubstantiation répond, en regard de l'Eglise militante, au "Respectus" eucharistique. Et l'Acte d'Oblation répond au *Respectus* personnel, toujours inchangé. L'achèvement de l'unité, dans l'Eglise, a donc, dans le Chef de l'Eglise, "sa raison et sa cause", à savoir l'identité, en l'intime du Verbe incarné, entre le *Respectus* personnel et le "Respectus de Gloire" ; celui-ci n'étant pour ainsi dire que l'extension et la dérivation de celui-là dans tous les membres du Christ qui composent l'Eglise triomphante : tout comme le "Respectus" eucharistique est l'extension et la dérivation du *Respectus* personnel dans toutes les espèces consacrées.

L'Eglise en son unité, c'est, sur la terre comme au ciel, Jésus-Christ communiqué ; et c'est, sur terre, l'Eucharistie communiquée. C'est pourquoi l'Eucharistie est le sacrement de l'unité ; et c'est ce que montre, nous achevons de le voir, avec évidence, la considération du "Respectus" qui est immanent au Verbe incarné.

343. Voici la conclusion du paragraphe 34, et par conséquent des trois premières parties du paragraphe [24244].

Nous avons observé qu'en considérant le *Respectus* personnel qui est immanent au Verbe incarné, et les trois différenciations qui s'en distinguent réellement "ex parte effectus", on rend compte, à partir de la Cause propre et principale savoir le Christ, des deux prérogatives qui sont traditionnellement attribuées à l'Eucharistie, savoir : l'Eucharistie-Sacrement est la fin de tous les autres sacrements (341), l'Eucharistie-Sacrifice est pour l'Eglise le sacrement de l'unité (342) : on rend compte, par le fait même, de l'économie ecclésiale qui est propre à l'ensemble des sacrements (3). Cela confirme la portée concrète de la notion de "Respectus".

Et comme le "Respectus" sacramentel fonde l'existence de réalités qui sont en propre "d'Eglise", en particulier l'intention de l'Eglise, il s'ensuit qu'une telle intention, clairement manifestée dans le Baptême des enfants, est partie intégrante et nécessaire en tout acte de confection d'un sacrement.

L'intention de l'Eglise, entendue au sens propre (141), est donc d'institution divine. Elle spécifie l'intention et l'opération du prêtre comme étant "d'Eglise", même lorsque cette intention et cette opération sont également et au sens propre "du Christ", ainsi qu'il arrive pour l'Eucharistie.

Cela étant, nous devons, pour conclure ce paragraphe [2424], examiner comment, *concrètement*, subsiste cette "intention de l'Eglise" dans la confection de tout sacrement.

4. L'intention de l'Eglise, telle qu'elle subsiste nécessairement en l'acte de toute confection sacramentelle, y est spécifiée par le rite qui est promulgué par l'Autorité de l'Eglise.

Cela résulte des conditions concrètes qui sont "de droit divin", et dans lesquelles s'exerce le "Respectus" qui est immanent au Verbe incarné, le "Respectus" sacramentel en particulier.

L'ordre de preuve est donc le suivant. Nous observerons d'abord que les conditions concrètes de l'exercice doivent être les mêmes, pour les différentes modalités du "Respectus" (41). Nous déterminerons ensuite quelles sont ces conditions (42). D'où découlera la conclusion (43).

41. Les modalités d'exercice doivent être les mêmes, eu égard au créé, pour les différentes modalités du "Respectus" qui est immanent au Verbe incarné.

Il suffit, pour l'établir, de montrer que cela est nécessairement impliqué par l'argument que nous venons de développer (1, 2, 3). Celui-ci étant conforme à la réalité, puisqu'il en rend compte d'une manière ordonnée, les présupposés en sont pareillement conformes à la réalité.

Or le présupposé le plus fondamental au point de vue de l'apodicticité, est précisément l'affirmation (41) que nous voulons prouver.

- Rappelons d'abord comment la réalité du "Respectus" se trouve corroborée par l'argument que nous avons développé (1, 2, 3).

Ce que manifeste mieux en fait le Baptême des enfants, cela est réalisé, en droit et absolument, en l'acte de tout sacrement. Car c'est par nature que la confection d'un sacrement requiert l'intention de l'Eglise et la Foi de l'Eglise. Nous l'avons montré en nous plaçant au point de vue du Christ, qui est l'Auteur des sacrements comme Il est l'Auteur de la Foi. C'est par la même divine ordination que le Verbe assume l'humanité, rachète l'humanité, sanctifie l'humanité. La sanctification découle de l'incarnation ; l'ordre des sacrements dérive du Verbe incarné.

Ces données primordiales sont sous-jacentes à l'enquête qui précède ; nous n'avons fait que les expliciter d'une manière circonstanciée, en considérant le "Respectus" exercé par le Verbe Incréé. La réalité s'en trouve, pour autant, confirmée.

- Le rôle joué par le "Respectus" dans l'argument qui précède (1, 2, 3), requiert que les conditions concrètes de l'exercice soient les mêmes, pour les différentes modalités.

Nous avons découvert, dans le "Respectus", le principe un et unique de l'ordre : pour l'Incarnation, pour l'Eglise, pour les sacrements.

Le "Respectus" a joué, dans notre enquête, le rôle qui est celui du medium intelligible dans un raisonnement par induction. D'une part, l'existence du medium doit être prouvée à partir d'une "base" aussi large que possible ; et, effectivement, nous avons observé que le "Respectus" distinctement exercé par le Christ en l'acte de toute confection sacramentelle rend compte de l'économie ecclésiale qui est propre à l'ensemble des sacrements (3). D'autre part, c'est du medium de l'induction que découle immédiatement la conclusion. C'est en exerçant le "Respectus", que le Christ, en définitive c'est-à-dire quant au *terminari*, constitue comme "étant d'Eglise" les opérations qu'intègre l'acte de toute confection sacramentelle en les référant à Lui (2).

Or le medium doit être le même en regard de la "base" qui induit à en affirmer l'existence, et en regard de la conclusion dont le degré de concrétude est homogène à celui de la "base".

Que le medium soit identique, dans la dualité des rapports qu'il soutient avec les extrêmes, c'est la norme par excellence de toute inférence ; et c'est, en l'occurrence, le sceau de la Sagesse, dont l'humble vestige est la cohérence. C'est donc sur l'identité existentielle du medium qu'il convient d'insister, en achevant une enquête qui quête l'intelligibilité en découvrant comment "les différents Mystères sont connexes entre eux" dans cette identité (Concile Vatican I ; const. De Fide, ch 4, Denz. 3016).

Ainsi, parce que le Christ est Sagesse, et donc "de droit divin", le statut existentiel du "Respectus" sacramentel, lequel constitue le medium selon le rapport que celui-ci soutient avec la conclusion, ce statut existentiel donc, doit être le même que celui du "Respectus" eucharistique et du *Respectus personnel*, lesquels constituent le *même* medium selon le rapport que celui-ci soutient avec la "base".

Nous allons le confirmer et le préciser, en rappelant quelle est, au point de vue de la structure, l'ontologie des Mystères que nous comparons.

42. La triangulation ontologique des différents Mystères manifeste, inchangé, le statut existentiel du "Respectus" exercé par le Verbe incarné.

Les Mystères qui concernent le Verbe incarné sont, pour nous borner à l'Eglise militante : l'Incarnation elle-même, la Rédemption, l'Eucharistie, les sacrements. Nous allons rappeler quelle est, au point de vue ontologique, pour chacun de ces Mystères, la triangulation circonstanciée (421). Nous verrons alors apparaître, entre ces Mystères, une *parfaite* similitude de structure (422), laquelle montre quel est le statut existentiel du "Respectus" qu'y exerce le Verbe incarné (423).

421. La triangulation ontologique des Mystères qui concernent le Verbe incarné.

Le Verbe Incréé assume une nature humaine qu'Il rend toute relative à Lui, et dont Il est le *terminari*.

Il n'exerce cependant le *Respectus* personnel qui assure l'un et l'autre que concomitamment à l'acquiescement libre que l'Esprit suscite en Marie. En sorte que c'est la *même* entité créée qui, d'une part, en tant qu'elle est produite par Marie, est la condition pour que le *Respectus* soit exercé ; et qui, d'autre part, en tant qu'elle est assumée, mesure l'effet du *Respectus* qui la fait subsister.

Le Verbe incarné est Rédempteur, en tant que, Prêtre et Victime, Il accomplit, de Soi-Même, une Oblation qui est nécessairement agréée. Le Verbe incarné, en Acte d'oblation, communique à Marie d'être toute relative à Lui ; et, à l'acte de Marie, d'avoir ainsi le *terminari*. Et comme le Rédempteur est uniment Prêtre et Victime, Il constitue ainsi Marie uniment co-Rédemptrice en Lui qui S'offre, et "mirabiliori modo Redempta" en Lui qui est Oblation agréée.

Cependant, le miracle de Cana montre que le Rédempteur a voulu ne trouver l'achèvement de la délibération qui prélude à l'Acte de la Rédemption, qu'en vertu du vouloir de Marie, dont Il assura le *terminari* en le rendant tout relatif à Lui. D'autre part, Marie étant constituée

Mère des rachetés ["Femme, voici ton fils. Et, au disciple : voici ta mère" (Jean 19.26-27)], Elle reçoit la Rédemption à la fois pour Elle-même et pour toute l'humanité. En sorte que l'acte de la co-Rédemptrice et de la merveilleusement rachetée, est *à la fois* la condition de l'Acte Rédempteur auquel il est intégré par totale relationalité, et la mesure de ce même Acte quant au fruit qui en découle dans les prédestinés.

Le Christ est dans les espèces consacrées, qu'Il rend toutes relatives à Lui, et dont Il est le *terminari*.

Il n'exerce cependant le "Respectus" eucharistique qui assure l'un et l'autre que concomitamment à l'acte que pose librement le prêtre qui consacre l'Eucharistie. En sorte que c'est la *même* entité créée savoir les espèces consacrées en tant qu'*en l'acte de la consécration*, comme d'ailleurs avant ou après, *elles demeurent "posées"* ; c'est cette même entité qui, eu égard à l'opération créée qui concourt à produire l'acte, est la condition pour que le "Respectus" eucharistique soit exercé, et qui, eu égard à l'état qui est consécutif à ce même acte, mesure l'effet du "Respectus" qui lui communique de subsister.

Le Christ donne "d'être d'Eglise" aux opérations qu'intègre l'acte de toute confection sacramentelle, en leur communiquant d'être toutes relatives à Lui, et d'avoir leur propre *terminari* en fonction de Lui.

Le Christ n'exerce cependant le "Respectus" sacramentel qui assure l'un et l'autre, que concomitamment à l'acte que pose librement le ministre qui confectionne le sacrement. En sorte que c'est la *même* entité créée, savoir l'acte du sacrement en tant qu'il "est d'Eglise" ; c'est cette *même* entité qui, eu égard à l'intention du ministre qui doit être celle de l'Eglise, est la condition pour que le "Respectus" sacramentel soit exercé ; et qui, eu égard à la "res" du sacrement qui est la grâce produite, mesure l'effet du "Respectus" qui ordonne à toute l'Eglise cette grâce qu'il fait subsister.

422. Cette triangulation des différents Mystères met en évidence une similitude de structure, qui constitue, immanent à chacun d'eux, le Sceau de la Sagesse.

Lorsque Dieu agit en ce qui déjà existe, Son intervention est un commencement absolu en tant qu'elle se réfère à Lui ; elle est sub-conditionnée par ce en quoi elle s'insère, en tant qu'elle doit, radicalement, s'y conformer.

Nous allons préciser successivement l'un (4221), et puis l'autre (4222), en considérant la structure des Mystères. Nous montrerons ensuite (4223) que l'identité de cette structure est la marque de la Sagesse.

4221. La référence au Créateur qu'implique l'intervention divine, consiste en une relation nouvelle.

Celle-ci comporte un fondement nouveau, dans le sujet en qui Dieu agit ; et elle entraîne pour celui-ci, un nouveau mode de *terminari*. Précisons-le, pour chaque Mystère, d'une manière circonstanciée.

En l'acte de l'Incarnation, Marie est rendue toute relative au Verbe S'incarnant en Elle ; et, ontologiquement, Elle a d'"être terminée" en vertu de Lui.

En l'acte de la Rédemption, Marie est rendue toute relative au Christ S'offrant Soi-Même ; et Elle a, en cet acte, d'être ontologiquement "terminée", en vertu de Son Acte à Lui.

En l'acte de la consécration eucharistique, les espèces sont rendues toutes relatives au Christ selon Son Corps et selon Son Sang ; et, aliénant le *terminari* qu'elles avaient dans la substance du pain, elles n'en ont plus d'autre que l'*esse* du Verbe incarné.

En l'acte d'une confection sacramentelle, toutes les composantes naturelles de l'acte, qu'elles soient d'ordre physique ou d'ordre personnel, sont rendues relatives au Christ [et à Dieu] qui, par cet acte, produit la grâce ; et elles acquièrent, dans ce même acte, en vertu du "Respectus" exercé par le Christ, un *terminari* nouveau qui les fait en propre (141) "être d'Eglise".

4222. L'intervention divine est sub-conditionnée par ce en quoi elle s'insère, en tant qu'elle doit, radicalement, s'y conformer.

Dieu respecte Ses créatures, tant au point de vue du "mode" qu'à celui de la "mesure". Dieu crée la capacité qu'Il a le dessein de combler, en sorte que la Communication s'accomplisse sans violence. "Ce qui est reçu l'est à la mesure de celui qui reçoit". Et si Dieu intervient dans la créature libre, Il intègre en Son propre agir l'acte libre qu'Il donne de poser. Précisons-le à nouveau, pour chaque Mystère, d'une manière circonstanciée.

En l'acte de l'Incarnation, l'opération du Verbe Incréé est sub-conditionnée par l'entité créée qui est produite par Marie et assumée. Sub-conditionnée, quant à l'exercice par l'acquiescement libre qui est demandé à Marie, et quant à l'effet, par la mesure concrète de l'humanité assumée.

En l'acte de la Rédemption, l'opération du Prêtre-Victime est sub-conditionnée, quant à l'exercice, par l'acte oblatif de la co-Rédemptrice ; et, quant à l'effet, par la mesure que reçoit en fait, pour Elle-même et pour toute l'humanité, la "merveilleusement rachetée".

En l'acte de la confection eucharistique, l'opération du Christ est sub-conditionnée : quant à l'exercice, par la conversion des espèces ; et, quant à l'effet, par les déterminations physiques de ces *mêmes* espèces qui rendent le Christ substantiellement présent en tel lieu et à tel instant.

En l'acte de toute confection sacramentelle, y compris l'Eucharistie, l'opération du Christ est sub-conditionnée : quant à l'exercice, par l'accomplissement du rite, conformément à l'intention de l'*Eglise* ; et, quant à l'effet, par la mesure de la grâce reçue qui, au moins virtuellement, s'étend à toute l'*Eglise*.

Nous disons, dans tous ces cas, que l'opération divine est sub-*conditionnée* pour rappeler ceci.

Une opération divine ne peut être conditionnée de l'extérieur par aucune opération créée. Lorsque par exemple Jésus, à Cana, cède au désir de Marie, la réalité est que Jésus a voulu clore Sa propre délibération dans le désir que Lui-Même suscitait en Marie.

Dieu ordonne, transcendentalelement, l'opération de telle créature, à tel effet qu'Il produit aussi autrement. Eu égard à ce second mode de production, l'opération divine est conditionnée par celle de la créature. En réalité elle est sub-conditionnée ; c'est-à-dire, sous la mouvance de l'ordination transcendentale que Dieu a posée.

4223. La similitude de structure entre les Mystères du Verbe incarné, en est une norme de Sagesse, parce qu'elle en concerne *adéquatement* toute la réalité.

La similitude de structure que nous avons observée n'a-t-elle pas, *en droit*, une portée qui dépasse celle que cette observation même exige de lui attribuer ? C'est ce que nous nous proposons de montrer (b). Et comme c'est le fondement d'une chose qui en commande la portée, nous allons d'abord insister (a), sur le fait que cette similitude est immanente à la réalité.

a) La similitude de structure que nous avons discernée, immanente aux différents Mystères, concerne, de chacun d'eux, toute la réalité.

Une intervention divine dans une réalité créée déjà existante doit en effet être conforme à l'Opération par laquelle Dieu conserve dans l'être cette réalité *telle qu'elle est*. Une non cohérence dans la "causation" de l'être serait non-être. Il s'ensuit qu'une intervention divine dont l'effet est essentiellement surnaturel, présente nécessairement deux caractères *avec la réalisation desquels elle est d'ailleurs convertible*. D'une part, en tant qu'intervention nouvelle, elle est, d'après ce que nous venons de rappeler, "sub-conditionnée" par la nature et par l'existentialité du sujet dans lequel elle s'insère. D'autre part, eu égard à l'effet essentiellement surnaturel qui est produit, une telle intervention divine consiste à créer une relation nouvelle dont le Terme ultime est, médiatement ou immédiatement, Dieu en l'intime de Lui-Même.

Or c'est bien en nous plaçant successivement à l'un, puis à l'autre point de vue que, respectivement, nous avons discerné, en chacun des

Mystères qui concernent le Verbe incarné, premièrement une relationalité et un *terminari* également typiques en regard de l'Incréé, deuxièmement une "sub-conditionnalité", à la fois quant à l'exercice et quant à l'effet produit, à l'égard des causes créées.

Autrement dit, la réalité de chaque Mystère présentant en quelque sorte deux valences, c'est selon chacune de ces deux valences que nous avons discerné une similitude de structure entre les différents Mystères. Mais il faut ajouter que, concrètement, chaque Mystère ne subsiste que dans l'*unité* ; c'est-à-dire que la "relationalité" et la "sub-conditionnalité" n'y sont ni séparables ni séparées : les deux "valences", ensemble, sont pour chaque Mystère *toute* la réalité. C'est donc uniment et adéquatement à *toute* la réalité de chacun des Mystères qu'est immanente la similitude de la structure que nous y avons discernée.

b) La similitude de structure entre les Mystères qui concernent le Verbe incarné est, en chacun d'eux, la norme immanente de la Sagesse incréée.

Coordonnons, autant qu'il est possible, dans une lumière plus haute, les deux données dont l'enchaînement constitue l'objet du paragraphe précédent (a).

Ces deux données sont les suivantes. D'une part, les deux aspects que comporte la similitude de structure, savoir la "relationalité" et la "sub-conditionnalité", correspondent respectivement, en chaque Mystère, à chacune des deux valences de la réalité, savoir la référence à l'intime de la Dèité, et la réalisation à partir du créé. D'autre part, la similitude de structure concerne *uniment*, de chaque Mystère, toute la réalité ; elle est la *même* similitude, immanente à la concrétude de chacun des Mystères, bien qu'elle soit différenciée, selon les deux valences respectivement, en "relationalité" et en "sub-conditionnalité".

Or il faut coordonner ces deux "vues", l'une existentielle l'autre formelle, qui sont également fondées à partir de la réalité. Y réussir serait voir les Mystères comme Dieu les voit, c'est-à-dire en les "causant", uniment selon la structure et selon l'unité. On peut du moins affirmer ceci.

La similitude de structure, que nous avons précisée à un point de vue analytique, en en distinguant deux aspects, en réalité, concrètement, cette similitude concerne l'*unité* de ces deux aspects. La similitude concerne "formellement" la "relationalité" d'une part, la "sub-conditionnalité" d'autre part. Mais, "réellement", la similitude porte sur l'unité entre ces deux choses. C'est, concrètement, parce que chacun des Mystères est uniment "relationalité" à Dieu-Trinité, et "sub-conditionnalité" aux causes créées, c'est pour cela que ces Mystères sont "un", dans la réalité. Et comme l'unité dans la distinction requiert d'être causée, l'unité entre les Mystères se résout en la Sagesse qui, immanente en chacun, y crée la "relationalité" dans la "sub-conditionnalité".

Evoquons une analyse.

Un seul "étant créé" suffit à prouver que "Dieu est".

Cependant, qu'il y ait pluralité d'"étants", et qu'ils soient réellement distincts entre eux bien que chacun soit "étant", montre mieux que chacun est nécessairement relatif à l'Étant dont l'essence est d'être.

Semblablement, *un seul* des Mystères qui concernent le Verbe incarné suffit à déceler immanente à l'"un" entre la "relationalité" et la "sub-conditionalité", la Sagesse Incrée. *Cependant*, la distinction des Mystères, et l'identité de leur structure dans la gratuité de leur enchaînement, montre mieux, dans l'économie de chacun, le Sceau de la Sagesse Incrée.

c) La norme immanente de la Sagesse Incrée, c'est la cohérence de Dieu avec Soi-Même à l'égard du créé.

Nous venons d'observer que le statut existentiel du "Respectus" exercé par le Verbe incarné présente la même structure en chacun des Mystères, et que cette identité de la structure manifeste, en celle-ci, une norme de Sagesse. Quelle est cette norme ? En d'autres termes, ce que la triangulation ontologique des Mystères impose comme étant une nécessité de fait, n'est-il pas également une nécessité de droit ?

Nous allons montrer qu'il en est bien ainsi. L'identité de structure entre les Mystères est une nécessité de droit, mais au sens où la Sagesse est nécessaire. De cette sorte de nécessité, nous ne pouvons découvrir la raison, mais simplement assigner la convenance. Et cette convenance, c'est la cohérence. Et la cohérence est, en l'occurrence nécessaire, parce que la non-cohérence est contradiction.

Comme nous l'avons observé (4223 a), une intervention divine qui a pour sujet une réalité créée déjà existante doit être conforme à l'Opération par laquelle Dieu conserve dans l'être cette réalité *telle qu'elle est*.

Si donc Dieu choisit *telle* créature pour l'ordonner à la production d'un effet essentiellement surnaturel, Il "doit", eu égard à cette finalité absolument nouvelle, convertir, dans cette créature, ce qui en concerne l'achèvement, c'est-à-dire le *terminari*. Mais Il "doit" également, dans cette même créature, respecter les deux autres composantes ontologiques, c'est-à-dire le fait de subsister et le fait d'être mesuré.

Or, le fait que Dieu convertit le *terminari*, par totale relationalité, constitue le premier aspect de l'identité de structure entre les Mystères (4221) ; le fait que Dieu Se sub-conditionne au subsister et à la mesure de la réalité créée qu'Il S'associe, constitue le second aspect de la même réalité (4222).

On voit donc que, si la "relationalité" et la "sub-conditionalité" sont la même structure dans tous les Mystères, c'est bien une nécessité de

droit parce que cette structure manifeste dans le créé la norme de l'agir divin. Dieu est cohérent avec Soi-Même, en respectant Sa créature. Cette cohérence, c'est Sa "Sagesse à l'état créé".

423. La similitude de structure entre les différents Mystères "démontre" quel est en chacun d'eux le "statut existentiel" du "Respectus" qu'y exerce le Verbe incarné.

- Nous ne visons, dans ce paragraphe, qu'à expliciter les conclusions du précédent, d'une manière circonstanciée.

Le statut existentiel du "Respectus", nous venons d'en préciser les normes ; ce sont la "relationalité" et la "sub-conditionalité". Et nous disons que ces normes sont "dé-montrées", en ce sens que, comme nous venons de l'expliquer, elles sont, immanent à chacun des Mystères, le Sceau de la Sagesse Incrée. C'est le Verbe, Lui qui est Sagesse, qui, précisément par le "Respectus", fait subsister cette "relationalité", en opérant dans la "sub-conditionalité". Ce que nous avons maintenant à préciser d'une manière circonstanciée, c'est ce en quoi consiste, *formellement et concrètement*, chacune de ces deux données. Nous allons considérer principalement ce qui intéresse directement notre propos, savoir la "sub-conditionalité".

- Nous avons ci-dessus (421) inventorié, en procédant à la triangulation ontologique des Mystères, ce qu'il suffit maintenant de coordonner pour le mettre en lumière.

C'est la MÊME entité créée qui, d'une part, en tant qu'elle est produite par Marie, est la *condition* pour que le *Respectus* personnel soit exercé par le Verbe Incrédé ; et qui, d'autre part, en tant qu'elle est assumée, *mesure* l'effet du même *Respectus* qui la fait subsister.

Le MÊME acte, qui est uniment celui de la co-Rédemptrice et de la merveilleusement Rachetée est *à la fois* la *condition* de l'Acte Rédempteur auquel il est intégré par totale relationalité, et la *mesure* de ce même acte quant au fruit qui en découle dans les prédestinés.

C'est la MÊME entité créée, savoir les espèces consacrées en tant qu'en l'acte de la consécration, comme d'ailleurs avant ou après, elles demeurent "posées", c'est cette MÊME entité qui, eu égard à l'opération créée qui concourt à produire l'acte est la *condition* pour que le "Respectus" eucharistique soit exercé ; et qui, eu égard à l'état qui est consécutif à ce même acte, *mesure* l'effet du même "Respectus" qui lui communique de subsister.

C'est la MÊME entité créée, savoir l'acte du sacrement en tant qu'il "est d'Eglise" qui, eu égard à l'intention du ministre qui doit être celle de l'Eglise, est la *condition* pour que le "Respectus" sacramental soit exercé ; et qui, eu égard à la "res" du sacrement qui est la grâce produi-

te, *mesure* l'effet du "Respectus" qui ordonne à toute l'Eglise cette grâce qu'il fait subsister.

- Nous avons souligné les incidences réitérées des trois mots : **MÊME**, **condition**, **mesure**. C'est ce dont nous allons dégager la portée.

Que ces trois *mêmes* mots doivent être utilisés, en vue d'exprimer avec rigueur quelle est l'économie de chacun des Mystères, manifeste précisément que le statut existentiel du "Respectus" exercé par le Verbe incarné est, quant à la structure et plus précisément quant à la "sub-conditionalité", identique dans tous les Mystères. Et, en retour, cette identité de structure "dé-montre", nous l'avons expliqué, que cette structure est, dans chacun des Mystères et dans le "Respectus" lui-même, le Sceau de la Sagesse.

C'est donc en vertu de la Sagesse, et partant selon ce type de nécessité qui est, dans l'ordre créé, l'affleurement propre de la Sagesse, que, dans chacun des Mystères qui concernent le Verbe incarné, ce soit la **MÊME** entité créée, posée en regard du "Respectus", qui, d'une part en *conditionne* l'exercice, et d'autre part en *mesure* l'effet.

Ce à quoi le Christ sub-ordonne Son propre agir, en l'ordonnant d'ailleurs primordialement à l'effet qu'Il veut produire, c'est **CELA MÊME** qui mesure l'effet produit. Réciproquement, évidemment, ce qui *mesure* l'effet que le Christ fait subsister, en vertu du "Respectus" par Lui exercé, c'est **CELA MÊME** à quoi le Christ Se sub-conditionne en l'acte même qu'Il fait subsister.

L'analogie de la Foi corrobore ce que montrent la phénoménologie du Mystère et la cohérence de la Sagesse.

Ce qui est montré, c'est, nous le répétons, que si Dieu S'associe une réalité créée en vue de produire un effet essentiellement surnaturel, toujours c'est **LE MÊME** "sujet", qui d'une part *conditionne* l'exercice du "Respectus", et qui d'autre part en *mesure* l'effet.

Or on observe, a posteriori mais non sans fruit, que les cas dans lesquels nous avons concrètement observé cette norme comportent toute la diversité qui est compatible avec l'analogie. En effet, les "sujets" qui interviennent diffèrent manifestement par la nature ; mais, radicalement, ils diffèrent quant à la réalisation de la *raison même de sujet*. La très sainte Vierge Marie est une personne ; elle est un "sujet" *parfaitement*, eu égard à la "perséité" telle qu'elle est propre à l'esprit. L'Humanité assumée par le Verbe est une entité créée ; elle est une réalité, elle est *quelque chose* dont la nature est l'"humanité", elle n'est un "sujet" qu'opérationnellement, non métaphysiquement. Les espèces consacrées sont un "quasi-sujet" ; elles sont une réalité du type "accident", parce qu'elles ont d'être, non comme sujet d'une relation, mais concomitamment (*c'est-à-dire "per accidens"*) à l'ordination transcen-

dentale qu'elles soutiennent avec le Christ selon Son Corps et selon Son Sang. L'Eglise est une "personne morale" ; elle n'est un "sujet" que fonctionnellement, eu égard à la Personne de son Chef, ou à des "sujets" qui sont des personnes.

Dans tous ces cas le MÊME "quelque chose" qui a raison de "sujet", quel qu'en soit d'ailleurs le mode ontologique de réalisation, ce MÊME "quelque chose", *à la fois conditionne et mesure. Telle est la Norme.*

L'analogie de la Foi, c'est-à-dire cette analogie *objective* que discerne la lumière de la Foi, consiste à lire la transcendance de la Norme qui s'applique à tous les cas, dans la diversité des modes qui correspondent respectivement à chacun des cas.

En lumière naturelle, on pourrait seulement conclure, comme on le fait en général pour une inférence inductive : la Norme étant vraie dans tous les cas *énumérés*, il est très probable qu'elle est vraie absolument. Mais, dans cette perspective, si la Norme ne s'applique que d'une manière approximative ou douteuse dans l'un des cas *observés*, on ne peut pas conclure, à partir des autres cas observés, que la Norme vaille absolument même dans le cas où on ne l'observe pas.

La situation épistémologique est, en l'occurrence, différente. Que la Norme s'applique dans tous les cas, est le signe qu'elle est Sagesse autrement dit, parce que la structure est identique dans les différents Mystères, elle est en chacun d'eux le Sceau de la Sagesse. Dès lors, la Norme *s'applique absolument* dans chaque cas. Telle est donc notre conclusion.

En chacun des Mystères qui concerne le Verbe incarné, la réalité créée qui *mesure* l'effet produit par le "Respectus" est, de droit divin la MÊME que la réalité qui *conditionne* l'exercice du même "Respectus". Tel est le "statut existentiel" du "Respectus" exercé par le Verbe incarné.

43. L'intention de l'Eglise, telle qu'elle doit indispensablement subsister en l'acte de toute confection sacramentelle, y est spécifiée par le rite qui est promulgué par l'Autorité de l'Eglise.

Telle est la conclusion que nous avons en vue, en examinant le "lieu théologique" que constitue le baptême des enfants ([2424]).

431. Cette conclusion résulte immédiatement de la Norme que nous venons d'explicitier.

L'effet produit par le "Respectus" qu'exerce le Christ en toute confection sacramentelle, c'est en effet la grâce *reçue*. Or, ce qui mesure la grâce reçue, c'est l'Eglise. C'est toute l'Eglise, mais pas autre chose que l'Eglise ; en particulier, ce n'est pas et ce ne peut pas être le Christ. Cela est confirmé, d'une manière éminente et typique par le sacrement

de l'Eucharistie. "La res, c'est-à-dire la grâce propre de ce sacrement, c'est l'unité du corps mystique" (342 b). La grâce de l'unité est évidemment reçue, et *comme telle* mesurée, non dans le Christ qui, au contraire en est le Principe, mais dans l'Eglise qui est le corps mystique du Christ.

Et comme, d'après la Norme de Sagesse immanente aux Mystères du Verbe incarné, à l'ordre sacramentel en particulier, ce qui *mesure* l'effet du "Respectus" exercé par le Christ, c'est *cela* MÊME à quoi Se sub-conditionne le Christ pour exercer le "Respectus", il s'ensuit qu'en l'acte de toute confection sacramentelle, le Christ "doit" Se sub-conditionner à l'Eglise, à rien d'autre qu'à l'Eglise, à l'Eglise comme telle et non à tel ministre de l'Eglise. C'est là une Ordination de Sagesse qui est de droit divin.

Que le prêtre validement ordonné tienne *immédiatement* du Christ le pouvoir d'opérer "in Persona Christi", dans le "Respectus" eucharistique, et pas seulement "in persona Ecclesiae" dans le "Respectus" sacramentel, cela donc n'ôte pas que, dans l'ordre de la praxis auquel ressortit la grâce reçue, le prêtre *ne peut exercer* son pouvoir propre qui est d'agir "in Persona Christi", qu'en agissant "in persona Ecclesiae", en ayant l'intention de l'Eglise, laquelle seule lui donne l'assurance d'avoir l'intention du Christ. C'est là, répétons-le, une Norme de droit divin.

Prétendre, au Nom du Christ, survoler l'Eglise, alors que le Christ a établi une fois pour toutes et signifié de multiples façons qu'Il entend Lui-Même Se sub-conditionner à l'Eglise pour confectionner les réalités qui par essence sont d'Eglise, c'est une géniale trouvaille que Satan a rendu séduisante à la faveur du volontarisme gonflé d'orgueil. Les "bons prêtres", et même leurs docteurs, ne sont en général que d'innocentes victimes. Ils n'en sont pas moins, fût-ce à leur corps défendant, les "faux prophètes en habit de brebis" ; ils sont au vrai des "loups rapaces" instrument de Satan (Matth. 7.15).

432. Cette conclusion est confirmée par tel comportement pratique de ceux qui la récusent.

Nous allons relater un fait dont nous dégagerons ensuite la portée.
- "Paroisse de la Sainte Trinité, 111 avenue Jean Mermoz 69008. Lyon
- 19 juin 1977. Supplément feuille hebdomadaire paroissiale n° 809. ... Il est nécessaire de connaître les conditions absolument indispensables pour que l'Eucharistie soit réellement ce que Jésus-Christ a institué. Si l'une ou l'autre de ces conditions n'est pas respectée, il n'y a plus qu'un simulacre. Puisqu'un sacrement est une institution divine, sa validité réside dans le respect absolu de ce que Jésus-Christ a fait et voulu.

Pour qu'il y ait Messe ou Eucharistie, pour être certain de participer réellement à ce que Jésus a institué il faut nécessairement :

- 1) Que soient employés du pain et du vin, comme a fait Jésus-Christ.
- 2) Que soient prononcées pour la consécration, les paroles mêmes de Jésus-Christ telles que les rapportent ou St Matthieu, ou St Marc, ou St Luc, ou St Paul”.

[3) et 4) insistent, fort heureusement d'ailleurs, sur le prêtre et sur l'intention qu'il doit avoir].

M. l'Abbé R. LARGIER, Curé de cette Paroisse et auteur de cette feuille, se dépense avec un zèle auquel nous rendons hommage. En vue de pouvoir continuer à l'exercer, il célèbre quotidiennement ladite n.m., en utilisant la *Prex* I. Il trompe ainsi la plupart des fidèles qui confondent celle-ci avec le Canon romain. Nous en avons écrit à M. l'Abbé L, qui ne nous a répondu qu'à côté de la question.

Plusieurs fidèles de “la Sainte Trinité” ayant fait part de leurs “difficultés” concernant la “messe paroissiale” à leur Curé, celui-ci a répondu par la “mise au point” qu'on vient de lire. Cette mise au point est donc, eu égard aux circonstances, une justification de la n.m. M. l'Abbé L (L. signifie dans les lignes qui suivent M. l'Abbé R. LARGIER) vise à rassurer ses paroissiens, tout en continuant à utiliser le n.o.m.

- Or, comment M. l'Abbé L. prétend-il prouver que le n.o.m. est valide ? Voilà ce qui intéresse formellement notre propos.

Les quatre clauses énoncées seraient adéquates, si la clause 2 l'était. C'est la seconde partie de cette clause qui fait question. En voici les deux versions :

Version traditionnelle “... telles que les a conservées la Tradition dans l'Eglise catholique sous le contrôle du Magistère infallible”.

Version Largier. “... Telles que les rapportent ou St Matthieu, ou St Marc, ou St Luc, ou St Paul”.

Cela étant, on voit que le procédé de L. comporte trois aspects, indépendamment des qualifications morales dont nous nous abstenons.

a) **Objectivement**, le procédé L. consiste à substituer à la doctrine traditionnelle une *autre* doctrine, en tirant celle-ci de l'Ecriture, indépendamment de toute référence au Magistère. C'est, typiquement, l'erreur du protestantisme.

b) **Eu égard au n.o.m.**, le procédé L. a pour effet de justifier le n.o.m. par équivocité.

Car, si la “version L.” est vraie, alors : l'**Ordo** traditionnel est valide, le n.o.m. est valide, aussi bien dans la version latine officielle que dans la version gallicane.

c) **Eu égard aux paroissiens de la Sainte Trinité**, qui voient spontanément, en L., le représentant officiel de l'Eglise, qui par conséquent accueillent sans contrôle et sans défense comme étant “d'Eglise” ce qu'affirme leur Curé, surtout en matière gravissime et avec insistance, pour ces nombreux fidèles de

bonne volonté, le procédé L. consiste à accréditer comme étant "d'Eglise", une doctrine qui n'étant pas traditionnelle ne peut pas être "d'Eglise", et dont la formulation constitue en faveur du n.o.m. une soi-disant justification de principe que ni Paul VI ni Vatican II n'ont osé affirmer.

Le procédé L. d'ailleurs *réussit*.

La plupart des fidèles croient que L. célèbre la Messe traditionnelle. Pour les moins a-critiques d'entre eux, pour ceux qui ont posé des questions, L. a résolu toute difficulté en substituant la clause L. à la clause traditionnelle. Et, l'observation le prouve, les fidèles se laissent duper. Le procédé L. n'est donc pas un jeu dialectique. Il donne prise sur la réalité, c'est-à-dire sur un groupe important de fidèles qui veulent être "d'Eglise". Comment cela se fait-il ?

Cette question se résout, fort simplement, dans la suivante : comment se fait-il que L. éprouve le besoin de modifier la doctrine traditionnelle (a), pour établir que le n.o.m. est valable (b) ?

La raison en est que L. admet *précisément*, quoiqu'implicitement : ce qu'admettent spontanément les fidèles qu'ainsi il peut tromper, ce que nous admettons nous-même, et cherchons à prouver, ce que nous croyons être la vérité, à savoir que : **ETRE VALIDE = ETRE D'EGLISE.**

En d'autres termes : l'intention du prêtre est spécifiée par le rite qui est promulgué par l'Autorité de l'Eglise.

MAIS, c'est-à-dire à l'inverse de nous-même, L. prétend prouver que : "ce qui est équivoque" est valide (b), parce qu'il est "d'Eglise" (c) ; tandis que nous affirmons :

"ce qui est équivoque" ne peut être ni valide ni "d'Eglise".

Nous prenons donc *acte* du principe que L. reconnaît en fait comme étant *la vérité admise par tous*, puisqu'il éprouve le besoin de s'en servir : **être valide = être d'Eglise.**

Mais nous ne sommes pas seul à regretter que L. use d'un principe vrai, pour mieux tromper.

[243] Nous retrouverons ([26]), au point de vue de la "cause efficiente", ce même argument fondé objectivement sur la "sainteté" de l'Eglise, et doctrinalement sur le Concile de Trente. En l'acte de toute confection sacramentelle, l'intention du ministre est normée immédiatement, formellement et pour autant exclusivement, par le rite qu'a promulgué l'Autorité de l'Eglise, c'est-à-dire en définitive le Magistère de l'Eglise. Et cette intention n'est pas, quant à la spécification, normée immédiatement par le Christ, pas même dans le cas de l'Eucharistie.

Nous allons maintenant achever de situer ce même argument au point de vue de la "cause formelle".

Parce que l'Eglise est "sainte", tout ce qui est "d'Eglise" doit être pur, c'est-à-dire conforme à ce qu'en exige la nature. Tel est le principe fondamental (cf. [13]).

Parce que l'Eglise est "sainte" comme *témoin*, la certification théologique, que l'Eglise Gardienne et Maîtresse du Dépôt révélé a divinement mission d'exercer, est, pour la Foi comme pour les sacrements de la Foi, norme de vérité. C'est cela que nous venons d'examiner ; considérant, par le fait même, l'Eglise selon le rapport qui la constitue "témoin", savoir le rapport qu'elle soutient avec son Chef, le Témoin.

Parce que l'Eglise est "Sainte" comme signe, sainte comme étant par excellence le signe de la crédibilité, l'Eglise doit réfléchir, dans les signes sacramentels dont le dépôt sacré lui a été confié, la pureté dont elle jouit comme "épouse bien aimée" (Eph. 4.26-27). C'est cela que nous allons maintenant examiner ; considérant, par le fait même, la sainteté de l'Eglise comme constituant, pour les sacrements qui la sustentent divinement, une vivante exigence d'intégrité.

[25] Le principe de l'intention droite est vrai, parce qu'il est "d'Eglise". Il est "d'Eglise", parce qu'il découle organiquement, dans l'ordre sacramentel, de la pureté dont l'Eglise jouit comme "signe", au titre d'"épouse sainte et immaculée".

La pureté du signe consiste en ceci. C'est seulement en état d'intégrité que la cause instrumentale peut être *immédiatement* actuée par la Cause Incréée.

Nous disons donc que le principe de l'intention droite exprime tout simplement une exigence d'intégrité ; celle à laquelle doivent satisfaire les sacrements, parce que, commis à l'Eglise "Gardienne et Maîtresse du Dépôt révélé", ils doivent en manifester la "sainteté".

Il suffira, pour montrer que cette affirmation a toujours été tenue pour vraie par la Tradition, de préciser quelle en est la signification. Cette signification ne peut être manifestée qu'à partir des notions qui interviennent dans l'énoncé ; et elle se trouve éclairée par les erreurs qui ont précisément consisté à la voiler.

Nous commencerons donc par rappeler quelles sont les données primitives sur lesquelles est fondée une communication d'"intention" : [251]. Nous préciserons ensuite comment le principe de l'"intention droite" se trouve actuellement remis en question ; et comment cette remise en question, d'une part en exige la réaffirmation, d'autre part en préforme la justification. L'ordre de l'enquête se trouvera ainsi assigné : [252].

Cet ordre comporte de préciser, par référence à la norme de l'interlocution, quels sont, pour l'"intention", d'abord le champ d'application : [253] ; ensuite, la qualification : [254]. Nous concluons en amorçant l'ar-

gument qui sera repris au paragraphe suivant ([26]) ; cet argument, "par rétorsion", consiste en ce que le comportement "bon prêtre" constitue, *a contrario*, pour le principe de l'intention droite, une confirmation : [255].

[251] La base connaturelle des communications d'ordre mental, en particulier de la communication d'intention, est la norme même de l'interlocution.

Toute communication d'ordre mental, en particulier toute communication d'intention, requiert deux actes d'intellection. Il convient donc de rappeler quelle est l'économie de l'acte personnel d'intellection, ensuite d'examiner quelles en sont, entre humains, les modalités de communication.

[2511] Le rapport qu'implique l'acte personnel d'intellection entre, d'une part tel discours communicable et en fait communiqué, qu'il soit d'ailleurs écrit ou parlé ; et, d'autre part la pensée que ce discours est censé signifier.

1. Il est classique de distinguer trois phases dans l'acte humain qui consiste à penser, savoir :

1) l'origine de l'acte, ou verbe mental en tant que celui-ci est intérieurement proféré ;

2) le terme immanent de l'acte mental, ou concept pensé ;

3) l'expression extérieure du verbe-concept, ou parole prononcée.

Ces trois phases intègrent l'unité du *même* acte. Tel est l'*ordre de nature*.

Les deux premières phases sont réellement distinctes l'une de l'autre. Je ne peux penser qu'en *exprimant* ce que je pense ; telle est la condition de l'homme, et même de la créature. Mais ces deux phases sont inséparables ; ce que j'exprime, dans le concept, c'est cela que je pense. Cette identité est si rigoureuse, qu'il est impossible qu'un "verbum mentis" corresponde à l'énonciation "je mens". Il nous suffira donc de considérer, pour l'acte de penser, deux aspects. Nous désignerons cet acte :

en tant qu'il procède de l'esprit, par : "pensée", ou "intention signifiante", ou "*verbum mentis*" ;

en tant qu'il s'achève extérieurement, par "discours", "intention signifiée", "*verbum oris*".

Nous désignons donc par "verbum mentis" l'ensemble des deux premières phases de l'acte, dont le "verbum oris" constitue la troisième phase.

2. Il y a normalement *identité*, au point de vue de la "spécification", ou selon l'ordre de la "cause formelle", entre le "verbum mentis" et le "verbum oris".

Ce que je pense et exprime mentalement, c'est cela que j'énonce extérieurement. Tel est l'*ordre de nature*. Cependant, il n'est pas impos-

sible d'y contrevenir. Parce que le "verbum mentis" et le "verbum oris" procèdent respectivement de facultés qui sont différentes, il n'est pas impossible que, dans le même instant, je profère intérieurement tel "verbum mentis", tout en prononçant machinalement un "verbum oris" qui correspond à un "verbum mentis" pensé antécédemment. Un tel acte est hors l'ordre de nature ; il constitue, au sens propre, une *monstruosité*, bien qu'il ne soit pas une impossibilité.

[2512] La norme de l'interlocution.

1. Cette norme a pour fondement nécessitant l'économie de l'intellection.

La communication d'ordre intelligible qui a formellement pour objet le "verbum mentis" n'est, du moins habituellement, réalisée entre les humains, que dans la médiation du "verbum oris".

De là découle une norme qui est absolue parce qu'elle est "de nature". Cette norme, que nous appelons norme de l'interlocution, la voici.

L'identité entre le "verbum mentis" et le "verbum oris" doit être réalisée *librement* dans l'interlocution, comme elle l'est *connaturellement* dans l'acte personnel d'intellection.

"Librement" ne s'oppose pas à "connaturellement", mais signifie que l'acte dont il s'agit, est celui d'une personne qui par nature est libre. La liberté s'exprime dans un choix. Ce choix, qui ressortit en propre au libre arbitre, doit être un acquiescement spontané à la finalité qu'implique la nature, et il se trouve alors, *ipso facto*, normé par la vérité ; c'est cet acquiescement qui constitue la substance de la vraie liberté. Mais le choix exercé par le libre arbitre peut être également un refus de la finalité. Alors, il ne fait que parasiter la liberté, dont en réalité il usurpe le nom ; il se veut absolu en étant a-normé, mais il est typiquement la pseudo-liberté qui conduit à la révolution.

Il est difficile, nous venons de l'observer, de frauder avec la nature dans l'acte personnel d'intellection ; c'est pourquoi nous disons que, dans cet acte, l'identité entre le "verbum mentis" et le "verbum oris" est réalisée connaturellement, c'est-à-dire conformément à la nature de l'intellection. Cette même identité doit être réalisée dans l'interlocution ; et elle l'est si les deux interlocuteurs acquiescent aux normes de l'intellection, c'est-à-dire s'ils exercent la véritable liberté, celle qui est normée par la vérité. Cependant, dans l'interlocution, frauder est aisé ; et c'est ce qu'il convient maintenant d'examiner.

2. La norme de l'interlocution est confirmée, par rétorsion, à partir du comportement aberrant qui vise à en être la négation.

Ce comportement aberrant est celui de l'interlocuteur qui, par un acte de libre arbitre retourné contre la véritable liberté, exerce l'intel-

lection pour ainsi dire à contre finalité, c'est-à-dire non pour comprendre mais pour tromper.

L'interlocution peut en effet comporter un dédoublement du "verbum mentis" par rapport au "verbum oris". Car ce qui n'est pas impossible, quoique difficile, dans l'acte personnel d'intellection, s'avère aisé à la faveur de l'épaisseur temporelle qu'implique inéluctablement l'interlocution. Je peux proférer intérieurement deux "verba mentis" différents, séparés l'un de l'autre par une durée mentale que mon interlocuteur ne perçoit pas. Le premier exprime ce que je pense réellement, mais je ne lui fais pas correspondre de "verbum oris". Le second "verbum mentis" n'est proféré que pour s'achever dans le "verbum oris" qui lui est associé, et auquel mon interlocuteur fera correspondre, en son esprit, un "verbum mentis" identique à celui que j'ai proféré en second, différent par conséquent du premier qui exprime véritablement ma pensée. Ce processus est à la base de la tromperie, de la restriction mentale, du mensonge ; il consiste formellement en ce que l'un au moins des deux interlocuteurs associe, frauduleusement, au même "verbum oris", des "verba mentis" qui sont entre eux différents, voire même contraires.

Or le fait que le consentement unanime reconnaisse, en chacun de ces cas, un désordre, prouve, "a contrario", que le "verbum oris" doit être formellement identique au "verbum mentis". Telle est la norme, parce que tel est *l'ordre de nature*.

La base connaturelle du principe de l'intention droite étant ainsi précisée, nous allons voir comment, par rétorsion, la signification en est éclairée.

[252] La remise en question du "principe de l'intention droite" dévoile, a contrario, quelle en doit être la justification.

1. Les "bons prêtres", qui ont conservé l'intention de l'"Eglise sainte", ne célèbrent-ils pas la messe validement, bien qu'ils usent du n.o.m. ?

Questionnement insinuant d'âmes confites en dévotion, ou affirmation catégorique de "docteurs en droit canon", ce propos a été, depuis huit ans, colporté sur tous les tons.

Et voici, en raccourci, l'argument que contribuent à accréditer, dans les milieux traditionnels, le manque de réflexion et l'inclination à la facilité.

Les conditions pour que la confection d'un sacrement soit valide ressortissent, d'une part à la "matière" et à la "forme", d'autre part à l'"intention" du ministre. Toute célébration qui satisfait à ces conditions doit être tenue pour valide.

Or on peut, en l'occurrence, supposer que tout est en règle du côté de la "matière".

Quant à l'“intention”, le célébrant qui a la “Foi de toujours” veut, par le fait même, faire ce que toujours l'Eglise a voulu faire.

Enfin, pour ce qui est de la “forme”, les modifications apportées aux paroles consécatoires n'affectent, ni “Hoc est enim Corpus meum”, ni “Hic est enim calix Sanguinis mei”. Le prêtre qui donne à ces formules la signification et la portée qu'il leur a toujours données, consacre donc valablement comme il l'a toujours fait. La psychologie du célébrant demeurant la même, on ne voit pas de raison pour que l'acte dont elle est humainement la mesure ait cessé d'être valide le 3 avril 1969.

2. Le primarisme n'a, de l'évidence, que l'apparence.

Il suffit, pour le montrer, de se référer aux principes véritables que dégradent, en croyant les mettre en œuvre, les prêtres qui ont renoncé à comprendre ce qu'ils font ; et qui, de ce chef, peuvent estimer “en toute sécurité”, qu'ils opèrent “comme toujours” en vérité, ce qui n'a plus d'autre réalité que leur propre velléité.

Car, remonter au principe, ce n'est pas juxtaposer les données qui ont été élaborées par réflexion à partir du principe. On ne refabrique pas un sacrement avec : “matière” + “forme” + “intention”. A ce jeu, savant plutôt qu'intelligent, les psittacistes, candides ou pédants, méconnaissent le principal, c'est-à-dire *l'unité* qui est propre à l'acte sacramentel. Ou plutôt, ce qui est pire, ces “théologiens” sont conduits à substituer l'“unité” reconstruite dont ils ont inéluctablement besoin, à la véritable unité que Dieu Seul peut créer. Cette déviation dévoile du moins “a contrario”, en ce dont la prétention induit à nier le “principe de l'intention droite”, les données originelles sur lesquelles ce principe est fondé.

Or la viciosité de l'argument qui justifie, apparemment, le comportement “bon prêtre”, concerne directement l'intention. Et cette viciosité présente inéluctablement deux aspects qui s'enchaînent mutuellement. Car, l'intention n'étant pas située en fonction de l'*acte* en lequel consiste, *à la fois divinement et humainement*, la confection du sacrement, elle devient une entité “en soi” et pour autant anormée.

Parce qu'anormée, elle est indûment affranchie de la spécification qui, en réalité, en est la mesure. Elle est atteinte d'une *viciosité formelle*, en ce sens qu'elle est faussée quant à la spécification ; elle est “sophistiquée”, et non “rectifiée”.

Parce que conçue comme un “en soi”, et non comme partie intégrante de l'acte auquel elle est ordonnée, l'intention du comportement “bon prêtre” n'a plus à répondre à l'exigence d'intégrité à laquelle doit cependant satisfaire la confection de tout sacrement, du fait qu'étant “d'Eglise”, elle doit en rayonner la “sainteté”. Une telle intention est atteinte d'une *viciosité de nature*, en ce sens qu'elle est le contraire de ce

que Dieu assigne pour elle "en Sagesse" ; elle est "retorse" et non "droite" ; c'est-à-dire qu'elle est la caricature de ce qu'elle devrait être.

En observant, comme nous l'allons faire, que ces viciosités ont toujours été explicitement écartées par la Tradition de l'Eglise, nous aurons par le fait même, en vertu de cette Tradition, confirmé ce que ces déviations ont amené à nier, savoir le "principe de l'intention droite".

3. D'où les deux parties de l'enquête à laquelle ce paragraphe est consacré.

La première concerne le "champ" dans lequel s'exerce l'intention du ministre : [253] ; la seconde en concerne, en conséquence, la nature, et partant la qualification : [254].

Nous achèverons ultérieurement ([26]), en traitant des arguments par "rétorsion", cette démarche "dialectique" en revenant, comme il convient, au point de départ, savoir le comportement "bon prêtre". Nous en montrerons qu'il se condamne de lui-même par le fait que la "viciosité formelle" et la "viciosité de nature" culminent pour ainsi dire dans une troisième forme de la même viciosité, à savoir que l'intention y est "double", et non "loyale" : "væ duplici corde" (Eccli. 2.14) : [255].

[253] L'intention du ministre, telle qu'elle est requise à la confection du sacrement, concerne formellement le rapport que le ministre soutient avec l'Autorité qui a promulgué le rite dont use le ministre ; et cette intention ne concerne pas formellement le rapport que le ministre soutient, par la Foi, avec les réalités transcendantes.

Que cette doctrine soit vraie résulte de ce qu'elle est officiellement reconnue par le magistère de l'Eglise, comme étant le fondement de la "praxis" dans l'ordre sacramentel. Nous allons rappeler successivement, d'abord le "fait dogmatique" lui-même, ensuite quelle en est la justification.

[2531] La "praxis" de l'Eglise, qui, en fait, met en œuvre le principe énoncé [253], en manifeste par conséquent la vérité.

1. Citons le texte de Léon XIII, remis en honneur par les récentes discussions. Nous y introduisons des sous-paragrapes pour y renvoyer commodément.

"a) Cum hoc igitur intimo formæ defectu coniunctus est defectus *intentionis*, quam æque necessario postulat, ut sit sacramentum. De mente vel intentione, utpote quæ per se quiddam est interius, Ecclesia non iudicat : et quatenus extra proditur, iudicare de ea debet.

b) Iamvero cum quis ad sacramentum conficiendum et conferendum materiam formamque debitam serio ac rite adhibuit, eo ipso censetur id nimirum facere intendisse quod facit Ecclesia.

c) Quo sane principio innititur doctrina quæ tenet, esse vere sacramentum vel illud quod ministerio hominis hæretici aut non baptizati, dummodo ritu catholico, conferatur.

d) Contra, si ritus immutetur, eo manifesto consilio, ut alius inducatur ab Ecclesia non receptus, utque id repellatur quod facit Ecclesia et quod ex institutione Christi ad naturam attinet sacramenti, tunc palam est, non solus necessariam sacramento intentionem deesse, sed intentionem immo haberi sacramento adversam et repugnantem."

(Léon XIII Ed *Apostolicæ curæ et caritatis*, 13 sept. 1896. De ordinationibus anglicanis, Denz. 3318).

L'affirmation et la négation qui composent l'énoncé [253] s'impliquent mutuellement. Elles sont donc le même principe ; mais le texte cité contient la monstration de chacune d'elles respectivement.

2. La "praxis" de l'Eglise, telle qu'elle est précisée en c), prouve le principe [253], par la formulation qui en est négative.

- Le prêtre qui a perdu la foi consacre valablement si, *in actu*, il se conforme au rite de l'Eglise, "dummodo ritu catholico, conferatur".

Or il serait impossible que la validité fût assurée si elle tenait à ce qui, précisément dans ce cas, ne l'est pas : à savoir le rapport que soutient le verbe mental du célébrant avec la Réalité surnaturelle.

Les "bons prêtres", ou leurs avocats, feront probablement observer qu'ils admettent tout ce qui précède, et qu'ils ne prétendent pas rendre le sacrement valide, par leur rectitude dans la Lumière de la Foi.

Cependant, en réalité, ils tombent d'une manière plus subtile dans l'erreur qu'ils croient éviter. Ils mettent en effet en œuvre la Lumière de la Foi, non seulement pour discerner l'ambiguïté d'un rite dont ils reconnaissent par conséquent la viciosité, mais également pour lever, *pensent-ils*, en leur esprit, cette même ambiguïté ; estimant qu'ils communiquent ainsi à ce rite objectivement ambigu la portée efficace dont il est en réalité privé.

Mais, pour que l'intention, généreuse et sophistiquée, des "bons prêtres" correspondît à une quelconque réalité, il faudrait que la Foi du ministre pût modifier la signification du rite ; il faudrait que le rapport du "verbum mentis" proféré par le ministre à la Réalité surnaturelle pût avoir une influence sur le rapport de ce même "verbum mentis" à la "forma" promulguée par l'Autorité, et par conséquent à l'intention de l'Autorité (cf. [222]).

Or, il n'en est rien. Puisqu'en effet, d'après Léon XIII, l'annihilation du premier rapport n'altère en rien le second, il est impossible que le premier exerce quelque causalité que ce soit sur le second.

- L'argument des "bons prêtres" repose sur une confusion entre les deux rapports en question.

Nous avons d'ailleurs expliqué ([235]) quelle est la genèse de cette confusion, et ainsi montré qu'elle est aberrante.

Répétons donc que le rapport dont dépend la validité du sacrement, est le rapport du type "interlocution" qu'établit, entre l'Autorité et le ministre, le rite promulgué du sacrement. Et ce n'est pas un autre rapport que celui-là.

Cette mutuelle étanchéité de deux rapports qui sont de nature différente est d'ailleurs manifeste. Car le second concerne le ministre *formaliter*, c'est-à-dire le ministre en tant qu'il est ministre ; et il a pour fondement le "caractère". Le premier rapport concerne formellement la personne morale qu'est le ministre ; il ne concerne donc le ministre que *materialiter*, car il est accidentel au ministre comme tel d'être telle personne morale. Et ce second rapport a pour fondement, non le caractère, mais les "habitus" des vertus, celui de la Foi en particulier.

- L'"intention", par nature, constitue si l'on peut dire la base idéale, pour résorber dans la confusion toute différenciation causale.

L'"intention" appréhende en effet le "devenir" qu'implique l'agir sous la "raison de fin" (sub ratione finis) ; et elle considère ce "devenir" comme étant virtuellement achevé. Or, même si on précise que la fin est "ce en vue de quoi on agit" (id cuius gratia), distingué de ce à quoi l'action aboutit (id cui), il faut encore la distinguer de "ce par quoi on agit", et qui relève de la cause efficiente. Si on ne distingue pas l'un de l'autre le "ce en vue de quoi" et le "ce par quoi", parce qu'ils sont l'un et l'autre "ce en vertu de quoi", on est induit, *ipso facto*, à confondre entre eux les différents "ce par quoi". C'est, en l'occurrence, ce qui a lieu ; on confond entre elles les modalités qui ressortissent en propre à la causalité efficiente, parce que, consciemment ou non, on a assimilé celle-ci à la causalité finale. En sorte que l'unité de l'une est indûment attribuée à l'autre, et en altère fallacieusement la spécification.

Le prêtre qui a la Foi n'a pas, pour consacrer, à en abstraire : bien au contraire. Il met donc en œuvre, concrètement et uniment, deux principes différents ; et il en a conscience psychologiquement. "Caractère" et "vertu" sont cependant d'essence différente. Et si le caractère peut communiquer un mode propre à l'*exercice* de la vertu, il est impossible qu'une vertu quelle qu'elle soit, ordonnée à la perfection du sujet, supplée à une viciosité qui concerne formellement l'exercice du caractère, lequel a pour finalité propre, non de perfectionner la personne pour elle-même, mais de l'intégrer comme "louange de Gloire" (Eph. 1.6-12) dans le Tout organique qu'est le Corps mystique.

Le prêtre qui a la Foi consacre validement, *non* "en vertu" de l'acte de Foi qu'il pose d'ailleurs normalement en consacrant [premier "ce par quoi"], mais "en vertu" du caractère qu'il possède objectivement

[second "ce par quoi"], et qui le constitue instrument. Et donc le prêtre a l'"intention" qui est requise pour consacrer validement, *non* parce qu'il connaît directement par la Foi quelle est l'intention du Christ, mais parce qu'il a objectivement l'intention du Christ *dans* ce qu'il reçoit de l'Eglise, en tant que ministre de l'Eglise et d'ailleurs en vertu du caractère, savoir l'"intention de l'Eglise" (cf. 222). "Ce en vertu de quoi" [au sens de "ce en vue de quoi"] le prêtre consacre, c'est la Présence réalisant le Sacrifice. "Ce en vertu de quoi" [au sens de "ce par quoi", "ce selon quoi"] le prêtre consacre, c'est *formaliter*, le caractère et l'intention du Christ *objectivement contenue dans* l'"intention de l'Eglise" immanente au rite validement promulgué par l'Eglise.

Concluons donc. Tout de même qu'un prêtre ayant perdu la foi consacre validement du fait qu'il accomplit le rite qui, promulgué par l'Eglise, contient l'intention de l'Eglise, et par conséquent l'intention du Christ, ainsi, par synallagmatie, toute la Foi d'un "bon prêtre", transportât-elle les montagnes, est radicalement inapte à injecter dans un rite une autre intention que celle de l'Autorité par laquelle ce rite a été promulgué. Le prêtre offre "in persona Christi", mais *sous le mandat de l'Eglise* ; car le Christ S'offre Lui-même "*ab Ecclesia per sacerdotes*". Nous retrouvons, par une autre voie, la conclusion déjà établie ci-dessus ([231]).

3. La "praxis" de l'Eglise, telle qu'elle est explicités en a) et en b), prouve et précise le principe [253], par la formulation qui en est affirmative.

"a) Or à ce défaut intrinsèque de forme, se trouve connexé un défaut de *l'intention*, laquelle est également nécessaire pour qu'il y ait sacrement. Des dispositions, de l'intention (de mente vel intentions), qui par nature sont intérieures, l'Eglise ne juge pas ; mais elle en doit juger en tant qu'elles sont extérieurement manifestées".

Le *verbum mentis* et le *verbum oris*, le second étant le signe du premier, intègrent ensemble l'unité du même acte. Tel est le principe auquel se réfère Léon XIII, en affirmant que "l'Eglise doit juger de l'intention, en tant que celle-ci "se produit" et se montre (at quatenus extra proditur, judicare de ea debet [Ecclesia])". Il faut juger d'une chose par ce qui en est observable. Cela suppose que la manifestation en est conforme à la réalité ; mais cela requiert que le *verbum oris* soit, dans l'ordre sensible, la *même réalité* que le *verbum mentis* dans l'ordre intelligible.

Convient-il d'insister sur ce qui est cependant évident ?

La distinction, issue du volontarisme et passée dans l'usage : "intention interne-intention externe", est impropre et entretient la confusion. Une intention est interne par nature ; ce qui est "externe", ce n'est pas l'intention, ce sont les opérations qui en découlent et en sont par consé-

quent la manifestation. Cette correspondance entre l'“interne” et l'“externe”, est primordialement réalisée dans la locution humaine et dans l'interlocution. Léon XIII rappelle, en a), ce que nous avons appelé ci-dessus ([2512]) “norme de l'interlocution”.

· “b) A tel point que [le ministre] qui, pour confectionner ou pour administrer un sacrement, use avec sérieux et exactitude de la matière et de la forme prescrites, ce ministre est censé, par le fait même, vouloir faire ce que fait l'Eglise”.

Après avoir rappelé quelle est la norme de l'interlocution, Léon XIII en fait l'application à la confection du sacrement. Il suppose évidemment ce qui allait de soi jusqu'au 3 avril 1969 ; à savoir que le comportement de l'Autorité satisfait à cette norme : ce qu'entend signifier l'Autorité, ou intention signifiante, ou “verbum mentis”, c'est cela qui est exprimé *sans ambiguïté* dans l'intention signifiée, ou “verbum oris”, c'est-à-dire dans le rite tel qu'il est promulgué par l'Autorité. Dans ces conditions, si le ministre se conforme lui-même à la même norme, il a *ipso facto* l'intention qui est celle de l'Autorité : c'est-à-dire que le “principe de l'intention droite” est, comme il se doit, le répondant de la réalité.

· Léon XIII ne fait donc que rappeler, avec Autorité, que le “principe de l'intention droite” a toujours été considéré dans l'Eglise comme intégrant la validité du sacrement.

Et il le fait en précisant que ce principe devient réalité en vertu de la clause que nous avons énoncée [253], laquelle se trouve ainsi confirmée. L'intention du ministre, telle qu'elle est requise à la validité du sacrement, ne concerne pas le rapport *subjectif* que le ministre soutient par la Foi avec les Réalités transcendantes, mais bien le rapport du type interlocution que, par la médiation du rite promulgué, le “verbum mentis” du ministre soutient *objectivement* avec le “verbum mentis” de l'Autorité.

[2532] Les raisons qui justifient, et même exigent, la “praxis” de l'Eglise, fondent, en fait nécessairement, le principe énoncé [253].

La cause finale est, en tout domaine où il y a devenir, la “cause des causes”. Il s'ensuit que la justification d'une “praxis” se prend de la fin à laquelle celle-ci est ordonnée. La justification de la “praxis” de l'Eglise quant à la confection des sacrements, se trouve impliquée par la nature même du sacrement considérée au point de vue de la finalité. C'est ce que nous allons maintenant observer.

1. La certitude *objective* que le sacrement produit la grâce, ne peut être fondée *formellement* que sur l'“intention de l'Eglise” (cf. [222]).

Le sacrement est un signe qui cause ; c'est-à-dire qu'il opère comme cause, dans l'acte de la Cause transcendante, ce qu'il signifie comme signe dans l'ordre sensible. L'ordre sacramentel est *objectif*, car il est

intégré à la réalité même de l'Eglise, en tant que celle-ci est *visible* (il n'y aura plus de sacrements au Ciel) et manifeste *objectivement* le Christ dont elle est mystiquement le Corps. Un sacrement doit donc, au regard de la Foi, produire la grâce avec certitude ; certitude *objective* en ce sens qu'elle ne doit pas dépendre de dispositions subjectives : ni celle du ministre, qui n'intervient dans la confection du sacrement que comme un instrument animé, ni celles du fidèle qui mesurent il est vrai la grâce quant à la réception mais *non quant à la production*.

Or, le sacrement établissant, de par Dieu à la différence de la magie, une connexion nécessaire entre la Causalité transcendante et la causalité instrumentale, le caractère *objectif* de la certitude quant à l'effet produit, doit être assuré par l'institution ecclésiale en ce qui concerne la causalité instrumentale, comme il l'est par l'institution divine en ce qui concerne la Causalité transcendante. Et en effet, un signe ne peut intégrer l'acte d'une causalité *objective* que s'il est constitué, en tant que signe, comme entité *objective*. Et un signe ne constitue comme tel une entité *objective* que si la signification en est *objective*. Or la signification du signe sacramentel peut être *objective*, parce qu'elle est déterminée par une Autorité qui est transsubjective, celle de l'Eglise.

C'est la raison pour laquelle la certitude *objective* que le sacrement produit la grâce, est fondée *formellement* sur l'"intention de l'Eglise" ([222]).

2. La certitude *objective* que la confection du sacrement produit la grâce, est fondée sur le rapport que le "verbum mentis" du ministre soutient, par la médiation du rite objectivement promulgué, avec le "verbum mentis" de l'Autorité ; et *non* sur le rapport que le "verbum mentis" du ministre soutient, en vertu de la Foi, avec le Réalité transcendante.

L'"intention de l'Eglise" n'a en effet de réalité sacramentelle que dans celle du ministre. Aussi l'Eglise elle-même vise-t-elle expressément à normer *objectivement* cette inéluctable intégration du "subjectif", au principe même d'une certitude qui doit être *objective*. D'une part en effet, quant au *droit*, le ministre doit avoir, non pas l'"intention de l'Eglise", mais l'intention de *faire* "ce que fait l'Eglise", c'est-à-dire, nous l'avons vu ([222]), ce qu'entend faire l'Eglise. Et, d'autre part, quant au *fait*, l'Eglise estime, d'après Léon XIII, que, l'intention du ministre ayant formellement pour objet une *factio*, cette intention, qui par nature est subjective et partant interne, doit être tenue pour *objectivement* certaine en vertu du signe extérieur qu'en constitue la *factio* elle-même, supposé que celle-ci soit conforme au rite promulgué par l'Eglise.

Ces deux précisions, communément admises, justifient la "praxis" de l'Eglise, par le fait que tout croyant doit avoir la certitude *objective* que le

sacrement cause la grâce. Elles visent à **objectiver** au maximum l'intention du ministre, en la référant expressément à l'intention contenue dans le rite promulgué par l'Eglise ; intention qui, de par le rôle qu'elle doit jouer, est **absolument transsubjective** : c'est-à-dire qu'elle doit transcender toute détermination particulière qui tiendrait à tel ou tel sujet, et être par conséquent **exprimée objectivement sans aucune ambiguïté**.

. Prétendre qu'en l'acte d'une confection sacramentelle, le ministre puisse, par la Foi qui lui est personnelle, rectifier l'intention qui a été promulguée par l'Autorité, c'est cumuler l'absurdité.

D'abord parce que c'est admettre, en fait, *in actu*, et quoi qu'on en dise ou qu'on en veuille, qu'une intention objectivement ambiguë puisse être **validement** promulguée (cf. chapitre III).

Ensuite parce que c'est réintroduire, avec la Foi personnelle du ministre, l'aléa qu'entraîne de soi une donnée subjective dont le contenu est incontrôlable, à l'origine même d'une certitude qui est en droit **objective**, et qui par le fait même se trouve tout simplement, comme telle, annihilée.

3. Concluons. Les raisons qui impèrent la "praxis" de l'Eglise, confirment hautement la conclusion qui se trouve impliquée dans cette "praxis" elle-même. La certitude **objective** qu'une confection sacramentelle est valide, est fondée **formellement**, "formaliter" et pour autant exclusivement, sur le rapport que le "verbum mentis" du ministre soutient, par la médiation du rite utilisé pour la célébration, avec le "verbum mentis" de l'Autorité qui a promulgué ce rite. Cette certitude **objective** ne peut **aucunement** être fondée sur le rapport que le "verbum mentis" du ministre soutient, en vertu de la Foi, avec la Réalité transcendante.

L'intention du comportement "bon prêtre" est "sophistiquée", ou atteinte de "viciosité formelle" ; en ce sens que, par le jeu de cette intention, la forme du sacrement se trouve détruite, annihilée comme "forme", en elle-même. Non seulement en effet elle est altérée "matériellement" dans le "verbum oris", mais, de plus, le "verbum mentis" en subvertit le rôle : elle ne peut plus être le garant objectif d'une certitude qui doit être **objective**. L'intention du "bon prêtre" ruine "le plus formel" de la "forme", comme le sophisme entraîne la contradiction du principe qui paraît le fonder.

L'intention du ministre, supposée rectifiée, a donc pour "champ" d'application, le rapport que soutient le "verbum mentis" du ministre avec le "verbum mentis" de l'Autorité, par la médiation de la forme promulguée par l'Autorité. Nous allons maintenant observer, en considérant, du sacrement, non plus la finalité, mais la nature elle-même, que ce

rapport doit être l'identité. Le "principe de l'intention droite" se trouvera ainsi confirmé.

[254] Le rapport entre, d'une part, le "verbum mentis" du prêtre qui confectionne le sacrement, et d'autre part, le "verbum mentis" de l'Autorité qui en promulgue le rite, doit être l'identité.

C'est en cette identité que consiste le "principe de l'intention droite".

Cette identité est réalisée, si le "verbum oris" est, formellement, le même que le "verbum mentis", tant pour le prêtre que pour l'Autorité ; puisque le "verbum oris" du ministre est spécifié par la forme du sacrement, laquelle joue le rôle de "verbum oris" pour l'Autorité. En sorte que le "principe de l'intention droite" est convertible avec la norme de l'interlocution ([2512]), puisque celle-ci consiste en l'identité formelle du "verbum mentis" et du "verbum oris".

Nous aurons donc confirmé le "principe de l'intention droite", si nous montrons que le sacrement requiert, par nature et nécessairement, que la confection en soit conforme à la norme de l'interlocution. Il convient, dans ce but, de rappeler quels sont les principes généraux sur lesquels est fondée l'ontologie du sacrement, celle-ci étant envisagée selon l'ordre de la cause formelle, et non de la cause finale comme au paragraphe précédent ([253]).

[2541] Deux principes fondamentaux régissent, *au point de vue de l'ontologie*, le produire d'un même effet, simultanément par plusieurs causes. Savoir : d'une part, la primordialité de l'acte par rapport à l'opération ; d'autre part, l'état d'intégrité de l'opération.

Nous entendons, par "primordialité", le fait d'être premier au point de vue de l'ordre. C'est l'acte qui, *ontologiquement*, est principe d'ordination pour l'ensemble des opérations qui procèdent respectivement des différentes causes produisant le même effet.

Nous entendons par "état d'intégrité" le fait, pour une chose, d'être conforme à ce qu'en mesure la nature. L'intégrité est donc une exigence de nature ; c'est ce que nous rappellerons, en employant éventuellement la locution "exigence d'intégrité".

1. Ces deux principes se trouvent l'un et l'autre impliqués dans une donnée d'observation qu'il convient tout d'abord de rappeler.

Lorsque plusieurs causes concourent à produire le même effet, de telle manière que la suppression d'une seule des causes entraîne celle de la totalité de l'effet, c'est l'effet *en son intégralité*, que produit, respectivement, chacune des causes, conformément à sa nature.

Car, l'effet procédant immédiatement de l'acte qui est commun à toutes les causes, s'il y avait, dans cet acte, des parties, dont chacune correspondît respectivement, d'une part à chacune des causes, d'autre part à chaque partie de l'effet, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas à proprement parler, "plusieurs causes produisant le même effet". Il y aurait, dans la réalité, plusieurs causes, chacune respectivement produisant l'effet qui lui est propre ; ces processus différents étant concomitants dans la réalité, mais seulement juxtaposés.

Si, par exemple, je me propose d'ouvrir une porte, concevoir ce but, atteindre la clé que je porte sur moi, cheminer vers la porte, toutes ces opérations sont "un" en intégrant le même acte ; en telle manière que la carence d'une seule d'entre elles, entraîne la totale non réalisation de l'effet. On observe bien, dans ce cas, qu'il n'est pas possible de distinguer, dans l'effet, des parties qui correspondraient respectivement aux différentes causes. C'est tout l'effet en son intégralité, qui est produit par chacune des causes selon une modalité appropriée.

Nous allons, de cette "donnée", dégager les deux principes qui s'y trouvent impliqués, apparemment au titre de conséquence, mais en réalité en tant que présupposés.

2. L'unité de l'effet produit par plusieurs causes, repose sur *la primordialité de l'acte en regard de l'opération*.

Car, l'"être" et l'"un" étant convertibles, l'unité de l'effet est *causée*, comme l'effet l'est lui-même. Or, elle ne peut l'être que par de l'"unité" donc par l'unité de l'acte qui est commun à toutes les causes.

Or l'unité de l'acte est une unité d'ordre ; laquelle, comme telle, c'est-à-dire en tant qu'"ordre", diffère par nature des composantes qu'intègre l'acte. Seul l'acte transcende, par la simplicité qui lui est propre, les différences qui sont inhérentes aux opérations causales dont il intègre l'unité.

En ce sens donc, il y a primordialité de l'acte sur l'opération. L'acte est le principe immanent de l'ordre dont les opérations sont les constituants.

Il s'ensuit une conséquence, fort importante, concernant la causalité efficiente. L'acte est en effet, de soi, le contact ontologique entre la cause et l'effet. L'économie de l'acte est donc, dans le rapport que celui-ci soutient avec la cause, ce qu'en manifeste le rapport à l'effet. Et comme, dans le cas que nous envisageons, l'acte est le *principe immanent* de l'ordre dont les opérations des différentes causes sont les constituants, la cause propre de l'acte comme tel, et partant de son unité, joue également le rôle de principe dans l'ordonnement concret de ces opérations à l'acte. C'est la raison pour laquelle la cause propre de l'acte, et partant de son unité, s'appelle *cause principale*. Le rôle distingué en est

précisément d'appliquer chacune des causes subordonnées à l'opération qui lui est propre, et d'assurer ainsi, entre les différentes causes qui produisent le même effet, cette même unité d'ordre que réalise l'acte entre leurs opérations respectives.

"Absolument", c'est Dieu, Cause première, qui est "cause propre" dans tout acte, comme Il est "cause propre" de l'être. La motion divine que requiert toute actuation demeure immanente à l'acte qui en est l'achèvement.

3. Qu'un même effet soit produit par plusieurs causes, requiert que l'opération de chacune de ces causes *soit conforme à ce qu'en exige la nature*.

En effet, chacune des causes étant en droit requise pour que l'effet soit produit, la carence ou la viciosité de l'une d'entre elles devrait être suppléée par une autre. Or cela est impossible, puisque les causes diffèrent par nature, et que leurs rapports respectifs à l'effet répondent à des points de vue formels qui sont entre eux irréductibles. Ainsi, dans l'exemple évoqué, si la main est occupée à tenir un objet fragile, ou captée par toute autre tâche, se diriger vers la porte et vouloir l'ouvrir ne donnera pas à la main de pouvoir atteindre la clé.

L'acte unifie des opérations qui diffèrent par la nature, mais à la condition que chacune de ces opérations ait la réalité qu'en exige la nature.

4. Cette exigence d'intégrité n'est d'ailleurs pas, en réalité, un second principe. Elle découle de la primordialité de l'acte.

L'unité est en effet diffusive, comme le bien. Et si, en regard de l'humaine raison qui compose et divise, l'unité se présente comme étant reconstruite, elle ne peut l'être qu'avec de l'unité : chaque partie doit réfléchir en son intégrité, c'est-à-dire dans la manière qui lui est propre d'être une, l'unité même du tout ; en sorte que l'unité elle-même demeure vierge de toute partition. Ce n'est pas là un second principe ; c'est le corrélat nécessaire, l'extension compréhensive du principe fondamental, celui de la primordialité de l'acte. Et c'est ce dont l'acte sacramentel constitue, nous le verrons, une monstration éminente et typique.

5. Ainsi, le rapport qui existe entre chacune des causes qui concourent à produire un même effet, et l'acte d'où procède immédiatement cet effet, consiste en ce que chaque cause produit, d'une manière qui lui est propre, l'intégralité de l'effet.

Et ce même rapport peut être envisagé, soit en fonction de telle de ces causes, soit en fonction de l'acte. On doit alors conclure :

a) que l'acte est primordial par rapport à l'opération, en ce sens qu'il est le principe de l'"ordre" dont les opérations des différentes causes sont les constituants ;

b) que l'opération de chacune des causes doit être conforme à ce qu'en mesure et donc à ce qu'en exige la nature ;

c) que la cause propre de l'acte comme tel et partant de son unité, appelée cause principale, a pour rôle d'appliquer chacune des autres causes, dites subordonnées, à l'opération qui lui est propre.

[2542] La communication de grâce, qui est la réalité même du sacrement, procède de trois causes simultanément. Elle est donc, en droit, conforme aux deux principes de la primordialité de l'acte et de l'intégrité de l'opération.

1. Cette conclusion découle du paragraphe précédent [2541].

Elle suppose cependant que soit réalisée, pour le sacrement, la donnée d'observation dans laquelle se trouvent impliqués les deux principes énoncés. Cette donnée consiste en ce que chacune des causes produit, *modo suo*, l'intégralité de l'effet.

Or, il en est bien ainsi, dans le cas du sacrement. Chacune des causes qui concourent à la communication de la grâce produit celle-ci à un point de vue particulier, mais en son intégralité.

En effet, la grâce, *en tant qu'elle est communiquée*, est *totale*ment mesurée par l'acte du sujet qui la reçoit.

La grâce, *en tant qu'elle est produite*, l'est *totale*ment : par Dieu Lui-même, principalement et immédiatement, en tant qu'elle est participation à la Nature divine : "consortes divinæ naturæ" (2 Pet. 1.4) ;

par l'Humanité du Christ en vertu de l'unité d'*esse* qui est propre au Verbe incarné, en tant qu'elle est une grâce d'adoption filiale ordonnée à s'épanouir dans la beauté de l'Amour crucifié ;

par le ministre enfin, instrumentalement, en tant qu'elle est communiquée dans un sacrement.

2. Les clauses a), b), c), dégagées ci-dessus, en ([2541]5), et qui précisent les deux principes énoncés, s'appliquent donc à la confection du sacrement.

3. Nous allons voir que le "principe de l'intention droite" se trouve ainsi confirmé par deux arguments.

D'une part, a) et c) affirment uniment la primordialité de l'acte, soit en lui-même, soit dans la cause qui en est propre. L'opération propre de chacune des causes subordonnées n'a de portée que *dans l'unité de l'acte*, et à la condition qu'elle y soit intégrée *comme elle doit l'être*. Il n'est

pas loisible au ministre, cause seulement subordonnée, de modifier une ordination ontologique qui est de droit divin, en fabriquant artificiellement une intention prétendue "valide" (paragraphe [2544]).

D'autre part, l'exigence d'intégrité, énoncée en b), pour les opérations des différentes causes qui produisent l'acte, concerne en particulier l'interlocution ; laquelle est impliquée, par la confection du sacrement, entre le ministre et l'autorité. Or l'intégrité de l'interlocution consiste en l'identité "formelle" du "verbum mentis" et du "verbum oris" ([251]2), laquelle équivaut au principe de l'intention droite. C'est cet aspect, moins profond, mais aisément accessible, que nous allons d'abord exposer (paragraphe [2543]).

[2543] Les opérations qu'intègre la confection du sacrement n'en assurent la validité, que si elles y sont réalisées en état d'intégrité.

Nous allons établir cette affirmation. Avant d'y procéder, observons qu'elle est convertible avec le principe de l'intention droite, puisque celui-ci n'est rien autre que l'exigence d'intégrité à laquelle doit satisfaire l'interlocution entre le ministre et l'Autorité.

L'acte ne réalise l'unité d'ordre qui lui est propre, entre les opérations des causes qui concourent à produire l'effet dont il est le principe prochain, que si chacune de ces opérations a elle-même l'unité qu'en mesure et qu'en exige par conséquent la nature.

Nous allons confirmer ce principe général, par une raison éminente qui est propre au cas du sacrement savoir la causalité transcendante qui lui est immanente. Nous découvrirons cette raison en considérant l'aspect matériel du sacrement (1) ; d'où il sera aisé de conclure *a fortiori* concernant l'aspect formel, d'abord en lui-même (2), ensuite quant aux conséquences qu'il commande (3).

1. Les réalités d'*ordre naturel* qui sont assumées au titre d'instrument par la Cause transcendante, en l'acte de la confection du sacrement, le sont conformément à leur *nature*, et en tant qu'elles sont chacune respectivement le principe d'une *opération de nature*.

- C'est ce que montrent très clairement les conditions qui sont prescrites pour la matière du sacrement.

Le pain et le vin doivent être "naturels". Ils doivent provenir du blé et de la vigne, non de synthèses artificielles ; et, de plus, ils doivent être confectionnés de telle manière qu'ils répondent *strictement* à la faim et à la soif qui sont des besoins *de nature*, et non pas aux caprices que peut comporter le goût d'un chacun. Un "pain de fantaisie" ou un "vin travaillé" ne conviennent pas. Ces prescriptions ne sont pas à interpréter d'une manière étroite ; elles peuvent être, en telles circonstances singu-

lières, inapplicables. Mais la signification en est parfaitement claire, et c'est ce qui importe. Se nourrir est pour l'homme une nécessité. Le faire agréablement est en fait l'objet de préoccupations qui sont en général désordonnées. Elles le deviennent, lorsque l'artificialité ordonnée à l'agrément ne respecte plus les normes de la nature auxquelles elle est en droit subordonnée. Les prescriptions canoniques, qui excluent l'agrément, visent à sauvegarder la nature en éliminant l'artificialité.

Voilà l'essentiel, l'"esprit qui vivifie" (2 Cor. 3.6) : les réalités *de nature* qui interviennent dans la confection du sacrement doivent être conformes *réellement* à ce qu'en exige l'intégrité. L'Auteur de la nature ne peut assumer au titre d'instrument en l'acte d'une Communication *sur-naturelle* que ce dont la réalité est adéquatement mesurée par la nature. Coopérer avec le Principe requiert d'être, préalablement, ce qu'on doit être en vertu du principe. Telle est la divine cohérence qui manifeste, immanente à tout l'ensemble de l'ordre créé, la Sagesse même qui est l'Ordre intime de Dieu-Trinité.

- Cette norme du sacrement, fondée nous venons de le voir métaphysiquement, a été préfigurée, et pour autant mise en vigueur dans les sacrifices de l'ancienne alliance.

Il y avait originellement deux types de sacrifice, l'un d'holocauste dans lequel la victime était entièrement consumée en l'honneur de Dieu, l'autre de communion qui comportait un partage entre Dieu et l'offrant. Le péché entraîna, pour le sacrifice, l'existence d'une finalité nouvelle, savoir l'expiation. Le rite du sacrifice d'expiation associe entre eux des éléments qui sont empruntés, les uns au sacrifice d'holocauste, les autres au sacrifice pacifique.

Or, *quel que soit le type du sacrifice*, la victime doit être "*sans défaut*" (Lév. 1.3 ; 3.1 ; 4.3, 24, 33). La victime, c'est à dire la matière du sacrifice, doit être *strictement conforme à ce qui en est la nature*.

Mais l'Écriture, la "Parole de Dieu", enseigne que cette même norme concerne non pas seulement la victime mais également le prêtre. Bossus, nains, estropiés, galeux... tous ces innocents en qui la nature est altérée, sont, bien qu'issus d'Aaron, exclus des fonctions sacrées. "Ils peuvent manger le pain de leur Dieu, des choses très saintes... Mais ils n'approcheront point de l'autel ... ; ils ne profaneront point ces miens sanctuaires que Moi-Même Yaweh Je sanctifie" (Lév. 21.22-23). C'est bien la même norme, inexorable, absolue. Dieu ne prend comme instrument du sacrifice qui Lui est offert, que ce dont la réalité est strictement conforme à la nature.

Etre "un" en acte avec l'Auteur de la nature, exclut toute viciosité concernant la nature.

2. L'opération accomplie par le ministre dans la confection du sacrement, exclut *en droit* toute viciosité, parce qu'elle est un acte avec la Cause transcendante.

Cela se trouve, en vertu de ce qui précède, établi par trois raisons convergentes.

La première découle de l'analogie de la foi (a). Les deux autres tiennent à l'*unité d'ordre* que réalise l'acte sacramentel ; cette unité étant envisagée, soit comme la qualité propre de l'acte (c), soit comme référée à la Cause transcendante qui la produit (b). C'est cette "référence" qu'il faudra d'abord considérer, car c'est elle qui fonde la qualité de l'acte et partant toute l'explication.

a) L'ancienne alliance préfigurant la nouvelle, l'intégrité corporelle concernant le sacerdoce d'Aaron signifie l'intégrité de l'opération mentale que doit accomplir le prêtre du Christ "in persona Christi". L'exigence de la seconde l'emporte incomparablement sur celle de la première ; elle est donc absolue, si l'on peut dire, a fortiori.

b) L'Opération de la Cause transcendante est, en l'acte sacramentel, évidemment conforme à l'ordre qu'elle crée dans l'instrument dont elle use. Elle atteint la *matière* en y appliquant l'opération du ministre dont l'*intention* comporte de prononcer les paroles de la *forme*.

Il s'ensuit qu'au sein de l'acte sacramentel, la "forme" et l'"intention", ou équivalamment l'opération du ministre, sont "plus proches" de la Cause transcendante que ne l'est la "matière".

Et comme, nous l'avons observé, l'intégrité *de nature doit* appartenir à la "matière" en vertu du rapport que celle-ci soutient avec la Cause transcendante qui est l'"Auteur de la *nature*", il s'ensuit *qu'a fortiori* l'intégrité *de nature* doit appartenir à la "forme" et à "l'intention", ou équivalamment à l'opération du ministre, lesquelles se trouvent référées, *primordialement par rapport à la matière*, à la Cause transcendante.

c) La même conclusion se trouve confirmée, si on envisage comme étant la qualité propre de l'acte sacramentel, l'unité d'ordre qu'il réalise entre les actuations différentes dont il est le terme commun.

Des actuations différentes ne peuvent en effet être entre elles ordonnées, quant à l'achèvement, que si elles le sont quant à l'origine ; elles ne peuvent l'être dans l'acte qui en est le terme commun, si elles ne le sont dans les principes différents qui, respectivement, en sont la mesure. L'unité de l'acte terminal renvoie, comme à sa condition nécessaire quoique non suffisante, à celle des principes qui concourent à le produire.

Or ce qui est intrinsèquement ordonné ne peut être ordonné à ce qui ne le serait pas. En d'autres termes, s'ordonner de quelque façon que ce soit, par exemple par mode de finalité, à une chose qui n'est pas intrin-

sèquement ordonnée, c'est *ipso facto* devenir désordonné. La preuve par induction en est aisée.

Et comme l'unité de l'acte sacramentel consiste en l'ordination de la "matière" à la "forme" et à l'"intention", ou équivalamment à l'opération du ministre, cette unité exige que, si la "matière" est intrinsèquement ordonnée, la "forme" et l'"intention", ou équivalamment l'opération du ministre, le soient également.

Enfin, une entité, quelle qu'elle soit, est intrinsèquement ordonnée, si elle est dans la réalité ce qu'en mesure et par conséquent en exige la nature.

Cette dernière condition devant être réalisée pour la "matière" dont la causalité est intégrée dans l'acte sacramentel, elle doit donc l'être également pour la "forme" et pour l'"intention", ou équivalamment pour l'opération du ministre dont, primordialement, la causalité est intégrée dans l'unité du même acte.

3. L'opération accomplie par le ministre, au cours de la confection du sacrement, doit être conforme à la norme de l'interlocution : le "verbum oris" doit être "formellement" identique au "verbum mentis".

Cette conclusion découle, *quant au fait*, de ce qui précède. L'opération accomplie par le ministre étant en droit exempte de toute viciosité (2), elle doit être conforme à ce qu'en exige la nature. Et comme elle met en œuvre un rapport qui est du type interlocution entre le ministre et l'Autorité, elle doit être conforme aux normes de l'interlocution ([2512]) ; ou, ce qui revient au même comme nous l'avons observé au début du paragraphe [2543], au "principe de l'intention droite".

Quelle est maintenant la *qualification* de cette conclusion ?

D'une manière précise, qu'en est-il de la validité du sacrement, si l'opération du ministre n'est pas conforme à ce qu'en exige la nature ? Qu'en est-il en particulier de la validité d'une messe, célébrée par un "bon prêtre" dont le "verbum mentis" ne correspond pas au "verbum oris", l'un objectivement ambigu, l'autre, supposé qu'il existe, censé ne pas l'être ?

La réponse est claire en vertu de l'analogie.

L'intention sophistiquée du "bon prêtre" est à l'"intention droite", ce qu'un ersatz fabriqué est à un produit naturel, ce qu'une entité qui n'est pas "de nature" est à l'entité "de nature" dont elle est la caricature.

Or la consécration est invalide, si la matière en est par exemple du vin synthétique. Elle est pareillement invalide si l'"intention" en est, en tant que donnée "de nature", une entité qui est "contre nature" (cf. [255]). "Vous avez appris qu'il a été dit aux Anciens : à l'autel, pas de bos-sus. Et moi, Je vous dis : à la Messe pas d'acte tordu". (Cf. Matth. 5.21-

22). La non validité ne tient pas précisément au contenu de l'intention, à ce qui en est la signification. Elle tient à la manière, congénitalement viciée, de réaliser l'intention ; à savoir par un acte qui ne peut intervenir au cours d'une action sacrée, parce qu'il est dénaturé, inassumable dans l'ordre surnaturel, parce que contraire à l'ordre naturel.

Toute la finasserie d'un canoniste, candide ou subtil, ne peut faire que ce qui est sophistiqué soit rectifié, que ce qui est malsain soit sain, que ce qui est trompeur soit véridique, que les principes de l'ordre naturel puissent être bafoués par le "droit ecclésiastique".

Comment les "bons prêtres", si méticuleusement attentifs au degré en alcool du vin qu'ils emploient, ne se souviennent-ils pas de leur limpidité mentale ? Le "moucheron" et le "chameau" (Matth. 23.24) : On ne soupe pas avec Satan, le "père du mensonge" (Jean 8.44), en rendant présents le Corps et le Sang de Celui "qui est la Vérité" (Jean 14.6). Le comportement "bon prêtre", s'il était valide, introduirait, au cœur du "Saint des Saints", le pire du "mystère d'iniquité" (2 Thes. 2.7).

Sancta, sanctis. Hors du Temple les "bons prêtres" qui prétendent y "échanger" le Corps et le Sang du Seigneur contre le prix de leur lâcheté.

[2544] L'acte, qui est pour la confection du sacrement, principe objectif d'ordonnement, ne tient l'unité, et portent la réalité et l'efficacité, que de la Cause Incrée. L'économie en est de droit divin ; telle est, en particulier, la norme de l'interlocution entre le ministre et l'Autorité. Cette norme ne peut donc être modifiée, ni par le ministre ni par l'Autorité.

Nous allons mettre en œuvre, dans le cas éminent que constitue la confection du sacrement, les normes générales que nous avons rappelées concernant le produire d'un même effet, par plusieurs causes simultanément ([2541]5). Nous ferons particulièrement état de la primordialité de l'acte (1), et de l'unité de l'acte (2).

1. L'action en quoi consiste la confection du sacrement, résulte de l'ordination que soutiennent entre elles trois opérations : celle de Dieu et du Christ qui produit la grâce, celle du ministre qui concourt à la produire, celle du sujet qui la reçoit. **Cette ordination est réalisée dans un ACTE.** Et cela, nécessairement ; car seule la simplicité de l'"acte", transcende la différence des opérations causales qui produisent l'effet dont il est le principe prochain.

- C'est donc **au point de vue de l'acte** qu'il faut se placer pour comprendre ce en quoi consiste la confection du sacrement.

Tel est le principe fondamental. C'est d'ailleurs tout simplement celui de la primordialité de l'acte. Cependant, ce principe est porté à l'absolu dans le cas de la confection du sacrement, parce que Dieu y

assume le rôle de Cause principale ; et cela, non seulement comme Auteur de la nature qui est propre à la créature, mais comme Auteur de la grâce qui est participation à la Nature divine.

Et il convient d'autant plus de restituer à l'acte toute l'importance qu'il a comme principe d'ordination, que la distinction, utile, mais "primarisée", entre "la matière", "la forme" et "l'intention" a en fait masqué l'essentiel ; et cela, en induisant à accorder une valeur autonome, et pour autant absolue, aux composantes qui n'ont cependant de réalité au point de vue sacramentel que dans l'unité de l'acte.

L'acte réalise une unité d'ordre entre les opérations des causes qui concourent à produire l'effet dont, précisément en vertu de son unité, il est le principe prochain. L'opération de la Cause incréée étant présupposée (cf. ci-dessus [2541]2), il y a autant d'actuations que de causes, chacune s'actuant ou étant actquée selon l'opération qui lui est propre ; mais il y a **un seul et même acte**. L'unité entre les différentes actuations, c'est-à-dire entre les différentes causes en tant que chacune est en acte selon l'opération qui lui est propre, cette unité est dans l'acte ; elle est propre à l'acte, **elle est produite en définitive par la Cause propre de l'acte** ; elle requiert toutes les actuations respectives des différentes causes, mais **elle n'est produite par aucune**.

Ce qui est vrai universellement dans l'ordre naturel, l'est a fortiori dans l'ordre sacramentel.

Car, l'effet produit étant surnaturel, les opérations des causes secondes confluent dans l'acte et en intègrent l'unité, non en vertu de ce qu'elles sont par nature, mais en tant qu'elles sont assumées au titre d'instrument. La primordialité de l'acte ne tient donc pas seulement dans le cas du sacrement, à la nature de l'acte ; elle tient à ce que Dieu, par et dans cet acte, ordonne les opérations des causes subordonnées à un produire qui les transcende, **toutes et chacune**.

L'acte qui, toujours, est le principe de l'ordre dont les opérations des différentes causes sont les constituants, l'est, dans le cas du sacrement, **divinement**. Car, si la confection du sacrement est, au point de vue analytique de la causalité seconde, "matière + forme + intention", elle est d'abord, au point de vue de Dieu et dans la réalité, un acte dont l'ordonnement est de droit divin, parce que Dieu seul en est la Cause propre. Le ministre reçoit donc l'intention et la forme qui en est la norme, par la médiation de l'Eglise **ab Ecclesia** ([23]) ; et non dans la lumière de la Foi. C'est ainsi, parce que le Christ l'a voulu et veut qu'il en soit ainsi.

Nous retrouvons donc, justifiée à partir de l'en Haut, la doctrine affirmée en substance par le Concile de Trente ([231]). L'acte en lequel subsiste la confection d'un sacrement est une réalité sacrée. En altérer l'ordonnement, fût-ce pour en rectifier l'un ou l'autre élément, est de soi

un sacrilège, et rend *ipso facto* invalide une célébration qui n'est plus conforme à la norme divine qui seule en fonde la validité.

2. L'acte en lequel subsiste la confection d'un sacrement cause la grâce. Il en est la cause en tant qu'il est un acte, un acte qui est *Un*.

Cet "Un", que provisoirement nous distinguons par une majuscule, l'acte sacramentel le tient de Dieu qui en est la Cause principale, et de Dieu seul ; à tel point que c'est Dieu qui applique même l'Humanité du Christ à l'opération qu'elle produit en propre dans la communication de la grâce (cf. [2542]1). Ni l'Unité, ni donc l'efficacité du sacrement en acte, ne peuvent procéder *ultimement d'aucune* des causes secondes qui concourent à le produire. L'Unité de l'acte procède de ces causes en tant qu'elle en requiert l'actuation ; mais l'Unité transcende ces actuations, chacune et toutes ensemble, parce qu'elle n'est produite "formaliter" que par la Cause transcendante.

En particulier, la matière la forme et l'intention n'ont entre elles l'Unité qu'elles doivent avoir pour causer la grâce, qu'en vertu de Dieu, en vertu de l'institution divine toujours opérante parce que toujours normative. C'est *l'institution divine qui est la norme*. C'est l'institution divine qui, par la médiation de l'Eglise, lie comme elles le sont la matière la forme et l'intention ; ces trois choses ne faisant qu'explicitier, en l'analysant, un donné originellement simple, qui est d'ailleurs *un mystère*.

Or le "bon prêtre" rompt cet "Un", qui procède de Dieu ; et qui procède de Dieu en intégrant l'Eglise, parce que Dieu veut qu'il en soit ainsi.

Amalgamant en effet l'"intention traditionnelle" et la "forme nouvelle", le "bon prêtre" ne peut se réclamer ni de l'Eglise traditionnelle à laquelle il "voudrait" être fidèle, ni de l'église nouvelle à laquelle il professe d'obéir. Car l'Eglise traditionnelle présente comme étant d'institution divine, et en affirmant qu'elle est infallible, l'Unité entre la forme traditionnelle et l'intention traditionnelle. Et l'église nouvelle présente comme étant d'institution divine et comme norme liturgique, l'(U)nité entre la forme nouvelle et l'intention nouvelle : laquelle n'est pas l'intention traditionnelle, puisqu'elle est objectivement signifiée comme étant ambiguë (cf. [13]). L'amalgame fabriqué par les "bons prêtres" est privé d'Unité ; parce qu'il ne peut être présenté comme étant d'institution divine par aucune Autorité : ni par l'Eglise traditionnelle dont la forme n'est pas respectée, ni par l'église nouvelle dont l'intention est "rectifiée" et pour autant *changée*.

Les "bons prêtres" qui amalgament la forme nouvelle et l'intention traditionnelle pensent poser un acte qui est "un". C'est vrai, en ce sens que cet acte est celui d'un sujet humain qui d'ailleurs possède le caractère sacerdotal. Mais ces conditions, nécessaires, ne suffisent pas pour que cet acte soit revêtu d'Unité ; car celle-ci n'est produite par la Cause

transcendante, que si TOUTES les conditions sont réalisées. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Il manque à cet acte, que l'unité entre la forme et l'intention y soit garantie comme étant d'institution divine. Un tel acte est "un" humainement, dans le ministre qui le pose. Mais cet "un", fondé humainement et non divinement, ne peut être ni assumé par la Cause transcendante, ni par Elle converti en l'"Un" qui seul achève et constitue l'acte du sacrement.

Les "bons prêtres", animés des meilleures intentions dont l'enfer hélas est pavé, profanent le Mystère ; ils prennent ce qu'ils font, pour ce que Dieu Seul peut faire. Ils se substituent inconsciemment (?) au bon Dieu, pour Le donner à leurs frères éplorés ; mais, désertant la Causalité transcendante que requiert l'acte du sacrement, ils ne communiquent, vaille que vaille, de celui-ci, que la "consolation", et non, dans la tranquille certitude de la très sainte Foi, la substance.

- Rien n'est pire qu'être assis entre deux chaises.

Les normes de la causalité, celles en particulier qui concernent le rapport qu'y soutiennent entre eux le créé et l'Incréé, transcendent toute diversité possible quant aux conditions de leur application. Les "bons prêtres" qui, en se soumettant à l'Autorité actuelle, professent d'y reconnaître l'"Eglise", doivent appliquer les normes que nous avons rappelées, en particulier le "principe de l'intention droite", en tenant compte des prescriptions données par *cette* Autorité ; alors, il ne serait pas impossible que fût examinée la question de la validité. Autrement, ils scient la branche de l'arbre dont ils visent à faire un lieu de sécurité. Et leur célébration amalgamée n'a pas à être déclarée valide ou invalide ; *elle n'est pas même un sacrement*.

Aller à l'encontre du principe de l'"intention droite", c'est-à-dire dissocier le "verbum mentis" du "verbum oris", c'est altérer la nature même de l'"intention" telle que Dieu en a prescrit l'économie dans la confection du sacrement ; c'est, en fait, frauder avec Dieu. "Deus non irridetur" (Gal. 6.7). "On ne se rit pas de Dieu".

Dieu ayant exclu toute malformation physique dans l'exercice du sacerdoce lévitique, bien que celui-ci "ne pût réaliser la perfection" (Heb. 7.11). Il proscrit a fortiori toute viciosité mentale, l'"intention retorse" en particulier, dans l'exercice du sacerdoce qui est "selon l'ordre de Melchisédech".

Qui fraude avec Dieu, se met *ipso facto* dans l'impossibilité d'opérer quoi que ce soit en Lui, très particulièrement d'agir "in persona Christi".

[255] Les arguments qui fondent le principe de l'intention droite sur la "sainteté" de l'Eglise-Signe, dévoilent respectivement les viciosités du comportement "bon prêtre".

Il suffit, pour le montrer, de récapituler, à ce nouveau point de vue, les développements qui précèdent.

1. L'intention du ministre, telle qu'elle est requise à la confection du sacrement, concerne le rapport que le ministre soutient avec l'Autorité qui a promulgué le rite dont use le ministre ; et cette intention *ne concerne pas* le rapport que le ministre soutient, par la Foi, avec les Réalités transcendantes ([253]).

Cette affirmation montre précisément que l'intention du comportement "bon prêtre" est "sophistiquée", ou atteinte de viciosité formelle. C'est-à-dire qu'au lieu de s'appliquer comme il se doit, ou "formaliter", à ce qui en est le champ propre d'application, l'intention du "bon prêtre" s'applique à autre chose que ce à quoi elle devrait s'appliquer. Le "bon prêtre" prétend réaliser ainsi l'économie du sacrement, en rejoignant directement l'intention du Christ ; mais il le fait non validement, parce que *sa* manière à lui, laquelle n'est pas celle que l'Eglise signifie *en fait* comme ayant été et comme devant être la manière qui a été voulue par le Christ.

Nous avons d'ailleurs observé que, d'une part ([225]), la norme canonique "le ministre doit avoir au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise", implique nécessairement l'existence d'une "intentio Ecclesiae" ; que, d'autre part ([233]), si le Christ agit immédiatement par le prêtre "per sacerdotem" au titre d'instrument, quant au "*terminari*" de l'opération, Il n'en exerce pas moins cette motion "*ab Ecclesia*", c'est-à-dire en la spécifiant selon l'Eglise quant à l'*origine* de l'opération. Or l'un et l'autre serait soit vain soit impossible, si le ministre pouvait "atteindre" et "réaliser" l'intention du Christ, sans la recevoir *dans* l'"intentio Ecclesiae" qui est immanente à la "factio Ecclesiae".

C'est donc la *praxis* de l'Eglise, sanctionnée par l'Autorité du Magistère, qui constitue, pour ce premier point, l'instrument de preuve.

2. L'intention du ministre intègre donc, en vertu de (1), l'acte en lequel consiste, à la fois divinement et humainement, la confection du sacrement, en tant qu'elle est connectée avec l'intention de l'Autorité par la médiation du rite promulgué. Cette connexion est un rapport du type "interlocution". Ce rapport doit être rigoureusement conforme à ce qu'en exige la nature ; cela, en raison du caractère sacré de l'acte sacramentel, et au même titre que toute composante de ce même acte ([254]).

Cette affirmation montre précisément que l'intention du comportement "bon prêtre" est "retorse", ou hypothéquée d'une viciosité qui en altère la nature même, et en fait, au sens technique de ce mot, une "monstruosité". C'est-à-dire que l'intention du "bon prêtre" n'est pas

saine. Elle n'est pas l'intention que doit intégrer un acte humain supposé conforme à ce qu'en requiert la nature.

C'est toute la doctrine biblique du signe, sanctionnée par le Magistère de l'Eglise, et manifestée dans la "sainteté" de l'Eglise, qui porte, immanente à elle-même, cette inexorable condamnation.

Nous avons d'ailleurs mis en évidence ([24]) l'un des aspects de l'unité qui existe entre l'économie de la Foi et les "sacrements de la Foi". Entre le signe sensible qu'intègre la confection du sacrement d'une part, et l'énoncé intelligible que requiert l'acte de la Foi d'autre part, il y a objectivement une analogie de proportionnalité propre, laquelle est à la fois exigée et fondée par la "certification théologique" que l'Eglise doit, en droit et au nom de Dieu, exercer dans l'un et l'autre cas.

Cela confirme que le rapport du ministre qui confectionne un sacrement à l'Autorité qui en a promulgué le rite doit être "pur", tout comme doit l'être le rapport que soutient le croyant exerçant la Foi avec le Magistère à qui est commise la garde du Dépôt révélé. La "pureté" consiste, pour ce rapport, à être conforme à ce qu'en exige la nature. Elle présente, si l'on peut dire, dans les deux cas, la même structure ; parce que, bien qu'elle revête dans le "croyant" et dans le "prêtre" deux formes respectivement appropriées, elle est simplement le réfléchissement, dans tous les membres de l'Eglise, de la pureté dont jouit l'Eglise elle-même comme "Témoin" en vertu de sa "sainteté".

3. Il s'ensuit donc que, dans la conjoncture actuelle, l'intention du ministre, telle qu'elle est réalisée dans le comportement "bon prêtre" vise à normer l'intention de l'Autorité. Elle est, *ipso facto*, affectée de contradiction ; c'est-à-dire qu'elle présente une troisième forme, maximale, de la viciosité qui en manifeste la non-vérité. Tel est le point de départ des arguments par "rétorsion" que nous allons maintenant situer.

[256] La Tradition vivante et la "sainteté" de l'Eglise ayant, pour le principe de l'intention droite, valeur de monstration, ces mêmes données impliquent qu'en niant ou en écartant ce même principe, on aboutisse à des non-cohérences qui en constituent la confirmation.

1. Le paragraphe [25], qui s'achève avec ce sous-paragraphe [256], joue, *en droit*, un rôle central dans la preuve du principe de l'intention droite.

D'une part en effet, l'argument que commande la pureté de l'Eglise comme "Signe", récapitule en fait les développements qui visent à fonder le principe de l'intention droite, soit sur le Magistère de l'Eglise en tant qu'il est la règle de la Foi, soit sur la "sainteté" de l'Eglise en tant que celle-ci est "Témoin". L'Eglise culmine en effet comme "Signe",

parce que, dans la grâce de son Chef, elle témoigne d'elle-même comme Il a témoigné de Lui-même. Et c'est sur cet auto-témoignage que sont également fondées la Tradition vivante et l'autorité du Magistère.

D'autre part, ce qui récapitule la preuve directe d'une vérité quelle qu'elle soit, est, par le fait même, ce dont la négation prouve au mieux cette même vérité par "reductio ad absurdum". Il s'ensuit que la conclusion du paragraphe [25], doit être à l'origine des arguments qui établissent par rétorsion la vérité du principe de l'intention droite.

2. La "sainteté" de l'Eglise-Signe, qui achève de fonder positivement ([25]) le principe de l'intention droite, indique quel est l'ordre des arguments qui confirment par rétorsion la vérité de ce même principe.

a) L'intention du ministre, telle qu'elle est réalisée dans le comportement "bon prêtre", vise en fait, dans la conjoncture actuelle, et en opposition avec le principe de l'intention droite, à normer l'intention de l'Autorité. Elle tombe *ipso facto*, nous venons de l'observer ([255]3), dans la contradiction et la confusion ; lesquelles, dans l'ordre mental, sont "absence de", et pas seulement viciosité de "quelque chose qui est". En le prouvant par arguments propres, on confirmera, "par reductio ad absurdum", au paragraphe suivant [26], la preuve directe qui a été développée, pour le principe de l'intention droite, dans le paragraphe précédent [25].

Cet argument "par rétorsion" montrera que l'"intention" du comportement "bon prêtre", est "double" et non "loyale". Elle est semblable à une velléité d'eunuque, impuissante à produire quoi que ce soit.

Et cela, tout simplement, en raison des normes aussi élémentaires qu'imprescriptibles de l'acte humain, étrangement travesties par le volontarisme qui jouit plus que jamais du cours forcé sur le marché ecclésiastique (cf. [29]).

b) Les deux arguments qui fondent le principe de l'intention droite, respectivement sur l'Autorité de l'Eglise magistérielle et sur la "sainteté" de l'Eglise-Témoin, ont été assumés, nous l'avons observé ([255]1, 2), dans le développement de la preuve ([253], [254]) qui fonde ce même principe sur la "sainteté" de l'Eglise-Signe. Cette preuve donnant lieu (a) à une confirmation par "rétorsion", il en va de même pour les considérants qu'elle intègre.

Nous verrons donc, en remontant pour ainsi dire le cours de la démarche fondée sur la "sainteté" de l'Eglise-Signe :

Que l'argument développé au paragraphe [24], fondé sur la "sainteté" de l'Eglise-Témoin, est confirmé, *a contrario*, par la non-consistance de la théorie dite de l'"intention infuse" ; laquelle consiste à nier que, dans la confection du Baptême et de l'Eucharistie, l'Eglise ait à "témoigner" de l'intention que doit avoir le ministre. Tel sera l'objet du paragraphe [27].

Que l'argument développé au paragraphe [23], fondé sur l'Autorité de l'Eglise magistérielle, est confirmé, *a contrario*, par la non cohérence, au point de vue de la morale, d'une "consigne" qui accrédite le comportement "bon prêtre" comme si celui-ci était "ab Ecclesia" alors qu'il ne l'est pas. Tel sera l'objet du paragraphe [28].

Nous terminerons cette longue, mais indispensable "digression", consacrée au principe de l'intention droite, en montrant que la mésintelligence et l'éviction de ce principe sont l'inéluctable aboutissant de viciosités "en chaîne", dont la souche commune est le volontarisme. Tel sera l'objet du paragraphe [29].

[26] Le principe de l'intention droite est vrai, parce que l'"intention double" du comportement "bon prêtre" se néantise dans la contradiction et dans la facticité.

Telle est la première preuve "par rétorsion" du principe de l'intention droite. Elle a pour objet la mise en œuvre concrète de ce principe dans la psychologie du ministre. Elle correspond à la preuve directe développée au paragraphe [25], et fondée sur la "sainteté" de l'Eglise en tant que celle-ci est "Signe".

[261] Le comportement "bon prêtre", en tant qu'il s'oppose à la vérité, implique les conséquences qui sont, par nature, inhérentes à l'erreur.

Le "principe de l'intention droite" répond, nous venons de le voir, à une exigence d'intégrité. Cette exigence découle, dans l'Eglise, de la "sainteté". La sainteté, en effet, requiert la vérité ; car le "Saint de Dieu" (Marc 1.24 ; Luc 4.34 ; Jean 6.69) a affirmé de Lui-même : "Je suis la Vérité" (Jean 14.6). Puis donc que l'Eglise est "sainte", tout ce qui est "d'Eglise" doit être *vrai*, c'est-à-dire conforme à ce qu'en exige la nature ; or c'est en quoi consiste en fait, l'intégrité : laquelle est une sorte de valuation, dans l'ordre pratique, de ce qu'est la vérité dans l'ordre théorique. Il s'ensuit que contrevenir au "principe de l'intention droite", c'est pratiquement tomber dans l'erreur.

Or, si l'erreur n'a pas de cause, non plus que le mal, il n'y en a pas moins, radicalement et universellement, à l'origine de l'erreur qui ne subsiste en fait que comme diminution de la vérité, une carence d'unité. Carence concernant l'être lui-même, et c'est la *contradiction* ; carence concernant la mesure de l'être, et c'est la *confusion*. La contradiction et la confusion, qui demeurent sous-jacentes à la facticité, renvoient à la vérité à laquelle l'erreur s'oppose par contrariété. C'est ce que nous allons, en l'occurrence, observer.

En effet, remettre en question le "principe de l'intention droite" c'est errer. Le signe en est que ce comportement débouche, soit dans la

contradiction, soit dans la confusion et la facticité. Mais il y a davantage. Les modalités, observables, que revêtent ces viciosités, confirment *a contrario*, les arguments qui manifestent la vérité du principe contesté.

2. Le comportement "bon prêtre" peut présenter, au point de vue psychologique, trois modalités ; lesquelles correspondent respectivement à trois manières différentes de proférer la "forme" du n.o.m.

21. Il convient de préciser quelles sont ces modalités.

Nombreux ont été les prêtres qui, renonçant à comprendre ce qui leur était imposé, ont également renoncé, et renoncent encore, à comprendre ce qu'ils font. Ils peuvent, de ce chef, estimer en toute sécurité, qu'ils accomplissent, tout comme par le passé, en fait et en vérité, ce qui n'a cependant plus d'autre réalité que leur propre velléité. Il est donc opportun de les "induire en lumière", en sorte qu'ils consentent à se laisser éclairer.

Le célébrant qui emploie le n.o.m. est certainement conscient, à moins qu'il ne s'en trouve réduit à l'état de président-robot, qu'il prononce des paroles différentes de celles qu'il a toujours prononcées ; et que, prises dans leur ensemble et "per modum unius" *comme il convient à toute "forme"*, ces paroles ont un sens différent de celui que l'Eglise a toujours attribué aux paroles de la forme traditionnelle.

Il suffit de préciser ce en quoi consiste cette différence, pour rendre évident que le "bon prêtre" se masque à lui-même, sous les apparences d'un compromis, une viciosité qui rend la célébration non consistante c'est-à-dire privée de réalité, parce que cette viciosité est "contre nature". Et pour mettre en évidence cette différence, "vécue", il faut préciser quelles sont, au point de vue psychologique, les modalités du comportement "bon prêtre". C'est à quoi nous allons procéder.

22. Rappelons quels sont les considérants, d'où les modalités du comportement "bon prêtre" découlent nécessairement.

a. Il y a, pour une expression donnée les deux sens ci-dessus rappelés [251] : l'un "composé", l'autre "divisé". En épistémologie réaliste, il n'y en a pas d'autre. Car, la dichotomie "composé-divisé" étant adéquate, supposer un troisième sens entraînerait d'en devoir poser une infinité.

b. Un sacrement étant un signe qui cause objectivement dans l'ordre surnaturel ce qu'il signifie objectivement dans l'ordre sensible, la confection risquerait d'en être invalide si le ministre dissociait l'une de l'autre *signification* et *manifestation*. Et cela : soit en prononçant les paroles de la forme "ore" sans les concevoir "mente" ; soit en les proférant "mente", sans les prononcer "ore". Le ministre serait : dans le premier cas, un robot ; dans le second, un ange. Il est d'ailleurs à la fois l'un et l'autre, lorsque, pensant une première chose il en manifeste une

seconde ; puisqu'il pense la première sans la manifester, et manifeste la seconde sans la penser.

Or le ministre n'est ni ange ni robot. Il doit, en tant qu'il est homme, plus encore en tant qu'il agit "in persona Christi", manifester par les sens ce qu'il pense en esprit, conformément à l'Esprit de Vérité.

23. Il y a, a priori, trois manières de proférer la "forme" que prescrit, pour la première Consécration, le n.o.m.

Nous disons "a priori", parce que nous n'avons pas à décrire d'une manière circonstanciée la phénoménologie du comportement "bon prêtre", mais à en déterminer d'une manière nécessitante les conditions de possibilité. Le comportement "bon prêtre" comporte autant de cas originaux que de "bons prêtres" qui ne le sont pas moins, mais il est inéluctablement normé par les deux clauses (22 a, b) que nous venons de rappeler ; parce que, respectivement, il est censé réaliser un acte mental humain (22 a), et il est censé réaliser la confection valide d'un sacrement (22 b).

24. Il résulte des clauses (22 a, b) que le comportement "bon prêtre" comporte *a priori* trois modalités.

a) Le "bon prêtre" veut en effet, simultanément, deux choses :

1) signifier "Hoc est enim corpus meum", c'est-à-dire la forme traditionnelle ;

2) dire tout entière, *au moins* "ore" (par les lèvres), *ou selon le "verbum oris"* (parole extérieure), la forme du n.o.m., savoir : "Hoc est enim corpus meum (première partie), quod pro vobis tradetur (seconde partie)".

Il est impossible de réaliser simultanément ces deux choses, sans enfreindre la clause (22 b) ; mais il y a "le plus" et "le moins", selon que l'impose la clause (22 a).

La forme nouvelle peut en effet être entendue au sens composé, lequel exclut nous l'avons vu ([16]) le sens et la portée de la forme traditionnelle. Et telle est la première modalité du comportement "bon prêtre", laquelle est incompatible avec la clause (22 b).

La forme nouvelle peut, en second lieu, être entendue au sens divisé. Deux cas sont alors possibles. Car la seconde partie de la forme peut être : soit seulement prononcée par les lèvres ("ore"), ce qui constitue la deuxième modalité ; soit proférée uniment "ore" et "mente", ce qui constitue la troisième modalité.

b) Eu égard à la clause (22b), la troisième modalité est de même nature que la première.

Le "bon prêtre" doit donner, à la seconde partie de la forme, le sens d'une apposition, ainsi qu'on l'a expliqué ([172]), sens qui est différent de celui qu'implique le "modus significandi" de "quod pro vobis tradetur". La troisième modalité du comportement "bon prêtre" comporte

donc, quoique dans un champ plus restreint, le même strabisme mental (cf. [171]32) que la première, à savoir de proférer "mente" autre chose que ce qu'on énonce "mente". La seconde modalité comporte, comme on l'a expliqué, une restriction mentale (cf. [171]31).

Nous pouvons donc nous borner à examiner quelle est la viciosité qui inhère en propre, respectivement à chacune des deux premières modalités.

[262] Le comportement "bon prêtre" se néantise dans la contradiction, lorsqu'il consiste, selon la première modalité, à proférer intégralement "mente" et "ore", la forme que prescrit pour la première Consécration le n.o.m.

[2621] La contradiction, et la néantisation tiennent en ceci. Proférer intégralement, "mente et ore", la forme du n.o.m., et prétendre lui donner la signification et la portée de la forme traditionnelle, implique le OUI et le NON, et partant "auto-destruction".

1. Voici en effet ce qu'accomplissent en fait les "bons prêtres" qui prétendent donner à la forme du n.o.m. la signification et la portée de la forme traditionnelle.

- L'enchaînement des phases, tel qu'il est vécu, psychologiquement :

1) Je pense ("verbum mentis") la forme traditionnelle.

2) Je profère ("verbum mentis") et je dis ("verbum oris") la forme du n.o.m.

3) Etant donné que je voudrais dire la forme traditionnelle, je dis ce que je voulais dire, et non pas ce que j'ai dit.

- L'enchaînement des phases, tel qu'il est réellement, en termes de jugement :

1) Je pense OUI [c'est-à-dire : J'acquiesce mentalement à la forme traditionnelle].

2) Je pense et je dis NON [Puisque je pense et dis des paroles dont la signification n'est pas et ne peut pas être ([25]) celle de la forme traditionnelle ; et que "être" et "ne pas être" s'opposent comme le "oui" et le "non".

3) Comme je veux dire OUI, c'est le OUI qui compte ; et je ne dis donc pas le NON que cependant je dis.

2. Comprenne qui peut.

Car, comprendre une chose complexe, c'est la saisir dans le principe qui en fonde l'unité. Or il ne peut y avoir, en l'occurrence, aucune unité. Il y a, en réalité, trois actes posés successivement, qui s'excluent mutuellement.

Le second est, comparé au premier, la négation pure et simple de l'unité que Léon XIII, sanctionnant toute la Tradition, a posée comme

étant la norme de l'acte accompli par le ministre qui confectionne le sacrement ([2531]).

Le troisième acte, savoir : "c'est OUI puisque je veux que ce soit OUI", soutient avec le second l'opposition de contradiction. Il est, typiquement, l'expression du volontarisme absolu ; mais il se heurte à une évidente difficulté : Dieu Lui-même ne peut pas faire, ni que ce qui a été n'ait pas été, ni que ce qui est ne soit pas, ni que le NON soit OUI.

Les mêmes observations valent, nous l'avons noté ([261]23b), pour le comportement "bon prêtre" selon la troisième modalité.

3. M. l'Abbé Coache estime avoir compris, ou du moins "fait comme si". Cet auteur diffuse en effet avec insistance, dans un public plus large qu'averti, la doctrine que voici.

a) Le concile de Trente a parlé d'intention. [C'est vrai. Mais il est dommage que M. l'Abbé C. ne mette pas sous les yeux du lecteur le texte du Concile, savoir : "Si quelqu'un dit que, dans les ministres, en l'acte où ils confectionnent et confèrent les sacrements, une intention n'est pas requise, au moins celle de faire ce que fait l'Eglise, qu'il soit anathème" (De Sacr. in genere, canon 11)].

b) C'est donc qu'il s'agit d'un acte de volonté.

c) et que, tout acte de volonté étant libre,

d) un célébrant peut donc éliciter s'il le veut, l'intention de célébrer une Messe-Sacrifice,

e) cette intention étant, avec la matière et la forme, suffisante pour la validité

f) autrement, pourquoi parler d'intention si elle ne sert à rien ?

M. l'Abbé Coache ne s'embarrasse pas, on le voit, de la clause que nous avons rappelée ([261]22b) ; et il raisonne de la manière suivante :

"J'ai une intention, donc je pose un acte de volonté. Je veux, donc je suis libre. Je suis libre, donc je peux penser une chose, et exprimer comme étant ma pensée autre chose que ce que je pense. Autrement, [c'est-à-dire si je n'avais pas le droit d'exprimer comme étant ma pensée autre chose que ce qui est ma pensée, c'est-à-dire si je n'avais pas le droit de tromper ([2633]3), l'intention ne servirait à rien. Alors, pourquoi le Concile de Trente en aurait-il parlé ?"

M. l'Abbé Coache est d'ailleurs convaincu de donner, du Concile de Trente, la seule interprétation qui en soit possible, puisqu'il accuse tout simplement les théologiens qui refusent la doctrine coachienne de s'écarter, non pas seulement de l'interprétation proposée par M. l'Abbé Coache, mais *du Concile de Trente lui-même* (cf. *Le Combat de la Foi*, n° 38, p. 5, note 1). Ainsi, anathème, au nom du Concile de Trente à qui prétend que, "pour la bonne cause", le Concile de Trente ne donne pas le droit de tromper.

M. l'Abbé Coache a, fort heureusement pour l'utilité commune, de meilleurs charismes que l'art de raisonner.

La faille, et même la crevasse, que présente l'inférence de M. l'Abbé Coache, se situe entre c) et d). Tout acte de volonté est libre, en ce sens qu'on peut le poser ou ne pas le poser. Il ne s'ensuit aucunement que la liberté, *au moins la vraie*, consiste à faire tout ce que l'on veut, à faire une chose quelle qu'elle soit, simplement parce qu'on veut la faire. Cette pseudo-liberté, non normée par la vérité (cf. [2512]), elle est à l'origine de l'individualisme possessif qui vicie radicalement le comportement du "bon prêtre" ([236]) ; elle est le paroxysme de la volonté de puissance, et elle conduit inéluctablement à la révolution.

Nous n'imputons évidemment pas à M. l'Abbé Coache, d'avoir personnellement l'"intention" d'accréditer de si grossiers errements ; mais la rectitude de l'intention personnelle ne rectifie pas une théorie de l'intention que l'erreur du volontarisme fausse radicalement. "Parvus error in principio fit magnus in fine". Le Concile de Trente affirme que le prêtre doit avoir une intention, parce qu'il a la dignité d'être un instrument animé. Subtilement embusquée dans une fausse interprétation de l'intention, une fausse notion de la liberté justifierait, par l'anathème porté par le Concile, de pouvoir tromper au cours d'une action sacrée. Inutile d'insister.

[2622] Le comportement "bon prêtre", selon la première modalité, ne peut intégrer une "confection", dont il consomme, en réalité, l'autodestruction.

1. Ce comportement est en effet, nous venons de le voir, composé de trois phases. Ces phases s'enchaînent, il est vrai, psychologiquement ; mais elles sont, entre elles, incompatibles métaphysiquement. En sorte que leur ensemble n'a pas l'unité requise pour constituer un acte humain.

Or c'est bien par un tel acte, un *seul et même acte* à la fois intelligible et sensible, procédant du sujet humain *en son unité*, que le ministre intervient dans la confection du sacrement. Ce n'est pas par une cascade d'actes qui se néantisent mutuellement.

2. Nous retrouvons, *au point de vue de l'être*, qui est celui de l'épistémologie réaliste, la conclusion que nous avons déjà établie ([2544]2), en nous plaçant au point de vue de l'"ordre", savoir : le comportement "bon prêtre" n'a pas à être déclaré "valide" ou "non valide".

Ce comportement ne peut en effet, avons-nous observé, intégrer l'acte d'une confection sacramentelle ; parce qu'une réalité "de nature" ne peut être assumée, en vue d'une fin surnaturelle, par l'Auteur de la nature, que si elle est conforme à ce qu'en exige la nature. Or ce comporte-

ment est, au sens propre et au point de vue de l'“ordre”, une *monstruosité*, quelque chose d'aberrant par rapport à la nature.

Nous ajoutons maintenant, *au point de vue de l'être*, que ce même comportement est privé du support entitativ - savoir l'“acte”, UN “acte” - sans lequel il est impossible d'attribuer à quoi que ce soit quelque qualification que ce soit. Quant à la confection du sacrement, le comportement “bon prêtre” première manière est RIEN. On ne peut donc *rien* lui attribuer... pas même d'être invalide.

3. On a parlé, avec Autorité, de l'“auto-destruction” dans l'Eglise. Oui, c'est terriblement vrai.

Car si l'“auto-destruction” est si indéfiniment répercutée, c'est parce qu'elle est insidieusement embusquée au cœur même de l'Eglise, à savoir dans la forme du “très Saint Sacrifice de la Messe” : forme “*changée*”, forme brisée, forme annihilée.

Le comportement “bon prêtre” première manière se néantise de lui-même dans la contradiction. Telle est, nous l'avons vu ([261]), la première des deux formes typiques que revêt la manifestation de l'erreur.

[263] Le comportement “bon prêtre” se néantise dans la confusion et la facticité, lorsqu'il consiste, selon la seconde modalité, à proférer “mente et ore” la première partie de la forme du n.o.m., et à prononcer la seconde partie de la même forme exclusivement “ore”.

[2631] La restriction mentale qu'inclut le comportement “bon prêtre” seconde manière, requiert d'examiner celui-ci en tant qu'acte humain.

Prise au “sens divisé”, la forme du n.o.m. peut avoir la même signification que la forme traditionnelle. Cela est possible, moyennant nous l'avons vu ([171]31), une “restriction mentale”. C'est la raison pour laquelle la forme mentalement tronquée, bien qu'elle puisse avoir intelligiblement la même *signification* que la forme traditionnelle, ne peut en avoir, *concrètement, la portée*. “Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu”. C'est la viciosité attachée à la “restriction mentale” qui compromet la validité du comportement “bon prêtre” “seconde manière”. Voilà le fait. Il faut expliquer le “comment”.

La “restriction mentale” qui consiste à prononcer seulement des lèvres (“ore” tantum, sed non “mente”) la clause “quod pro vobis tradetur”, est partie intégrante du comportement “bon prêtre” “seconde manière”. La réaliser effectivement n'est pas chose impossible. Bien qu'au point de vue de la psychologie cela n'aille pas sans difficulté, nous admettons donc que cette “restriction mentale” soit effectivement réalisée ; et nous allons l'examiner à chacun des trois points de vue qu'impère l'analyse de l'acte humain : celui de l'effectuation, celui de la forme et celui de la fin.

[2632] Le comportement "bon prêtre" seconde manière, quant à la finalité de l'acte.

1. C'est la fin qui est au principe de l'agir ; c'est donc par la finalité qu'il convient de commencer.

Le "bon prêtre" vise simultanément deux choses. La première est de paraître fidèle aux personnes qui sont actuellement en place dans l'Eglise, personnes dont, par commodité de langage, nous désignerons l'ensemble par la locution "église actuelle", et que, par le fait même d'une ostensible soumission, le "bon prêtre", reconnaît pratiquement comme étant l'"Eglise".

La seconde chose visée par le "bon prêtre", c'est de désertir cette même "église actuelle". La preuve en est qu'il profère et prononce la forme du n.o.m. de telle manière que la signification en est différente du "sens composé" tel qu'il est actuellement promulgué par l'"Autorité".

2. Ce comportement double, à savoir de vouloir en réalité désertir ce à quoi on professe expressément d'être fidèle, a en fait des motivations indéfiniment diversifiées. Quelle qu'en soit la phénoménologie, question que nous laissons de côté, il reste que le comportement "bon prêtre" "seconde manière" inclut inéluctablement l'intention de tromper. Voilà pour la finalité.

[2633] Le comportement "bon prêtre" seconde manière, quant à la forme de l'acte.

1. La forme de l'acte en est la mesure, conformément à la fin. Quoi qu'en veuille le "bon prêtre", l'intention de tromper qu'implique son propos passe dans la forme de l'acte qu'il pose. C'est en effet *objectivement* que cet acte est rendu double par la "restriction mentale" qu'il inclut : il n'est pas "ore" ce qu'il est "mente" ; il est spécifié "ore" par le "sens composé", il est spécifié "mente" par le "sens divisé".

2. Et, effectivement, la célébration du "bon prêtre" trompe les fidèles qui y assistent.

Les fidèles qui se veulent "*pour*" l'"église actuelle" sont rassurés par la formulation "ex ore". D'autant plus aisément d'ailleurs, que le "bon prêtre" adopte en général le n.o.m. lui-même pour toute la messe.

Les fidèles qui assistent à la célébration du "bon prêtre", parce qu'ils tiennent à la Messe traditionnelle, sont rassurés par la piété du célébrant, et parce qu'on leur présente comme allant de soi la prétendue identité entre la "Prex I" et le "Canon romain". Les "bons prêtres" ont largement contribué à accréditer cette erreur, estimant cependant ne pas mentir, parce que la "restriction mentale" suffit, pensent-ils mais à tort, à convertir la forme du n.o.m en la forme traditionnelle.

3. Ainsi, *tous* les fidèles sont rassurés par la célébration du "bon prêtre". Et, par le fait même, *tous* sont trompés. En effet, si une réalité qui, par nature, est *simple*, en fait est *double* parce qu'elle est "dénaturée", cette réalité trompe en même temps qu'elle satisfait. Car la séduction qu'en exerce tel aspect, obnubile, en qui se laisse séduire, la perception qu'elle est "double". Les fidèles sont peu critiques. Chacun voit, dans la célébration "bon prêtre", l'aspect qui lui convient ; et la quiète satisfaction qu'il en éprouve, l'empêche de discerner la dualité objective et irréductible qui ne manquerait pas de le troubler.

L'observation de ce fait est à la portée de quiconque. Elle confirme d'ailleurs les lois de l'être et du sens commun. Ce qui par nature est simple, et qui en fait est double, est *faux*. Ce qui est faux trompe. Voilà ce dont le comportement "bon prêtre", envisagé au point de vue de la cause formelle, constitue une monstruation aussi accablante que typique.

[2654] Le comportement "bon prêtre" seconde manière, quant à l'effectuation de l'acte.

1. Le prêtre célèbre la Messe "ab Ecclesia".

L'effectuation de l'acte en est la procession à partir de la cause.

Or, nous l'avons rappelé avec le Concile de Trente ([231]1), le Christ, à la Messe, S'immole Lui-Même "*ab Ecclesia per sacerdotes*". Et nous avons précisé ce en quoi consiste l'opposition entre *ab* et *per*. D'une part, l'acte de consacrer est exercé *par* le prêtre "in Persona Christi" : le Christ opère *par* le prêtre, *immédiatement* et sans aucune intervention de l'Eglise, quant à l'actuation et au *terminari*. D'autre part, le rite qui spécifie l'acte de consacrer est garanti par l'Eglise comme étant divinement institué ; en ce sens, cet acte est "ab Ecclesia" : il procède du Christ, expressément par la médiation de l'Eglise.

L'immolation du Christ, c'est-à-dire le Sacrifice de la Messe est donc "ab Ecclesia" en ce premier sens, qui est celui de la cause formelle ; le rite, et notamment la forme, en est déterminé et promulgué par l'Eglise. Mais, d'après le Concile de Trente, le rapport d'origine signifié par *ab* concerne l'acte lui-même, et pas seulement les déterminations qui en constituent la forme.

Et, en effet, si l'acte du prêtre exclut, quant au *terminari*, toute médiation créée, c'est, quant à l'origine, *par* l'Eglise qu'il est impéré. L'Eglise est "pour" la Messe, comme l'Epouse est "pour" l'Epoux ; l'Eglise vit de la Messe comme l'Epouse de l'Epoux. A ce double titre, il incombe à l'Eglise de veiller à ce que la Messe soit célébrée "ab Ecclesia".

2. Or, exercer, au Nom du Christ, ce mandat constituant une fonction éminemment sacrée, l'Eglise ne peut l'accomplir que conformément à chacune de ses "notes", notamment la sainteté.

Le "ab Ecclesia" que requiert la célébration de la Messe exclut donc par essence quoi que ce soit ayant rapport au péché. En particulier, il est impossible que ce mandat de l'Eglise soit effectivement communiqué, si cette communication ne peut en fait être réalisée que dans un acte intrinsèquement mauvais, puisqu'il vise à tromper et aboutit à tromper.

3. Il s'ensuit que la célébration du "bon prêtre" ne peut être "ab Ecclesia". Donc, elle n'est pas, elle est vaine ; c'est-à-dire qu'elle est privée de validité.

[2635] Nous retrouvons, au point de vue de la cause efficiente, ce que nous avons déjà observé, en nous plaçant à celui de la cause formelle ([2633]) et à celui de la finalité ([2632]).

Le "bon prêtre" ne peut se réclamer, ni de l'"église actuelle" dont expressément il déserte l'intention, ni de l'Eglise inchangée parce que toute chargée d'Immutabilité, dont il bafoue la "sainteté". Le "bon prêtre" substitue en fait, au rite de l'Eglise, une manière de faire, une *factio* qui lui est personnelle. Il tombe ainsi dans la *facilité* par laquelle, en général et en vain, on cherche à dissimuler la confusion qui découle de l'erreur. Il tente inutilement de résoudre, en cette facticité para institutionnelle, la confusion qu'entraîne son comportement par rapport à l'institution.

Le comportement "bon prêtre" "seconde manière", se présente donc sous la seconde des deux formes typiques que revêt la manifestation de l'erreur ([261]).

[264] Le comportement "bon prêtre" prouve, a contrario, que le principe de l'intention droite est co-essentiel à l'ordre sacramentel.

1. Le comportement "bon prêtre" présente, selon l'une et l'autre des deux modalités qu'il peut pratiquement comporter, la même viciosité. Cette viciosité consiste à user, pour confectionner un sacrement, d'une forme qui est promulguée par l'Autorité, mais en donnant à cette forme une signification différente de celle qu'entend cette Autorité. De cette non-conformité proviennent, soit la contradiction ([262]), soit la confusion et la facticité ([263]), que nous avons observées.

Or, d'une part, cette même non-conformité est, *dans l'ordre pratique*, la négation du principe de l'"intention droite" ([2121]). Et, d'autre part, la contradiction qui est absence d'être, la confusion sous-jacente à la facticité qui est démesure dans l'être, sont, *dans l'ordre pratique*, des errances qui renvoient à la vérité à laquelle l'erreur s'oppose par contrariété.

Il s'ensuit que le "principe de l'intention droite" est, *dans l'ordre pratique*, la vérité. Ce principe est co-essentiel à l'ordre sacramentel. Quelle que soit, dans l'Eglise, la personne qui est investie de l'"Autorité", il ne peut pas y avoir de sacrement valide, si le ministre entend le forme du sacrement en un sens différent de celui qui est en fait promulgué *par l'Autorité en tant qu'Autorité*.

2. *L'efficacité du signe sacramentel tient à l'équation, réalisée dans l'acte même de la confection du sacrement, entre le verbe mental du ministre et les paroles qui en sont à la fois la norme et la manifestation* : la norme, parce qu'elles sont la "forme" du sacrement, garantie *par l'Autorité qui l'a promulguée* comme ayant été divinement instituée ; la manifestation, parce que, *le principe de l'intention droite étant présupposé*, ce qu'elles sont mentalement conçues, elles le sont extérieurement prononcées.

Ce principe a toujours été considéré dans l'Eglise comme parfaitement assuré, tant au point de vue de la "praxis" ([22]) qu'à celui de la doctrine ([23]). La signification du signe sacramentel est donc celle qu'ont *objectivement, ut littera somat*, les paroles qui y sont intégrées, de par la promulgation qui en est faite par l'Autorité. C'est la signification que conçoit le ministre par le verbe mental que, quoi qu'il en "veuille", il profère du fait même qu'il prononce "sérieusement" ces paroles ([2223]1) ; et ce n'est pas une signification "ad placitum" que le ministre prétendrait injecter dans les paroles qu'il est en train de prononcer.

Les prêtres qui veulent être assurés d'avoir l'intention du Christ doivent célébrer selon l'Ordo qui a toujours été considéré, dans l'Eglise catholique romaine qui est le Corps mystique du Christ, comme le seul contenant cette intention.

3. Le prêtre qui célèbre en utilisant le n.o.m., ou bien accepte ou bien refuse le principe de l'"intention droite".

S'il l'accepte, il prend, *ipso facto* et quoi qu'il en veuille, l'intention objectivement ambiguë qui est contenue dans la forme irréductiblement équivoque ([225]) du n.o.m. Cette équivocité et cette ambiguïté rendent impossible d'être assuré que la célébration est valide. Nous montrerons, par une autre voie (Chapitre III), qu'elle ne l'est pas ; mais, même à supposer qu'elle le soit, il est impossible d'en avoir la certitude. Une telle célébration doit, en conséquence, être considérée *comme étant non valide, au point de vue du tutiorisme qui est celui de la "praxis"*.

Si le "bon prêtre" refuse le principe de l'"intention droite", il brise par le fait même, *in actu*, la structure qui est co-essentielle à l'ordre sacramentel. *C'est, quant à la non-validité, la plus sûre garantie qui se puisse imaginer*. Le "bon prêtre" qui, en accomplissant le "Mystère de la Foi", n'ose pas témoigner de cette Foi qui cependant est sienne, n'est

qu'une sorte d'eunuque mental, dont les convulsions désespérées font ressortir l'impuissance congénitale, jusque dans l'ordre théologal. "De qui aura rougi de moi, je rougirai en venant dans la gloire de mon Père avec les saints Anges" (Marc 8.38). "[Laissons] les morts ensevelir leurs morts" (Matth. 8.22).

[27] L'existence d'une "intentio Ecclesiae", au titre de norme *prochaine* pour l'intention du ministre, est confirmée par l'examen critique de la théorie selon laquelle le ministre tient immédiatement du Christ l'intention qui est requise à la confection valide du Baptême et de l'Eucharistie.

[271] L'ordre de ce paragraphe [27].

Le signe de la vérité, c'est la cohérence dans les conséquences ; le signe de l'erreur, la non-cohérence. Aussi aurons-nous confirmé l'existence d'une "intentio Ecclesiae", si nous montrons qu'une non cohérence se trouve impliquée par le fait de l'écarter.

Nous allons donc exposer la thèse selon laquelle l'intention du ministre n'aurait pas d'autre norme que l'intention même du Christ, au moins pour le Baptême et pour l'Eucharistie.

La clarté requérant de faire correspondre à chaque chose un nom approprié, nous désignerons par la locution "*théorie de l'intention infuse*" cette thèse selon laquelle le ministre est censé avoir l'intention du Christ en transcendant la médiation de l'Eglise, c'est-à-dire sans se référer à l'"intentio Ecclesiae". Tandis qu'on peut appeler "*théorie de l'intention ecclésiale*" la thèse que nous croyons être la vérité ; thèse selon laquelle le ministre reçoit l'intention qu'il doit avoir de "faire ce que fait l'Eglise", précisément et comme il se doit, *dans la médiation de l'Eglise*.

Si on adopte cette terminologie, voici une observation qui en précise le "modus significandi".

C'est bien la *même* théorie de l'intention qui conduit à attribuer à celle-ci, en fonction de perspectives différentes, différentes qualifications : "intention droite" d'une part, et d'autre part "intention ecclésiale".

La "théorie de l'intention infuse", que nous n'admettons pas, présuppose et pour autant accrédite l'existence, pour le *même* acte du *même* ministre confectionnant tel sacrement, deux intentions à la fois spécifiquement et réellement distinctes, l'une infuse, l'autre *apparemment* ecclésiale. Et c'est ce dédoublement d'intention que pratiquent les "bons prêtres", en affirmant de surcroît le bien-fondé d'un comportement qui est, en son principe même, radicalement vicié.

C'est parce que l'intention apparemment ecclésiale se double, pour le "bon prêtre", d'une "intention infuse", qu'elle ne peut pas être, comme il se devrait, l'"intention droite". C'est qu'en effet l'intention est droite si, conformément à l'économie de l'acte sain, elle est unique. Et puisqu'au moins apparemment, elle est "ecclésiale", du fait que le "bon prêtre" se conforme au rite prescrit par ce qu'il professe de reconnaître comme étant l'"église", l'intention supposée droite ne peut avoir, en étant également infuse, une seconde spécification. Telle est la conclusion que nous nous proposons d'établir par rétorsion.

[272] La théorie de l'intention infuse. Les origines de la théorie.

1. L'expérience, dont l'histoire constitue, entre autres, une monstration, prouve que l'Eglise peut modifier, puisqu'elle l'a fait, la matière et la forme des sacrements ; à l'exception toutefois du Baptême et de l'Eucharistie. [La théorie de l'intention infuse est "post-tridentine", mais antérieure au 3 avril 1969].

Et comme la "*cause finale*" est la cause des causes, on est conduit à rendre compte de cette différence qui concerne le *pouvoir* de l'Eglise SUR le rite des sacrements, en la rapprochant d'une différence qui concernerait le *pouvoir* qu'exerce l'Eglise EN VERTU DE la confection des sacrements SUR CE A QUOI les sacrements sont "*ordonnés*". Ce passage de la "forme" à la "fin" ne va pas de soi, et nous y reviendrons ([2731]2). Si on l'admet, au moins à titre d'hypothèse, "dato non concesso", on est conduit à rechercher quelle différence présentent entre eux les différents sacrements, quant au *pouvoir* de l'Eglise sur l'effet qui est la fin des sacrements.

2. Or, l'Eglise n'ayant de *pouvoir* que sur ses membres, elle ne peut exercer ce pouvoir en vertu des sacrements que dans la mesure où l'effet de ceux-ci est subordonné aux membres de l'Eglise.

Or si la réception de la grâce, même sacramentelle, est subordonnée au sujet qui la reçoit, il existe, comme il convient d'ailleurs, dans l'ordre sacramentel qui est ordonné à la communication de la grâce, deux sacrements qui ont en propre d'être le principe de cette communication, savoir : l'Eucharistie "ex parte Rei", le Baptême "ex parte subjecti". Ces deux sacrements transcendent, par l'effet qui en est uniment propre et principal, et les "sujets" qui y participent, et l'Eglise en tant qu'elle a "*pouvoir*" sur ces sujets.

D'une part en effet, le Baptême imprime un "caractère", et il opère sur des "sujets" qui ne sont pas [encore] soumis au *pouvoir* de l'Eglise.

D'autre part, l'Eucharistie réalise la Présence du Christ selon Son Corps et selon Son Sang, Présence dont la Réalité n'est subordonnée ni à l'Eglise ni aux membres de l'Eglise.

Ces deux sacrements échappent donc, "ex parte finis", du côté de l'effet qui en est la fin, au *pouvoir* de l'Eglise.

Or ce sont précisément les deux sacrements sur la forme desquels l'Eglise n'a jamais exercé son *pouvoir* [... avant le 3 avril 1969].

3. Cela étant, la théorie de l'intention infuse consiste à admettre qu'il existe un rapport de cause à effet entre les deux différences dont il vient d'être question.

L'hypothèse sur laquelle repose la théorie est donc la suivante :

"C'est *parce que* l'Eglise n'a pas de pouvoir sur l'effet propre et principal qui est intégré à la *fin* du Baptême et à la *fin* de l'Eucharistie, c'est *pour cette raison* donc que l'Eglise n'a jamais exercé [avant le 3 avril 1969] sur la *forme* et sur la matière de ces deux sacrements, le *pouvoir* qu'elle a effectivement exercé sur la *forme* (et sur la matière) des autres sacrements".

[273] La théorie de l'intention infuse. Les présupposés de la théorie.

L'"hypothèse" que nous venons d'explicitier paraît être le premier de ces présupposés. Mais cette hypothèse n'est pas séparable d'une certaine manière de concevoir et de signifier, qui, pour non consciente qu'elle puisse être comme option "ex parte subjecti", n'en constitue pas moins le plus primitif des présupposés. Il convient donc d'adjoindre à cette hypothèse concernant le "*pouvoir*" de l'Eglise sur les sacrements, une observation relative à la mise en œuvre de cette hypothèse, au point de vue de l'intention du ministre ; ce qui amène à préciser également ce en quoi consiste l'"intention", telle que l'entendent les théoriciens de l'intention infuse.

1. Premier présupposé, concernant la notion de pouvoir. Nous le désignons par [P].

Le ministre qui confectionne un sacrement use de la matière et de la forme prescrite par l'Eglise ; *ipso facto*, selon Léon XIII ([2223]), il est censé avoir, comme il le doit, l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

[P]. Cette intention est assimilée, implicitement mais indispensablement, par les théoriciens de l'intention infuse, à une sorte de "*pouvoir*" qu'aurait le ministre sur la forme et sur la matière du sacrement, en tant que celles-ci sont ordonnées, en l'acte même de la confection, à réaliser la fin du même sacrement.

2. Deuxième présupposé, concernant la notion *d'intention*. Nous le désignons par [I].

Une théorie est généralement liée à un vocabulaire, celui que précisément ont dû créer pour s'exprimer ceux par qui la théorie a été inventée.

Nous utilisons donc la distinction "intention interne - intention externe" ; car, bien que nous en rejetions le principe même, parce que toute intention est interne par nature, cette distinction permet d'exposer aisément la théorie de l'intention infuse, à laquelle elle est organiquement liée.

Rappelons, pour plus de clarté, les définitions.

L'"intention externe" est celle en vertu de laquelle le ministre pose *physiquement* l'acte qui réalise concrètement l'unité entre la matière et la forme du sacrement.

L'"intention interne" est celle en vertu de laquelle le ministre réalise la troisième des conditions requises pour la validité, celle en vertu de laquelle par conséquent le ministre "réalise" concrètement en s'y trouvant conforme, l'intention du Christ.

Et nous pouvons, en fonction de cette distinction, exprimer ce en quoi consiste la question que nous débattons.

Il est manifeste que, premièrement, le ministre tient l'une et l'autre intention, du Christ qui a institué les sacrements ; que, deuxièmement, le ministre reçoit la spécification de l'intention externe dans la médiation de l'Eglise, laquelle a qualité pour préciser, au nom du Christ, quelles sont la matière et la forme des sacrements.

La question est de savoir *comment* le ministre reçoit la spécification de l'intention interne ?

Est-ce, OUI ou NON, dans la médiation de l'Eglise ?

Nous répondons OUI, et cela pour tous les sacrements, pour le sacrement comme tel. La théorie de l'intention infuse répond : NON, pour le Baptême et pour l'Eucharistie ; OUI, pour les autres sacrements.

3. Troisième présupposé. Il consiste en l'hypothèse que les théoriciens de l'intention infuse ont élaborée. Nous la désignons par [H].

Nous avons indiqué ([272]3) quelle est la genèse de cette hypothèse, et nous la récapitulons comme suit. Pour plus de clarté nous en distinguerons les deux parties :

[H¹] L'Eglise a, sur cinq des sacrements, quant à la forme et à la matière, un certain *pouvoir*. Et comme la matière et la forme mesurent ontologiquement l'acte même de la confection du sacrement et par conséquent l'intention du ministre, l'Eglise a ce même *pouvoir* sur l'intention du ministre, telle que celle-ci est immanente à l'acte de cette confection.

[H²] L'Eglise n'a ce même pouvoir ni sur le Baptême ni sur l'Eucharistie. L'Eglise n'a donc aucun pouvoir sur l'intention du prêtre, telle qu'elle est immanente à l'acte de la confection du Baptême et de l'Eucharistie.

[274] La théorie de l'intention infuse. L'exposé formel de la théorie.

1. Il convient de situer cette théorie en fonction de ce qui est évident et éprouvé ; à savoir que l'acte en lequel consiste la confection du sacrement est efficace, parce qu'il contient l'intention du Christ.

Comment l'intention du ministre contient-elle l'intention du Christ ? Telle est la question à laquelle s'efforce de répondre toute théorie de l'intention. Cela étant, la thèse, que nous désignons par [T], thèse dont nous distinguons les deux parties et que vise à établir la théorie de l'intention infuse, est la suivante.

[T] La confection valide d'un sacrement requiert que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

[T¹] La spécification de cette intention est communiquée au ministre dans la médiation de l'Eglise, pour les sacrements sur lesquels l'Eglise a *pouvoir*, conformément à [H¹].

[T²] La spécification de l'intention qui est propre au ministre lui est communiquée immédiatement par le Christ, en ce qui concerne le Baptême et l'Eucharistie, conformément à [H²].

2. L'inférence en laquelle consiste, au point de vue formel, la théorie de l'intention infuse, est censée conduire de [H] à [T]. Cette inférence se dédouble, tout comme [H] et [T] ; il sera plus clair d'en distinguer les deux modalités, auxquelles correspondent respectivement les syllogismes [S¹] et [S²].

21. Les sacrements sur lesquels l'Eglise a un "certain" *pouvoir*. Syllogisme [S¹].

Majeure. L'Eglise ayant *pouvoir* sur certains sacrements, quant à la forme et à la matière en tant que celles-ci mesurent ontologiquement l'acte de la confection du sacrement (Cela, en vertu de [H¹]), c'est à l'Eglise qu'il revient, en vertu du *pouvoir de juridiction* qui lui est commis, de réaliser quelque communication que ce soit de ce même *pouvoir* sur ces mêmes sacrements.

Mineure. Or l'intention du ministre, en l'acte où il confectionne tel sacrement, fonde et mesure un certain *pouvoir* du ministre sur la forme et sur la matière de ce sacrement, en tant que celles-ci concourent à mesurer ontologiquement cet acte de confection. (Cela, en vertu de [P]).

Conclusion. Donc c'est à l'Eglise qu'il revient, en vertu du *pouvoir de juridiction* qui lui est commis, de communiquer au ministre le *pouvoir* qu'elle a sur certains sacrements, et donc de communiquer pour autant l'intention même que le ministre doit avoir en confectionnant ces sacrements.

22. Les sacrements sur la forme et la matière desquels l'Eglise n'a pas *pouvoir* : le Baptême et l'Eucharistie. Syllogisme [S²].

Majeure. L'Eglise ne peut communiquer un *pouvoir* qu'elle ne possède pas (Cela, en vertu de [H²]) sur la forme et sur la matière, soit du Baptême soit de l'Eucharistie.

Mineure. (La même que pour S¹). Or l'intention du ministre, en l'acte où il confectionne soit le Baptême soit l'Eucharistie, fonde et mesure un certain *pouvoir* du ministre sur la forme et sur la matière de ces sacrements (Cela, en vertu de [P]).

Conclusion. Donc il est impossible que l'Eglise communique quoi que ce soit au ministre, de l'intention que celui-ci doit avoir en l'acte où il confectionne soit le Baptême soit l'Eucharistie.

3. Nous sommes maintenant en mesure d'examiner quelle est la valeur de la théorie de l'intention infuse.

Envisagée au point de vue formel, cette théorie présente des *non-cohérences* qui en annulent la valeur apodictique ; c'est ce que nous observerons au paragraphe [275].

Envisagée au point de vue de la sagesse, la théorie de l'intention infuse s'avère inorganique et "non-consistante". Elle est *inorganique*, parce qu'elle échoue à assigner ce qu'elle ne laisse pas de prouver précisément "a contrario", à savoir quelle est la véritable ordination des sacrements eu égard au "pouvoir" de l'Eglise ; c'est ce que nous montrerons au paragraphe [276]. D'autre part, cette même théorie est *non-consistante*, parce que, considérant en fait l'"ordre sacramentel", elle ne réfère pas celui-ci au Principe qui seul en fonde, en droit comme en fait, la réalité ; c'est ce que nous examinerons au paragraphe [277].

Nous aurons ainsi confirmé, par l'évanescence des errances qui lui sont opposées, la conformité du principe de l'intention droite avec la réalité. Et comme, contrairement à la théorie de l'intention infuse, la théorie de l'intention ecclésiale met en évidence le caractère organique du rôle que joue l'Eglise dans la confection de tout sacrement, on voit que la théorie de l'intention infuse confirme, *a contrario*, la conclusion ci-dessus établie ([24]), et dont voici la transcription. Le principe de l'intention droite, ou équivalamment la théorie de l'intention ecclésiale, est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est d'"Eglise" parce qu'il découle organiquement du rôle que l'Eglise doit jouer comme "témoin" à l'égard de la Foi et à l'égard des "sacrements de la Foi". En d'autres termes, conformément à l'ordination générale ci-dessus exposée ([2123]2), le présent paragraphe [27], consacré à la théorie de l'intention infuse, contient l'argument qui correspond par "rétorsion" à l'argument direct exposé au paragraphe [24] consacré au rôle de l'Eglise-témoin.

[275] **La théorie de l'intention infuse. Les non-cohérences de la théorie, celle-ci étant envisagée au point de vue formel.**

Envisager "au point de vue formel" la théorie de l'intention infuse, c'est en analyser la portée concrète, eu égard à la question qui, "formellement", fait l'objet de cette étude ; cette question est celle de savoir si le n.o.m. est OUI ou NON valide ?

Il ne suffit pas en effet que l'inférence ([274]), qui est censée conduire de [H] à [T], soit en elle-même apodictique ; il faut encore que, concrètement, elle s'applique. Il faut qu'elle permette de montrer que le prêtre, en l'acte de consacrer, a, effectivement et comme il se doit, l'intention du Christ ; et cela, en se référant *immédiatement* au Christ, *indépendamment de toute médiation exercée par l'Eglise* au nom du Christ.

Et comme l'inférence [274] découle de l'hypothèse [H], il faut d'abord examiner celle-ci "au point de vue formel" de la "validité", lequel induit à en considérer la seconde partie [H²] ; il convient ensuite d'en déterminer l'exacte portée dans l'ordre sacramentel considéré en général, ce qui requiert de considérer uniment les deux parties [H¹] et [H²], c'est-à-dire l'hypothèse [H] en elle-même.

D'où les deux parties de ce paragraphe consacré aux non-cohérences de la théorie de l'intention infuse.

Nous désignons par "non-cohérence" les viciosités de nature différente, telles que l'équivocité et la confusion, voire la contradiction, qui ont toutes pour effet d'invalider l'inférence ([274] 21 ou 22, [S¹] ou [S²]), du fait que, ou bien elles la rendent concrètement inapplicable, ou bien elles en détruisent la valeur apodictique.

[2751] **Les non-cohérences qui sont inhérentes à la mise en œuvre de l'hypothèse [H²].**

1. Il existe deux telles non-cohérences qui correspondent respectivement aux deux manières de considérer la fin à laquelle est ordonnée l'hypothèse [H²]

Ceux des théoriciens de l'intention infuse qui sont demeurés fidèles à la tradition ont en effet repris et précisé l'hypothèse [H], en vue de montrer que le n.o.m. est valide, bien que la promulgation en soit, pensent-ils à raison, non valide. Le n.o.m. peut être valide, même si l'intention de l'Autorité est radicalement viciée, à la condition que le prêtre ait *l'intention du Christ immédiatement à partir du Christ*, et sans se référer à l'intention de l'Autorité.

On voit donc que, dans cette perspective, la validité du n.o.m. d'une part, le caractère "infus" de l'intention du prêtre d'autre part, sont deux

choses convertibles entre elles ; c'est-à-dire que chacune découle de l'autre, et entraîne l'autre.

Il s'ensuit par conséquent que l'hypothèse [H²] peut être envisagée au point de vue de la finalité qui l'a inspirée, en la référant soit à la validité de la n.m., soit à l'intention du ministre qui la célèbre.

2. La non-cohérence qui tient au fait de mettre en œuvre l'hypothèse [H²], en vue de prouver que la n.m., telle que pratiquement la célèbrent les "bons prêtres", est valide.

Cette non-cohérence est, en l'occurrence, une contradiction. Et cette contradiction consiste en ceci :

[H²] est requise, en vue de prouver que la n.m. est valide. Or, si la n.m. est valide, [H²] est fautive.

- D'une part en effet, la n.m. ne peut être valide que si le prêtre tient l'intention qu'il doit avoir *immédiatement* du Christ, et non dans la médiation de l'"église actuelle" ; puisque l'ambiguïté du nouveau rite rend celui-ci non valide, pour le moins au point de vue de la praxis.

Et pour que le prêtre tienne *immédiatement* du Christ l'intention qu'il doit avoir, il faut, selon la théorie même de l'intention infuse, que l'Eglise n'ait pas pouvoir sur l'Eucharistie. Le tenir pour vrai constitue précisément l'hypothèse [H²].

Ainsi :

(a) [H²] est requise en vue de prouver que la n.m. est valide.

- D'autre part, si non seulement on admet qu'en droit la n.m. puisse être valide, mais si, en outre, on utilise *en fait*, comme le font les "bons prêtres", le n.o.m., alors, par ce fait même, et dans l'ordre de la praxis, on reconnaît comme étant valide le décret de promulgation du n.o.m. Et comme ce décret, explicité dans le n.o.m., modifie la forme de la Consécration, c'est donc que l'Eglise a *pouvoir* sur la forme de l'Eucharistie. Or cela est en contradiction avec l'hypothèse [H²].

Ainsi :

(b) Si la n.m. est valide, [H²] est fautive.

- Il y a, entre (a) et (b), une contradiction qui se manifeste, et cela de deux façons, sous la forme du "paradoxe" bien connu que voici :

Premièrement : si la n.m. est valide, alors, d'après (a), [H²] est vraie ; or, si [H²] est vraie, il résulte de (b), par contraposition, que la n.m. est non-valide.

Donc :

(c) Si la n.m. est valide, elle est non-valide.

Deuxièmement, si [H²] est vraie, on peut, d'après (a), prouver que la n.m. est valide ; or, si la n.m. est valide, il résulte de (b) que [H²] est fautive.

Donc :

(d) Si $[H^2]$ est vraie, $[H^2]$ est fausse.

- On voit donc que si on prétend mettre en œuvre l'hypothèse $[H^2]$ en vue de prouver que la n.m. est valide, *ipso facto*, on rend respectivement et intrinsèquement contradictoires, d'une part l'hypothèse $[H^2]$ elle-même, d'autre part l'affirmation que la n.m. est valide.

Il est donc impossible de mettre en œuvre l'hypothèse $[H^2]$ en vue de prouver que la n.m. est valide.

3. La non-cohérence qui tient au fait de mettre en œuvre l'hypothèse $[H^2]$, en vue de prouver que l'intention du prêtre est "infuse", c'est-à-dire que le prêtre a l'intention du Christ sans se référer à l'Eglise.

- L'hypothèse $[H^2]$ entraîne, par le syllogisme $[S^2]$ ([274]22), que le prêtre, en l'acte de la Consécration, reçoit *directement* du Christ Lui-même l'intention interne, étant exclu que l'Eglise puisse contribuer à communiquer quoi que ce soit d'un *pouvoir* qu'elle-même ne possède pas. Disons, en abrégé, que :

(a) Si $[H^2]$ est vraie, l'"intention interne" du prêtre est intégralement infuse.

- Or il est aisé de voir que l'hypothèse d'une "intention interne", exclusivement parce qu'intégralement, infuse est contradictoire.

Les théoriciens de l'intention infuse admettent en effet, comme tous le font, que si le prêtre a, pour lui-même et pour les autres, la certitude de réaliser l'"intention interne", c'est parce qu'il a l'"intention externe". Selon nous, le ministre reçoit la spécification de l'intention interne *dans* l'intention externe, et par conséquent *dans la médiation de l'Eglise*. Selon la théorie de l'intention infuse, l'"intention externe" est seulement la condition nécessaire, *et non d'ailleurs nécessitante*, en vertu de laquelle le prêtre est assuré de participer immédiatement, selon sa propre "intention interne", l'intention même du Christ.

Or, à supposer qu'il en soit ainsi, *dato non concesso*, d'où le prêtre tient-il cette "assurance" ?

A savoir celle que l'"intention externe", qui seule est sensiblement observable, fonde avec certitude que l'"intention interne" soit participation immédiate à l'intention du Christ, laquelle n'est accessible que par la Foi.

D'où le prêtre tient-il cette "assurance" ?

Evidemment pas de sa propre foi, puisque le ministre qui a perdu la foi ne peut confectionner valablement.

D'où le prêtre tient-il donc cette assurance ?

Précisément, de l'Eglise.

La preuve en est que l'Eglise intervient, et qu'elle seule le peut, pour déterminer, dans chaque cas, si oui ou non ladite "assurance" est assurée.

Or l'Eglise ne peut donner l'assurance que de ce dont elle assigne le contenu.

C'est donc bien *en vertu de cette certification de l'Eglise, c'est-à-dire dans la médiation de l'Eglise, et pas immédiatement*, que le ministre tient du Christ sa propre "intention interne". Ainsi :

(b) l'hypothèse d'une "intention interne" intégralement infuse est contradictoire ;

puisque cette hypothèse implique, au titre de conséquence nécessaire, dans l'ordre de la praxis, une conclusion qui, elle-même, implique contradiction.

- Il est donc impossible de mettre en œuvre l'hypothèse [H²] en vue de prouver que le prêtre peut avoir, indépendamment de la médiation de l'Eglise, l'"intention interne", telle que, concrètement, il doit l'avoir.

C'est ce qui résulte des deux assertions (a) et (b). L'hypothèse [H²] implique nécessairement, comme on l'a montré en (a), une conséquence qui est elle-même contradictoire, ainsi qu'on vient de l'établir en (b).

4. Les deux non-cohérences, dont il vient d'être question (2 et 3), pourraient être appelées, concernant l'hypothèse [H²], "non-cohérences de situation". Elles sont inhérentes au fait de mettre en œuvre cette hypothèse en vue de l'ordonner effectivement à la finalité qui précisément l'a inspirée.

Ce premier type de non-cohérence suffit, de soi, pour que soit close la discussion. La théorie de l'intention infuse est pour ainsi dire mort-née ; l'hypothèse sur laquelle elle repose s'avère en effet, eu égard à la finalité même qui l'inspire, privée de portée.

La théorie de l'intention infuse sévissant cependant à l'état endémique dans l'esprit des théologiens, très particulièrement de ceux qui se réclament de la Tradition, il importe d'en examiner tous les pseudo-fondements, indépendamment de toute application.

[2752] Les non-cohérences qui sont inhérentes à l'hypothèse [H] considérée en elle-même.

1. Rappelons quelle est l'origine de l'hypothèse [H], et quelle en est la preuve (cf. [272]2).

Il y aurait, semble-t-il, un rapport de cause à effet, entre deux "pouvoirs" dont l'Eglise est également le "sujet". Le premier, qui est censé avoir raison de cause, est celui que l'Eglise est susceptible d'exercer sur la matière et la forme des sacrements. Le second, qui est censé avoir raison d'effet, est celui que l'Eglise possède et exerce sur les membres du Christ, lesquels sont également les siens. Ces deux pouvoirs, ou bien ne s'exercent ni l'un ni l'autre, et c'est le cas du Baptême et de l'Eu-

charistie ; ou bien s'exercent simultanément, et tel est le cas des autres sacrements. On en conclut, par la méthode dialectique dite des "différences", que le premier pouvoir est la cause du second.

Cet argument, bien que fragile, paraît séduisant ; en réalité, il se réduit, nous le verrons, à un ingénieux rapprochement.

C'est qu'en effet, la preuve par la "méthode des différences" est de nature dialectique, c'est-à-dire qu'*elle n'assigne pas la raison véritable*.

Car elle consiste à rapprocher une *différence* concernant le premier pouvoir et une *différence* concernant le second pouvoir ; en sorte que les deux termes qu'intègre chacune de ces deux différences respectivement, doivent intervenir dans la preuve solidairement. Et comme ces deux termes, qu'intègre *telle* des deux différences, soutiennent entre eux l'opposition de contrariété, il s'ensuit qu'ils ne peuvent intervenir l'un et l'autre *qu'extrinsèquement*, c'est-à-dire non pas chacun en vertu de sa nature, mais solidairement *de par leur différence quant à la nature*. L'hypothèse [H] est ainsi prouvée (?) globalement. Les deux parties [1] et [2] en sont considérées, non pas "ex propriis" respectivement, mais indissociablement et indistinctement, dans la brume mentale qui repose les esprits mous, et ceux-là seulement.

2. Il faut donc expliciter, pour l'hypothèse [H], la justification véritable que masque l'argument dialectique.

L'hypothèse [H] a pour objet un rapport de causalité. Or le lien causal n'est pas entre deux différences comme telles, c'est-à-dire entre une première différence "absence-présence" dans ce qui est présumé "cause", et une seconde différence "absence-présence" dans ce qui est présumé "effet". Le lien causal, s'il existe, est entre la *présence* de ce qui est présumé "cause" et la *présence* de ce qui est présumé "effet". Observer la correspondance entre les différences permet de détecter un lien de causalité ; mais il faut ensuite, de ce lien, assigner objectivement le statut *dans la réalité*.

Et comme un lien causal est, de soi, de la présence de l'effet à celle de la cause, indirectement seulement de l'absence de la cause à celle de l'effet, il faut expliciter, de l'hypothèse H, chacune des deux parties [H'] et [H''] déjà mentionnées ([273]3).

[H'] L'Eglise a *pouvoir* sur la matière et sur la forme de ceux des signes sacramentels dont l'objet est de soi *intégralement* reçu dans les membres du Christ, PARCE QUE ceux-ci sont soumis à la juridiction de l'Eglise.

[H''] Tandis que l'Eglise n'a pouvoir quant à la matière et à la forme : ni sur le Baptême PARCE QUE celui-ci imprime le "caractère" dans un sujet qui n'est pas encore soumis à la juridiction de l'Eglise ; ni sur

l'Eucharistie, PARCE QUE celle-ci réalise la Présence du Christ selon Son Corps et selon Son Sang, indépendamment de toute référence aux sujets qui sont soumis à la juridiction de l'Eglise.

Qu'en est-il, au juste, de ces deux "*parce que*" ? Il faut, pour en juger avec rigueur, catégoriser avec précision, les éléments dont ces "*parce que*" sont censés manifester la connexion.

3. Les données qu'implique la justification des hypothèses $[H^1]$ et $[H^2]$. Ces données sont, d'une part des réalités singulières, d'autre part les rapports que ces réalités soutiennent entre elles.

31. Les réalités singulières sont au nombre de trois.

1) L'Eglise, en tant qu'elle est une personne morale ayant, de par le Christ qui l'a fondée, un triple *pouvoir* : le *pouvoir* de juridiction étant au service du *pouvoir* sacré et du *pouvoir* magistériel.

2) Le signe sacramentel, en tant que l'acte en coordonne la matière, la forme, et l'intention du ministre. [Il suffit ici de sous-entendre le rôle instrumental que jouent uniment, par rapport au Christ cause principale subordonnée, l'opération du ministre et le signe sacramentel actualisé].

3) Le fidèle, en tant que d'une part il reçoit le sacrement, en tant que d'autre part il est soumis au *pouvoir* et à la juridiction de l'Eglise.

32. Les rapports que soutiennent entre elles ces trois réalités singulières.

Ces trois rapports seront, dans ce qui suit immédiatement, désignés par les sigles : r_1 , r_2 , r_3 , dont voici respectivement la signification :

r_1 : rapport entre le signe sacramentel et le fidèle ;

r_2 : rapport entre le fidèle et l'Eglise ;

r_3 : rapport entre le signe sacramentel et l'Eglise.

4. Expression et critique rigoureuses de l'argument sur lequel l'hypothèse $[H^1]$ est apparemment fondée.

41. L'exposé de l'argument.

Nous considérons d'abord les sacrements dont l'effet est, de soi intégralement reçu par les fidèles soumis à la juridiction de l'Eglise.

Pour ces sacrements, r_1 est, à un certain point de vue, un rapport de subordination du signe sacramentel au fidèle qui en reçoit l'effet. Et comme r_2 est un rapport de subordination du fidèle à l'Eglise, on en conclut que le signe sacramentel est subordonné à l'Eglise, en vertu d'un principe que nous désignons par (X) et qui, au titre d'axiome, abstraitement, est évident.

(X) Si B est subordonné à A, [Si A a *pouvoir* sur B],

et si C est subordonné à B, [et si B a *pouvoir* sur C],

alors C est subordonné à A. [alors A a *pouvoir* sur C].

En d'autres termes, pour ces sacrements, r3 est un rapport de subordination *parce que* r1 et r2 le sont.

Et il importe d'observer ceci. L'hypothèse [H¹] n'est prouvée, et par suite la théorie de l'intention infuse n'est fondée, qu'à la condition d'admettre que r1 est un rapport de subordination. Cette "majeure" n'est pas explicitée dans les exposés qui demeurent insidieusement "flous" ; elle n'en est pas moins requise.

42. Critique de l'argument sur lequel l'hypothèse [H¹] est apparemment fondée.

- Le raisonnement qu'on vient d'exposer (41) repose sur l'axiome (X).

Cet axiome est évident comme il se doit, si la "subordination" et "pouvoir" dont il est question sont univoques ; c'est-à-dire s'ils sont de même nature : 1) entre A et B, 2) entre B et C, 3) et par suite entre A et C. C'est donc par le rapport r1, lequel constitue, nous venons de l'observer, une "majeure" *absolument requise* par la preuve, que se trouvent déterminés le sens et la portée de "subordination" et de "pouvoir".

- Or, pour affirmer qu'il y a subordination au fidèle du signe sacramentel, il faut ne considérer de celui-ci, que ce qui en est "accidentel", ou "non substantiel".

Et par "substance du sacrement", nous entendons : matière, forme, intention du ministre, en tant que celles-ci sont ordonnées, instrumentalement "ex parte causæ", immédiatement "ex parte effectus", à produire la grâce.

Si en effet la grâce dépend du fidèle quant à la réception, tout ce qu'en intègre le produire ne dépend en acte que de Dieu qui en est la Cause principale.

Ne peut donc être subordonné au fidèle que ce qui, du signe sacramentel, est accidentel. Par exemple, que la formule de l'absolution soit prononcée en français au lieu de l'être en latin (nous ne parlons pas de la formule elle-même) ; que l'onction sur les reins soit prescrite ou supprimée dans l'Extrême-Onction. Pour les choses de cette sorte, l'argument précisé ci-dessus (41) vaut. Ces choses sont subordonnées à l'Eglise, puis qu'elles sont considérées comme l'étant au fidèle qui est lui-même subordonné à l'Eglise.

- Mais on ne voit pas que l'intention du ministre soit quelque chose d'"accidentel" au signe sacramentel ; ni qu'il soit possible de distinguer, dans l'intention du ministre qui est primordialement un acte mental, quelque chose d'"essentiel" et quelque chose d'"accidentel".

Il s'ensuit que l'argument sur lequel est fondée l'hypothèse [H¹], argument qui est censé établir que, pour cinq des sacrements, l'Eglise a *pouvoir* sur l'intention du ministre, *cet argument, en ce qui formellement concerne l'intention, prouve très exactement : RIEN.*

5. Expression et critique rigoureuses de l'argument sur lequel l'hypothèse [H²] est apparemment fondée.

51. L'exposé de l'argument.

L'effet propre et principal de l'Eucharistie, savoir la réalisation de la Présence, en transcende la réception par le fidèle ; et l'effet du Baptême est reçu dans un "non-fidèle". En sorte que, pour ces deux sacrements, r1 n'est pas un rapport de subordination.

Donc, ON NE PEUT PAS PROUVER, par le principe (X), que r3 soit un rapport de subordination.

Dans ses conditions, "on" affirme, *mais sans en faire la preuve*, que r3 N'EST PAS, voire même NE PEUT PAS ETRE, un rapport de subordination.

52. Critique de l'argument sur lequel l'hypothèse [H²] est apparemment fondée.

· La première critique de l'argument consiste tout simplement en ce que, nous venons de le voir (51), celui-ci, comme tel, c'est-à-dire *comme argument*, n'existe pas.

· La seconde observation procède par rétorsion.

En voici d'abord le schéma :

1) Etant supposé, "dato non concessio", que l'argument (51) prouvât effectivement ce qu'il énonce en ce qui concerne le Baptême et l'Eucharistie, il prouverait la même chose pour les autres sacrements.

2) Il s'ensuivrait que, contrairement à ce qu'admettent les théoriciens de l'intention infuse, le ministre qui confectionne un sacrement quel qu'il soit aurait l'intention interne qu'il doit avoir, immédiatement en vertu du Christ, sans se référer à la médiation de l'Eglise.

3) En sorte que le principe même de l'argument dialectique, ci-dessus (1) exposé, se trouverait annihilé. Attendu qu'aucune différence, dans ce qui est censé être l'effet, ne correspondrait à la différence réellement observée dans ce qui est censé être la cause.

La seconde critique revient donc à prouver l'assertion 1), savoir : l'argument (51) a la même valeur démonstrative, uniformément pour tous les sacrements.

Qu'on se rapporte en effet à la nomenclature (31), et aux trois rapports précisés en (32). Si à "signe sacramentel", on adjoint la précision "en tant que ce signe *produit* la grâce", on conserve, inhérente au signe, l'intention du ministre, mais on exclut que le signe sacramentel soit subordonné au fidèle. Dans ces conditions le rapport r1 n'est pas un rapport de subordination ; et par conséquent, *on ne peut pas prouver*, par le principe (X), que r3 soit un rapport de subordination.

ON NE PEUT PAS PROUVER : c'est très exactement ce qui se produit (51) dans le cas du Baptême et dans celui de l'Eucharistie. Si donc, malgré

cela, on admet, avec les théoriciens de l'intention infuse, que l'argument prouve dans le cas du Baptême et dans celui de l'Eucharistie, alors il faut admettre que le prêtre tient l'intention qu'il doit avoir, immédiatement du Christ, sans se référer à l'Eglise, lorsque par exemple il administre le sacrement du mariage. C'est, pour le moins, non cohérent.

[2753] Les non-cohérences, qui affectent la théorie de l'intention infuse, manifestent les principes qui en permettent la rectification.

1. Les non-cohérences, qui sont inhérentes à l'hypothèse [H] considérée en elle-même ([2752]), tiennent à l'introduction de l'univocité, et à la prétérition de la finalité.

- L'univocité sévit pour ainsi dire à l'état endémique dans la théorie de l'intention infuse.

D'une part en effet, la mise en forme de l'inférence qui est censée établir l'hypothèse [H] requiert de rendre comparables entre eux les rapports qui y interviennent. Tous ces rapports ([2752]3) sont donc conçus en termes de "pouvoir" : "pouvoir" de l'Eglise sur le sacrement (r3), "pouvoir" de l'Eglise sur le fidèle (r2), "pouvoir" du ministre sur le sacrement ([273]1).

Nous avons, dans ce qui précède, souligné ce mot, afin de mettre en évidence comment il joue dans la preuve un rôle indispensable, et cela, en tant précisément que l'acceptation est censée en être univoque. Or, en réalité, ces "pouvoirs" diffèrent entre eux par la nature ; et c'est la raison pour laquelle le fait de les "univociser" donne lieu aux non-cohérences ([2752] 42), qui hypothèquent la pseudo-preuve ([2752] 41) de l'hypothèse [H¹].

D'autre part, le "signe sacramentel" est conçu d'une manière univoque dans les deux rapports r1 et r3 ([2752]3) qu'il soutient respectivement avec l'Eglise et avec le fidèle ; alors qu'il intervient, dans le premier cas, selon la production de la grâce, dans le second cas selon la réception de la grâce. C'est l'univocisation, et, par voie de conséquence, la confusion entre ces deux rapports qui donne lieu aux non-cohérences que nous avons relevées ([2752]52), dans la pseudo-preuve ([2752]51) de l'hypothèse [H²].

- L'introduction de l'univocité a pour origine la prétérition de la finalité.

La finalité du sacrement, c'est la communication de la grâce. Nous n'accusons certes pas les théoriciens de l'intention infuse de l'ignorer. Mais si on ne met pas en œuvre *effectivement* cela même qui constitue le principe de l'intelligibilité, il en résulte précisément la confusion et la non-cohérence que nous avons observées.

Tenir réellement, au cours de l'investigation, que le sacrement est

ordonné à communiquer la grâce, évite de confondre, pour celle-ci, deux aspects corrélatifs, c'est-à-dire soutenant entre eux cette *opposition* dont le type est la relation. Cela évite par conséquent d'imaginer, comme étant possible, la subordination d'un "pouvoir" qui concerne la *production* de la grâce à un "pouvoir" qui concerne la *réception* de la grâce. La notion de "pouvoir" peut être, et est en fait conçue d'une manière univoque, parce que la confection du sacrement est elle-même considérée comme étant un conglomérat d'actes juxtaposés, que ne coordonne plus une même finalité.

- Il est clair, "a contrario", que, pour désamorcer le piège de l'univocité, il suffit, et il est requis, de restituer à la finalité du sacrement, le rôle que celle-ci doit jouer, du fait que les aspects différenciés en intègrent précisément l'unité.

2. Les non-cohérences "de situation" ([2751]), qui sont inhérentes à la mise en œuvre de l'hypothèse [H²], tiennent à la préterition de la Cause principale.

21. La théorie de l'intention infuse vise à préciser quel est le "pouvoir" de l'Eglise sur tel et tel sacrement, et corrélativement sur l'intention du ministre qui confectionne ces sacrements.

L'adage est bien connu. L'Eglise a pouvoir sur les sacrements *salva eorum substantia*. La substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui ressortit formellement à la *production* de la grâce, est en effet d'institution divine. L'Eglise n'a évidemment pas "pouvoir" sur ce que le Christ a institué ; il importe cependant d'en bien situer la raison. Le Christ, selon l'Humanité assumée, agit dans la production de la grâce comme Cause *principale* subordonnée. Et Il agit, nous l'avons rappelé ([231 voir p. 106]) avec le Concile de Trente, "*ab Ecclesia per sacerdotes*". L'Eglise d'une part, le prêtre d'autre part, distinctement eu égard à la nature, uniment en vertu de l'acte, sont l'un et l'autre "cause instrumentale".

22. De là découlent trois conséquences, organiquement liées entre elles. Les deux premières concernent la cause instrumentale comme telle ; la troisième, celle qui nous intéresse directement, concerne le rapport que les deux causes instrumentales soutiennent entre elles.

1) Il y aurait contradiction métaphysique, c'est-à-dire absence d'être, à ce que la cause instrumentale pût agir à l'encontre de la Cause principale.

Modifier la substance du sacrement, ne serait possible, pour l'Eglise qui opère instrumentalement, que si le Christ agissait Lui-Même explicitement, par elle, et modifiait ce qu'Il a, une fois pour toutes, posé. L'Eglise a pouvoir sur les sacrements *salva eorum substantia*, signifie donc, positivement : l'Eglise a "pouvoir" sur le sacrement, "dans toute la mesure" où elle opère sous la mouvance du Christ Cause principale.

2) La cause instrumentale opère, conformément à ce qu'en spécifie la nature. Nous l'avons ci-dessus rappelé, et nous n'y revenons pas.

Ce qui, analogiquement, joue le rôle qui ressortit à la nature dans la cause instrumentale, c'est : dans l'Eglise, le Magistère et la promulgation du rite ; dans le prêtre, le caractère et l'intention de consacrer.

3) Chaque instrument n'a à agir que selon la spécification qui lui est propre, et *pas autrement*. Ainsi l'exige l'ordination dont la cause principale est *précisément* le principe. Si, au sein de l'acte, telle cause instrumentale assumait le rôle qui appartient à une autre cause instrumentale, l'ordre de l'acte, et donc l'unité, et donc l'acte lui-même, seraient détruits.

Consacrer "in persona Christi" revient au prêtre, *non* à l'Eglise. Spécifier l'intention qui y est requise, revient à l'Eglise, *non* au prêtre. L'un et l'autre procèdent évidemment du Christ qui opère *uniment* "ab Ecclesia per sacerdotem". Les actuations respectives des deux causes instrumentales sont "un", dans l'Acte de la Cause principale, *exclusivement dans cet Acte et en vertu de cet Acte*.

C'est ce dernier point qui, en l'occurrence, importe. Il entraîne en effet la conséquence suivante.

23. Le rapport entre l'Eglise et le prêtre, entre le pouvoir de l'Eglise et l'intention du prêtre, doit être déterminé en fonction du Christ qui est le véritable et unique Principe de l'unité.

- C'est cela que prouvent précisément, *a contrario*, les non-cohérences "de situation" ([2751]) qui sont inhérentes à la mise en œuvre de l'hypothèse [H²]. Si, en effet, on cherche à préciser quelle est la nature du rapport que soutiennent entre eux le "pouvoir" de l'Eglise et l'intention du ministre en se référant "*formaliter*", comme le font les théoriciens de l'intention infuse, à *l'effet* du sacrement et aux sujets qui reçoivent la grâce, alors que l'intention du ministre et la spécification du rite ressortissent "*formaliter*" à la production de la grâce et à la Cause du sacrement, on s'écarte *ipso facto* de la norme véritable de l'unité et partant de l'intelligibilité. Le "pouvoir" de l'Eglise n'étant plus normé du dedans par référence au Principe, c'est-à-dire conformément à l'ordre assigné par le Christ, l'exercice en est soit nié soit affirmé selon la perspective dans laquelle il est considéré. D'où la non-cohérence que nous avons observée.

- Considérer un exemple concret dévoilera avec aisance, quelle est la véritable nature de cette subtile errance. L'Eglise peut-elle, de sa propre autorité, assigner quelles sont les conditions pour que le sacrement de mariage soit administré validement ?

Oui, quant au fait, l'Eglise le peut, certainement. Attendu qu'elle a modifié ces conditions, selon les lieux et selon le temps, en vue d'assu-

rer pratiquement au maximum du possible, en telle région et à telle époque, la stabilité des unions matrimoniales effectivement contractées (9).

Quel est, dès lors, le fondement de ce *pouvoir* qu'a l'Eglise sur le rite de l'un au moins des sacrements ? Serait-ce, comme le prétend l'hypothèse [H], que le mariage est subordonné à ceux qui le contractent, et ceux-ci à l'Eglise. Cette raison est certes un aspect de la vérité, mais elle n'est ni le seul ni le principal, et, à elle seule, elle ne suffirait pas.

Si en effet le Christ avait fixé la forme du sacrement de mariage, l'Eglise n'aurait aucun pouvoir sur cette forme, bien que celle-ci soit subordonnée aux fidèles. En fait, le Christ a sanctionné divinement et expressément dans l'ordre surnaturel, l'indissolubilité du mariage qui est déjà inscrite dans l'ordre naturel. Mais il n'a fixé, pour le sacrement, ni la forme ni la "forma". Et, si le soin en incombe à l'Eglise, la raison en est que, conformément à l'ordre créé en Sagesse, Dieu *ne Se substitue pas* aux causes secondes ; bien au contraire, Il en dispose l'instrumentalité d'une manière différenciée. Le Christ n'opère pas directement ce que l'Eglise peut déterminer par elle-même.

Et l'Eglise peut déterminer par elle-même le rite du mariage, parce que le "contenu" de ce rite est une réalité *objective* qui est objet d'évidence pour tout sujet humain adulte et sain. La notion d'engagement mutuel ressortit en effet à l'ordre naturel ; elle est de soi intelligible pour tout être humain. Dans ces conditions, il suffit, pour qu'elle devienne la forme d'un sacrement, qu'elle soit clairement signifiée ; quel que soit le "modus significandi" adopté, tous les humains comprendront spontanément ce en quoi consiste *objectivement* la *réalité*.

L'Eglise peut donc, pour le sacrement de mariage, disposer du rite. Si elle le fait, et elle l'a fait, c'est évidemment en vue des fidèles qui d'ailleurs lui sont subordonnés, et à qui le sacrement est subordonné. Mais le fondement de ce "pouvoir" n'est pas cet enchaînement de "subordinations". Le véritable fondement consiste en la certitude de conserver la "substance du sacrement", quelle que soit la manière selon laquelle la "forme" en est signifiée.

Le sacrement de mariage est, au point de vue auquel nous nous plaçons, un cas privilégié. Il constitue, par le fait même, le paradigme de la vérité. Nous aurons donc à découvrir, dans les observations qui précèdent, la portée générale qui y est réellement impliquée.

9) L'Eglise a décrété, elle a toujours le pouvoir de décréter, quels sont les cas dans lesquels la présence d'un prêtre par elle accrédité, est ou n'est pas requise pour la validité. L'Eglise peut également fixer quels sont les paroles et les gestes qui doivent exprimer la forme du sacrement, c'est-à-dire le mutuel consentement des conjoints.

3. Les non-cohérences que présente l'hypothèse [H] constituent un "fait théologique" dont la portée est double.

Car, considéré *quant au fait*, elles annulent la valeur apodictique de l'inférence qui est censée établir la thèse de l'intention infuse. C'est ce que nous avons montré ci-dessus [2751], [2752].

Et, considérées quant *au comment*, ces mêmes non-cohérences dévoilent ou confirment "a contrario" quels sont les principes auxquels doit être référée la question dont la théorie de l'intention infuse propose la résolution.

Nous venons en effet d'observer deux choses, concernant l'hypothèse [H]. D'une part, considérée en elle-même (1), elle entraîne des non-cohérences qui tiennent à l'inéluctable introduction de *l'univocité*. D'autre part, la mise en œuvre de l'hypothèse [H²] présente des "non-cohérences de situation" ; lesquelles ont pour origine la *prétérition de la Cause principale* (2), et résultent par conséquent de ce que l'on vise à résoudre par référence à l'effet ce qui ne peut et doit l'être qu'en fonction du Principe.

De ces deux constats de non-cohérence concernant l'hypothèse [H], résulte, a contrario, que la question dont la théorie de l'intention infuse vise la solution doit être référée au Principe de l'ordre sacramental, non aux effets et que les données dont cet ordre est composé doivent être considérées telles qu'elles sont objectivement, c'est-à-dire conformément à l'analogie de la Foi, et non pas arbitrairement ramenées à la mesure de l'univocité. Nous sommes ainsi conduits à examiner comment la théorie de l'intention infuse peut manifester l'unité de l'ordre sacramental, référant celle-ci au Principe qui la manifeste dans l'analogie de la foi. Et comme discerner le principe d'un ordre et en assigner la raison formelle relèvent uniment de la Sagesse, c'est en fait en nous plaçant au point de vue de la Sagesse que nous allons examiner comment la question que vise à résoudre la théorie de l'intention infuse doit être posée, et comment cette théorie aboutit à une conclusion erronée parce qu'elle érige en norme absolue un aspect seulement partiel de la vérité.

[276] La théorie de l'intention infuse est examinée au point de vue de la "sagesse", celle-ci consistant à "ordonner".

Les modalités différentes du "pouvoir" que l'Eglise exerce sur les sacrements correspondent, respectivement, *aux points de vue formels différents* selon lesquels peut être envisagé chacun des sacrements ; elles ne correspondent pas formellement aux différents sacrements.

Nous commencerons par établir cette assertion ([2761]). Nous en ferons ensuite une double application ([2762], [2763]), laquelle aura valeur de confirmation.

[2761] La preuve de l'assertion [276].

1. Nous l'établirons par arguments propres (2). Observons auparavant qu'elle s'impose a priori, comme étant la conséquence qu'entraîne a contrario la première des observations critiques qui concerne l'hypothèse [H] ([2753]1) ; à savoir que celle-ci introduit l'univocité.

L'Eglise, en fait, exerce plus ou moins un pouvoir que, selon les théoriciens de l'intention infuse, elle a sur certains sacrements, et qu'elle *aurait sur ceux-là seulement*. La seconde partie de cette observation n'est pas rigoureuse ([2752]52) ; c'est cela qui requiert de considérer *comment* l'hypothèse [H] est prétendument justifiée.

Or cette hypothèse introduit l'univocité à deux degrés. Premièrement, le "*pouvoir*" de l'Eglise sur les sacrements ne peut intervenir au titre de medium dans l'argument proposé, qu'en étant conçu d'une manière univoque ; d'où il résulte, deuxièmement, que ce *pouvoir*, ne pouvant être différencié intrinsèquement par les qualifications qui, en réalité, lui sont inhérentes, il ne peut présenter d'autre "différence" que celle d'exister pour certains sacrements, et de ne pas exister pour les autres sacrements. Cette manière de concevoir s'avère, par les non-cohérences dont elle est l'origine, être erronée ; cela confirme que sont conformes à la réalité les distinctions d'ordre formel qu'exclut précisément l'univocité.

2. La différenciation du *pouvoir* qu'a l'Eglise sur l'ordre sacramentel, est fondée, "*realiter et formaliter*", sur l'économie du sacrement comme tel.

Les sacrements forment "un ordre", ils constituent l'"ordre sacramentel", parce que tous sont ordonnés au Sacrement par excellence qui est le sacrement de l'Eucharistie. Or le Sacrement de l'Eucharistie a en propre de manifester l'unité de l'Eglise *en la réalisant*. Il s'ensuit que, quant à l'essence, le rôle de l'Eglise est le même pour tous les sacrements, car ce rôle étant, pour le premier des Sacrements, co-essentiel, il est par le fait même intégré au sacrement comme tel ; il est, qualitativement, pour tout sacrement, ce qu'il est pour le principe de l'ordre sacramentel.

C'est d'ailleurs ce qu'affirme Pie XII : "Ipse (Christus) est qui, per Ecclesiam, baptizat, docet, regit, salvit, ligat, offert, sacrificat" (*Mystici Corporis Christi* AAS, 35, p. 200). Le rôle de l'Eglise consiste en ce que le Christ agit par elle au titre d'instrument. Tel est le fondement du "pouvoir" qu'a l'Eglise sur les sacrements. Ce fondement tient à l'essence du sacrement, il se retrouve d'une manière égale dans tous les sacrements.

La différenciation du rapport que les différents sacrements soutiennent respectivement avec l'Eglise ne peut donc avoir d'autre fondement *réel*, que l'économie du sacrement comme tel.

Or l'acte en lequel consiste la réalité du sacrement étant ordonné à la communication de la grâce, il en comporte uniment *la production et la réception*. Le propre de cet acte est précisément d'intégrer en unité ces deux modalités qui nécessairement sont distinctes l'une de l'autre, puisqu'elles ne subsistent ensemble que par corrélation.

Et, de fait, la production de la grâce est spécifiée par l'essence du sacrement ; c'est-à-dire, concrètement, par l'unité réalisée *in actu* entre la matière la forme et l'intention du ministre. Tandis que la réception de la grâce est spécifiée ultimement, et donc formellement, par l'acte libre du sujet qui la reçoit ; quoi qu'il en soit, pour la grâce elle-même, de la spécification qui en accompagne la production.

Et comme, pour un rapport, l'espèce est déterminée par le terme, les deux rapports que l'Eglise soutient, respectivement avec la production de la grâce et avec la réception de la grâce, sont "vérifiés", le premier par l'essence du sacrement, le second par l'acte du fidèle qui reçoit le sacrement. Il est possible qu'à chacun de ces deux rapports soit associé un "pouvoir" de l'Eglise ; mais il est manifeste que ces deux "pouvoirs", s'ils existent, présentent entre eux, quant à la spécification, la même différence que les rapports eux-mêmes. Et s'il existe, entre ces deux "pouvoirs", un rapport de causalité, ce ne peut donc être que "per accidens".

C'est précisément parce que la théorie de l'intention infuse vise à assigner une norme de ce qui est "per accidens", qu'elle ne peut être qu'inorganique, et pour autant hypothéquée de non-cohérence. Il faut, pour obvier à cet inconvénient, dénoncer la confusion qui consiste à considérer comme étant "essentielle" une concomitance qui est d'ordre accidentel. C'est précisément cette confusion qu'écarte l'assertion [276]. Nous la reproduisons, par mode de conclusion ; puisque, nous venons de le voir, la théorie de l'intention infuse la confirme par rétorsion.

Primordialement, les modalités différentes du pouvoir qu'a l'Eglise sur les sacrements correspondent respectivement, *non pas à tel et tel des sacrements*, mais *aux points de vue formels différents selon lesquels peut être envisagé chacun des sacrements*.

[2762] L'Eglise a pouvoir sur le rite de tout sacrement, en tant que ce rite concerne la réception de la grâce.

1. La preuve en est aisée, par induction bornons-nous à trois observations.

- L'Eglise a dès le IV^{ème} siècle, écarté le rite de la communion dans la main, là où il était en usage ; afin d'éviter les risques de profanation. Or ce rite concerne, matériellement, la *réception* de la grâce, non la production.

- L'Extrême-Onction peut être, soit le sacrement des malades, soit le sacrement des mourants. La grâce est objectivement la même, les deux manières de la recevoir sont psychologiquement différentes.

Le naturalisme et la pusillanimité ont eu pratiquement pour conséquence de réduire l'Extrême-Onction à n'être que le sacrement des mourants. Le jeu renforcé des mêmes causes a donné lieu, sous les auspices post-conciliaires, à l'errance contraire ; l'Extrême-Onction est en fait considérée actuellement, comme étant seulement le sacrement des malades, parce qu'on n'a plus assez de foi pour croire que la grâce d'un sacrement soit accessible à un mourant.

En fait, la "nouvelle église" a adopté un nouveau rite. En vérité, l'Eglise pourrait prescrire deux rites différents, en précisant que ces deux rites correspondent respectivement à deux manières de *recevoir* la même grâce du même sacrement. Cet exemple confirme que l'Eglise a "pouvoir" sur le sacrement, en tant que celui-ci est ordonné à la réception de la grâce.

- Que l'onction sur les reins soit prescrite ou supprimée dans l'administration de l'Extrême-Onction, concerne également la grâce, non quant à la production mais quant à la réception.

Car l'instrumentalité du signe en tant que celui-ci est cause, concerne le signe en tant que signe, les signes différents étant l'expression "*du signe*" que le sacrement comporte par essence. Il n'y a pas de correspondance entre une partition du signe comme réalité physique d'une part, et une impossible partition de la grâce qui est une réalité spirituelle d'autre part. Les onctions, considérées globalement, concourent à produire la grâce ; que les onctions soient localisées signifie comment la grâce *est reçue*. Mieux vaut ne pas mieux signifier, s'il en résulte un inconvénient dans la réalité ; l'Eglise en est juge.

On voit, par ces exemples, que l'Eglise a pouvoir sur le rite de tout sacrement, en tant que ce rite concerne *la réception* de la grâce.

2. Le pouvoir qu'a l'Eglise sur les sacrements eu égard à la réception de la grâce, est fondé sur le pouvoir qu'a l'Eglise Epouse du Christ sur tout membre du Christ.

La raison en est que le rapport de subordination est "transitif" (cf. [2752]41). Le sacrement est, quant à la réception, subordonné à l'Eglise, parce qu'il l'est immédiatement au fidèle qui l'est lui-même à l'Eglise.

Tel est d'ailleurs l'argument que mettent en œuvre les théoriciens de l'intention infuse. Voilà donc, heureusement caractérisé, un certain "pouvoir" de l'Eglise sur les sacrements. Nous retenons, *concernant cette sorte de "pouvoir"*, l'argument proposé. Mais nous en modifions le champ d'application. Car, *materialiter*, nous l'étendons à tous les sacrements au

lieu de le limiter à certains d'entre eux ; et, *formaliter*, nous le restreignons à un aspect seulement du sacrement comme tel, savoir la réception.

[2763] Le Christ opérant "*per Ecclesiam*", c'est-à-dire "*ab Ecclesia per sacerdotes*", l'Eglise a, **POUR AUTANT**, pouvoir sur le rite de *tout* sacrement, en tant que ce rite concerne la production de la grâce.

Nous allons l'établir, d'abord quant au "fait" (1), ensuite, quant au "comment" : et cela, d'une part négativement (2), d'autre part positivement (3).

1. L'Eglise doit avoir, *positis ponendis*, pouvoir sur le rite de tout sacrement, en tant que ce rite concerne la production de la grâce.

La communication de la grâce, fin propre des sacrements, est en fait réalisée au sein de l'Eglise. Tout ce qu'inclut *uniment* l'acte de cette communication, savoir la réception et la production de la grâce, se trouve donc posé *uniment* sous la mouvance de l'Eglise, et tombe pour autant *uniment* sous le "pouvoir" de l'Eglise. Et comme l'Eglise a "pouvoir" sur le rite du sacrement en tant que celui-ci concerne la réception de la grâce, l'Eglise a également "pouvoir" sur le rite du sacrement en tant que celui-ci concerne la production de la grâce.

Voilà pour le "fait". L'observer requiert de préciser comment les deux "pouvoirs" de l'Eglise dont il vient d'être question sont un analogiquement. Et comme l'analogie comporte à la fois différence et similitude, ces deux aspects se trouveront respectivement précisés dans les deux paragraphes suivants.

Il convient toutefois de rappeler que nous attribuons au mot "pouvoir" le contenu positif minimal qui en garantit analogiquement l'unité, et évite l'équivocité : A a "pouvoir" sur B, si B est subordonné à A ([2752]41).

2. Les deux "pouvoirs" qu'a l'Eglise sur le rite du sacrement, en tant que celui-ci concerne d'une part la réception de la grâce et d'autre part la production, ne sont pas de même nature.

21. Cela résulte "*ex parte effectus*", c'est-à-dire au point de vue de la communication de la grâce, de la différence de spécification que nous avons ci-dessus observée ([2761]3). Nous n'y revenons pas.

22. Cela résulte également, "*ex parte causæ*", c'est-à-dire au point de vue de l'Eglise qui exerce le "pouvoir", de deux arguments d'ailleurs convertibles entre eux.

Tout d'abord, le "pouvoir" qu'a l'Eglise sur le rite du sacrement en tant que celui-ci concourt à produire la grâce, concerne l'essence du sacrement. Tandis que le "pouvoir" qu'a l'Eglise sur le rite du sacrement

en tant que celui-ci norme la réception de la grâce, ne concerne pas l'essence du Sacrement.

En second lieu, au point de vue de la qualification ecclésiastique, le second "pouvoir" relève du *pouvoir de juridiction*, tandis que le premier "pouvoir" relève du *pouvoir sacré*. Le "pouvoir de juridiction" est, il est vrai, au service du "pouvoir sacré" [et du "pouvoir magistériel"], en sorte qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une même réalité *concrète* ressortisse simultanément à l'un et à l'autre. Mais, une réalité déterminée étant considérée, – en l'occurrence, il s'agit de l'essence du sacrement : il s'agit, plus particulièrement, de l'intention interne que doit avoir le ministre, cette intention étant considérée quant à la spécification –, il est impossible que cette réalité d'une part ressortisse au pouvoir sacré, tandis que le *constitutif formel* de cette même réalité d'autre part ressortirait au pouvoir juridictionnel. Deux formes différentes du même ordre, comme telles, s'excluent mutuellement.

23. Cela résulte enfin de la "praxis Ecclesiae". En voici, brièvement, deux manifestations particulièrement typiques.

• Le mariage.

Que l'Eglise exerce le pouvoir juridictionnel dans l'administration du sacrement de mariage, ne concerne formellement ni la production de la grâce ni par conséquent l'essence du sacrement. Cela constitue simplement une condition de sécurité, eu égard aux fidèles qui *ont droit* à recevoir la grâce ; condition que l'Eglise juge être nécessaire habituellement, *quoique non pas absolument*.

L'Eglise décide en effet que, concernant l'administration du sacrement de mariage, la présence d'un prêtre *par elle accrédité* (présence communément désignée sous le nom de "forma"), est requise pour la validité. Cependant, nous l'avons déjà observé ([2753]23), l'Eglise a, selon les temps et les lieux, soit imposé soit supprimé la "forma" ; l'Eglise a expressément déclaré que les mariages contractés entre fidèles catholiques, en Hollande, au XVI^{ème} siècle étaient valides sans la "forma". Et, actuellement, le canon 1098 prévoit un cas permanent dans lequel la "forma" n'est pas requise pour la validité.

Or, si la "forma" était intégrée à l'essence du sacrement, l'Eglise ne pourrait en aucun cas en "dispenser".

La *forme* du sacrement, [forme, et non "forma"], est, en l'occurrence, l'échange des consentements entre deux baptisés qui doivent avoir l'intention de faire ce que l'Eglise, au nom du Christ, entend comme devant être fait. Le "ministre du sacrement", c'est-à-dire les deux baptisés, doivent avoir l'"intentio Ecclesiae" : telle est bien, pour *tout* sacrement, l'une des conditions de validité. La "forma", et les autres formalités ex-

gées habituellement par l'Eglise, sont censées donner l'assurance que cette condition de validité est réalisée.

Il est clair que l'Eglise ne pourrait prescrire, ni la "forma" ni les autres formalités, si elle n'avait juridiction sur les fidèles. Mais prétendre que l'Eglise peut "disposer" du sacrement et des conditions de validité qui en concerneraient soi-disant l'essence, PARCE QUE l'Eglise a juridiction sur les fidèles, c'est "trancher le nœud gordien" ; et c'est induire en erreur par une fausse évidence. Car, si l'Eglise use effectivement du pouvoir juridictionnel pour prescrire la "forma" (ou pour l'abolir), ce n'est pas *parce que* l'Eglise aurait, sur tel sacrement un *pouvoir* dont on ne définit d'ailleurs pas la nature ; mais c'est *parce que* l'Eglise accomplit *la mission qui lui est commise en vertu du pouvoir sacré*, à savoir que l'*intentio Ecclesiae* contenant l'intention du Christ soit respectée en l'acte où le sacrement est confectionné. L'exercice du pouvoir juridictionnel n'est pas le signe que l'Eglise aurait sur le sacrement un *pouvoir* autonome ; cet exercice est *au service du pouvoir sacré*, en vertu duquel l'Eglise peut et doit veiller à ce que l'"*intentio Ecclesiae*" soit réalisée. Le pouvoir qu'a l'Eglise sur le rite du sacrement en tant que celui-ci produit la grâce est spécifié par l'"*intentio Ecclesiae*", et ressortit au pouvoir sacré. C'est vrai pour le mariage, comme c'est vrai pour tout sacrement en général.

L'Eglise prescrit la "forma" ; et elle le peut, à l'égard des fidèles, en vertu du pouvoir juridictionnel. Et l'Eglise prescrit la "forma" *en vue de* mieux exercer le pouvoir sacré. Si l'Eglise supprime la "forma", on peut dire qu'elle en "dispense"... eu égard à la prescription habituelle. Mais, soit qu'elle prescrive soit qu'elle abolisse, il n'en résulte aucunement que l'Eglise ait, de ce chef, sur le sacrement, une sorte de *pouvoir* monolithique qui échapperait aux normes générales du pouvoir sacré (cf. 3). Car l'un comme l'autre, abolir comme prescrire, doit concourir à ce que le pouvoir sacré soit adéquatement exercé. Nulle réalité ne peut transcender ce à quoi elle est ordonnée, et pour autant subordonnée.

• La pénitence.

Le sacrement de pénitence n'est validement administré, que si le prêtre a "les pouvoirs" que seule l'autorité compétente peut lui conférer. S'ensuivrait-il que, comme l'avancent les théoriciens de l'intention infuse, l'Eglise ait sur ce sacrement un *pouvoir* propre, dont le signe ou même la cause serait la juridiction de l'Eglise sur les fidèles qui reçoivent le sacrement ? Cette conclusion n'est apparemment fondée, qu'à la faveur de la confusion qu'introduit l'univocité. Montrons-le encore une fois en termes concrets.

Le Christ a communiqué le pouvoir d'absoudre, non en vertu d'une juridiction, mais en vertu du Saint-Esprit : "Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leurs seront retenus" (Jean 21.22-23). Tout prêtre validement ordonné, a *ipso facto* LE POUVOIR d'absoudre tout péché. "Les pouvoirs" conférés par l'"autorité" ne font que circonscrire le champ d'applicabilité DU POUVOIR d'absoudre ; ils ne le causent réellement ni ne le qualifient intrinsèquement, en quelque façon que ce soit.

"Les pouvoirs" interviennent en fait intrinsèquement *dans l'acte* du sacrement, mais ils n'en intègrent pas l'essence. S'ils sont habituellement requis, pour la validité, c'est d'une manière analogue à celle dont la "forma" est requise pour la validité du sacrement de mariage.

Le prêtre qui confesse doit avoir l'intention du Christ, laquelle est spécifiée dans l'"intentio Ecclesiae". Telle est, au vrai, la condition de validité sans préjudice d'ailleurs de la matière et de la forme qui sont présupposées. Or, comment l'Eglise, à qui incombe la responsabilité de l'ordre sacramentel, peut-elle être assurée que le confesseur a effectivement l'"intentio Ecclesiae" ? L'exacte conformation au rite prescrit est en droit, selon Léon XIII, un critère suffisant. Mais en fait ? Le sacrement de pénitence, par nature, est secret. Il donne lieu facilement, l'expérience le confirme, à des abus de toutes sortes ; lesquels altèrent ou même détruisent l'"intention" que doivent avoir les confesseurs. Donner "les pouvoirs" constitue d'abord une mesure de sécurité. Mesure non nécessaire en droit, mais fort utile en fait ; non nécessaire en droit pour la validité, mais que l'Eglise, par prudence, impose comme condition de la validité. "Les pouvoirs", nous le répétons, ni ne causent réellement, ni ne qualifient intrinsèquement LE POUVOIR d'absoudre que le prêtre reçoit en étant ordonné. Conférer "les pouvoirs", c'est tenir plus étroitement les confesseurs sous la mouvance de l'"autorité" ; c'est, pour l'Eglise et pour les fidèles, être mieux assuré que la véritable condition de validité, savoir la rectitude d'intention, est effectivement réalisée.

Veiller à ce que le confesseur ait l'"intentio Ecclesiae" relève du pouvoir sacré ; imposer d'avoir "les pouvoirs" pour confesser validement, relève du pouvoir juridictionnel. Le pouvoir juridictionnel est au service du pouvoir sacré ; tel est l'ordre, le *même* ordre immanent à *tout* sacrement.

Que "les pouvoirs" jouent un rôle non essentiel, nécessaire en fait habituellement, mais subordonné à certaines conditions, cela est confirmé par les cas de péril imminent.

Tout prêtre alors peut absoudre sans avoir "les pouvoirs" ; ce serait impossible si "les pouvoirs" étaient requis pour que l'essence du sacrement fût réalisée.

Objecterait-on que, précisément, l'Eglise donne "les pouvoirs" *une fois pour toutes*, dans les cas où il y a péril imminent ? Nous répondons que cette "difficulté" est simplement l'un des fallacieux effets de perspective qui sont inhérents au "Juridisme". En cas de péril imminent, les raisons graves pour lesquelles l'Eglise impose d'"avoir les pouvoirs" habituellement n'existent pas, ou n'existent plus. L'Eglise, tout simplement, le reconnaît, *une fois pour toutes* en effet. L'Eglise peut lier l'exercice du pouvoir d'absoudre ou en circonscrire le champ d'application ; cela, en vue de mieux assurer la communication de la grâce, et en usant du pouvoir juridictionnel au service du pouvoir sacral. Lorsque l'Eglise ne lie pas ce qu'elle lie habituellement, il faut dire en toute précision :

que, premièrement, l'Eglise *n'exerce pas* le "pouvoir" qu'elle a de lier (l'exercice du pouvoir d'absoudre) ;

que, deuxièmement l'Eglise n'exerce donc positivement aucun pouvoir... attendu que "ne pas exercer" est justement le contraire d'"exercer" (10) ;

que, troisièmement, l'Eglise ne donne positivement au confesseur "aucun pouvoir" ;

que, quatrièmement et en conséquence, l'Eglise considère comme étant "non lié" et libre de s'exercer, LE POUVOIR qu'a tout prêtre d'absoudre tout péché.

Que l'Eglise n'exerce pas le "pouvoir" qu'elle a de subordonner l'exercice DU POUVOIR d'absoudre à la collation "des pouvoirs" dont elle est maîtresse, cela n'entraîne aucunement que l'Eglise ait, de ce chef, sur le sacrement de pénitence, une sorte de *pouvoir* monolithique qui échapperait aux mesures générales du pouvoir sacral (cf. 3). Car, renoncer à exercer un "pouvoir" (celui de lier l'exercice DU POUVOIR d'absoudre), ce n'est pas avoir un pouvoir, de quelque nature que ce soit.

D'ailleurs, soit que l'Eglise "lie" comme elle le fait habituellement, soit qu'elle "ne lie pas" dans les cas prévus ordinairement, soit donc qu'elle exerce le pouvoir juridictionnel, soit qu'elle ne l'exerce pas, l'un comme l'autre est ordonné à ce que la grâce soit mieux communiquée, et le pouvoir sacral adéquatement exercé. Nulle réalité ne peut transcender ce à quoi elle est ordonnée, et pour autant subordonnée. Que l'Eglise conditionne l'administration du sacrement de pénitence, en usant d'ailleurs du pouvoir juridictionnel qu'elle a sur les fidèles, ce n'est pas

10) C'est précisément cette opposition entre "être" et "ne pas être", que le "juridisme" refuse de reconnaître. "Ne pas exercer un pouvoir", devient : "avoir le pouvoir de ne pas l'exercer". Ne pas communiquer un pouvoir, devient : "communiquer le pouvoir de n'en pas avoir". Ce procédé est fort utile si on veut gonfler l'"autorité". Mais il fausse la position même des questions, en donnant une consistance factice à des entités qui n'existent pas.

cela qui entraîne en quelque façon que ce soit, que l'Eglise ait un droit ou un pouvoir sur le sacrement lui-même.

3. Le pouvoir qu'a l'Eglise sur le rite de tout sacrement, en tant que ce rite réalise concrètement l'essence du sacrement, consiste à en conserver intégralement et à en garantir efficacement la spécification.

Nous avons montré qu'un tel pouvoir existe (1), et nous l'avons distingué de ce qu'il ne peut pas être (2). Il reste à préciser ce en quoi il consiste.

31. Rappelons quelles sont les deux prémisses.

1) Si on appelle "pouvoir" le rapport que l'Eglise soutient avec le rite d'un sacrement en tant que celui-ci concerne la communication de la grâce, ce pouvoir est en droit le même pour tous les sacrements, parce qu'il concerne l'économie du sacrement comme tel ([2761]2). Dans le cas contraire d'ailleurs, il y aurait communication de grâce par voie sacramentelle, hors la mouvance de l'Eglise ; cela est impossible. Voilà pour le fait.

2) Le pouvoir qu'a l'Eglise sur le rite d'un sacrement, en tant que celui-ci réalise la communication de la grâce, ne peut, *in actu*, que s'exercer *uniment* sur ce rite, en tant que celui-ci concourt, d'une part à la réception de la grâce, et d'autre part à la produire. L'Eglise a donc, *uniment* en acte, pouvoir sur le rite quant à la réception de la grâce, et pouvoir sur le rite quant à la production de la grâce. Si, pour plus de clarté, on distingue l'un de l'autre ces deux pouvoirs, on doit conclure que, d'une part, l'existence du premier ([2762]) corrobore celle du second ; et que, d'autre part, ils diffèrent entre eux par la nature (2).

32. L'Eglise est Gardienne et Maîtresse de l'ordre sacramentel, comme elle l'est du dépôt révélé.

Nous avons déjà mis en œuvre l'analogie qui existe entre foi et sacrement, en la considérant dans les personnes différentes : le fidèle en acte de croire, le prêtre en acte de consacrer ([24]). Or cette même analogie subsiste, comme en son principe, au sein même de l'Eglise. Car l'Eglise joue le même rôle à l'égard du dépôt révélé qui mesure l'exercice de la Foi, et à l'égard de l'institution divine qui norme l'ordre sacramentel. L'Eglise conserve ce qui lui a été remis par son Chef ; et, éventuellement, elle l'interprète pour le mieux garder. Telle est la "Tradition vivante", dont l'Eglise est précisément Gardienne et Maîtresse.

Ces données, qui vont de soi, acquièrent une portée plus précise en fonction des déterminations qui précèdent (1, 2).

L'Eglise ne peut exercer quelque pouvoir que ce soit sur l'essence du sacrement ou sur le dépôt de la Foi, que *dans* le Christ, qui est l'Auteur de la Foi et qui a institué les sacrements. Si, par impossible, l'Eglise pré-

tendait exercer un tel pouvoir, en se référant aux fidèles soumis à sa juridiction plutôt qu'au Christ dont elle est l'Épouse, l'Église se détruirait elle-même, en annihilant sa primordiale raison d'être, à savoir de rendre vivante sur terre l'attente de l'Époux, en "se tournant vers Sa Mémoire".

Si l'Église exerçait un pouvoir sur l'essence du sacrement ou sur le dépôt de la Foi, en "se tournant" vers les membres plutôt que vers le Chef, elle ne serait plus ni l'Épouse ni l'Église. Ce pouvoir de l'Église ne peut donc consister qu'à "conserver" : l'Église n'est Maîtresse *qu'en* étant Gardienne.

Si donc l'Église ne faisait pas acte de "conserver", l'Église n'exercerait pas son pouvoir. Et comme cela est, nous l'avons vu, impossible (1), il s'ensuit qu'au sein même de l'opération qui réalise concrètement l'essence du sacrement l'Église *doit exercer l'acte* d'en garantir la conformité avec ce qui a été divinement institué ; tout comme, d'ailleurs, au sein de l'acte de la Foi, l'Église *doit exercer* l'acte d'en garantir la conformité avec ce qui est divinement révélé.

33. Concluons.

1) L'Église a pouvoir sur l'essence du sacrement comme sur le dépôt de la Foi ; et ce pouvoir est égal pour tous les sacrements, comme il est égal pour tous les articles de la Foi.

2) L'Église **DOIT EXERCER** ce pouvoir ; car, dans le cas contraire, une communication de grâce, ou un acte théologal, serait accompli hors la mouvance de l'Église.

3) Mais l'exercice de ce pouvoir consiste, pour l'Église : non à "disposer de", mais à "conserver" ; non à se référer aux fidèles soumis à sa juridiction, pour adapter à leur attente l'essence du sacrement ou le dépôt révélé mais à se "tourner" vers la Mémoire du Christ dont elle est l'Épouse, en vue de garantir la conformité à ce qu'elle-même tient du Christ, des sacrements tels qu'ils sont confectionnés, et de la foi telle qu'elle est exercée.

L'Église est "témoin", dans le Christ qui est Témoin. Comme Lui est "le Témoin fidèle" (Apoc. 1.5), Son épouse *doit* exercer le rôle qui lui appartient par nature (cf. [24]). Voilà ce que confirme, *a contrario*, la théorie de l'intention infuse.

4. Ces conclusions découlent des principes qui ont été posés. C'est le Christ Lui-même qui, selon Pie XII ([2761]2), opère *per Ecclesiam* dans l'acte de la confection sacramentelle. Cette affirmation reprend et étend, *uniment à tout l'ordre des sacrements*, celle, plus précise, du Concile de Trente concernant l'Eucharistie : le Christ opère *ab Ecclesia per sacerdotes* (231).

C'est par et dans l'acte du prêtre, que le Christ Lui-Même "baptise, enseigne, signe, sauve, lie, offre, sacrifie". Car l'acte est "du suppôt" ; l'Eglise est une personne morale, mais n'est pas un suppôt. Et comme il est nécessaire que l'Eglise opère *intrinsèquement au sein de cet acte* puisque celui-ci doit être "d'Eglise", il s'ensuit que cet acte qui est "actus Christi per sacerdotem" quant à l'actuation, doit être "actus Christi ab Ecclesia" quant à la spécification.

Et comme c'est l'intention du ministre qui, immédiatement, spécifie l'acte qui est posé par le ministre, il s'ensuit que l'intention du ministre, formellement, doit être identique à l'"intentio Ecclesiae". C'est donc, dans la médiation de l'Eglise, et non immédiatement du Christ, que le ministre doit recevoir l'intention requise à la validité.

C'est de cette façon, et ce ne peut pas être autrement, que l'Eglise exerce le pouvoir qu'elle a sur l'essence du sacrement, sur tout sacrement par conséquent. C'est la condition, ainsi montrée comme étant nécessaire, pour que tout sacrement soit, comme il se doit, "d'Eglise", *ab Ecclesia*. Et c'est d'ailleurs la thèse de l'intention ecclésiale.

[277] La théorie de l'intention infuse est examinée au point de vue de la "sagesse", celle-ci consistant à "discerner quelles sont les causes les plus primitives".

- Les modalités différentes que comporte le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, correspondent aux rapports que les différents sacrements soutiennent respectivement avec l'ordre sacramentel considéré dans son ensemble, et, avec le Christ qui est le Principe de cet ordre.

[2771] Cette seconde détermination ([277]), n'est pas juxtaposée à la première ([276]) ; elle en est l'achèvement, précisément au point de vue de l'ordre et de la sagesse.

1. Le pluralisme hiérarchisé des points de vue formels qui intègrent un même ordre, requiert en effet une unité qualitative qui ne peut être fondée que dans le principe de cet ordre et qui doit en procéder.

La différenciation du pouvoir qu'a l'Eglise sur les sacrements, tient, nous l'avons vu ([276]), "formaliter", aux différents points de vue formels, selon lesquels on peut considérer le sacrement comme tel. L'unité entre les points de vue formels, laquelle prise au concret est convertible avec celle de l'ordre sacramentel, cette unité donc repose dans le Christ qui est Principe et Cause de tout l'ordre. Car l'Opération du Christ, une parce que, procédant du Christ elle est récapitulée dans le Christ, cause en les transcendant les opérations distinctement spécifiées des différents "instruments".

Cela est suffisamment manifesté par ce qui précède. C'est le Christ qui opère "ab Ecclesia per sacerdotes". C'est le Christ, et Lui Seul, qui, par l'Opération qui est la Sienne, réalise l'unité, en l'Acte qui est le Sien, entre deux opérations qui sont formellement et réellement distinctes. Et cela, d'une part quant au principe prochain : soit *l'Eglise* soit le *prêtre* ; d'autre part quant au type : soit *ab* soit *per*, dans l'origine de l'opération ; soit *spécification* soit *actuation*, dans l'achèvement de l'opération. Le Christ, et Lui Seul, opère ainsi. *Lui Seul* le peut.

Mais le rôle du Christ au titre de Principe d'unité immanent à tout l'ordre sacramentel, ne se borne pas à intégrer en un même acte l'actuation et la spécification que comporte la confection de tout sacrement. Car c'est également en fonction du Christ, "alpha et omega" (Apoc. 1.8), que les différents sacrements sont hiérarchisés, et que le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements se trouve, par le fait même, différencié. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

[2772] Le Christ a explicitement signifié quelle doit être la forme du Baptême, et quelle doit être la forme de l'Eucharistie. L'Eglise ne peut **DONC disposer** de la forme, divinement instituée, de ces deux sacrements.

1. Il convient de distinguer, concernant le pouvoir qu'a l'Eglise sur les sacrements, deux modalités : "pouvoir de conserver", "pouvoir de disposer".

Cette distinction de type "formel" concernant la nature du pouvoir, répond à celle qui est fondée sur l'économie du sacrement, et cependant s'en distingue. Nous avons vu en effet ([2763]33) que l'Eglise *doit* exercer le pouvoir qu'elle a sur l'essence des sacrements, et que l'exercice de ce pouvoir consiste, non à "disposer de", mais à "conserver", c'est-à-dire à garantir que le rite traditionnel contient l'intention du Christ. Tandis que, nous l'avons également observé ([2762]), l'Eglise peut, pour tout sacrement, "disposer" du rite, en tant que celui-ci concerne la réception de la grâce.

La distinction "conserver - disposer" concernant le rite, ne correspond cependant pas, membre à membre, à la distinction "produire - recevoir" concernant la grâce. Car, si l'Eglise peut "disposer" du rite en tant que celui-ci concerne la réception de la grâce, elle le peut également, mais pour certains sacrements seulement, le mariage par exemple ([2753]23, [2763]23) en ce qui concerne la production de la grâce. C'est cette différence, de sacrement à sacrement, qu'il faut expliquer. La théorie de l'intention infuse y échoue, parce qu'elle néglige de situer, comme il se doit et comme nous le faisons, cette différence "matérielle", de sacrement à sacrement, en fonction de celle ([276]) qui est inhérente au sacrement comme tel.

2. Le Christ a explicitement signifié quelle doit être la forme du Baptême : "Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit" (Matth. 28.19 ; Marc 16.16). Et pareillement pour l'Eucharistie.

La forme des cinq autres sacrements a été signifiée par le Christ quant au contenu intelligible. Mais elle n'a pas été signifiée quant aux mots par lesquels ce contenu doit être exprimé. Il suffit, pour le voir, de considérer chacun des sacrements. Même en ce qui concerne la Pénitence, le Christ a dit : "Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" (Jean 20.22-23). Mais Il n'a pas prescrit quelle doit être la formule accompagnant l'*acte* de remettre ; bien qu'Il ait Lui-Même employé habituellement le mot "remettre" (Matth. 18.35 ; 12.32 ; Luc 7.47...).

3. La raison pour laquelle l'Eglise ne peut "disposer" de la forme, ni pour le Baptême ni pour l'Eucharistie, est que le Christ Lui-Même a explicitement prescrit quelle doit être la forme du Baptême et quelle doit être celle de l'Eucharistie.

Que l'Eglise ne puisse pas disposer de ce que le Christ a Lui-Même institué, c'est clair.

Nous disons quelque chose de plus. A savoir que si l'Eglise n'a pas, sur le Baptême et sur l'Eucharistie, le *pouvoir* qu'elle a sur les autres sacrements, *la raison en est primordialement* que le Christ a signifié Lui-même littéralement quelle doit être la forme, pour le Baptême et pour l'Eucharistie. C'est ce que signifie l'énoncé [2772], dans lequel le mot DONC désigne un lien de causalité propre.

La preuve de cette affirmation comporte deux parties.

La première consiste à appliquer la "méthode des différences".

La différence qu'il faut expliquer est celle, effectivement observée de sacrement à sacrement, concernant le *pouvoir* de l'Eglise sur la forme des sacrements ; nous la désignons par (a). Deux autres "différences" sont également observées : celle dont il vient d'être question (2), qui concerne la manière dont le Christ a signifié la forme des sacrements (b) ; celle qui concerne le *pouvoir* qu'a l'Eglise sur les fidèles dans le cas du Baptême et de l'Eucharistie d'une part, dans le cas des autres sacrements d'autre part (c). La théorie de l'intention infuse consiste à rapprocher (a) de (c), et à affirmer que (c) est la cause de (a). Tandis que nous rapprochons (a) de (b) ; et nous affirmons, *positis ponendis* ([2752]1), que la cause propre de (a) est (b) et non pas (c). Cela est possible, nous l'avons observé (2) : l'Eglise ne peut "disposer de" ce que le Christ Lui-Même a posé. Et telle est la première partie de la preuve.

La seconde consiste à assigner, pour la différence (b), une raison *propre* tenant à l'ordre des sacrements, et qui entraîne, au titre de conséquences, les deux différences (a) et (c).

Le schéma de l'argument est donc le suivant. Si le Christ n'a signifié explicitement la forme que pour le Baptême et pour l'Eucharistie, c'est *parce que* l'ordre des sacrements requiert qu'il en soit ainsi. De cette exigence, inhérente à l'ordre sacramentel comme tel, résulte que l'Eglise n'a pas le même *pouvoir*, **ET CELA UNIMENT SUR LE SACREMENT ET SUR LES FIDELES**, dans le cas du Baptême et de l'Eucharistie d'une part, dans le cas des autres sacrements d'autre part.

Ainsi, se trouvera manifestée la nature de la connexion qui existe entre (a) et (c). Ces deux différences sont observées comme étant concomitantes, parce qu'elles procèdent l'une et l'autre de la raison de convenance qui est "convertible" avec la différence (b). Mais, que (a) soit la conséquence de (c), c'est ce que la théorie de l'intention infuse vise à montrer, et que les non-cohérences auxquelles se heurte cette théorie suffit à improuver.

Il reste donc à préciser :

premièrement, comment la différence (b), c'est-à-dire le comportement du Christ Lui-Même, se trouve justifié, *a posteriori mais d'une manière propre*, en fonction de l'ordre sacramentel comme tel : tel est l'objet du paragraphe [2773] ;

deuxièmement, comment cette raison de convenance implique simultanément les deux différences (a) et (c) au titre de conséquences : tel est l'objet du paragraphe [2774].

[2773] Le Christ a *explicitement* signifié quelle doit être la forme du sacrement, pour le Baptême et pour l'Eucharistie seulement, **PARCE QU'AINSI LE REQUIERT** l'ordre sacramentel comme tel.

1. L'ordre sacramentel requiert comme tel, que deux des sacrements en soient les co-principes, en y jouant le rôle de fondements.

11. C'est ce que la métaphysique de la relation manifeste comme étant inhérent à la nature du sacrement.

Le sacrement est ordonné à communiquer la grâce, par un signe qui opère dans l'ordre surnaturel ce qu'il signifie dans l'ordre sensible. Le sacrement met donc en relation deux "extrêmes", savoir Dieu qui produit la grâce et l'homme qui la reçoit. Or ces deux "extrêmes" sont "un" en acte, selon le point de vue que spécifie la finalité du sacrement ; point de vue auquel correspond, dans chacun des deux "extrêmes" respectivement, une détermination objective qui y a par le fait même raison de "fondement".

12. Si, en effet, Dieu cause la grâce absolument, le Principe propre de la grâce, très particulièrement en tant que celle-ci est communiquée dans le sacrement, c'est le Verbe "en qui tout est créé", en tant qu'Il est

incarné. Il s'ensuit que la communication de la grâce doit être intégralement sous la mouvance du Christ, à l'origine comme dans l'achèvement.

Quant à l'origine, l'homme ne peut recevoir la grâce que si, d'abord, il est constitué membre du Christ. Cette "conversion" requiert une grâce originelle et partant irréductible à toute autre. Cette grâce étant donc singulière, et devant intégrer l'ordre sacramentel, elle est communiquée par un sacrement spécial qui joue, dans cet ordre, le rôle de fondement "ex parte hominis".

Quant à l'achèvement, la communication de la grâce, qui procède du Christ, doit se "terminer" dans le Christ. Et comme ce "terminari" doit, au même titre que le "progredi", appartenir à l'ordre sacramentel et que l'acte d'une créature ne peut, de soi, se terminer dans l'Incréé, la communication de la grâce ne peut se "terminer" dans le Christ qu'en se terminant dans un sacrement qui contient le Christ, sacrement singulier qui est nécessairement la fin de tout autre sacrement, et qui, dans l'ordre sacramentel, joue le rôle de fondement ex "parte Christi".

13. En d'autres termes, la communication de grâce que réalise l'acte du sacrement consiste en une *relation* de l'homme qui en est le sujet à Dieu qui en est le Terme.

Mais, "formaliter", l'homme n'intervient dans cette *relation* qu'en tant qu'il est apte à recevoir la grâce, et Dieu en tant qu'Il termine, dans l'ordre surnaturel, un acte créé. D'où il suit que cette *relation* a pour fondement, "ex parte subjecti", le caractère que confère le Baptême, et qu'elle a pour co-fondement "ex parte Termini", la Présence que contient l'Eucharistie. Le Baptême et l'Eucharistie sont donc "à part", en ce sens que, uniment et corrélativement, ils jouent l'un et l'autre le rôle de fondement dans l'ordre sacramentel considéré comme étant "un ordre". Ensemble, ils rendent possible que la communication de grâce qui constitue l'objet de tout, se réalise conformément à la norme par excellence : "le Christ est l'alpha et l'oméga".

2. Les deux sacrements qui se trouvent distingués et désignés, dans l'ordre sacramentel, comme y jouant le rôle de fondement, devaient être institués par le Christ, Principe de cet ordre, intégralement et explicitement.

On peut en assigner deux raisons. Elles tiennent l'une et l'autre au caractère primitif de ces deux sacrements ; ce caractère pouvant être mis en évidence, soit en fonction de l'ordre sacramentel, soit en fonction de l'ordre surnaturel.

21. Argument fondé sur la métaphysique de l'ordre.

L'unité, dans "un ordre", procède du principe et *de lui seul*. Il s'ensuit que si, dans "un ordre", certains éléments qui ne sont pas le principe de l'ordre, jouent par rapport aux autres en quelque façon que ce soit, le

rôle de principe, ils doivent le tenir immédiatement du principe lui-même *et de lui seul*. Dans le cas contraire, l'unité de l'"ordre", et partant l'"ordre" lui-même, seraient annihilés.

Or le Baptême et l'Eucharistie, respectivement "ex parte subjecti" et "ex parte Rei", déterminent l'un et l'autre *tout l'ordre sacramentel*. Ils y ont donc, pour autant, valeur de principe, puisque tout ce qu'inclut cet ordre en procède en quelque façon.

Donc le Baptême et l'Eucharistie doivent être intégralement et explicitement institués par le Christ et par Lui Seul.

22. Argument fondé sur l'ordre surnaturel.

Les sacrements sont donnés "in via" ; seul le "caractère" en demeure "in patria". Mais la "voie" peut être envisagée, soit en elle-même, soit en tant qu'elle "procède" et "fait retour".

Considérés au cours de la "voie", les sacrements sont spécifiés, chacun, par un effet propre qui suffit à le définir au moins descriptivement par l'analogie de la foi : "naître" et "être nourri" caractérisent respectivement le Baptême et l'Eucharistie.

Considérés au point de vue de la procession et du retour qui sont inhérents à la communication de la grâce, les deux sacrements qui sont à l'origine et au terme, c'est-à-dire le Baptême et l'Eucharistie, ont au contraire un rôle distingué. Et cela, eu égard non seulement à la "via" elle-même, mais également au rapport que celle-ci soutient avec Dieu et avec le Christ.

Ce qui procède de Dieu, en tant qu'il en procède *originellement*, ce qui se termine en Dieu, en tant qu'il se termine *ultimement*, l'un comme l'autre, à l'origine et au terme, c'est Dieu même.

La forme du Baptême signifie le Mystère intime de Dieu Lui-Même ; et non pas la purification qui est l'effet du sacrement. La forme de l'Eucharistie signifie la Présence du Verbe incarné selon Son Corps et selon Son Sang ; et non l'effet du sacrement qui est le nourrissement. Tandis que, pour les cinq autres sacrements, la forme signifie, directement, l'effet ; même pour la Confirmation, l'Esprit Saint est désigné en fonction des dons qu'Il communique, non pas comme procédant du Père et du Fils.

Or, si les effets des différents sacrements peuvent être adéquatement caractérisés, par l'analogie de la Foi, à partir des réalités de l'ordre naturel, le Mystère de la très sainte Trinité, et celui de la Transsubstantiation passent l'"analogie".

Le fruit de chaque sacrement est, par l'analogie, objet d'appréhension connaturelle ; le "contenu" intelligible en correspond à des concepts qui sont communs à tous les humains, il est donc possible, étant assuré de conserver ce même "contenu" [salva eorum substantia], de

modifier les mots qui l'expriment ; c'est la raison pour laquelle la forme de ces sacrements diffère, dans l'Eglise latine et dans les Eglises orientales en communion avec elle.

Tandis que, pour les Mystères de la Trinité et de la Transsubstantiation, le "Contenu intelligible" n'est adéquatement connu que de Dieu. Il n'est accessible "in via" que dans la médiation des formules révélées, et il est impossible de substituer à ces formules révélées d'autres formules supputées convertibles avec elles. La forme du Baptême et la forme de l'Eucharistie devaient être explicitement signifiées par le Christ Lui-même, en raison de la Transcendance absolue de ce qu'elles signifient.

Cette seconde raison est, nous l'avons observé ci-dessus, organiquement liée à la première ; car les deux sacrements qui sont extrêmes dans la communication de la grâce, ne peuvent que sceller cette communication, en tant qu'elle est immanente à Dieu Lui-Même, au principe comme au terme.

[2774] PARCE QUE le Christ a signifié explicitement quelles doivent être la forme du Baptême et la forme de l'Eucharistie, l'Eglise n'a aucun *pouvoir* sur la forme de ces deux sacrements. **PARCE QUE** le Christ a agi ainsi, conformément à l'économie de l'ordre sacramentel, l'Eglise n'a aucun *pouvoir* sur les "sujets" qui participent à ces deux sacrements.

En termes schématiques, c'est l'assertion [2773] qui rend compte simultanément des deux différences (a) et (c) ([2272]3), loin qu'il y ait entre l'une et l'autre, un rapport de causalité, comme le prétendent les théoriciens de l'intention infuse.

1. La première partie de l'assertion [2774] est évidente, nous l'avons déjà rappelé ([2272]3).

2. La seconde partie ne l'est pas moins : puisque l'Eglise n'a pouvoir : ni, d'une part, sur les fidèles, qui précisément en tant qu'ils communient, en intègrent l'unité ; ni, d'autre part, évidemment, sur les non baptisés. Explicitons l'un et l'autre.

Communier à l'Eucharistie, manifeste l'unité de l'Eglise, mais manifeste en causant ; car c'est Dieu Lui-Même qui, par le sacrement, cause en signifiant. Les fidèles qui communient ensemble ne reçoivent pas de l'Eglise l'unité de leur assemblée ; c'est le Christ qui, S'unissant chacun de Ses membres, engendre Son Eglise dans l'unité. L'Eglise n'a donc aucun pouvoir sur les fidèles en tant que ceux-ci participent à la RES de l'Eucharistie ; autrement, l'unité, qui en réalité est d'"en Haut" comme le Christ l'est Lui-Même (Jean 8.23), ne serait qu'"union" sublimée.

Pareillement, le Baptême manifeste la foi de l'Eglise, mais il manifeste en causant ; car c'est Dieu Lui-Même qui, par le sacrement, cause en signifiant : "Ipse Christus est qui, per Ecclesiam baptizat" (Pie XII, cf. [2761]2). Le baptisé, en l'acte du Baptême, ne reçoit "de l'Eglise", ni la Foi, ni le caractère, ni d'être membre de l'Eglise ; mais c'est le Christ qui, en communiquant la Foi et le caractère, fait du baptisé, uniment un membre de Lui-Même et un membre de Son Eglise. C'est le Christ qui donne à l'Eglise, sur le baptisé, le pouvoir qu'elle acquiert en l'acte du Baptême et qu'elle n'a pas avant le Baptême.

3. On voit donc que chacune des deux différences (a) et (c), lesquelles concernent les Sacrements entre eux, dérive immédiatement, à un point de vue formel propre, de la même différence (b) qui concerne les rapports que soutiennent respectivement avec le Christ les différents sacrements.

31. C'est parce que le Christ a institué Lui-même explicitement la forme du Baptême et la forme de l'Eucharistie, que l'Eglise ne peut aucunement disposer de la forme de ces deux sacrements.

Ainsi, (a) dérive de (b), parce que l'opération de l'Eglise ne peut se substituer à celle du Christ dont elle est l'instrument, et qu'elle présuppose par conséquent.

32. C'est parce que l'acte du Baptême et l'acte de l'Eucharistie sont respectivement requis pour devenir, soit inchoativement, soit plénièrement membre de l'Eglise, que l'Eglise n'a pas pouvoir sur ceux qui posent cet acte, en tant qu'ils participent la Res de ces deux sacrements. Quiconque en effet pose un acte qui est requis pour que l'Eglise exerce son pouvoir, ne peut être sous le pouvoir de l'Eglise en tant qu'il pose cet acte.

Ainsi, (c) dérive de (b), parce que l'opération de l'Eglise ne peut, dans l'ontologie de l'ordre surnaturel, précéder celle du Christ à laquelle elle est subordonnée. Cela d'ailleurs est évident, par cette raison qu'aucune cause créée ne peut créer la matière sur laquelle elle opère ; l'Eglise ne peut tenir que du Christ, Cause principale, les "sujets" sur lesquels elle agit comme cause instrumentale.

4. Il existe, entre les différences (a) et (c), une corrélation *qui n'est pas un rapport de causalité*.

Il convient de l'expliciter ; car la théorie de l'intention infuse consiste précisément à admettre le contraire, c'est-à-dire à confondre une corrélation dans la Cause transcendante avec un lien de causalité propre.

41. Il suffit, pour manifester cette corrélation, de coordonner les deux conclusions du précédent sous-paragraphe (3).

D'autre part, si (a) dérive de (b), c'est parce que, positivement :

(B1) Le Christ a institué Lui-Même la forme, pour le Baptême et pour l'Eucharistie.

D'une part, si (c) dérive de (b), c'est parce que positivement :

(B2) Le Baptême et l'Eucharistie assument le rôle de co-principe dans l'ordre sacramentel, en tant que celui-ci inhère dans les fidèles.

Or, nous l'avons observé ([2773]), les deux assertions (B1) et (B2) s'impliquent mutuellement, en ce sens que (B2) est l'éminente "raison de convenance" de (B1). En "Sagesse divine", *ex parte Christi*, (B1) et (B2) sont deux aspects corrélatifs de la même ordination créatrice. Au même point de vue, c'est-à-dire en "Sagesse divine" et *ex parte Christi*, il y a donc corrélation entre le fait que (a) dérive de (b), et le fait que (c) dérive de (b) ; il y a, pour autant et toujours au même point de vue, entre (a) et (c), une "certaine" corrélation ; corrélation "médiatisée" par (b) au point de vue logique, mais qui, en réalité, ne subsiste que dans (b), c'est-à-dire dans le Christ en tant qu'Il est Principe et Cause de tout l'ordre sacramentel.

42. Cette corrélation n'est pas un rapport de causalité propre.

C'est ce que l'on peut exprimer en se plaçant, soit au point de vue de la pensée, soit au point de vue de l'être.

Quant aux normes de la pensée, telles que les exprime la logique, il est bien connu que si, de (b) découlent (a) et (c), il ne s'ensuit pas qu'il y ait implication entre (a) et (c).

Quant à la Réalité telle que la dévoile la Lumière de la Foi, étant considérée l'opération dont le Christ est Cause principale et l'Eglise cause instrumentale ("Ipse Christus *per* Ecclesiam" écrit Pie XII), la primordialité du Christ par rapport à l'Eglise concerne, au sein de cette opération, aussi bien l'*objet* que le *champ d'application*. Mais, et telle est la "*majeure*" dont nous partons, il ne s'ensuit pas qu'il y ait, entre cet *objet* et ce *champ d'application*, quelque préséance que ce soit.

Or, c'est notre "*mineure*", la primordialité du Christ sur l'Eglise, en tant qu'elle concerne l'*objet* de l'opération c'est-à-dire la forme des sacrements, fonde que (a) découle de (b). Et la primordialité du Christ sur l'Eglise en tant qu'elle concerne le *champ d'application* de l'opération c'est-à-dire les "sujets" qui participent les sacrements, fonde que (c) découle de (b).

Donc, telle est la *conclusion*, il ne s'ensuit pas qu'il y ait, entre (a) et (c), quelque préséance que ce soit.

En d'autres termes, aussi bien au point de vue de la pensée qu'à celui de la Réalité, la subordination à une même "cause", savoir *la primordialité du Christ Cause principale sur l'Eglise cause instrumentale*, de conséquences qui relèvent de points de vue formels différents, n'entraîne de soi l'existence de quelque ordination que ce soit entre ces conséquences formellement différentes.

5. On découvre ainsi quelle est l'errance, dont les non-cohérences qui hypothèquent la théorie de l'intention infuse sont l'inéluctable conséquence. Cette théorie néglige de considérer la Cause principale, de Qui Seule peut découler quelque causalité que ce soit dans l'ordre sacramental ; et elle érige en rapport causal une concomitance qui est accidentelle.

[278] La théorie de l'intention ecclésiale est confirmée comme étant conforme à la réalité, du fait qu'elle soutient avec la théorie de l'intention infuse l'opposition de contrariété.

Une théorie doit "expliquer". Elle doit par conséquent satisfaire aux exigences propres de l'"explication".

Une théorie doit, en théologie, être fondée sur les données de sens commun telles que les assume la Révélation et telles que les consacre la Tradition.

1. La théorie de l'intention ecclésiale satisfait aux exigences propres de l'"explication".

L'"explication" requiert, par nature, d'être "ex propriis", c'est-à-dire de rapprocher ce qu'il faut expliquer des principes qui sont propres à l'expliquer. Cette première norme en implique une seconde, celle d'écartier l'"accidentel" par les distinctions de type "formel". Enfin, prise dans son ensemble, l'"explication" doit avoir l'unité qui est convertible avec la réalité, en l'occurrence avec l'intelligibilité.

Or la théorie de l'intention ecclésiale rend compte "ex propriis", c'est-à-dire par référence à la Cause véritable qui est le Christ Lui-Même ([277]), et par les distinctions de type formel qu'intègre l'unité de l'analogie ([276]), de ce que précisément il faut expliquer : à savoir que le pouvoir de l'Eglise est différencié, et cela en ce qui concerne d'une part la "forme" des sacrements, et d'autre part, les "sujets" qui participent aux sacrements.

La théorie de l'intention ecclésiale est donc consistante quant au type épistémologique que requiert l'"explication". La théorie de l'intention infuse érige au contraire, nous l'avons vu ([2752]3 ; [2774]5), en rapport causal, une concomitance qui, en réalité, est accidentelle ([2774]42), bien qu'elle recouvre une corrélation d'ordre transcendantal ([2774]41). Cette théorie n'a donc même pas assez de consistance intelligible pour être déclarée fautive ; elle est intelligiblement NEANT. Elle ne peut donc s'opposer, ni en général à quoi que ce soit, ni à la théorie de l'intention ecclésiale particulièrement. Cependant, déboucher sur le "rien" stimule le goût de l'"être".

2. La théorie de l'intention ecclésiale est fondée sur la notion commune d'"intention", telle que celle-ci est assumée dans la Révélation.

L'"intention" est "interne", par nature ; elle est intime à celui qui la conçoit, à la fois "mente" et "corde". La distinction "intention interne - intention externe" est contre nature, et elle est étrangère aux documents du Magistère.

La théorie de l'intention ecclésiale écarte cette distinction ; elle donne à "intention" le "sens commun" qu'a sanctionné en fait le Magistère par ses décisions.

C'est en effet en se conformant en acte à *ce que prescrit de faire* l'Eglise quant à la matière et à la forme, que le ministre est censé, de par cette conformation externe, avoir lui-même l'intention qui inspire à l'Eglise de proscrire ce qu'elle prescrit. En d'autres termes, c'est la conformation externe du ministre à l'Eglise, quant à l'usage de la matière et de la forme, qui, selon Léon XIII, doit être tenue comme étant la condition requise et le signe suffisant de la conformation interne du même ministre à la même Eglise quant à l'intention. Il n'y a, en saine psychologie humaine, qu'une seule et même conformation, *à la fois, uniment*, interne quant à l'intention et externe quant au rite. Et c'est dans cette conformation à l'Eglise, c'est-à-dire *dans la médiation de l'Eglise*, que le ministre est lui-même assuré d'avoir, et montre aux autres, qu'il a, l'intention du Christ.

La théorie de l'intention ecclésiale est donc cohérente avec le "sens commun" et avec le Magistère, quant au contenu de l'explication, notamment en ce qui concerne l'acception du mot "intention". Les théoriciens de l'intention infuse estiment au contraire que l'"intention externe" est seulement la condition nécessaire, *et d'ailleurs non nécessitante*, en vertu de laquelle le prêtre est assuré de participer immédiatement, selon *sa propre* "intention interne" et indépendamment de l'Eglise, l'intention même du Christ.

C'est disloquer l'"intention", en la déshumanisant ; et c'est la rendre en droit inaccessible en la sublimant. A supposer d'ailleurs qu'il en soit ainsi, *dato non concessio*, d'où le prêtre tiendrait-il cette "assurance" que l'"intention externe", laquelle est seule sensiblement observable, fonde avec certitude que l'"intention interne" soit participation à l'intention du Christ, laquelle n'est accessible que par la Foi ? *D'où* le prêtre tient-il cette assurance ? Evidemment pas de sa propre foi, puisque le ministre qui a perdu la foi peut confectionner valablement. D'où le prêtre tient-il donc cette assurance ? *Précisément de l'Eglise.*

Les théoriciens de l'intention infuse objecteront peut-être que l'"assurance" dont il vient d'être question pour le ministre, n'est certifiée par l'Eglise que du dehors, extérieurement ; mais qu'elle n'en est

pas moins dans le ministre, intérieurement, en vertu du Christ immédiatement.

Nous répondons qu'il faut, dans ces conditions, distinguer une "assurance externe" et une "assurance interne". Et nous concluons en rappelant le principe : "non est procedere in infinitum" ; en rappelant également que le processus indéfini est le signe d'une viciosité originelle. La distinction aberrante "intention interne-intention externe" se détruit d'elle-même, puisqu'elle est inéluctablement à l'origine d'un tel processus. Et comme la théorie que nous critiquons est intrinsèquement liée à cette distinction, elle est, comme cette distinction l'est elle-même, radicalement incompatible avec la vérité.

3. La théorie de l'intention ecclésiale est fondée sur la notion d'intention telle que l'a toujours entendue la Tradition.

"Théorie de l'intention ecclésiale", "principe de l'intention droite", sont en effet, nous l'avons observé ([271]), deux désignations, l'une subjective l'autre fonctionnelle, de la même réalité. Or, nous l'avons montré ([22]), le principe de l'intention droite ne diffère de la norme canonique concernant l'intention du ministre, que parce qu'il précise une clause qui, en fait, dans l'Eglise, a toujours été reconnue et appliquée. On ne l'a, il est vrai, jamais énoncé. En sorte que les théologiens, lents à réfléchir et prompts à répéter, n'ont pas collectivement pris conscience de cette évidente vérité.

Mais, si on n'a jamais explicité que l'"intention de l'Eglise", concernant un rite ou quoi que ce soit autre, ne peut être que l'"intention de l'Autorité", la raison en est qu'il était parfaitement inutile de le stipuler, tant que l'"intention de l'Eglise" était manifestée avec assez de clarté pour qu'elle pût être imputée à une personne apte à en assumer la responsabilité.

Il est au contraire indispensable de "rendre à l'Autorité ce qui appartient à l'Autorité", conformément aux principes qui norment l'Autorité, depuis que, le 3 avril 1969, l'intention de l'Eglise a été pratiquement signifiée sous la forme d'une ambiguïté, par une Autorité qui a cumulé l'insolence et le despotisme en prétendant s'affranchir de la Vérité.

Il convenait en conséquence, de restaurer le droit de l'évidence, en suppléant par des preuves à la persuasion qu'en eût dû assurer l'accoutumance.

C'est pourquoi nous avons cru devoir insister, en vue d'établir que le principe de l'"intention droite", ou équivalamment l'affirmation circonstanciée qu'en constitue la majeure du syllogisme [211], est conforme à la réalité.

La preuve "ex propriis", dont ce syllogisme constitue l'exposé, est donc achevée. Le n.o.m. doit être tenu *pratiquement* comme étant non

valide ; parce qu'il est impossible de prouver qu'une célébration normée par le n.o.m. est valide.

Pourquoi est-il en fait si difficile de "faire passer" cette conclusion solidement établie ? Beaucoup voudraient dire "oui", dont la velléité ne s'exprime ni en un acte d'acquiescement, encore moins en notes extérieurement, parce qu'une secrète allergie les tient en suspens. Quelles en sont les motivations subconscientes secrètement enfouies ? Nous ne saurions mieux clore ce second chapitre, ordonné selon le point de vue de la praxis ([2123]2), qu'en examinant cette aporie. Tel sera donc l'objet des deux paragraphes suivants, consacrés respectivement au "libéralisme pragmatique" ([28]), et au "volontarisme pratique" ([29]) ; lesquels se prêtent, en fait, un mutuel appui.

[28] L'accueil "réservé", que doit en fait affronter la thèse de la "non validité", ne serait-il pas suscité par un certain libéralisme "pragmatisé" ?

Le R.P. Barbara a, en France, le premier, posé, pour la n.m. la question de la validité. Il est demeuré jusqu'à présent... "sicut passer solitarius in tecto". Le mal, et c'en est un que d'avoir étouffé ce dont probablement on redoutait la gravité, le mal n'a, il est vrai, pas de cause *propre*. Le mal provient, originellement, de la carence des causes qui, selon l'ordre, le rendent impossible. Si, en fait, la question de la validité a soulevé peu d'intérêt, et la thèse de la non-validité des réactions surtout passionnées, il y a bien à cela des raisons, raisons qui doivent être des "manques" et qui pour autant demeurent cachées. C'est seulement à partir des faits qu'il est possible de la discerner.

C'est donc par l'exigence interne de notre enquête que nous sommes reconduits à ce qui en est l'origine, à savoir la "praxis" ([22]) et l'enseignement ([23]) de l'Eglise, comme fondant le principe de l'intention droite, ou équivalement en vertu du syllogisme [211], la thèse de la "non-validité". Nous allons confirmer cette thèse, par "rétorsion" ([2123]2), en examinant une importante question dont la résolution, d'une part est normée en droit par les principes généraux de la moralité, d'autre part manifeste en fait l'attitude mentale qui entraîne de ne pas poser la question de la validité.

Cette question, la voici.

Nous pensons avoir exprimé, dans ce qui précède, la vérité.

Qui n'en est pas d'accord voudra bien réfuter. Non en disant : "c'est exagéré" mais en poussant l'analyse assez avant pour pouvoir affirmer, respectivement des parties ainsi distinguées : ceci est vrai, ceci n'est pas vrai.

Etant donc supposées exactes les analyses, et en particulier la qualification du comportement "bon prêtre", que nous avons proposées, nous

demandons si on peut conseiller ou même "permettre" d'assister à la célébration d'un "bon prêtre" qui utilise le n.o.m. ?

Nous disons "conseiller ou permettre" : c'est-à-dire, en général, assumer pour autrui la responsabilité d'une participation à ce que norme le n.o.m.

Il sera plus concis, et partant plus clair dans ce qui suit, de désigner par le mot "participation" placé entre guillemets, soit le fait de célébrer la n.m., soit le fait d'y assister ; et par la locution "non-participation" placée entre guillemets, soit le fait de ne pas célébrer la n.m., soit le fait de n'y pas assister. Et pareillement pour les verbes : "participer", ou "ne pas participer".

[281] Les "consignes" concernant le fait de "participer", et les normes générales de la moralité.

Présentons, sur ce sujet fort controversé, quelques considérations dont nous voudrions par dessus tout qu'elles fussent étrangères à l'ombre même de l'ambiguïté.

[2811] Rappelons quelles sont les données élémentaires, et notamment quels sont les deux jugements, dont dépend la qualification morale de l'acte humain.

1. Tout acte humain, d'une part est ordonné à une fin ; d'autre part requiert le choix et la mise en œuvre de moyens. Première dans l'ordre de l'intention, la fin est ultime en celui de l'exécution.

Poser un acte humain requiert deux jugements qui, différant par la nature, peuvent être, ou non, concomitants.

Le "jugement de prudence" clôt la délibération par laquelle l'acte et les données qui en sont la condition ou la conséquence, sont ordonnés conformément aux *normes générales* de la moralité, à la fin qui est visée.

Le jugement de prudence est communicable d'une personne à une autre. Car il est en droit le même pour tout sujet rectifié : c'est-à-dire pour tout être humain (adulte) qui, d'une part, admet les normes générales de la moralité ; et en qui, d'autre part, l'"intention de la fin" n'est pas faussée par quelque viciosité.

Le "jugement de conscience" commande immédiatement l'exécution ou la non-exécution de l'acte. "Ceci me paraît être, à moi tel que je suis maintenant, bon [ou mauvais]. Donc je dois le faire [ou je dois m'en abstenir]."

Le jugement de conscience unifie donc trois composantes.

a) Il assume le jugement de prudence, lequel demeure en droit la norme de l'acte que le sujet va accomplir.

b) Aux données qui fondent le jugement de prudence, le jugement de conscience en intègre une nouvelle, irréductible ; à savoir que le sujet

est lui-même, *seul à être lui-même*. C'est ce qu'exprime l'observation d'Aristote, passée en adage : "Selon ce que l'on est, telle la fin apparaît" (*Talis unusquisque est, Talis finis videtur ei*).

c) Le jugement de conscience norme immédiatement pour l'acte, soit l'exécution soit l'abstention, dont il spécifie la qualification. C'est-à-dire que le comportement est bon ou mauvais selon qu'il est conforme ou contraire au jugement de conscience.

2. A ces trois composantes du jugement de conscience, ainsi connecté au jugement de prudence, correspondent respectivement trois groupes de propriétés dont nous nous bornons à rappeler l'existence.

a') Le jugement de prudence, même faussé, demeure la norme du jugement de conscience. L'acte posé dans ces conditions ne peut être parfaitement bon, et cela, eu égard à la viciosité qui affecte le jugement de prudence, laquelle a, médiatement peut-être mais inéluctablement, pour origine, le péché. Mais l'acte serait plus gravement mauvais si, outre la viciosité qui est propre au jugement de prudence, il comportait l'opposition de celui-ci au jugement de conscience.

Le devoir d'éclairer le jugement de prudence incombe à chacun, primordialement à l'égard de soi-même, mais également à l'égard d'autrui. Il revêt, entre les membres du Corps mystique, le caractère d'une obligation sacrée ; chacune des Autorités compétentes, doit l'exercer avec vigilance, dans le domaine de juridiction qui lui est "commis".

b') Le jugement de prudence, même exact, peut aboutir à un jugement de conscience faussé, si l'appétit, vicié, ne perçoit plus la véritable fin, telle qu'elle est dans la réalité. Cette viciosité, qui affecte immédiatement l'estimation de la fin, l'emporte de beaucoup, en importance et en gravité, sur celle qui concerne seulement le choix des moyens : ainsi qu'il arrive en général dans le jugement de prudence, lorsque celui-ci est altéré.

C'est la pratique habituelle de la droiture d'intention qui constitue par conséquent, pour la rectitude du jugement de conscience, le fondement le mieux assuré.

Chacun est, seul en définitive, responsable de sa propre conscience devant Dieu. "Que chacun examine sa propre conduite" (Gal. 6.4).

"Pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une conscience étrangère ?" (I Cor. 10.29).

c') Le jugement de prudence et le jugement de conscience, rectifié, c'est-à-dire conformes à l'inclination de nature vers la Vérité et vers le Bien, inclination qu'altère sans la détruire le péché originel, reçoivent dans la Loi divine, une suprême confirmation. Ils se trouvent également confrontés avec la Norme transcendante que constitue toute Ordination révélée.

Dieu, et Lui Seul, peut en effet agir *directement* sur le jugement de conscience, soit que par la *médiation* du sujet, dont il modifie l'état, Il en *pré-forme* l'exercice, soit qu'*immédiatement* Il en informe l'*objet*, en portant un précepte qui norme d'une manière absolue le jugement de conscience en même temps que le jugement de prudence.

Une personne morale ne peut donc en obliger une autre "en conscience" que de deux manières. Soit *directement*, en promulguant un précepte, expressément au Nom de Dieu Lui-Même. Soit *indirectement*, en induisant la personne qui est par le fait même obligée, à découvrir dans sa propre conscience le caractère pratiquement nécessaire de cette obligation. L'art de persuader joue, dans ce second cas, au service de la Sagesse, un rôle important. Il comporte de discerner, en vue d'en suivre le cours et de les rectifier, les motivations les plus intimes de celui à qui on s'adresse. Tandis que la communication interpersonnelle ne comporte pas cet aspect éminemment singulier, s'il s'agit seulement d'éclairer la prudence d'autrui.

3. Nous allons mettre en œuvre les principes que nous venons de rappeler, pour répondre à la question qui se trouve objectivement posée.

Cette question, nous ne l'inventons pas. D'aucuns en effet condamnent la n.m., *jusqu'à un certain point* : et cependant ils conseillent, ou même seulement "*permettent*" d'y assister. Est-il possible que ce soit légitime, est-il possible que ces débonnaires consolateurs soient purs de tout péché ? C'est ce qu'il convient d'examiner.

Notre question concerne donc formellement la "participation". Mais il est éclairant de considérer la "non-participation", et c'est par quoi nous allons commencer.

[2812] La conscience catholique, et la "non-participation".

La "non-participation" peut être envisagée, eu égard à celui à qui elle est proposée, soit au point de vue du jugement de prudence, soit au point de vue du jugement de conscience. Examinons successivement l'un et l'autre.

1. La "non-participation" considérée comme étant l'objet du jugement de prudence.

Chacun est, en définitive, seul responsable de soi devant Dieu. Chacun doit éclairer sa propre conscience. Tous doivent mutuellement, quant au premier point se respecter ; quant au second, s'entraider.

C'est pourquoi nous réitérons l'affirmation de ce que nous estimons être la vérité. *Assister à la n.m., et a fortiori la célébrer, constitue DE SOI un péché*. Les considérants que nous avons exposés dans la revue *Forts dans la Foi* N° 24, se trouvent confirmés, *et majorés*, par l'argument que nous venons de développer. Nous manquerions en nous taisant, à la charité de la vérité.

Mais, si nous visons à éclairer, pour chacun, *le jugement de prudence*, nous respectons le jugement de conscience. Proposer, et même insister "à temps et à contre temps", c'est-à-dire en toute occasion (II Tim. 4.2), comme nous désirons le faire, *ce n'est pas impérer*. C'est d'ailleurs ce que nous allons maintenant préciser.

2. La "non-participation" considérée comme étant l'objet du jugement de conscience.

- Les seules personnes qui, actuellement, dans l'Eglise, peuvent, en vertu de l'Autorité dont elles sont investies, faire de la "non-participation" un devoir de conscience, prétendent au contraire impérer en conscience la "participation". Mgr Castro-Mayer fait, il est vrai, exception ; au moins en ce sens qu'il n'impère pas la "participation". Mais impère-t-il, (encore maintenant ?), la "non-participation" ? Nous en ignorons. Quoi qu'il en soit, la chose ne concerne que Mgr Castro-Mayer et les fidèles soumis à sa juridiction.

- Les personnes qui ont une responsabilité morale et spirituelle, celles notamment qui dans l'Eglise font partie de la Hiérarchie sacrée, peuvent-elles, "même si elles n'ont aucune juridiction", orienter le jugement de conscience des fidèles vers la "non-participation" ?

Nous avons rappelé, à la fin du paragraphe précédent ([2811]2c'), quel est le principe sur lequel est fondée la réponse à cette question.

Les personnes morales qui ne jouissent dans l'Eglise d'aucune juridiction ne peuvent impérer directement, comme obligeant en conscience, la "non-participation".

Mais elles peuvent *induire* les fidèles à discerner, dans leur propre conscience, le caractère nécessaire de l'obligation qu'il y a à "ne pas participer".

Nous disons "*induire*", au sens technique de ce mot, qu'il importe de rappeler d'une manière circonstanciée.

L'inférence proposée à tel fidèle, et assortie à sa psychologie de telle façon que, spontanément, il juge en conscience : "Je dois ne pas participer", cette inférence donc a, prise dans son ensemble, l'économie d'une induction, et non celle d'une déduction.

La conclusion en est, selon nous, certaine. Mais cette qualification, c'est-à-dire le caractère "certain" de l'inférence et de la conclusion, dépend, du moins en partie, d'une appréciation qui a pour objet de multiples contingences et qui varie en conséquence avec l'équation personnelle d'un chacun. Tel estime seulement probable un raisonnement de type inductif que tel autre tient pour certain.

Quiconque pourrait prouver *en droit* que le n.o.m. est invalide, celui-là, *ipso facto* et sans autre démarche, impèrerait *objectivement* comme

étant un devoir de conscience la "non-participation". Mais nous avons vu (II[1]) que cette preuve "de droit" est impossible.

L'argument que nous exposerons dans la troisième partie conclut, selon nous, avec certitude mais il suppose, on le verra, l'observation des faits qui se sont déroulés depuis sept ans. Le n.o.m. n'est pas "devenu" invalide. Il l'a toujours été. Il n'est cependant possible d'en avoir la certitude qu'en faisant état, entre les indices observés, d'une convergence dont l'appréciation demeure soumise aux inclinations subjectives.

C'est pourquoi nous affirmons : que, d'une part, il est possible, *et il convient*, d'induire les fidèles à juger spontanément en conscience : "Je dois ne pas participer" ; que, d'autre part, nul ne peut *en fait actuellement* dans l'Eglise, impérer la "non-participation" comme étant un devoir de conscience.

Cela étant, il est manifeste qu'A FORTIORI nul ne peut actuellement dans l'Eglise, *ni en fait ni donc en droit*, déclarer que "participer" puisse faire l'objet d'un jugement de conscience. C'est ce que nous allons maintenant exposer.

[2813] La conscience catholique et la "participation".

"Les fidèles peuvent assister à la n.m. occasionnellement". Telle est la "consigne", concédée il y a deux ans et heureusement "dépassée !!", mais qui passe encore pour être "autorisée" (11), et dont, quoi qu'il en soit, beaucoup s'autorisent, pour assister à la n.m. Cette possibilité de "participer" est, il est vrai, subordonnée à certaines conditions. Nous les supposons remplies, et d'ailleurs nous y reviendrons (28132).

[28131] La "consigne" induit en fait les fidèles qui s'en prévalent à une fausse sécurité concernant le jugement de conscience.

1. Ceux en effet des fidèles, qui se réclament de cette "consigne", la considèrent comme un "feu vert" *pour la praxis*.

Ils se tiennent en effet à eux-mêmes les propos suivants : "*Occasionnellement*, on peut "participer". Or une personne ayant autorité morale ne l'affirmerait pas, si cette "possibilité" ne correspondait à un bien. Donc, *occasionnellement*, "participer" est bon. Et comme, par ailleurs, cela me convient, j'estime en conscience que, précisément en cette *occasion*, pour moi "participer" est bon : cela, sous la responsabilité de la personne à qui la "consigne" est imputée".

Nous ne faisons qu'explicitement, laborieusement, l'"inférence" qui inspire spontanément un *comportement pratique*. C'est donc bien le *jugement*

11) Cette "consigne" a été à nouveau diffusée, par la revue *Introibo*, dans le numéro d'octobre 1977.

de conscience, que considèrent comme étant fondé sur la "consigne" les fidèles qui s'en prévalent.

Or, cela est-il légitime ? Une personne ayant, dans l'Eglise, responsabilité morale, bien qu'elle y soit dépourvue de juridiction, peut-elle affirmer : "*occasionnellement*, participer est bon" ; et cela, de telle manière que certains au moins des fidèles attribuent en fait spontanément à cette affirmation, la portée même d'une "providentielle" ordination ?

Il faudrait pour cela, minimalement, que "participer" pût être bon. Or, "participer", conformément à la "consigne" et aux "conditions" qui l'accompagnent, c'est approuver ou adopter le comportement "bon prêtre", puisque ces "conditions" ne font, nous le verrons, que préciser ce comportement. Et comme, nous l'avons montré, le comportement "bon prêtre" est radicalement vicié, la question se pose de savoir comment une chose qui, par nature, n'est pas bonne, peut cependant l'être "occasionnellement" ? Cette question est aussi classique que délicate. Nous allons, une fois encore, préciser quelles sont les conditions d'application du principe qui en commande la résolution.

2. L'alternative du "moindre mal".

a) "Entre deux maux, il faut choisir le moindre".

C'est semble-t-il à cet adage que renvoie la "consigne". "Ne pas communier", d'une part ; "participer" d'autre part, sont, censément, deux maux comparables entre eux. Le premier, s'il dure, l'emporte sur le second. Donc on l'évite, et on choisit le moindre mal qui est de "participer".

Quant à l'adage lui-même, ne relève-t-il pas du bon sens, et n'est-il pas suffisamment fondé ? L'endroit sans envers, c'était le monde sans le péché. L'agir humain, qui est en droit spécifié par le bien, doit habituellement se tracer un chemin en évitant des maux contraires.

L'alternative du moindre mal a cependant revêtu, par la grâce du gallicanisme épiscopal, une forme originale. Le "conflit de devoirs", plissement du sub-conscient ? a soudain surgi, comme une sorte de mur élastique, auquel se sont heurtés en vain les principes rappelés par l'Encyclique *Humanæ vitæ*. Ce récent "rappel" constitue une invitation de surcroît, à examiner les raisons pour lesquelles l'alternative du moindre mal, bien qu'elle soit apparemment acceptable selon la forme qui en est triviale, ne peut constituer, à moins que les conditions d'application n'en soient dûment précisées, un principe de la moralité.

Ces conditions découlent organiquement de ce que l'alternative du moindre mal ressortit à l'ordre moral ; et elles concernent respectivement les deux données qui y interviennent, savoir d'une part la notion du mal, d'autre part celle de l'alternative.

b) L'alternative du moindre mal concernant l'ordre moral, le bien auquel s'oppose ce mal concerne primordialement l'ordre moral.

Le bien étant convertible avec l'être, toute privation dans un être de nature, eu égard à l'essence qui en est la mesure, constitue un mal. Mais, comme l'observe St Thomas (1. q5, a1, 1^m), si l'être et le bien sont convertibles, la "raison" d'être et la "raison" de bien sont différentes. Le bien, c'est l'être en tant que celui-ci est "la fin". Le bien que concerne l'ordre moral, c'est la fin humaine, tant naturelle que surnaturelle.

Or, dans le sujet humain, le rapport à la Fin, laquelle est transcendante, transcende précisément l'agir connaturel. Si donc le bien moral est nécessairement un bien au sens métaphysique, il peut cependant s'accompagner, dans le sujet, de viciosités qu'il transcende. Que le sujet s'ordonne au bien moral, n'entraîne donc pas nécessairement qu'il s'ordonne intégralement au bien dans l'ordre métaphysique. Etre privé d'une main est un mal. Cependant : "Si ta main droite te scandalise, coupe-la, et jette-la loin de toi, car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périssent et que ton corps tout entier n'aille pas dans la Géhenne" (Matth. 5.30).

Disons, en bref, que le bien moral n'entraîne ni nécessairement ni intégralement le bien métaphysique. D'où il suit, par contraposition que le mal au sens métaphysique n'entraîne pas nécessairement un mal d'ordre moral : et cela précisément, dans toute la mesure où l'ordre moral transcende la zone de l'être dans laquelle il y a viciosité. La Croix elle-même assume et transfigure toute misère, non en faisant que le mal ne soit pas mal, mais en rachetant le péché.

Le jeu psychologique qui répond à l'alternative du moindre mal, est donc particulièrement manifeste, lorsque les deux membres en ressortissent respectivement à des biens qui ne sont pas du même degré dans la hiérarchie du bien moral. C'est ce dont nous verrons, ci-après, l'application.

c) L'alternative du moindre mal concernant l'ordre moral, la responsabilité éventuellement assumée par le sujet doit être *la même* à l'égard de l'un et l'autre membre de l'alternative.

Qualifier l'agir humain au point de vue moral requiert en effet que le sujet en soit libre et en prenne la responsabilité. Le rapport que soutient l'acte posé avec le sujet qui le pose, d'une part, et le rapport que soutient ce même acte avec l'objet qui le spécifie d'autre part, ces deux rapports donc, sont l'un à l'autre irréductibles. L'acte qui est mauvais *ex parte objecti*, parce qu'il est spécifié par un bien *diminué*, n'est pas rendu bon par l'intention du sujet. Mais que l'acte soit bon ou mauvais *ex parte objecti*, il se trouve "plus ou moins" intégré à l'ordre de la moralité, selon que le sujet en assume "plus ou moins" la responsabilité. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Si donc on veut ériger en principe l'alternative du moindre mal qui concerne formellement le rapport que soutient l'acte avec l'objet qui le spécifie, *il faut que toutes choses soient, d'ailleurs, égales*. Et parmi ces choses qui doivent être *égales*, alors que les deux maux sur lesquels porte l'alternative sont supposés ne pas l'être, la première consiste, dans l'ordre moral, en ce que le sujet assume la responsabilité de l'acte qu'il pose. L'alternative du moindre mal n'est donc véritablement une alternative dans l'ordre moral, que si les deux membres en impliquent, de la part du sujet, la même responsabilité.

Cette clause va tellement de soi, que le sens commun la présuppose ; et, en conséquence, il tient l'alternative pour une évidence. Nous allons effectivement observer que l'alternative du moindre mal constitue une norme en quelque sorte matérielle mais réelle de la moralité, à la condition expresse de lui adjoindre la clause de l'équioresponsabilité.

ca) Voici d'abord le cas simple, mais éclairant, dans lequel la responsabilité est effectivement égale, parce qu'elle est pratiquement annulée.

Un automobiliste qui traverse un village à vive allure, serra à droite pour éviter un groupe de personnes sur la gauche. Surgit, devant la voiture, un enfant qui sort en courant d'une ruelle à droite. Le conducteur doit faire un choix. Choix meurtrier, que ce soit à gauche ou en avant, l'arrêt immédiat étant pratiquement impossible. L'automobiliste aurait dû rouler moins rapidement, etc. ; il est donc en partie responsable ? Mais, quoi qu'il en soit, il assume exactement *la même* responsabilité selon l'un et l'autre membre de l'alternative dont il doit, sur le champ, "décider". Dans ces conditions, c'est-à-dire l'équioresponsabilité étant présupposée, l'alternative du moindre mal constitue effectivement une norme de l'agir, norme en quelque sorte matérielle mais cependant réelle dans l'ordre moral.

cb) Le second cas est plus important et plus délicat. Il concerne le jeu de l'équioresponsabilité, lorsque celle-ci est indirecte et pour autant diminuée.

Le législateur qui tolère les maisons dites précisément de tolérance a la même responsabilité à l'égard du désordre que constitue l'usage des dites maisons, et à l'égard du désordre, supputé plus grand, qu'entraîne, pour la société humaine telle qu'elle est maintenant, la non existence des mêmes maisons. La responsabilité du législateur à l'égard du mal à commettre est "indirecte", en ce sens qu'elle consiste à rendre possible l'exercice de vouloirs libres qui assument, eux, directement, la responsabilité du mal. C'est en ce même sens d'ailleurs qu'on doit imputer à Dieu Lui-Même de rendre le mal possible. Dieu ne cause pas le mal ; parce que Dieu est la cause propre de l'être, et que le mal est non être : d'où il suit d'ailleurs que le mal n'a pas de cause propre. Mais Dieu cause l'acte dont

l'altération aboutit au mal : plus précisément, Dieu crée et respecte l'équipesponsabilité du libre arbitre, à l'égard des deux membres de l'alternative dont précisément décide le libre arbitre. En ce sens, Dieu cause le bien dont la privation aboutit au mal, en ordonnant d'ailleurs ce mal à un bien meilleur que celui dont il y a privation.

Il est donc conforme à l'ordre moral, puisque conforme à Dieu Lui-Même, de causer directement, c'est-à-dire de réaliser les conditions qui rendent possible un moindre mal en vue d'éviter un mal plus grand. La responsabilité est alors *la même*, à l'égard du moindre mal qu'on rend possible, et à l'égard du mal plus grand dont on vise à supprimer la possibilité. Il y a bien, selon un rapport indirect, équiprobabilité à l'égard des deux membres de l'alternative. Dans ces conditions, l'alternative du moindre mal constitue effectivement une norme réelle de l'agir, dans l'ordre moral.

Il ne s'ensuit évidemment pas qu'on puisse faire directement, faire et pas seulement rendre possible, un mal, fût-ce en vue d'éviter un mal plus grand. L'alternative du moindre mal ne peut évidemment justifier ce qu'elle suppose, à savoir l'*équi*-responsabilité, et partant la *nature* de la responsabilité que le sujet doit assumer : responsabilité seulement indirecte ou diminuée.

cc) L'alternative du moindre mal présente, du moins *a priori*, un troisième cas d'application. Celui dans lequel le sujet devrait choisir, en engageant entièrement sa responsabilité, entre deux actes l'un et l'autre intrinsèquement mauvais "ex parte objecti".

Cette hypothèse conduit à préciser, "ex parte objecti" une condition qui est analogue à l'équipesponsabilité "ex parte subjecti".

L'alternative ne peut en effet être contraignante que si les deux membres en sont liés nécessairement et objectivement. Or ce lien objectif ne peut affecter que ce qui est. Il concerne donc, non les maux qui constituent les deux membres de l'alternative, mais les biens dont ces maux sont, respectivement, la privation. Ces biens sont différents, puisqu'ils fondent respectivement la spécification de deux actes différents. Or un lien nécessaire entre deux biens ne peut être que l'ordination de l'un à l'autre.

Et comme la raison de bien implique celle de fin, cette ordination peut concerner soit l'appréhension du bien "ex parte subjecti", soit la hiérarchie des biens "ex parte objecti".

Si l'ordination entre les deux biens en concerne l'appréhension "ex parte subjecti", l'un de ces deux biens est par le fait même objet d'appréhension immédiate, celle-ci commandant l'appréhension de l'autre bien. Et comme les deux maux soutiennent entre eux le même rapport que les biens dont ils sont la privation, l'un est immédiat, l'autre ne l'est

pas. Il n'y a donc pas équiresponsabilité. Le choix ne peut être normé par l'alternative du moindre mal. Il doit consister à ne pas faire *immédiatement* le mal.

Si l'ordination entre les deux biens en concerne la hiérarchie "ex parte objecti", il faut éviter celui des deux maux qui s'oppose au bien le meilleur, étant supposée, outre l'équiresponsabilité, *la même imminence quant à la contrainte d'agir*. Dans ce cas, on ne fait pas le mal *en vue* d'un bien ; on saisit un bien meilleur, bien qu'il en résulte *in actu* un mal d'ordre inférieur.

Ce troisième cas cc) est donc éclairant. Il montre en effet deux choses, concernant la mise en œuvre de l'alternative du moindre mal, au titre de principe de l'agir humain dans l'ordre moral.

D'une part, posé inconditionnellement, ce principe ne serait qu'un pseudo-principe ; car il paraîtrait s'opposer à l'axiome fondamental : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona*. Il ne faut pas faire, *faire et ne pas seulement rendre possible*, le mal ; fût-ce en vue d'un bien, en particulier pour éviter un mal supputé plus grand. On risque de nier, implicitement il est vrai, cet axiome, si on affirme inconditionnellement et partant absolument : "Entre deux maux, il faut choisir le moindre".

D'autre part, ce même cas cc) montre que l'alternative du moindre mal peut être érigée en principe de l'agir dans l'ordre moral ; si on précise les deux clauses qui en constituent la condition *sine qua non* d'application, savoir : d'une part l'équi-responsabilité quant aux deux membres de l'alternative, d'autre part l'égale imminence quant à la contrainte d'agir.

d) Nous nous sommes étendu sur l'alternative du moindre mal, parce qu'elle constitue en fait la problématique dans laquelle est diffusée la "consigne". Nous acceptons cette problématique ; mais les explications qui précèdent montrant suffisamment, nous l'espérons, que nous n'admettons pas pour autant que "la fin justifie les moyens", ou qu'on puisse *faire* le mal en vue d'un bien.

L'alternative du moindre mal vaut, sous la condition d'équi-responsabilité à l'égard de l'un et l'autre membre. Il y a trois cas.

Celui de la responsabilité diminuée [ca)].

Celui de la responsabilité indirecte [cb)].

Enfin, le cas d'une équi-responsabilité entière et directe est possible, eu égard à la hiérarchie du bien [b), cc)]. Les deux biens dont les privations respectives sont les deux membres de l'alternative ne sont pas du même ordre. L'un n'est vraiment "bien" que de par l'ordination qu'il soutient avec l'autre. Dans ces conditions, il est conforme à l'ordre, à la morale comme à la Sagesse, de sacrifier éventuellement le bien subordonné pour mieux réaliser celui auquel il est ordonné. "Mieux vaut pour

toi entrer avec un seul œil dans le Royaume de Dieu, que d'être jeté, ayant les deux yeux, dans la Géhenne" (Marc 9.47).

3. L'examen critique de la "consigne", peut être situé à partir de l'alternative du moindre mal.

- L'alternative "participer" - "ne pas participer", réalise l'équipesponsabilité entière et directe. L'alternative du moindre mal ne peut donc, en l'occurrence, constituer un instrument d'analyse que sous la troisième des formes qui en sont acceptables [b), cc)]. Nous nous référerons donc à un cas dans lequel l'alternative du moindre mal est "valable". Et nous montrerons, concrètement, à partir de là, que la "consigne" est injustifiable.

Fumer est "mauvais", tant physiquement que psychiquement. Cependant, "à l'occasion", par "charité", ne convient-il pas de fumer ? Notre propos n'est pas de l'examiner. Il faudrait alors observer que la charité consiste, *absolument*, à ne pas fumer, afin d'affirmer en acte qu'on doit ne pas le faire. Mais nous considérons, par mode d'exemple, le cas de ceux qui choisissent de pratiquer la charité "relativement", plutôt qu'"absolument". Il se peut que, pour eux, fumer qui est par nature nocif intègre un acte bon.

Voilà donc la "consigne" justifiée ? La n.m. est mauvaise ; mais "occasionnellement", y assister ne pourrait-il pas intégrer un acte bon ? La n.m., c'est comme l'alcool et le tabac. Ça ragaillardit et ça défoule, religieusement s'entend. N'abusez pas ; mais, *à l'occasion*, pour goûter à la fois le confort de vous sentir sustenté, et le réconfort de satisfaire l'amitié, "transeat" et même "euge" !

Eh bien, *non*, ça ne va pas : la "consigne" n'est pas justifiée. C'est en effet un rapprochement fallacieux qui se trouve dissimulé dans l'apparente analogie que nous venons d'évoquer. Participer au Sacrifice du Christ, et user d'un stupéfiant, n'ont entre eux rien de commun : "ex parte objecti", c'est clair ; "ex parte subjecti", c'est-à-dire en ce qui concerne l'économie métaphysique de l'acte accompli, c'est ce qu'il importe d'expliquer. La comparaison des deux cas dévoile le principe qui en fonde l'estimation. C'est-à-dire qu'elle exige de préciser, d'un point de vue concret, quelles sont les modalités d'application, pour l'alternative du moindre mal telle que celle-ci a été précisée (2.).

- Nous allons formuler ce principe en nous plaçant successivement à trois points de vue différents : celui de l'objet, celui du sujet, celui de l'acte qui leur est commun.

a) L'objet qui est de soi mauvais, *peut* intégrer un acte (relativement) bon, parce que certaines au moins des composantes de l'acte *transcendent* par leur spécification la nature de l'objet. Pratiquer la charité, ne

fût-ce que "relativement", l'emporte incomparablement sur un profit ou sur un détriment d'ordre physique ou psychique. Le déprofit qu'implique l'action de fumer occasionnellement, est *sans commune mesure* avec l'exercice de la charité en cette même occasion ; *pour cette raison*, il n'est pas impossible que fumer intègre un acte bon.

b) S'il est possible, c'est-à-dire *seulement dans les cas où il est possible*, qu'un objet de soi mauvais intègre un acte bon, *la raison en est que* le sujet ordonne l'acte qu'il pose à une fin *dont la valeur transcende* la valeur qu'aurait l'objet même s'il était bon. Exercer la charité transcende en valeur la poursuite de tout épanouissement humain, en particulier celui que l'on convoite *illusoirement* d'ailleurs dans le fait de fumer. Il n'est donc pas impossible d'ordonner le second au premier.

c) *C'est en raison de la transcendance* de la "fin" par rapport à l'"objet", que l'acte, spécifié par la fin, *peut* être bon, tout en intégrant cet objet qui absolument ne l'est pas. La manière d'user de l'objet rectifie l'usage que celui-ci, de soi, spécifierait. Parce qu'exercer la charité culmine tout l'ordre de l'agir, pour cette raison il n'est pas impossible de fumer, non "pour" fumer, mais pour exercer la charité.

Nous ne soutenons évidemment pas que "la fin justifie les moyens". Nous nous bornons à mettre en évidence la structure métaphysique que présentent les cas dans lesquels il peut en être ainsi.

4. Nous allons maintenant observer que l'économie métaphysique de l'acte qui consiste à "participer", soutient avec celle de l'acte qui peut être bon bien qu'il intègre un objet mauvais, l'opposition de contrariété.

Quelles sont en effet, pour l'acte de "participer", les données qui jouent analogiquement le rôle que jouent, dans l'exemple choisi, l'"objet" (fumer) et la "fin" (exercer la charité) ? Nous les désignerons, dans ce qui suit immédiatement, par les mots "Objet" et "Fin", écrits avec une majuscule.

L'"Objet", c'est précisément de "participer". Mais ce qui importe, quant à la justification de la "consigne", c'est, nous venons de le voir (3.), la situation qu'occupe l'"objet" dans la hiérarchie des valeurs. Ainsi, pour déterminer quelle est la qualification morale qui, en des circonstances données, convient à l'acte de fumer, il faut considérer celui-ci *en tant* qu'il est ordonné à produire dans l'être humain selon la partie qui en est inférieure, un mieux être d'ailleurs fictif ; et il ne faut pas considérer cet acte, en tant qu'il comporte inéluctablement une nocivité tant psychique qu'organique.

L'"Objet", tel qu'il intéresse notre détermination, n'est donc pas l'acte de "participer" à la n.m., en tant que celui-ci est affecté d'une radicale viciosité. L'Objet tel qu'il intéresse notre détermination, c'est ce que

l'acte de "participer" est *par nature*, c'est donc l'acte de participer au Sacrifice du Christ, soit en célébrant la Messe, soit en y assistant.

La "Fin" associée à l'acte de "participer" est explicitée dans la troisième des conditions auxquelles est subordonné l'usage de la "consigne". Cette "Fin" consiste à communier.

- Or, cela étant, voici les trois modalités du rapport que la "Fin" et l'"Objet" soutiennent entre eux, conformément aux trois points de vue ci-dessus précisés [3.a), b), c)].

a') Selon la hiérarchie des valeurs, participer au Sacrifice du Christ l'emporte sur le fait de communier ; puisque précisément on y communique *pour* y participer. C'est-à-dire que, pour l'acte de "participer", l'"Objet" l'emporte sur la "Fin", et non pas l'inverse.

b') Le fidèle doit ordonner l'acte de communier à celui de participer au Sacrifice du Christ. C'est-à-dire qu'en exerçant l'acte de "participer", le fidèle doit *ordonner la "Fin" à l'"Objet" et non pas l'inverse.*

c') Participer au Sacrifice du Christ culmine tout l'agir créé, maintenant et éternellement ; c'est la raison pour laquelle il est possible de communier, non "pour communier", mais pour participer au Sacrifice du Christ. C'est-à-dire qu'en exerçant l'acte de "participer", le fidèle pâtit concrètement *la transcendance et l'immanence de l'"Objet" par rapport à la "Fin", et non pas la transcendance ou l'immanence de la "Fin" par rapport à l'"Objet".*

- On voit donc que, pour l'acte de "participer", l'ordination entre la "Fin" et l'"Objet" est, quelle que soit la manière de l'exprimer, l'inverse de ce qu'elle est et de ce qu'elle doit être dans un acte qui est bon en raison de l'excellence de la "fin", bien qu'il intègre un "objet" qui est de soi mauvais.

5. Il reste donc que la "consigne" est injustifiée. Elle est même injustifiable, puisque la seule justification qui puisse en être donnée se détruit d'elle-même dans l'opposition de contrariété.

6. L'argument qui précède (1 à 5) peut être récapitulé comme suit.
- Deux considérants, qui répondent respectivement *au fait* et *au comment*, rendent compte de l'acte qui est pratiquement bon, bien qu'il intègre un objet qui ne le soit pas.

Le premier considérant est constitué par l'*alternative du moindre mal*, supposée contraignante. Fumer pour "occuper", plutôt que médire. Si, pratiquement, il n'y a pas de tiers parti, on choisit le premier en vue d'éviter le second. Voilà pour le "fait", c'est-à-dire pour l'existence d'actes qui ne peuvent être parfaitement normés.

Le second considérant concerne le "comment". L'acte qui est pratiquement bon, bien qu'il intègre un objet qui ne le soit pas, répond mani-

festement à une condition. Un tel acte est *primordialement mesuré*, quant à la valeur morale, *par le sujet qui le pose*. Dans ces conditions, c'est l'"intention qui fait l'action". Fumer est mauvais, si on le fait par volupté ; et peut être bon si on le fait par charité.

- Or ni l'un ni l'autre de ces deux considérants ne peut jouer, en ce qui concerne l'acte de "participer".

La raison en est que participer au Sacrifice du Christ n'est mesuré par chacun de ceux qui y participent *que secondairement*. *La participation est mesurée essentiellement par la Réalité elle-même*, parce que celle-ci est à la fois Transcendante et Immanente à chacun des participants.

- On ne pourrait assimiler l'acte de "participation" à l'acte humain qui lui est typiquement semblable dans l'ordre naturel, qu'en le considérant à la manière moderniste, c'est-à-dire seulement au point de vue de l'homme, seulement au point de vue du fidèle qui pose cet acte. Alors, et alors seulement, vaudrait l'alternative du moindre mal : "ou ne pas communier, ou 'participer'". Au fidèle si forcenément centré sur soi qu'il en est oublieux du point de vue de Dieu, il peut paraître que "ne pas communier" et "participer" sont des maux comparables ; et que, par conséquent, l'alternative étant contraignante, il peut choisir celui des deux maux qui lui paraît le moindre, à savoir de "participer", *ainsi d'ailleurs que la "consigne" l'y autorise*.

- Eh bien, NON, ça va pour le tabac ; mais, pour la Messe, ça ne va pas.

Parce que la mesure de l'acte humain qui est posé se prend *primordialement*, dans le premier cas de l'intention du sujet, et dans le second de l'immanente Transcendance de l'"Objet".

Célébrer la n.m. ou y assister, c'est accomplir un acte qui, quoi qu'il en soit d'un jugement de conscience faussé susceptible d'excuser, est "de soi" un péché. Nul ne peut, dans l'Eglise, "permettre", et pour autant prendre *en fait* au nom de Dieu la responsabilité de ce qui est "de soi" un péché.

La "consigne" induit donc, *en fait et quoi qu'on en veuille*, les fidèles qui s'en prévalent à une fausse sécurité concernant le jugement de conscience. Consoler, c'est frustrer, si on le fait hors la charité de la vérité. Le Psalmiste, inspiré, ne suggère pas d'avoir le cœur ému et l'esprit mou, mais de demander à Dieu la grâce d'un cœur pur et d'un esprit rectifié. *Cor mundum, Spiritum rectum* (Ps. 50.12).

[28132] La "consigne" ne peut que contribuer à fausser le jugement de prudence des fidèles qui sont attachés à la Tradition.

1. Le jugement de conscience, dont chacun est libre et responsable, engage des données strictement personnelles. Mais nombre de fidèles cherchent à se mieux éclairer, même s'ils ont au moins provisoirement déterminés ce à quoi ils s'estiment en conscience obligés.

Or si, ne serait-ce que par occasion, ces fidèles prennent la "consigne" en considération, ils se demanderont légitimement comment il se peut qu'une chose soit bonne "occasionnellement", bien qu'elle ne le soit pas habituellement. Ils devront alors, pour en rendre compte, c'est-à-dire pour justifier la "consigne", avoir recours à des considérants analogues à ceux que nous avons développés (431,3) à propos du jugement de conscience.

Et ils seront amenés, insidieusement mais inéluctablement, à se placer au point de vue selon lequel la "consigne" est "valable" concrètement. Ce point de vue est, nous l'avons observé (431,6), celui du fidèle qui accorde la préséance à son profit spirituel personnel, et non au fait de participer au Sacrifice du Christ. Cela revient à admettre que Dieu est au service de l'homme, et non l'homme au service de Dieu.

Ainsi, la plus radicale des erreurs se trouve-t-elle accréditée et colportée, enrobée qu'elle est dans les voiles du sacré. "Parvus error in principio, fit magnus in fine". Un gauchissement qui a peu d'apparence, dans celui des comportements humains qui est au principe de tous les autres, devient dans les conséquences, c'est-à-dire dans toute la vie du chrétien, une monstrueuse déviation. Cette déviation, c'est, en substance si l'on peut dire, celle de la n.m., celle du modernisme. Dieu n'est pas nié ; mais la première place revient à l'homme, à l'assemblée. Diffuser la "consigne", c'est fausser la prudence des fidèles, en leur inoculant d'être modernistes malgré eux.

2. La première des conditions adjointes à la "consigne" n'en corrige pas la nocivité. "[Il est possible d'assister occasionnellement à la n.m.] si le célébrant s'efforce de la rapprocher de la Messe traditionnelle par le choix du premier Canon...".

Tout d'abord, appelons les choses par leur nom. Appelons "Canon" ce qui ne change pas, ce qui en fait n'a pas changé depuis quinze siècles au moins. Le Canon, c'est le Canon romain. Ont été promulguées, le 3 avril 1969, quatre "Preces" ("Prex" au singulier, "Preces" au pluriel) ; et il y en a maintenant, officiellement, une vingtaine. Officieusement, c'est-à-dire dans une semi-clandestinité non officiellement désavouée, il y a pullulement et par conséquent impossibilité de nombrer.

La "condition" que nous avons énoncée au début de ce paragraphe (2) nous confronte à nouveau avec le comportement que nous avons analysé et critiqué.

Le "bon prêtre", est-il affirmé, "*s'efforce de rapprocher la n.m. de la Messe traditionnelle, par le choix du premier Canon*". Cette affirmation, en réalité, est double.

La "condition" comporte donc deux parties. L'une concerne le *moyen* employé en vue de "rapprocher" ; l'autre, l'"*effort*" qui tend à "rappro-

cher". L'intention est supputée sincère ; mais elle est de celles dont l'"enfer est pavé", car c'est avec elle, nous l'allons voir, une *insidieuse* question de "point de vue" qui se trouve derechef impliquée. En effet, il n'est pas affirmé que l'"effort" aboutisse, mais en faire état suppose évidemment que le "moyen" employé n'est pas vain. Il est donc affirmé, absolument quoiqu'implicitement, que la Prex I est "plus proche" que ne le sont les trois autres Preces promulguées le 3 avril 1969 du Canon romain.

La question se pose dès lors inéluctablement de savoir *comment* on doit considérer les quatre Preces, pour qu'il soit possible d'estimer en vérité que la Prex I est "plus proche" que ne le sont les trois autres du Canon romain.

Car enfin, ces quatre Preces, la première comme les trois autres, et comme d'ailleurs toutes les Preces "officielles", comportent la *même* formule consécratoire, tant pour le Corps que pour le Sang, et présentent la *même* scandaleuse suppression de la génuflexion que, selon le Canon romain, le prêtre fait *immédiatement* après chacune des deux Consécrations. Cette suppression est scandaleuse, parce qu'elle est attentatoire au dogme de la Présence réelle ; dont elle laisse supposer, comme le font les protestants, qu'elle est réalisée *seulement après* l'adoration des fidèles, et non en vertu des paroles consécratoires ; c'est la "présence *in usu*", chère au R.P. Karl Rahner déjà cité (225). Et comme, pour estimer que la Prex I est "plus proche" que ne le sont les trois autres, du Canon romain, il faut évidemment y omettre ce qui y est scandaleux, il s'ensuit qu'il faut, dans cette Prex I, considérer *tout sauf la formule consécratoire*, c'est-à-dire *tout sauf l'essentiel*.

On voit donc que la "consigne", avec les "conditions" qui en précisent le mode d'emploi, inoculent, sans l'explicitier, dans l'esprit de ceux qui les suivent, une erreur en quelque sorte plus générale que le primat de l'homme sur Dieu, bien qu'elle lui soit apparentée ; et cette erreur consiste à ne retenir d'une chose, et qui plus est de la chose *sacrée par excellence*, que ce qui n'en est pas l'essentiel, *en laissant de côté ce qui, de très loin, d'infiniment loin, en est l'essentiel*. L'homme avant Dieu ; les apparences, et non la réalité : la cohérence est jusque dans l'erreur, le sceau irréfutable de la vérité.

Voilà ce qui concerne la partie en quelque sorte "objective" de l'affirmation "double", savoir : la Prex I est "plus proche" que ne le sont les trois autres, du Canon romain. "Plus proche"... ! Pauvres fidèles, au lieu de vous éclairer, on vous invite à regarder de telle manière qu'il vous soit pratiquement impossible de découvrir la vérité.

Voici maintenant ce qui découle de la "partie subjective", et qui s'accomplit "existentiellement" dans les "bons fidèles" qui s'autorisent de la "consigne" et en observent rigoureusement les "conditions".

Le "bon prêtre", se dit le "bon fidèle" qui s'autorise religieusement de la "consigne", s'efforce de rapprocher la n.m. de la Messe traditionnelle. Il s'efforce... et il réussit, puisque c'est là une "condition" pour que la "consigne" puisse être suivie. Comment réussit-il ? Il réussit à rapprocher du Canon romain la n.m. qu'il célèbre, en prenant, du Canon romain, *tout* (ou presque, mais passons), TOUT, SAUF LA FORMULE CONSECRATOIRE. Il y a, il est vrai, concernant cette formule, quelques modifications sur lesquelles certains prêtres, qui ne sont d'ailleurs pas "bon prêtres", ont, dès le début, attiré l'attention, mais ces modifications sont sans importance, puisque la "consigne" n'en fait aucunement état. Vue au microscope par tel théologien, la *Prax I* n'est pas tout à fait le Canon romain. L'ensemble y est cependant ; bien qu'il y ait, paraît-il, quelques adaptations. Mais *je ne suis pas théologien* ; être plus ombrageux que ne l'enjoint la "consigne" messied autant à un simple fidèle que d'être "plus catholique que le pape ; etc."

Peu de fidèles expliciteront ce que nous venons d'exprimer ; mais *tous* le vivront : nous voulons dire tous ceux qui profiteront de la "consigne" en ayant la bonne conscience d'en réaliser les "conditions".

Cela étant, s'étonnerait-on qu'il soit, maintenant encore, si difficile de faire admettre concrètement, *dans la praxis*, par les fidèles attachés à la Tradition, que *la Prax I n'est pas le Canon romain*. On l'a, depuis sept ans, montré, établi, dit et redit. Et voici que la "consigne", en approuvant un comportement concret, et donc non en discours mais en acte, affirme implicitement et propage insidieusement l'erreur contraire. Ce n'est pas cela qu'en donnant la "consigne" on aurait voulu faire ? Sans doute, mais ce n'en est pas moins *ce qui, inéluctablement, s'accomplit*. Et ce qui arrive, ce dont on sait que cela ne peut pas ne pas arriver, en fait et en réalité, *c'est cela qu'on veut*.

Diffuser la "consigne", c'est fausser la conscience des fidèles, et c'est en porter la responsabilité : en leur faisant prendre le comportement "bon prêtre" pour celui d'un prêtre vrai, c'est-à-dire au fond "un serpent pour un poisson" (Matth. 7.10).

3. Les fidèles attachés à la Tradition ne sont pas tous, Dieu merci, des fanatiques de la "consigne permission". Beaucoup rendent un vivant témoignage à l'instinct de la foi dont ils sont animés, en surmontant avec courage l'épreuve d'une solitude d'ailleurs partagée. Que peuvent-ils penser, ces fidèles, de la "consigne" qu'ils n'ont certes pas sollicitée, mais qu'ils ne peuvent ignorer ?

Si ce qu'ils se sont appliqués à écarter *absolument* est déclaré bon, fût-ce *occasionnellement*, où est la vérité ? L'épreuve déjà anormale que constitue la privation d'appui hiérarchique ne va-t-elle pas se durcir en isolement désespéré ?

Voici, à ce propos, deux observations.

· La première concerne les fidèles pour qui le degré de l'épreuve mesure la qualité de la fidélité. "Hæc est victoria quæ vicit mundum, fides nostra" (1 Jean 5.4).

L'instinct de la Foi remporte la Victoire sur la "consigne", comme sur les évêques hérétiques et sur le "monde". L'instinct de la Foi dévoile, jusqu'à l'évidence, que l'erreur ne peut être "rapprochée" de la vérité. Il y a, eu égard à la vérité, du "plus ou moins" dans l'erreur ; mais ce "plus ou moins" affecte l'erreur elle-même, il n'affecte pas le rapport de l'erreur à la vérité.

On le comprend par analogie. Les créatures comportent le "plus ou moins", quant à la mesure propre de leur perfection ; mais ce "plus ou moins" n'affecte pas le rapport de la créature au Créateur. "Dans la vue de l'infini, les finis sont égaux" (Pascal. Pensée 72). Dans la vue de la vérité, toutes les erreurs sont égales. Dans la vue du Canon romain, toutes les Preces se valent ; elles sont, sataniquement, l'erreur : on ne "rapproche" ni l'erreur de la vérité, ni le "père du mensonge" (Jean 8.14) de "Celui qui est la Vérité" (Jean 14.5). La Victoire qui a vaincu et qui vaincra la "consigne", c'est l'instinct de la Foi.

· La seconde observation concerne ceux qui diffusent la "consigne".

Ils n'arriveront pas à éteindre l'instinct de la Foi. Mais de quel droit s'emploient-ils à le "contrister" (Eph. 4.50), à éprouver leurs frères au lieu de les aider ? Ils aident en paroles ; mais, en acte, ils desservent, en continuant à propager une praxis empoisonnée.

Diffuser la "consigne", c'est scandaliser les fidèles en qui l'instinct de la Foi n'est pas encore "affermi", au risque de les faire dévier de la Vérité.

Diffuser la "consigne", c'est empâter dans une fausse paix la conscience des fidèles, en anesthésiant la syndérèse qui doit "murmurer contre le mal".

Diffuser la "consigne", c'est égarer la prudence des fidèles : en leur inoculant d'être moderniste malgré soi ; en les induisant à prendre un serpent pour un poisson, la messe pour la Messe, l'anté-Christ pour le Christ ; en "posant pour eux un scandale au long du chemin de la Foi" (Ps. 129.6).

Diffuser la "consigne", en vue d'en limiter la portée, est un comportement double ; "double" comme tout ce qui touche et que pollue la n.m. Pas n'est besoin d'être Domini canis, pour flairer jusque dans cette "candeur" le "père du mensonge".

N'en serait-ce pas assez, pour devoir l'affirmer : *diffuser la "consigne", est de soi un péché.*

[2814] Voici la conclusion du paragraphe [281].

Il résulte des considérations ci-dessus exposées que la "consigne" concernant le fait de "participer", soutient si l'on peut dire un "rapport de non-cohérence" avec les normes générales de la moralité.

Faut-il préciser que nous considérons l'ensemble de ces "consignes" *objectivement* ; données et diffusées, elles constituent un *fait* observable et observé. Situer ce fait par rapport aux normes de la moralité n'implique pas qu'on juge quelle est la qualification morale de l'acte que posent ceux qui donnent ou qui diffusent lesdites "consignes". Nous le rappelons avec St Paul : "Pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une conscience étrangère ?" (1 Cor. 10.29). Nous ne prétendons pas superviser le jugement de conscience de qui que ce soit. "Que chacun examine sa propre conduite" (Gal. 6.4).

Cela étant précisé, il reste que la non-cohérence, voire l'incompatibilité, qui existe entre les "consignes" et les normes de la moralité, constitue une si grave anomalie qu'il est impossible de ne pas chercher à l'expliquer, sinon à l'excuser. C'est à quoi nous allons procéder.

[282] Les "consignes" concernant le fait de "participer", et l'attitude mentale qui en est implicitement le présupposé.

Un fait estimé à bon droit anormal requiert, toujours, d'être expliqué. Et si, toujours également, l'ultime "pourquoi" demeure inassignable pour le regard créé, il est en général fructueux de remonter l'enchaînement causal et d'en qualifier telle phase déterminée, en vue d'en infléchir le cours et la portée. Nous allons donc, successivement, déterminer : 1) quelle est la cause prochaine de l'anomalie observée ([2821]) ; 2) quelle en est la base de triangulation quant à l'intelligibilité ([2822]) ; 3) quel en est le principe de rectification quant à la moralité ([2823]).

[2821] Donner ou diffuser les "consignes" concernant le fait de "participer", suppose que, "*de facto*", on ne fasse pas état des principes généraux de la moralité.

Cette affirmation pouvant paraître téméraire, on voudra bien en observer les termes mesurés ; observer, d'autre part, qu'elle découle inéluctablement de la conclusion ci-dessus exposée [2814].

Il est en effet impossible d'imputer à ceux qui donnent ou qui diffusent les "consignes", soit d'ignorer, soit de "reléguer", les normes générales que nous avons rappelées ([2811]), et appliquées ([2812], [2813]). Mais, d'autre part, l'incompatibilité entre ces normes et ces "consignes" s'impose comme un fait, objectivement ; nous l'avons montré ([2813]). Nous disons donc que, "*de facto*", de fait et non d'intention, par une non-consideration qui est pure préterition, donner ou diffuser les

“consignes” suppose qu’on ne fasse pas état des principes généraux de la moralité. C’est surprenant, certes. Mais c’est cela, qu’au mieux d’ailleurs, on est contraint de conclure, et donc de supposer. Les motivations “internes ou externes” ne manquent pas, qui peuvent suffire, sinon à le justifier, du moins à l’expliquer. Mais nous n’avons pas à nous y attarder ; car tout ce qui concerne la si grave question du n.o.m., doit demeurer, en deça de toute acception de personnalité (Matth. 22.16 ; Gal. 2.6 ; Rom. 2.11 ; Eph. 6.9 ; Col. 3.25), dans la stricte ligne de l’inexorable objectivité.

Nous allons maintenant rappeler ([2822]), quelle est la base de la triangulation intelligible à laquelle il conviendra ensuite de procéder ([2823]).

[2822] Il existe deux formes typiques du libéralisme, l’une théorétique, l’autre pragmatique.

[28221] Nous entendons par “formes typiques” celles qui découlent de la “nature”.

C’est en vertu de la nature du libéralisme que celui-ci présente “a priori”, c’est-à-dire indépendamment de la phénoménologie, deux “formes typiques”, lesquelles correspondent aux deux modalités, que peut revêtir la désintégration de ce à quoi précisément le libéralisme s’oppose par contrariété. Voilà ce que nous nous proposons d’observer et pour autant de montrer.

[28221] La forme triviale du libéralisme en manifeste la véritable nature. *Le libéralisme c’est l’anti-sagesse.*

1. On a, du libéralisme, analysé la technique pour le déjouer, décrit la phénoménologie pour aider à le discerner. L’un et l’autre, bien qu’utile, demeure caduc, si on ne remonte jusqu’à l’origine commune de l’un et de l’autre. Une viciosité ne peut en effet être montrée, expliquée, rectifiée, que par référence à ce dont elle est la privation, et à quoi par conséquent elle s’oppose par contrariété. Or ce dont le libéralisme est la privation, “formaliter”, c’est la “sagesse”. Observer d’une manière critique l’actuelle réalité, suffit à l’établir. Nous nous bornons à donner de cette induction, la conclusion.

2. Le libéralisme vulgaire, cible favorite des rigoristes, procède par dédoublement, et en conséquence par viscosité.

Il consiste en effet :

- a) A affirmer, avec vérité d’ailleurs, les principes les plus primitifs.
- b) A affirmer en conséquence, mais seulement en général, que doit être en droit réalisée la conformité de l’agir aux principes qui le norment.

c) A forger des pseudo-principes qui répondent à deux conditions : 1) être apparemment aussi semblables que possible aux principes véritables proclamés en a) ; 2) être en réalité l'altération, et pour autant la négation de ces principes véritables ; et cela, afin de pouvoir, conformément à b), normer un agir "diminué".

d) A "jouer" sur ces "pseudo-principes" qui sont "bi-face", à la manière de l'oméga teilhardien. Ils sont vrais eu égard à b), faux eu égard à a). Et il est, dans l'ordre pratico-pratique, fort difficile de savoir "hic et nunc", avec laquelle de ces deux faces on est confronté ; les pseudo-principes se dérobent, ils sont forgés *en vue* d'"échapper" à la manière d'un serpent visqueux : ils sont "viscosité".

3. Cela étant, on voit que le libéralisme consiste radicalement à *dissocier* en fait l'agir, d'avec les principes qui en sont, en droit, la norme.

Les pseudo-principes (c) réfléchissent en leur viscosité (d), l'écart frauduleux qui les sépare des principes véritables (a), écart à la faveur duquel ils paraissent justifier, conformément à (b), un agir altéré. C'est la dissociation qui est, si l'on peut dire, la caractéristique essentielle. Elle est manifeste, grossière même, entre a) et c), entre la "thèse" et l'"hypothèse" ; mais elle est subtilement enclose dans les "pseudo-principes", lesquels enrobent de vérité l'erreur qu'est inéluctablement la vérité diminuée.

4. Or, ce dont la dissociation est la privation, c'est l'unité ; ce avec quoi la dissociation radicale soutient l'opposition de contrariété, c'est ce qui, par essence, est unité.

5. Or, ce qui, par essence, est l'unité entre l'agir et les principes qui en sont en droit la norme, c'est la "*sagesse*".

Il est en effet propre au "sage" de *considérer* les causes les plus primitives et de *faire* l'ordre. La "contemplatio" et la "factio" sont convertibles au sein de la sagesse, et en intègrent ainsi l'essence et l'unité. La preuve, tant par raison que par induction, en est aisée ; mais ce n'est pas le lieu de nous y attarder. Les "preuves" s'avèrent d'ailleurs évanescences au regard de la Foi : Dieu est Pensée, Dieu est Acte, Dieu est Sagesse.

6. *Le libéralisme est donc l'anti-sagesse*, c'est-à-dire la dissociation radicale de ce dont la sagesse est, par essence, l'unité ; savoir, d'une part l'agir, et d'autre part les principes qui, en droit, en sont la norme.

[28223] Le libéralisme étant l'anti-sagesse, il peut se réaliser selon les deux formes qui correspondent typiquement aux deux formes que présente la désintégration de la sagesse.

1. La sagesse se réfléchit elle-même, dans le regard qu'elle porte sur elle-même. Elle discerne ainsi, dans sa propre nature, comment elle peut être désintégrée.

Le regard que la sagesse porte sur toute chose intègre deux points de vue : celui de la "praxis" et celui de la "théorie".

Cela résulte de ce que, nous venons de le rappeler (5), la sagesse est uniment "contemplatio" et "factio". Cette unité est si intime que la sagesse, même lorsqu'elle contemple, ne le fait pas à la manière de la science, laquelle doit abstraire pour mieux préciser ; la sagesse contemple en dominant la distinction dans la simplicité. Le regard de sagesse, et lui seul, réalise l'unité entre les deux points de vue qui correspondent à la "contemplatio" et à la "factio" ; points de vue que nous désignons par les termes grecs correspondants, celui de la "theoria", celui de la "praxis". Ils se réfèrent, en Dieu Lui-même, à l'Essence et à l'Acte.

Le regard de la sagesse demeure simple s'il se porte sur la sagesse elle-même, ou sur quelque réalité que ce soit. Tandis que, si ce regard se pose, en vue de le comprendre, sur le libéralisme qui est l'anti-sagesse, l'objet décompose la lumière.

C'est donc du dedans d'elle-même, et en vertu d'elle-même, que la sagesse sait comment elle est désintégrée, et qu'elle peut en conséquence assigner a priori quelles doivent être les modalités de cette désintégration.

La sagesse est également détruite par qui vise, sans d'ailleurs y réussir, à n'en conserver que l'une des deux composantes : soit l'essence, soit l'acte. Or cette dissociation ne pouvant être absolue, ces tentatives aboutissent à une sorte de compromis qui ne peut pas être la sagesse. Il en conserve cependant l'apparence, et n'est donc pas véridique ; il est, par le fait même, anti-sagesse. Cette anti-sagesse, c'est le libéralisme.

2. La genèse du libéralisme en dévoile donc les deux formes typiques.

Ces formes sont précisément celles qui sont inhérentes à la corruption de la Sagesse, corruption qui constitue le processus normatif dont la genèse du libéralisme n'est pour ainsi dire que l'envers.

La première forme typique du libéralisme consiste à prétendre ne conserver, de la Sagesse, *que l'essence* ; la seconde, à prétendre n'en conserver *que l'acte*.

[28224] Le libéralisme "théorétique" est celui qui consiste à prétendre ne conserver, de la sagesse, que l'essence.

1. Le libéralisme théorétique n'est rien d'autre que le libéralisme trivial, dont nous avons ci-dessus [28222] rappelé la description.

On observe en effet que, dans cette première forme typique du libéralisme, l'essence de la sagesse, c'est-à-dire la connexion de droit entre

l'agir et les principes qui le norment, est sauvegardée ; c'est la clause ([28222]2b). On substitue de "pseudo-principes" ([28222]2c) aux principes véritables ([28222]2a) précisément POUR conserver, *en principe quoique non en fait*, la correspondance de droit entre l'agir et les principes qui en sont la norme propre. On fausse, en tel cas singulier, *les principes*, qui deviennent "pseudo", EN VUE DE sauvegarder *le principe* qui constitue l'essence même de la sagesse, à savoir l'unité simple entre la "factio" et la "contemplatio", entre l'agir et les principes qui le norment en propre. La viciosité, irrémédiable, consiste en ce que ces principes, qui sont "pseudo", qui sont l'"hypothèse" juxtaposée à la "thèse", ne sont pas, ne peuvent pas être, comme il se doit dans la véritable sagesse, les principes *les plus primitifs*.

D'ailleurs, nous l'avons observé ([28222]2), le libéralisme vulgaire, auquel le libéralisme théorétique est identique, procède par dédoublement et en conséquence par viscosité. L'analyse du libéralisme théorétique ne fait qu'en confirmer la viciosité.

2. C'est à bon droit que la manifestation triviale du libéralisme est désignée, au point de vue typique, comme en constituant la "forme théorétique".

- D'une part en effet, le libéralisme trivial montre, mieux que l'autre (cf. [28225]), quelle est la *nature* du libéralisme. Et cela pour deux raisons.

La première concerne la manière de montrer.

Le libéralisme trivial porte, inhérente à lui-même, la norme qui le condamne savoir la clause b) qui exprime l'essence même de la sagesse, c'est-à-dire la sagesse considérée au point de vue de la "theoria". Il est "théorétique", parce qu'il dévoile la nature du libéralisme *dans* la "theoria".

La seconde raison concerne ce qui est montré, à savoir la nature du libéralisme.

Le libéralisme est, nous l'avons vu, ([28222]3), par nature, dissociation. Or la dissociation est manifeste entre a) et c), et par là même intrinsèque à b) ; elle est pareillement, on l'a observé ([28222]3), inhérente à c). Le libéralisme trivial est donc, en chacune de ses composantes, affecté par la dissociation ; il en constitue par le fait même une évidente monstration. Il est "théorétique", puisque la nature en est apparente, et puisque considérer la nature des choses est en propre l'objet de la "theoria".

- D'autre part, la même dénomination est justifiée par l'observation.

Le libéralisme trivial est "théorétique", en ce sens que le "libéral" est en général un faiseur de "théories". Indiquons-en d'abord le signe, ensuite la raison.

Le **signe** consiste en ce que le "libéral" se fâche d'être confondu avec un pragmatiste ou avec un laxiste. C'est qu'en effet, il tient à justifier l'agir par des principes ; ce qui suppose d'en forger, et ensuite de dialectiser. L'un et l'autre relève, non certes de la "contemplatio", mais bien de l'abstraction, et pour autant de la "theoria" au moins en un sens mineur du mot.

Cela est d'ailleurs confirmé par le fait que ni les pseudo-principes ni la dialectique n'ont de prise sur les personnes douées d'un bon sens simple ; lesquelles, spontanément, sont allergiques à la "theoria" et clairvoyantes quant à la "praxis". Ces personnes-là rejettent d'instinct les libéraux de type "théorétique", qui parasitent l'action vraie pour en vivre, et au vrai la détruisent.

La **raison** pour laquelle le "libéral" du premier type est en général un "faiseur" de "théories", consiste en ce que, s'il est intelligent, c'est jusqu'à un certain point seulement. Il ne comprend en effet vraiment, ni les principes les plus primitifs, ni la portée qui leur appartient absolument. Il doit, en conséquence, étayer les pseudo-principes dont il tient à avoir besoin, par des échafaudages mentaux qui relèvent du "cérébral" plutôt que de l'intelligible.

[28225] Le libéralisme "pragmatique" est celui qui consiste à prétendre ne conserver, de la sagesse, que l'acte.

1. Cette seconde forme du libéralisme est beaucoup moins répandue que la première. Elle pourrait être appelée "distinguée", par opposition à "triviale" ; elle l'est en effet, parce qu'elle paraît être le périlleux apannage des grands "actifs".

Elle consiste en ceci :

a') Affirmer, avec vérité, les principes les plus primitifs.

b') Agir, en suivant une inspiration dont on espère qu'elle est rectifiée, et cela : d'une part négativement, parce qu'elle ne paraît pas s'opposer aux principes affirmés (a') ; d'autre part positivement, parce qu'on a des raisons prudentielles suffisantes pour la croire conforme au Saint-Esprit.

c') Ne pas expliciter quels sont, pour l'agir, les principes *propres*, plus circonstanciés, et partant plus circonscrits et plus précis, que le sont les principes les plus primitifs (a').

d') Cette abstention (c') est-elle voulue positivement, ou n'est-elle qu'une pure prétérition ? Quoi qu'il en soit, elle entraîne évidemment, en ce qui concerne la rectification de l'agir (b'), l'impossibilité d'une rigoureuse détermination ; et elle exige des suppléances sans cesse réajustées, en chaque nouvelle occasion.

De même donc que le libéralisme trivial ou théorétique procède par dédoublement et par viscosité, ainsi le libéralisme distingué ou pragmatique procède par évanescente et par improvisation.

2. C'est à bon droit que la manifestation "distinguée" du libéralisme est désignée, au point de vue typique, comme en constituant la "forme pragmatique".

- Observons tout d'abord, de ce comportement :

1) qu'il n'est pas le pragmatisme, puisqu'il rattache l'agir à des principes (a').

2) qu'il n'est pas le laxisme, puisqu'en fait il fait état, pour l'agir, d'une exigence de rectification (b').

3) qu'il est par conséquent une forme du libéralisme, puisqu'il consiste à dissocier, sans y parvenir absolument, ce dont la sagesse est, par essence, l'unité.

- Cela étant, la qualification, au point de vue typique, du libéralisme "distingué", résulte à la fois de ce que celui-ci est en lui-même, et du rapport qu'il soutient avec le libéralisme "trivial".

Ce rapport est d'"opposition", puisque le libéralisme distingué rejette expressément, par la clause (c'), ce que le libéralisme trivial maintient non moins expressément par la clause [28222]2b. Et comme, eu égard à la dissociation de la sagesse, dissociation qui est commune aux deux formes, l'opposition est entre la "praxis" et la "theoria", il convient d'appeler "pragmatique" la "forme" du libéralisme "distingué", laquelle s'oppose à la forme "théorétique" du libéralisme trivial, par contrariété.

Il est d'autre part manifeste que le libéralisme distingué est tout centré sur la "praxis", sur l'action. Il est inspiré par l'instinct de l'agir (b') ; et c'est de l'agir qu'il vise, à tort et d'ailleurs sans y réussir, la discrète émancipation (c'). Or l'agir, la "factio", est bien une partie intégrante de la sagesse. Et de même qu'on appelle "théorétique" la forme du libéralisme qui consiste à ne retenir, de la sagesse, que ce qu'on en découvre en se plaçant au point de vue de la "theoria", ainsi convient-il d'appeler "pragmatique" la forme du libéralisme qui consiste à ne retenir, de la sagesse, que ce qu'on en prétend réaliser en se plaçant au point de vue de la "praxis".

3. Dieu, qui est Acte pur, n'est-Il pas la Cause exemplaire du libéralisme pragmatique ?

Dieu, faut-il le dire, n'est pas "libéral", pas plus qu'Il n'est "à droite". Voici cependant l'aporie. Elle est enclose dans le secret du libéralisme distingué ; mais, d'abord, c'est "ex parte Dei" qu'elle s'introduit.

31. Dieu n'est-Il pas libéral dans Ses dons ? "Sa Miséricorde est au-dessus de toutes Ses œuvres" (Ps. 144.9 ; 107.5). Or, si la nature de la Miséricorde est suffisamment caractérisée par l'analogie de la Foi "ex parte effectus", l'Acte de la Miséricorde est un insondable Mystère "ex parte Causæ" : "Je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde" (Ex. 33.19) ; "et j'aurai compassion de qui je veux avoir

compassion" (Rom. 9.15) ; "O abîme de la sagesse et de la science de Dieu" (Rom. 11.33).

Dieu, en faisant Miséricorde, exerce certes la Sagesse ; mais, c'est précisément dans un tel Acte que la Sagesse divine se manifeste comme étant sa propre Norme ; et cela, maximalement eu égard au gouvernement divin, et en elle-même absolument. L'Acte de la Miséricorde est un Acte de Sagesse, qui est irréductible à toute "motivation" autre que lui-même ; il transcende donc en particulier toute détermination qui serait issue de l'ordre créé. Il se présente par conséquent comme n'étant qu'Acte, Acte pur qui réfléchit dans le créé l'Acte pur que Dieu est en Lui-même ; et telle est probablement la raison la plus profonde pour laquelle l'acte de la Miséricorde l'emporte sur toutes les autres œuvres : il manifeste, au mieux, la nature même de Dieu.

Si donc on réfère analogiquement l'Acte de la Miséricorde à la sagesse d'ordre créé, il consiste à retenir, de celle-ci, l'"acte", en en transcendant l'essence. Or tel est, nous l'avons vu ([28225]2), le comportement en quoi consiste le libéralisme pragmatique. Dieu ne serait-Il donc pas libéral de cette façon, du seul fait qu'Il est libéral dans Ses dons ?

32. La même aporie, qui descend du Ciel, semble également monter de la terre.

Tout se passe en effet comme si le libéral "pragmatiste" jouissait de la plus distinguée des prérogatives, à savoir celle qui consiste à être par soi-même, dans l'agir, sa propre norme. Non pas il est vrai absolument, puisque le libéral de quelque type qu'il soit, professe de se conformer à des normes, et se réfère en fait aux principes les plus primitifs. Mais si, en cela, le libéral pragmatiste communit au libéralisme théorétique, il en diverge parce qu'il survole, sans en faire état, les principes *propres* de l'agir, au lieu de les altérer en vue de les ajuster à un agir qui est lui-même "diminué". Le "libéral pragmatiste", *comme tel*, n'est donc pas le "pragmatiste", puisqu'il aime à reconnaître la valeur normative de certains principes ; mais c'est précisément *comme tel*, comme s'opposant au libéralisme théorétique, qu'il s'affirme en fait comme n'ayant pas, dans l'agir, d'autre norme que soi-même. Et c'est par quoi, tout à la fois, il exerce une secrète séduction et pose insidieusement une question.

Cette séduction qui "fait question", consiste en ceci.

L'agir que pratique, ou qu'impère, le libéral pragmatiste paraît être supérieurement fondé, puisqu'il l'est en effet à partir des principes les plus primitifs ; et c'est en quoi il est prometteur. Mais, parce qu'il prétend méconnaître l'économie de l'agir créé, il est impossible qu'il soit adéquatement fondé ; et c'est pourquoi il s'achève en séduction.

C'est pourquoi également il vacille en question. L'homme sage, que loue Jésus, "construit sur le roc" (Matth. 7.24) ; le "libéral pragmatiste"

construit sur des excavations. En pays minier les maisons se lézardent, irrémédiablement. Elles sont bien sur le roc, à quelque cent mètres de profondeur, mais leur fondation *propre* n'est qu'insuffisamment sustentée ; il faut sans cesse, parce qu'en vain, "rafistoler". Ainsi, la justification de l'agir tel que le pratique ou l'inspire le "libéral pragmatiste", est-elle toujours à reprendre ; car, bien qu'elle soit référée aux principes les plus primitifs, elle ne découle pas des principes propres. Cet agir n'étant donc, ni immédiatement ni donc adéquatement fondé, il paraît, pour autant, être auto-normé.

Une question dès lors se pose ; à savoir : quel rapport un tel agir soutient-il avec Dieu qui *Seul* est Sa Norme, parce que *Seul* Il est l'Acte pur, parce que Seul Il est "libéral"... dans ses dons ?

33. La réponse qu'il convient de faire à l'aporie ainsi deux fois posée, est claire. Le rapprochement entre l'inconditionnalité qui est immanente à l'Agir divin et la prétérition qui caractérise le libéralisme pragmatique, éclaire tout simplement l'errance du second par la Vérité du Premier.

Ce rapprochement antithétique, doit être fait au point de vue selon lequel le libéralisme est "anti" ; et c'est celui de la sagesse.

- Or la Sagesse de Dieu, qui est véridique, se manifeste aux créatures, telle qu'elle est en elle-même ; et donc, dans l'ordre de la "theoria" et dans celui de la "praxis".

La Sagesse, telle que Dieu la manifeste dans l'ordre de la "theoria", c'est l'affirmation du Mystère. "O Abîme de la Sagesse de Dieu" (Rom. 11.33). Et si cet Abîme se manifeste à l'égard des créatures, éminemment dans la Miséricorde, cet Abîme, c'est Dieu Lui-Même. A la question de Moïse, Dieu ne répond-il pas : "Je suis ce que Je suis..." (Ex. 3.14). La Sagesse est abîme, eu égard à la Miséricorde, parce qu'Elle est Mystère en l'intime de Dieu Lui-Même.

La Sagesse, telle que Dieu la manifeste dans l'ordre de la "praxis" consiste à ordonner la contingence elle-même, et notamment celle qui tient à l'exercice du libre arbitre, au Décret de la prédestination. Dieu qui, en chacun, opère le vouloir et le faire (Phil. 2.13), "respecte" il est vrai les normes que Lui-Même a con-crées à l'intime de chaque créature ; mais c'est en en fondant ontologiquement l'accomplissement, non en les subissant. Dieu domine le mal, en l'ordonnant à un bien meilleur que celui dont ce mal est la privation. Dieu domine la contingence en la subordonnant infailliblement, conformément à Sa Sagesse, au décret de la prédestination.

- Le libéralisme pragmatique est la parodie antithétique de la Sagesse divine.

Nous avons vu en effet que le libéralisme pragmatique consiste, formellement, en tant qu'il se distingue du libéralisme théorétique, en deux

choses d'ailleurs intimement connexées, à savoir : 1) la prétérition en fait systématique, obstinément spontanée plutôt que réflexivement arrêtée, des principes *propres* de l'agir ([28225] 1 c') ; 2) la référence habituelle à une inspiration dont le fondement positif est supputé être la conformité au Saint-Esprit ([28225]1 b').

Or, ces deux données correspondent respectivement aux deux caractères que revêt la manifestation de la Sagesse.

Dieu, qui est libéral dans Ses dons, manifeste éminemment Sa Sagesse dans la Miséricorde, et en révèle le Principe absolument, en S'affirmant Mystère.

Le libéral pragmatiste, par l'incoercible secret qu'entraîne la prétérition des principes propres de l'agir, "fait comme si"... il était mystère. Il n'a certes l'outrecuidance, ni de l'affirmer, ni même de le penser ; mais "tout se passe comme si"... "je suis ce que je suis". Il n'y a d'ailleurs en cela, quiconque peut l'observer, ni calcul ni dissimulation ; mais il y a inéluctablement, quant à l'agir, l'expérience le confirme, la plus rigoureuse impossibilité de prévision.

Dieu, qui est libéral en l'Acte de la Miséricorde, manifeste Sa Sagesse en subordonnant infailliblement la contingence, très particulièrement celle qui tient à l'exercice du libre arbitre, au Décret de la prédestination.

Le libéral pragmatiste *suit* la contingence. Il en épouse les phases ; et, si l'on peut dire, cherche à prendre appui sur elle. La preuve en est que si l'agir est *en droit* fondé sur les principes les plus primitifs trop profondément enfouis, il demeure rongé d'hésitation, parce qu'il n'est en fait justifié que par des expédients sans cesse renouvelés, dont le plus important consiste à temporiser.

Tout se passe comme si le libéral pragmatiste ne reconnaissait comme étant la seule norme *propre* de l'agir, que celle qui consiste à vouloir n'en pas avoir. C'est l'anti-Sagesse. Laquelle montre, a contrario, qu'être sa propre Norme n'appartient qu'à Dieu Seul ; et que la créature ne peut dominer la contingence, comme il se doit au sein même de l'agir, qu'en affirmant irréductiblement les principes qui en sont la norme *propre*.

[2823] Donner, ou diffuser, les "consignes" concernant le fait de "participer", ne relève-t-il pas, "de facto", du libéralisme, selon la forme qui en est "pragmatisée" ?

Nous ne faisons que poser une question. Ce en quoi consiste cette question, nous pourrions l'expliquer ([28232]), après avoir dégagé ce qu'impliquent les faits observés ([28231]). Nous indiquerons en terminant pourquoi cette question est en fait ignorée, et *ipso facto* par quelle voie il conviendrait qu'elle fût retrouvée ([28233]).

[28231] Les "consignes", en fait, consacrent un état.

Les "consignes" sont comparables à un ébranlement, qui provoque un train d'ondes, stabilisé en régime permanent, par la résonance de la source en ceux qui en reçoivent le réfléchissement. Les "consignes", d'abord, sanctionnent et consacrent un état ; et puis, "relancées", suscitent et entretiennent ce même état du milieu : le milieu "traditionnel" s'entend. Cet état consiste en une certaine manière d'apprécier, de juger, de réagir, surtout collectivement ; il s'impose à chacun plus ou moins, mais à tous subrepticement, et même à corps défendant. La confirmation en est que discuter ne donne aucune prise sur cet état, pas plus que sur la migraine ou sur l'euphorie ; la "consigne", c'est la "consigne".

Or, la résonance, que manifeste sous forme d'"état", la permanence, n'est possible que parce que se trouve, enclos dans l'état de la source, le principe de l'état observé dans l'effet. Un état qui "dure", et qui n'est pas désavoué, est "*de facto*" un état entretenu, entretenu par un autre état qui en est la cause. La métaphysique de l'acte et de la puissance engage, comme l'être lui-même, le principe de non-contradiction.

En quoi consiste cet "état", qui est "*de facto*" commun à tout l'ensemble, à qui communique comme à qui reçoit ? Précisément à *ne pas faire état* des principes qui, cependant, ne laissent pas de norme à l'agir moral, en quelque circonstance que ce soit. Nous avons établi le fait ([2821]), et nous avons rappelé ([2822]) quelle peut en être la base de triangulation ; il convient maintenant de préciser, au moins du dehors et par comparaison, quelle en est la qualification. Et c'est précisément en quoi consiste notre question [2823].

[28232] La "similitude, à la fois formelle et réelle" que présentent entre eux, d'une part l'état qu'entretient la diffusion des "consignes" par résonance endémique, et d'autre part le libéralisme selon la forme qui en est pragmatique, ne révèle-t-elle pas entre l'un et l'autre, une foncière identité quant à la nature ?

Ce en quoi consiste cette "similitude à la fois formelle et réelle", nous allons d'abord achever de le préciser. Nous indiquerons ensuite comment en découle la réponse affirmative pour la question posée.

1. Il y a, formellement et réellement, similitude, entre l'état qu'entretient la diffusion des "consignes" par résonance endémique, et le *libéralisme* sous la forme qui en est *pragmatique*.

11. Telle est, au point de vue formel, la conséquence des deux paragraphes précédents.

D'une part en effet, donner ou diffuser les "consignes" concernant la fait de "participer", suppose que, *de facto*, on ne fasse pas état des prin-

cipes généraux de la moralité ([2821]). D'autre part, le libéralisme consiste, sous la forme qui en est pragmatique, à ne pas expliciter quels sont, pour l'agir, les principes *propres* et circonstanciés ([28225]1 c'). Il y a donc bien, ici et là, la même prétérition d'une donnée qui, fonctionnellement, joue le même rôle dans les deux cas ; lesquels par conséquent, présentent la même structure, autrement dit sont semblables formellement.

12. Il convient cependant de préciser comment la similitude, dont nous venons d'observer l'existence au point de vue fonctionnel, subsiste concrètement dans l'ordre réel.

Comment "les principes généraux de la moralité", lesquels concernent le premier cas, c'est-à-dire l'état qu'entretient la diffusion des "consignes", comment ces "principes généraux" peuvent-ils correspondre aux "principes propres et circonstanciés" qui concernent le second cas, c'est-à-dire l'agir qu'inspire le libéralisme pragmatique ?

Voilà une apparente difficulté. La résoudre est aisé. Il suffit de se référer aux "principes les plus primitifs", dont l'existence est, en l'un et l'autre cas, expressément affirmée. Ces principes sont en effet appelés "les plus primitifs" en raison du rôle qui leur est attribué. Or si *ce rôle* des principes est le même dans les deux cas au point de vue fonctionnel, *les principes eux-mêmes* ne le sont pas ; ce sont des principes différents qui correspondent respectivement, les uns au premier cas, les autres au second. Ils sont donc entre deux différents. Et c'est cette différence, en ce qui est "primitif", qui permet nous l'allons voir d'expliquer celle que nous venons d'observer en ce qui est subordonné.

Les principes les plus primitifs qui concernent le premier cas, ressortissent évidemment à ce qui en constitue l'objet, c'est-à-dire à la n.m., et plus précisément à la possibilité d'y "participer".

Le principe le plus primitif consiste à qualifier cette "participation". Elle est intrinsèquement mauvaise : parce que, premièrement, elle est mauvaise puisqu'elle est non conforme aux notes de l'Eglise ([19]) ; parce que, deuxièmement, elle possède par elle-même la qualification qui lui appartient, attendu qu'elle ne peut la tenir d'une autre fin ; puisqu'il n'est dans l'ordre créé aucune finalité à laquelle puisse être subordonnée celle qui consiste à offrir à la très Sainte Trinité l'Oblation même du Verbe incarné.

Les principes généraux de la moralité, dont nous avons fait état ([2821]) en examinant la question de la "participation", n'interviennent donc, dans le premier cas, qu'en second. Ils permettent de préciser quelle est la qualification de l'agir en tant que celui-ci procède de telle personne, et par conséquent en fonction de données dont il n'est pas tenu compte pour déterminer quelle est *objectivement* la qualification de l'acte qui consiste à "participer".

Le rôle que jouent, dans le premier cas, les principes généraux de la moralité, est donc le suivant. Ils permettent l'achèvement circonstancié de la détermination que fondent les principes les plus primitifs. Ils sont par conséquent, très exactement, dans le premier cas, l'analogue des "principes propres et circonstanciés" qui interviennent dans le second cas ([28225]1 c').

L'analogie est ainsi confirmée. Il y a, *à la fois formellement et réellement*, similitude, entre d'une part l'état qu'entretient la diffusion des consignes par résonance endémique, et d'autre part le libéralisme selon la forme qui en est pragmatique.

Et la similitude consiste en ce qu'ici et là, les principes *propres* qui norment immédiatement l'agir d'une manière circonstanciée, sont l'objet d'une préterition en fait systématique.

2. Communiquer les "consignes", c'est-à-dire soit les donner soit les diffuser, ne relève-t-il pas du "libéralisme" selon la forme qui en est "pragmatique", ou "distinguée" ?

21. Cette question ne peut pas ne pas se poser, en même temps d'ailleurs que la réponse affirmative se trouve imposée.

Nous venons en effet de l'observer (1), communiquer les "consignes", s'accompagne inéluctablement ([2821]) de la préterition qui, à la fois formellement et réellement, est caractéristique du libéralisme distingué.

22. Voici cependant une double instance. Elle vise, par des considérants tant "objectifs" que "subjectifs", entre eux intimement liés, à excuser ceux qui communiquent les "consignes" de tomber dans le libéralisme fût-il "distingué".

Il ne serait pas "en situation", et il serait pour autant injuste, de ne considérer "les consignes" qu'à l'abstrait ; elles ont été originellement, et elles demeurent, liées à un état de fait. Ce fait objectif, dont ne sont pas *originellement* responsables ceux qui communiquent les "consignes", c'est, en un mot, le "facilisme". En dépit de rappels réitérés, et largement diffusés, concernant la malignité du n.o.m., nombre de fidèles qui se disent "traditionnels", "participent" à la n.m. quand ils estiment trop incommode de se rendre dans un lieu où est célébrée la Messe traditionnelle. Ils disent regretter de le faire, et désirer faire autrement. Mais enfin, *ils font ce qu'ils font*. Voilà le fait. Fait avec lequel ceux qui communiquent les "consignes" se trouvent précisément confrontés. Voici dès lors, en leur faveur, la double instance, qui paraît s'imposer en toute objectivité.

D'une part, à un point de vue subjectif, peut-on affirmer que les "consignes" contribuent à entretenir le "facilisme", puisque c'est là un état qui existait antérieurement à la communication des "consignes" et

qui d'ailleurs durera toujours ?

D'autre part, à un point de vue objectif, les "consignes" ne visent-elles pas à réduire le nombre des cas où il est censément permis de "participer" ; n'est-ce pas, tout simplement, "par Miséricorde" (Rom. 11.32), "enclore, [dans une loi], le péché" (Gal. 3.22 ; Rom. 3.10) ?

23. Nous répondons que ces instances sont hypothéquées du libéralisme qu'elles visent à excuser.

- Tout d'abord, au point de vue subjectif, observons que les normes de l'agir - et les "consignes" en sont - doivent exprimer *ce qui doit être* et non procéder de ce qui est.

Il peut être en fait inopportun de donner des normes. Mais, supposé qu'elles soient fixées, elles doivent, non pas composer avec les faits, mais *affirmer le droit*. C'est ce principe que laisse de côté, fort typiquement d'ailleurs puisque conformément au libéralisme pragmatique, l'instance qui vise à en excuser, au point de vue subjectif, ceux qui communiquent les "consignes".

- En second lieu, au point de vue objectif, les "consignes" visent il est vrai, dans l'intention de ceux qui les communiquent, à réduire le nombre des "cas" dans lesquels il est censément permis de "participer".

Mais, d'une part, et ceci rejoint l'observation que nous venons de faire au sujet de la première instance, le fait de réduire le nombre de ces "cas" implique de reconnaître que de tels cas existent *en droit*. D'autre part, et en conséquence, le "facilisme" toujours latent dégénère, l'expérience ne le confirme que trop, en "créationnisme". Les "cas" prolifèrent en fait, parce qu'on en a reconnu l'existence *en droit*.

C'est ce phénomène, malheureusement fort répandu, que nous appelons "résonance endémique", entre ceux qui communiquent les "consignes" et ceux qui s'en autorisent. La seconde instance méconnaît cette résonance, qu'il est cependant aussi aisé de prévoir que d'observer ; et elle est ainsi, comme la première, hypothéquée du libéralisme qu'elle vise à excuser.

- On retrouve ainsi, tant au point de vue subjectif qu'au point de vue objectif, le critère propre du libéralisme.

La critique ne peut en être faite que par réduction à l'absurde, c'est-à-dire extrinsèquement et non du dedans. Le libéralisme est, à cet égard, une sorte d'état de tendance qui, considéré collectivement, est comparable à un mouvement d'entraînement. Les passagers, qui ne font que se considérer mutuellement, croient tenir la preuve que le navire est immobile ; la vérité ne leur redevient sensible que par référence au rivage où ils retrouvent la sagesse.

- Les instances alléguées (22) n'ont donc pas plus de portée que ce qu'elles visent à justifier. Tout cela repose *immédiatement*, non sur le roc

mais sur le vide, comme les maisons en pays minier. Concluons donc que communiquer les "consignes", c'est-à-dire soit les donner soit les diffuser, relève, pour le moins en fait quoi que non d'intention, d'un certain libéralisme d'ailleurs fort distingué.

[28233] Communiquer les "consignes" recèle, subtilement embusquée, la manifestation typique du libéralisme distingué. Comment est-ce possible ? et comment le rectifier ?

La réponse à ces deux questions est une, parce qu'elle est simple. En voici brièvement deux formulations, l'une de style biblique, l'autre de nature métaphysique.

1. L'infiltration et la rectification du libéralisme pragmatique, sont montrées par l'analogie de la Foi.

11. "Ce ne sont pas tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux" (Matth. 7.20-21).

- Observons que le Christ ne déconseille pas de dire : "Seigneur, Seigneur". Et il enseigne, premièrement qu'il ne suffit pas de le dire, deuxièmement comment il convient de le proférer, à savoir en accomplissant la divine Volonté.

- On comprend au mieux l'ensemble de cet enseignement, en se référant à Celui "qui est le Principe" (Jean 8.25), à savoir au Verbe incarné.

"Entrer dans le royaume des cieux", c'est en effet devenir fils dans le Fils ; et c'est être en Lui, en acte d'oblation. C'est donc, effectivement, dire : "Seigneur, Seigneur", mais à la manière dont l'exprime Celui dont le Nom est "Verbe de Dieu" (Apoc. 19.13).

Or le Verbe, qui est Vérité (Jean 14.6) en procédant du Père, spire l'Amour en aimant le Père (Jean 14.38) et en étant aimé du Père (Jean 5.20).

Dire : "Seigneur, Seigneur", à la manière dont l'exprime le Verbe de Dieu, c'est donc le proférer, uniment dans la Lumière de la Vérité et dans la spiration de l'Amour ; et, partant, dans l'identité de vouloir qui est, en acte, l'expression de l'amour.

Ceux qui disent : "Seigneur, Seigneur", sans se conformer à la divine Volonté, peuvent le dire dans une lumière diminuée, mais ils ne le profèrent pas à la manière dont l'exprime le Verbe de Dieu. Ils ne peuvent donc, ni participer à l'adoration éternelle, ni par conséquent entrer dans le royaume des cieux.

12. Ce ne sont pas ceux qui disent : "anti-libéral, anti-libéral", qui sont exempts de libéralisme ; mais ceux qui se conforment à la Sagesse, ceux-là sont purs de tout libéralisme.

- L'origine de l'analogie est manifeste. Les comportements quelque

peu ostentatoires auxquels donne lieu l'anti-libéralisme - exigez la retraite anti-libérale ! - évoquent ceux dont Jésus Lui-Même fait état pour en montrer l'insuffisance.

Nul fidèle censé, attaché à la Tradition, ne s'affligera de voir flamboyer dans maintes revues ou d'entendre martelées au cours de véhéments discours, les cinq syllabes "anti-libéral", mais il jugera sagement que cela ne suffit pas. Cette judicieuse réserve n'est pas sans fondement ; on observe en effet que tel pionnier de l'anti-libéralisme se fourvoie, par exemple en diffusant les "consignes", dans les impasses dont il professe hautement d'interdire l'accès. De la même manière que certains de ceux qui disent "Seigneur, Seigneur", se détournent en fait par leur jactance, du royaume dont ils proclament ostensiblement avoir la possession.

- L'errance a d'ailleurs, ici et là, la même cause : et c'est de "dissocier". Le principe de la rectification est également le même, et il consiste à "co-ordonner".

Il n'est fructueux de dire : "Seigneur, Seigneur", qu'en le proférant dans le Verbe de Vérité qui spire l'Amour ; pareillement, pour fendre le libéralisme n'a de portée que sous la mouvance de la Sagesse qui est uniment "praxis" et "theoria", Acte et Essence.

Dire : "Seigneur, Seigneur", dans une lumière "froide" et donc inéluctablement diminuée, ne suffit pas ; il faut la proférer uniment dans la Lumière et dans l'Amour.

Etre "anti-libéral" ne garantit pas nécessairement une totale sécurité. Car on peut, tout en écartant avec horreur le libéralisme trivial, tomber sans même y prendre garde, dans le libéralisme distingué.

On le comprendra mieux par le second argument, que nous allons maintenant exposer.

2. L'infiltration et la rectification du libéralisme pragmatique, sont montrées par l'analyse métaphysique.

21. La rectification du libéralisme et l'anti-libéralisme.

La "querelle des libéraux" est, provisoirement du moins, comparable à la "querelle des universaux", tant par l'étendue des répercussions que par la véhémence des passions.

Le libéralisme étant une erreur, l'anti-libéralisme doit, affirme-t-on, être ma vérité. Il est même plus que cela. Car s'opposant en fait au libéralisme par contrariété, il doit être le chemin des plus hautes vérités, le chemin de la sagesse par conséquent.

Or, nous l'avons vu ([28222]5), le libéralisme est l'anti-sagesse. La question, dans laquelle se coagule si l'on peut dire la querelle des libéraux, est donc la suivante : l'anti-anti-sagesse est-elle la sagesse ? De la réponse négative qu'il convient de faire à cette question (22), découle

l'explication qui concerne le libéralisme pragmatique, tant pour l'infiltration (23), que pour la rectification (24).

22. L'anti-libéralisme n'est pas la sagesse.

Voici, pour le prouver, le syllogisme d'exposition.

Majeure. Ce qui est intrinsèquement affecté de dualité, ne peut coïncider avec ce qui, par essence, est unité.

Mineure. 1) Or la sagesse par essence, est unité.

Mineure. 2) Or la dualité qui est inhérente au libéralisme parce qu'il est l'anti-sagesse, l'est par voie de conséquence à l'anti-libéralisme.

Conclusion. Donc, l'anti-libéralisme ne peut coïncider avec la sagesse.

- Seule la "mineure" requiert explication.

1) La sagesse, par essence, est unité.

Elle consiste en effet, nous l'avons déjà rappelé ([28222]5), à discerner les principes, en particulier les plus primitifs, et à faire l'ordre. La sagesse est, en elle-même et en acte, l'unité d'ordre entre ces deux choses. Elle est, par essence, cela même qu'en spécifie l'opération, c'est-à-dire l'ordre en lequel consiste l'unité. La sagesse est, par essence, unité.

2) Une dualité est inhérente à l'anti-libéralisme.

Le libéralisme, qui est issu de la sagesse par désintégration, présente en effet, en droit, comme en fait nous l'avons montré ([28223]), deux formes différentes, l'une triviale, l'autre distinguée. Les deux composantes qui, en l'acte de la sagesse, intègrent la même unité, s'opposent, et font donc nombre entre elles, si elles sont dissociées.

Or cette dualité, qui donc est inhérente au libéralisme, l'est également subrepticement mais inéluctablement, à l'anti-libéralisme. Car ce qui est "anti", c'est-à-dire ce qui s'oppose, ne se trouve posé, et n'a donc de consistance, qu'en fonction de ce à quoi il s'oppose. La dualité qui est inhérente au libéralisme, l'est par le fait même à l'anti-libéralisme. La dualité qui est, pour le libéralisme, inscrite dans la charte de naissance à partir de la sagesse, est également inscrite, pour l'anti-libéralisme, dans la charte de naissance à partir du libéralisme.

- Il est donc établi que l'anti-libéralisme ne peut pas être la sagesse.

Le libéralisme, objectera-t-on, étant l'anti-sagesse, ne s'ensuit-il pas que l'anti-libéralisme doive être sagesse ? Mais cette inférence suppose que la double négation équivaille à l'affirmation. Or cette équivalence n'est vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité, que si l'objet dont il y a considération, a par nature une unité dont le type est l'univocité. Tel n'est évidemment pas le cas de la sagesse.

Le principe de non-contradiction est un jugement qui exprime une propriété de l'être ; il est spécifié par l'être : **CE QUI EST, ne peut pas ne pas être.** Ce principe ne peut être énoncé à partir du "non être" ; car, du "non être", on ne peut rien affirmer. Le principe de non-contradiction

ne fonde donc aucune inférence vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité, et qui conduirait de l'être à l'être *par la médiation du non-être*. La sagesse ayant pour type d'unité la simplicité et non l'univocité, il n'est pas certain, et il est parfois faux, que ce qui est "anti" par rapport à l'anti-sagesse soit la sagesse.

Ainsi s'explique qu'en fait l'anti-libéralisme ne soit pas nécessairement la sagesse ; et qu'en droit, absolument, l'anti-libéralisme ne soit pas la sagesse.

L'anti-libéral est, du moins comme tel, un homme de l'univocité et pour autant un esprit primarisé ; et s'il prétend être sage du fait qu'il est anti-libéral, il demeure au mieux un "technicien" de l'agir moral.

23. L'anti-libéralisme qui s'oppose au libéralisme théorétique peut enclore, et enclôt en fait, le libéralisme pragmatique.

Etant admis, au titre d'hypothèse, que l'anti-libéralisme spécifié "théoriquement", s'accompagne, en telle personne qui le professe, de libéralisme pragmatique, nous allons, de cette hypothèse, montrer successivement : 1) que la réalisation n'en est pas impossible (231) ; 2) que la réalisation en est positivement possible (232) ; qu'elle est effectivement réalisée (233).

231. Il n'est pas impossible que coexistent, en acte et dans la même personne, le rejet du libéralisme théorétique, et l'hospitalité à l'égard du libéralisme pragmatique.

La raison en est que si, d'une part, les deux formes du libéralisme ont évidemment en commun cela même qui caractérise le libéralisme, à savoir de dissocier l'agir d'avec les principes qui en sont propres, en affirmant cependant les principes les plus primitifs, d'autre part, les deux formes du libéralisme se distinguent entre elles parce que l'une consiste à rattacher immédiatement l'agir à de pseudo-principes ([28221]2 c), et l'autre à refuser de poser, pour l'agir, quelque principe *propre* que ce soit ([28225]1 c'). Or il est possible de s'opposer à ce que de pseudo-principes soient posés, c'est-à-dire de s'opposer au libéralisme théorétique, et, *en même temps*, de se refuser à poser les principes propres et véritables, et c'est en quoi consiste le libéralisme pragmatique.

232. Il est positivement possible que, en acte et dans la même personne, le rejet véhément du libéralisme théorétique "couve" en fait l'éclosion occulte du libéralisme pragmatique.

Cette seconde affirmation est *objectivement* la même que la première (231). Elle y ajoute cependant, parce qu'elle fait état de la motivation originale qui tient, dans le sujet, au jeu de la psychologie.

S'opposer à une chose quelle qu'elle soit, requiert un effort. La manière la plus facile, parce que conforme à la spontanéité de nature,

consiste à annihiler complètement, si c'est possible, ce à quoi, par le fait même, il n'y a plus à supposer.

Le libéralisme théorique, en vue de justifier immédiatement l'agir, forge de pseudo-principes, juxtapose une "hypo-thèse" à la "thèse". C'est un désordre, auquel il faut s'opposer. L'antilibéralisme estime y réussir, en refusant de poser, pour justifier l'agir adéquatement et immédiatement quelques principes que ce soit. C'est en effet un moyen assuré de n'en poser aucun qui soit altéré.

C'est l'opération "pavé de l'ours". L'anti-libéralisme annihile, pour l'empêcher d'être parasité, ce qu'il faudrait cependant conserver. Et plus l'anti-libéralisme est véhément, plus il est "anti" inconditionnellement, plus aussi l'entièreté qui est propre à la passion se réfléchit dans une préterition aussi absolue qu'obstinée.

Or c'est précisément en cette préterition absolue que consiste le libéralisme pragmatique

Il s'ensuit que, semblable à un circuit primaire, l'anti-libéralisme qui s'oppose au libéralisme théorique induit, en qui le professe avec passion, un anti-courant de libéralisme pragmatique.

La vérité, qui professe à bon droit de respecter l'anti-libéralisme, est que, pour fonder immédiatement l'agir, il ne faut pas forger des principes "sous mesurés", lesquels par le fait même sont faux en tant que principes. Mais l'errance de l'anti-libéralisme qui n'est qu'en étant "anti" et en oublie ce qu'il doit être, consiste à refuser que soient posés, au lieu et place des pseudo-principes, les principes véritables qui devraient l'être.

233. Les anti-libéraux, qui communiquent les "consignes", diffusent le libéralisme pragmatique en l'acte même où ils s'opposent au libéralisme théorique.

L'agir consistant, en l'occurrence, dans le fait de "participer", ou de ne pas "participer", le principe le plus primitif est constitué, nous l'avons vu ([28232]12), par la qualification de cette "participation", à savoir : "**Participer**" est un acte mauvais. Les principes propres et prochains de l'agir sont constitués, nous l'avons vu également (*ibid.*), par les normes générales de la moralité, telles que nous les avons rappelées ([281]) d'une manière circonstanciée.

Or, ceux qui communiquent les "consignes", affirment effectivement que "participer" est mauvais... C'est-à-dire qu'ils affirment le principe le plus primitif. Et ils refusent les motivations fallacieuses qui sont en général alléguées en vue de justifier l'acte de "participer".

En tout cela donc, ils s'opposent au libéralisme théorique.

Par contre, ces anti-libéraux qui communiquent les "consignes", survolent sans l'examiner la question décisive que pose l'ajustement entre les principes prochains et le principe le plus primitif.

Ni le type de la malice qui est inhérente à l'acte de "participer" ni l'alternative du moindre mal quant aux conditions d'applicabilité ([28131]2), ne sont précisés. Il est, dans ces conditions, possible de juger la n.m., au moins apparemment, avec une extrême sévérité, tout en affirmant qu'il est "occasionnellement" possible d'y "participer".

L'élasticité du langage qui est employé pour formuler le principe le plus primitif, est en fait conjuguée au "flou" dans lequel les principes prochains se trouvent dissous, pour entraîner l'évanescence du lien organique qui devrait exister entre les principes prochains et le principe le plus primitif.

Or c'est ce *hiatus*, ou c'est équivalement la prétérition dont il est la conséquence, qui constituent le critère propre du libéralisme pragmatique.

Ne me parlez pas d'un anti-libéral qui communique les "consignes" ; c'est, en réalité, un libéral qui s'ignore. Quoi qu'il en sache et quoi qu'il en veuille, il distille le libéralisme, en même temps qu'il diffuse les "consignes".

24. Le libéralisme ne présente pas d'autre "sanatio in radice", que le Jaillissement de la Sagesse incréée.

Si en effet l'anti-libéralisme est anti-anti-sagesse, il n'est cependant qu'une sagesse momifiée, pernicieusement infectée du cadavre libéral qu'elle ne réussit pas à ressusciter.

Ce ne sont pas tous ceux qui disent : anti-libéral ! anti-libéral ! qui sont purs du libéralisme. Mais les sages qui fondent les principes propres de l'agir sur le roc des principes immédiatement révélés, ceux-là sont purs de tout libéralisme.

Diffuser les "consignes", c'est être libéral : c'est vouloir ignorer que la messe de Paul VI est "la grande prostituée" (Apoc. 17.1).

Diffuser les "consignes" est, de soi, un péché.

[29] LE VOLONTARISME, QUI SÉVIT À L'ÉTAT ENDÉMIQUE DANS L'ÉGLISE, DEPUIS LA CONTRE-RÉFORME A EN FAIT RENDU IMPOSSIBLE QUE SOIT POSÉE AVEC OBJECTIVITÉ, POUR LE n.o.m., LA QUESTION DE LA VALIDITÉ.

Il est vain de chercher à rectifier les conséquences, si on ne discerne pas, à partir des principes eux-mêmes, l'origine de l'errance. L'obstacle principal, quoique caché, qui a pour ainsi dire court-circuité l'intérêt que les catholiques, justement émus par la promulgation du n.o.m., auraient dû porter à la question de la validité, consiste en la conception viciée que se font encore la majorité des fidèles et même du clergé, concernant d'une part le pouvoir du prêtre en tant que celui-ci est ministre des sacrements, et d'autre part le pouvoir du pape culminant dans le charisme de l'infaillibilité.

Le but de ce paragraphe est de montrer : que, premièrement, cette viciosité est effectivement la motivation, occulte mais partout sous-jacente, de l'allergie à laquelle se heurte la question de la validité ([291]) ; que, deuxièmement, cette viciosité, dont les différentes manifestations paraissent de prime abord étrangères les unes aux autres, a toujours pour origine, quelles qu'en soit l'incidence, la même radicale errance, à savoir qu'attribuer indûment à la volonté une sorte d'absoluité ([292] à [296]).

[291] Examiner la question de la validité, et par conséquent supposer que peut être invalide le n.o.m., a été rendu impossible par le fait de concevoir le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre d'une manière erronée.

Nous avons déjà examiné l'un et l'autre ; nous pouvons donc nous borner à un rappel circonstancié.

[2911] Concevoir d'une manière viciée le charisme de l'"infaillibilité" exclut que puisse être objectivement posée, pour le n.o.m., la question de la validité.

1. Le donné observé.

La liste serait interminable des faits semblables à celui que nous allons rapporter. Il manifeste, typiquement, un comportement que chacun a pu observer.

Les Religieuses "dominicaines" de Poncalec-Berné exigent des postulantes qui s'engagent définitivement, une sorte de "protestation de foi", dont elles font, pour leur congrégation, une charte d'"unité". Le serment anti-moderniste est remplacé par un serment de modernité. La Religieuse n'est admise à faire profession, que si elle prend l'engagement de toujours reconnaître "que le n.o.m. est valide" ; *parce que*, est-il stipulé, "une décision du pape qui s'adresse à l'Eglise universelle jouit, *ipso facto*, de l'infaillibilité".

2. L'implication et la qualification du donné observé.

Que l'allégation forgée par les Religieuses de Pontcalec-Berné, empêche de poser la "question de la validité", c'est clair.

Car répondre catégoriquement à une question, en se réclamant de la Vérité, c'est affirmer que persister à poser cette question est incompatible avec la Vérité.

Que cette même allégation soit erronée, quant aux considérants qui paraissent la fonder, nous l'avons ci-dessus (introduction [311]) rappelé. Celles des décisions du Pontife Romain qui sont garanties par le charisme d'infaillibilité, sont irréformables ; "et elles sont irréformables, non en vertu du consentement de l'Eglise, mais par elles-mêmes (non autem ex consensu Ecclesiae, [sed] ex sese)".

Le serment de modernité institué par les Religieuses de Pontcalec-Berné, serment au contenu duquel souscrivent d'ailleurs tant de "bons prêtres" et de bons fidèles, ce serment de modernité donc a tous les parfums du modernisme : il est paré des savants atours de la vérité, mais il est intégralement fausseté. D'une part en effet, la promulgation du n.o.m. constitue une "réforme", alors que les définitions infaillibles sont irréformables ; d'autre part, l'assentiment de l'Eglise ne constitue pas, pour l'infaillibilité, un critère nécessitant, bien qu'il en soit normalement l'accompagnement.

Que cette même allégation manifeste, typiquement, une "viciosité", c'est ce qu'il convient maintenant de préciser.

3. La cause du donné observé. Une manière viciée de concevoir le charisme d'infaillibilité.

Le vice s'oppose à la vertu par contrariété ; il revêt lui-même en général deux formes entre elles opposées. Chacune d'elles constitue, eu égard à la vertu dont le sujet devrait posséder l'intégralité, une "viciosité". Cette "structure" étant dévoilée par l'expérience habituelle, elle peut être mise en œuvre avec fruit, en vue de caractériser un acte à l'élicitation duquel concourent plusieurs "habitus" vertueux. Tel est le cas qui nous occupe.

Le rapport que chacun des fidèles soutient avec le pape ressortit en effet, à la fois à l'ordre théologal et à l'ordre moral. Ce rapport est distinctement spécifié, quant à la sujétion qu'il implique, conformément aux trois points de vue de la doctrine, de la sanctification et de la juridiction, lesquels correspondent aux trois "pouvoirs" du pape. Foi et esprit de foi, charité et affection, confiance et abandon, humilité et soumission, respect et vénération : toutes ces dispositions interviennent ; et c'est leur ensemble, vécu "existentiellement" et collectivement, qui fait du rapport que soutiennent avec le pape les membres de l'Eglise, une réalité mouvante, d'où la passion elle-même n'est pas absente.

Il est possible d'assigner, pour chaque disposition considérée en particulier, une norme précise ; mais les interférences déjouent toutes les lois, et donnent lieu précisément aux viciosités qu'on est contraint, a posteriori, d'observer.

C'est la notion, "existentiellement" vécue, d'"inconditionnalité", qui constitue, en l'occurrence, le facteur de subversion, par le passage insensible du meilleur au pire, quant à l'interprétation.

Le charisme d'infaillibilité, *supposé* qu'il s'exerce, est évidemment inconditionnel, en ce sens que les décisions auxquelles il s'applique ne sont soumises à aucune condition. *Cette inconditionnalité est donc OBJECTIVEMENT subordonnée à certaines conditions*, à savoir celles qui sont requises pour que le charisme s'exerce. Or les fidèles animés des meilleurs sentiments

pour le "père commun", et quelque peu fascinés par le prestigieux "privilege", considèrent en fait l'infailibilité comme étant une qualité inhérente à la personne qu'ils vénèrent. Cela est vrai en ce sens que la personne en est le sujet (cf. Introd. [313]) ; mais ces fidèles conçoivent qu'en outre cette qualité appartient à la personne *par elle-même*, et pas seulement fonctionnellement sous certaines conditions *objectives* ; ils estiment donc que cette qualité dérive dans les actes à partir de la personne, et qu'elle n'est donc plus soumise à aucune condition. L'inconditionnalité qui appartient effectivement aux définitions auxquelles le charisme s'applique, SI il s'exerce, cette inconditionnalité est en fait perçue, par les fidèles en leur subconscient, comme appartenant à tout "motu proprio" émanant de la personne qu'ils vénèrent.

Les fidèles entendent évidemment que le pape n'est pas infailible par exemple dans ses propos de table ; ils admettent par conséquent, *en principe*, l'existence de certaines conditions. Mais ils sont en fait portés, par une pseudo-intuition, latente et faussée, à survoler ou à minimiser ces conditions de l'"inconditionnalité", et à ne considérer celle-ci que dans la saveur de l'absoluité. Il suffirait, estiment les Religieuses de Pontcalec-Berné, qu'une décision du pape s'adressât à toute l'Eglise pour qu'elle fût revêtue de la note d'infailibilité. C'est ériger indûment, en critère auto-suffisant de l'infailibilité, ce qui en est seulement une conséquence concomitante dans les cas où elle est réalisée.

- La piété filiale à l'égard du pape est une vertu. Si, devenant, d'abord affectivement et puis effectivement, inconditionnelle, cette piété induit à visualiser existentiellement le charisme d'infailibilité comme étant *pure* inconditionnalité, cette piété-là nourrit en fait le chancre de la papolâtrie qui intronise le despotisme sous le voile du sacré. Concevoir d'une manière viciée le charisme d'"Infailibilité", continue d'exclure que puisse être *objectivement* posée, pour le n.o.m., la question de la validité.

[2912] Concevoir d'une manière viciée l'intention que doit avoir le prêtre célébrant le Sacrifice de la Messe, de se conformer à la "factio Ecclesiae", exclut que puisse être *objectivement* posée, pour le n.o.m., la question de la validité.

Nous allons suivre, pour ce second point, le même ordre d'exposition que pour le premier, discernant les causes à partir des faits observés. C'est, en l'occurrence, la "théorie de l'intention infuse" qui joue un rôle "subversif", analogue à celui de l'"inconditionnalité".

[29121] Observons tout d'abord que cette théorie a empêché que fût posée, *objectivement* posée, pour le n.o.m., la question de la validité.

La "théorie de l'intention infuse" permet en effet, et même requiert, nous l'avons vu ([28]), de considérer comme étant valide une célébration

normée par le n.o.m. et la large audience accordée à cette "thèse" par les théologiens catholiques, et également, notons-le en passant, par les protestants, a eu pour effet de détourner l'attention générale d'une question qui était censément résolue. Et cela, d'autant plus que la résolution proposée était "facile", et la question ardue.

Le Sacrifice de la Messe est, d'après le Concile de Trente, célébré "ab Ecclesia per sacerdotes" ([23]). Il est donc a priori manifeste que les conditions de validité dépendent des *deux* rapports que l'acte de célébration soutient, d'une part avec l'Eglise, d'autre part avec le prêtre. Il est donc également manifeste qu'on rend impossible de poser *objectivement*, telle qu'elle doit être *en droit* posée, la question de la validité en n'examinant pas les profondes perturbations qu'introduit dans le premier rapport, la proclamation du n.o.m., et en considérant seulement le second rapport, dans une lumière très "orientée".

[29122] En second lieu, la théorie de l'intention infuse est fausse.

Elle est fausse, c'est-à-dire qu'elle est contraire à la vérité ; et elle est contraire à la vérité parce que, nous l'avons montré ([2751]) elle présente entre autres une non-cohérence, une "non-cohérence de situation" qui est, au sens propre, une contradiction.

Or, si la contradiction qui lui est inhérente néantise la théorie de l'intention infuse en tant que celle-ci fonderait une réponse affirmative à la question de la validité, les non-cohérences qui demeurent latentes dans l'exposé de la théorie, ont pour effet de fausser, quant à la position même, la question de la validité.

[29123] Enfin, la théorie de l'intention infuse, en tant qu'elle vise à rendre compte de la conformité à la "factio Ecclesiae", du prêtre en acte de célébrer, recèle, concernant la "liberté", une viciosité analogue à celle qui affecte l'"inconditionnalité" telle qu'induit à la concevoir un zèle mal éclairé s'exerçant en faveur du charisme d'infailibilité.

Nous avons déjà indiqué ([2621]3), en quoi consiste cette viciosité. Il convient simplement, conformément au point de vue qui commande ce paragraphe, de préciser comment il s'agit d'une viciosité au sens propre, c'est-à-dire comment elle résulte de l'altération d'une qualité. En vue d'y procéder avec clarté, nous allons d'abord rappeler ce en quoi consiste la liberté.

1. L'économie de la liberté.

11. La liberté de nature

La fin connaturelle comporte, pour tout être de nature, la spécification que mesure la forme, et la spiration que fonde la "tendance" de la forme vers l'immanence de la fin. Si l'être de nature est intelligent et libre, la fin est, quant à la spécification, dans l'intelligence, par l'"idée de la fin" ; et la fin est, quant à la spiration, dans la volonté par l'"inten-

tion de la fin". De même que l'intelligence se sait connaissante en connaissant l'idée de la fin, la volonté se perçoit libre en percevant l'intention de la fin. Connaître réflexivement que l'on connaît serait impossible si l'acte même de connaître ne portait, immanente à lui-même, la conscience qu'il est connaissance. Percevoir "réflexivement" qu'on est libre serait impossible, si le vouloir en acte de l'intention de la fin ne portait, immanente à lui-même, la "conscience" qu'il est libre. Telle est l'essence de la liberté.

Cette doctrine est d'ailleurs confirmée, du fait qu'elle implique, au titre de conséquence nécessaire, une éminente vérité, à savoir que Dieu est Liberté. En effet, la Volonté, l'Acte de la Volonté, l'Objet de la Volonté étant en Dieu réellement identiques, la Volonté est immuablement en Acte de l'"intention de la fin" ; elle est par conséquent Liberté.

Cette forme principale de la liberté peut être appelée *liberté de nature*, en ce sens qu'elle tient à la nature même de l'être spirituel.

12. *La liberté de choix.*

La création est à l'origine d'une seconde espèce de liberté, savoir la liberté de choix.

La liberté de choix est, en Dieu, à l'origine de la contingence qui est concomitante à l'Acte de Création : Dieu crée, alors qu'Il aurait pu ne pas le faire.

Et la contingence, inhérente à la créature y est pour ainsi dire le vestige de la Liberté créatrice ; elle entraîne nécessairement, pour la créature spirituelle, l'existence de la liberté de choix.

Primordialement en effet, la créature étant contingente par essence, aucun vouloir créé n'est ni sa fin ni par conséquent sa norme. Il s'ensuit que la créature spirituelle doit découvrir, et recevoir, sa norme en acquiesçant à sa propre fin. La créature spirituelle peut refuser sa propre fin ; en choisissant de l'accepter, elle exerce donc "la liberté de choix", laquelle consiste à "décider une alternative" : accepter - ne pas accepter.

Subsidiairement, la liberté de choix doit s'exercer de la même manière, lorsqu'en raison de la contingence plusieurs moyens se présentent pour réaliser la même fin. Il faut alors "décider l'alternative" : choisir tel moyen - écarter les autres.

13. *La liberté de choix est fondée dans la liberté de nature.*

Formellement considérée, la liberté de choix est différente de la "liberté de nature" ; laquelle est immanente au vouloir en acte de l'intention de la fin, et réalise l'essence même de la liberté. Cependant, la liberté de choix ne serait pas véritablement liberté, si elle ne réalisait, elle également, concrètement, l'essence de la liberté. Et, en fait, la liberté de choix ne subsiste qu'en débouchant sur la liberté de nature, et en

s'y trouvant ainsi sustentée. Nous allons expliquer "comment" ; c'est en effet ce "comment" qui importe pour notre objet.

Les deux membres de l'alternative que "décide" la liberté de choix, sont "posés" en dehors du sujet. Celui des deux membres qui est retenu devient, par le fait même, immanent au sujet, en ce sens qu'il doit en intégrer l'acte. Il s'ensuit que l'acte de choisir a, pour ce qui est choisi, une conséquence qui peut être exprimée soit par rapport à ce qui précède le choix soit eu égard à ce qui lui est concomitant.

D'une part, en référence à ce qui précède le choix, ce qui va être choisi est, au même titre que ce qui ne le sera pas, *extérieur* au sujet : tel est le statut, commun aux deux membres, de l'alternative, avant l'acte de choisir. Tandis que ce qui est choisi devient, en vertu de l'acte du choix, immanent au sujet, en s'y intégrant à l'intention de la fin. Une conséquence importante en résulte, au point de vue psychologique, conséquence sur laquelle nous reviendrons au paragraphe suivant (14.).

D'autre part, en référence à l'acte même de choisir, ce qui est retenu en vertu de ce choix se trouve *ipso facto* intégré à l'intention de la fin, et devient par conséquent l'objet d'un acte de volonté auquel est inhérente la liberté de nature. Il s'ensuit qu'au sein de la perception de ce qui est retenu par le choix, *il y a continuité entre la liberté de choix et la liberté de nature, et pour autant conversion de la première en la seconde.*

On voit donc, en coordonnant les deux phases de l'analyse qui correspondent respectivement à la durée qui est antérieure à l'instant du choix, et à la durée qu'il inaugure, que l'acte de choisir, acte en lequel s'exerce formellement la liberté de choix, soude entre elles deux perceptions, qui sont pratiquement concomitantes, puisque la première accompagne le "progredi" (la production) de l'acte, et la seconde l'achèvement. Ces deux perceptions, la première ouvrant à la seconde, et n'étant donc justifiée ontologiquement et absolument que dans la seconde, sont : la conscience de choisir, la conscience d'être libre. La conscience de choisir n'a pas à être abolie ; elle est pour ainsi dire dissoute, en étant assumée, dans la conscience d'être libre. Car l'expérience authentique de la liberté, c'est tout simplement la conscience qui, au plus intime de la volonté, est concomitante à l'appréhension de la fin connaturelle. Et, par "connaturel", il faut entendre, non seulement ce qui ressortit à la "nature naturelle", mais également et a fortiori tout ce qui devient divinement connaturel, par la communication gratuite de la "nature surnaturelle".

La vraie liberté, c'est "la liberté en laquelle le Christ nous a rendus libres" (Gal. 4.31), précisément en rendant à l'homme la fin à laquelle il est ordonné, à savoir d'offrir à Dieu un Sacrifice qui soit certainement agréé. L'expérience de cette vraie liberté, elle est donnée dans l'Esprit de Vérité. La véritable liberté dimane en effet, dans l'être de nature, qui est

spirituel, de la conformité à la Fin immanente qui lui est assignée ; et comme cette conformité à la Fin est objectivement, pour cet être, la vérité, il s'ensuit que la liberté est normée par la vérité dans le choix même qui rend l'être spirituel conforme à sa fin, c'est-à-dire vrai. La plus haute liberté est assurée dans le choix qui est acquiescement à l'Esprit de Vérité.

14. L'expérience de la liberté, qui est liée à celle de l'indépendance, doit n'en pas être hypothéquée.

Il suffit, pour en rendre compte, de considérer à ce nouveau point de vue, la genèse psychologique dont le terme est la liberté de nature, et dont l'origine est l'acte de choisir.

- Le sujet spirituel se perçoit en effet comme étant dépendant à l'égard de ce qui lui est extérieur, et non à l'égard de ce qui lui est immanent.

Le sujet qui avant de choisir se percevait comme étant dépendant à l'égard de l'alternative qu'il avait à "décider" par l'acte de choisir, ne se perçoit plus comme étant dépendant à l'égard de celui des deux membres qu'il choisit et qu'il intègre à l'intention de la fin. La perception de dépendance, qui tient à l'extériorité, se trouve donc psychologiquement supprimée, ou au moins amortie, en même temps que l'extériorité est convertie en immanence au point de vue de la psychologie.

Qu'il puisse, de cette façon, s'immiscer une part d'illusion, c'est évident. Si en effet ce qui est retenu dans l'acte de choisir n'est pas, pour le sujet, la fin qui lui est connaturelle ; si, en particulier, c'est seulement un moyen d'atteindre cette fin, mettre ce moyen en œuvre confirme, pour le sujet, d'en dépendre. Mais cette dépendance, qui est réelle objectivement, n'est pas perçue psychologiquement. Se servir d'un instrument, c'est en être dépendant. Mais, en exerçant l'acte d'en user, on ne perçoit pas cette dépendance ; parce que, quant à l'opération exercée, c'est l'instrument qui dépend de qui en use. Il reste donc qu'au point de vue auquel nous nous plaçons, savoir celui de la psychologie vécue, **la liberté de choix est perçue comme telle, dans une cessation de dépendance, et donc, pour autant, comme consistant en indépendance.**

La conscience d'indépendance, et la conscience d'être libre, ne se distinguent donc l'une de l'autre, au point de vue de la durée, que comme l'antérieur et le postérieur dans l'unité du même instant. La cessation de dépendance, et la conscience qui en est concomitante, sont en effet inhérentes à l'acte de choisir ; et celui-ci assure immédiatement, dans l'acquiescement à la fin connaturelle, la fruition de la liberté véritable.

En sorte que, pour la créature, qui est, par essence, assujettie à la contingence, pour l'homme esprit incarné encore plus que pour l'Ange, la perception de la liberté est habituellement enclose, si implicitement que ce puisse être, dans la perception d'indépendance. C'est là une hypothèque que le péché a encore aggravée.

L'expérience de la liberté porte donc, immanente à elle-même, l'exigence d'une permanente conversion.

Cette expérience devient impure, si elle s'infléchit, et pour ainsi dire se "narcissise", en la conscience d'indépendance ; laquelle ramène le sujet spirituel au choix qui en est le principe, et par le fait même à l'affirmation de soi qui est inhérente à l'acte de choisir.

L'expérience de la liberté demeure pure, si résorbant sans cesse la déconversion inchoative qui l'aliénerait en conscience d'indépendance, elle demeure, pour le sujet spirituel confirmé dans un virginal oubli de soi-même, la savoureuse plénitude de l'acquiescement spontané à la fin connaturelle.

St Augustin a exprimé d'une manière saisissante le contraste que présentent entre elles les deux expériences, l'une pure, l'autre impure de la liberté.

L'expérience impure est celle qu'accompagne la perception d'indépendance, parce que celle-ci est subordonnée à des conditions extérieures, à savoir celles qui rendent partiellement immanent l'acte du choix.

L'expérience pure de la liberté est celle qui n'est subordonnée à aucune condition. Telle est l'idée de St Augustin.

"La liberté, la vraie, consiste à ne désirer que ce qui ne peut être ôté".

C'est qu'en effet, ce qui ne peut être ôté à la créature spirituelle, c'est la fin qui, naturellement et surnaturellement, lui est connaturelle : "Qui me séparera de la charité du Christ ?" (Rom. 8.35). Cette fin doit, nous l'avons ci-dessus observé, être l'objet d'un choix ; puisqu'elle n'est pas la créature elle-même. Mais le rapport qu'elle soutient avec la créature ne présente pas d'autre contingence que celle de la créature elle-même. En faisant ce choix, la créature n'a donc pas à se percevoir non dépendante de quoi que ce soit ; elle ne fait qu'acquiescer psychologiquement à la relation qu'elle soutient avec le Créateur ontologiquement. Il est donc bien vrai que "ne désirer" et "ne choisir que ce qui ne peut être ôté", assure, sans que la perception en soit parasitée, la fruition de la vraie liberté.

15. L'exigence de pureté qui est inhérente à l'expérience de la liberté, dévoile quelle est la nature de la véritable liberté.

La pénétrante remarque de St Augustin montre d'ailleurs combien est difficile l'expérience pure de la véritable liberté. Habituellement, l'homme pécheur et racheté fait l'expérience de la liberté en se percevant indépendant. Qu'il puisse en être ainsi, tient à ce que l'homme est une créature soumise à la contingence. Qu'il en soit ainsi, est en fait la conséquence du péché. Que puisse être pure l'expérience de la liberté, c'est l'un des fruits de la grâce pour les rachetés.

Concluons que la liberté et l'indépendance diffèrent par la nature, différent par conséquent, quant à l'expérience qu'en peut faire une

conscience rectifiée ; et que, d'autre part, elles se manifestent ensemble, se mêlent l'une à l'autre au point de paraître se confondre, si, habituellement, le sujet porte attention à l'acte qu'il pose, plutôt qu'à la relation qu'il soutient avec l'Incréé, donnant par le fait même la préséance à la liberté de choix sur la véritable liberté.

Cette "digression" était indispensable, en vue de situer avec exactitude la viciosité dont la théorie de l'intention infuse se trouve affectée. C'est à quoi nous procéderons, en examinant aux paragraphes suivants ([292] à [296]), quelle est la cause de cette viciosité. Revenons, pour le moment, à notre propos, qui est simplement de la caractériser.

2. Soutenir la théorie de l'intention infuse requiert d'altérer en fait la notion de la liberté, en substituant la liberté de choix à la véritable liberté.

Il suffit, pour le montrer, d'observer que célébrer la Messe, comporte, comme tout acte humain, une fin ; comporte également, dans le prêtre qui célèbre, une "idée de la fin", et une "intention de la fin" ; comporte enfin par conséquent l'actuation de la LIBERTE VERITABLE qui est enclose dans l'acte par lequel la volonté (du prêtre) adhère à l'"intention de la fin".

S'il est un acte qui puisse et doive assurer la véritable liberté, c'est bien l'oblation du Sacrifice qui est certainement agréé : "libertas qua liberavit nos Christus" (Gal. 4.31). Le prêtre peut évidemment choisir de célébrer ou de ne pas célébrer, en quoi il exerce la liberté de choix ; laquelle, en ce cas comme en tout autre, est liée, directement ou non, mais inéluctablement, à la contingence qui est inhérente à l'agir humain.

Mais, si le prêtre choisit de célébrer, il ne s'appartient plus ; il est le ministre du Christ et du Sacrifice. Il ne doit, en tant que ministre, avoir aucune pensée, ou perception, ou volition, qui ne soit "du Christ". Il doit avoir, en tant que ministre du Christ, la Pensée qui est celle du Christ, le Désir qui est celui du Christ, le Vouloir qui est celui du Christ ; et, ainsi, il a la liberté qui est celle du Christ. Tout cela, conformément à l'économie du Sacrifice telle qu'elle a été instituée par le Christ, économie dans laquelle le prêtre doit, par chacune de ses puissances, s'objectiver absolument, en s'ignorant lui-même virginalement.

Le seul fait de supposer que puisse être posé, au cours de la célébration et intrinsèquement à la célébration, un acte de libre arbitre ayant pour objet *le rite même qui est cependant en droit la norme de la célébration*, ce seul fait donc est insolite et aberrant ; il est, dans l'ordre sacré, une monstruosité. Car seule a droit de cité, au sein du Sacrifice qui est Saint, la liberté qui est parfaitement conforme à ce qu'en exige la nature, liberté que communique l'Esprit-Saint qui est l'Esprit de Vérité ; tandis que la liberté de choix est seulement le prodrome ou la dégradation de la véritable liberté.

Or la théorie de l'intention infuse, qui empêche que soit posée objectivement la question de la validité, puisqu'elle en propose une résolution apparente, impute au célébrant de choisir l'intention qu'il doit avoir *en écartant* celle que véhicule en fait le rite dont il use.

Que le célébrant soit libre, du fait qu'il a une intention, voilà qui est vrai. Mais qu'il soit libre, de cette sorte de liberté qu'est la liberté de choix, et libre d'en user pour travestir ce qu'il devrait servir, c'est là satanique susurrations : "sicut Deus eritis" (Gen. 3.5).

C'est en introduisant une viciosité dans la manière de concevoir la liberté, c'est-à-dire en substituant indûment la liberté de choisir à la véritable liberté, que les auteurs dont le zèle insistant ([2621]3) est "éclairé" par la théorie de l'intention infuse, réussissent encore à empêcher que soit *objectivement* posée la question de la validité.

3. Nous allons maintenant, autant qu'il se peut, remonter jusqu'à la cause.

31. Les principes généraux qui président à cette démarche.

Il est vain, avons-nous observé, de chercher à rectifier les conséquences, si on ne discerne pas, à partir des principes eux-mêmes, l'origine de l'errance.

Assigner une cause est d'ailleurs, en l'occurrence, impossible. Car, à proprement parler, l'erreur en est privée. Par contre, les déclivités mentales qui sont à l'origine de l'erreur, et dont il est a posteriori évident qu'elles devaient y conduire en fait inéluctablement, ces déclivités peuvent être détectées.

L'ordre de l'analyse est bien connu. Il consiste en ceci.

Premièrement, discerner quel est le "comment" des faits observés. C'est ce que nous venons de faire dans le présent paragraphe ([291]).

Deuxièmement, considérer que chacun de ces "comment" renvoie lui-même à un "pourquoi ?" les choses sont de telle manière ; mais "pourquoi" de cette manière et pas autrement ?

Troisièmement, discerner, entre les "comment" qui expriment les faits observés, une ordination dans laquelle est objectivement contenue la réponse aux différents "pourquoi" qui sont respectivement associés à ces "comment".

Quatrièmement, vérifier, en la comparant à de nouveaux faits observés, que cette réponse est en exacte correspondance avec la réalité.

On reconnaît, dans ces phases successives, l'économie de la démarche inductive.

L'originalité de cette démarche consiste dans le passage de la troisième à la quatrième phase. La troisième s'achève dans la découverte de la "réponse" aux différents "pourquoi", laquelle constitue le "medium" qui est propre au raisonnement inductif. Cette dénomination "medium"

(moyen terme) est justifiée "fonctionnellement". La notion en laquelle consiste le *medium*, d'une part est la résultante des "comment" confrontés entre eux dans la troisième phase, d'autre part est soumise au contrôle des faits dans la quatrième phase.

Ce contrôle se traduit par des rectifications apportées à la "notion-medium" ; c'est-à-dire par la détermination, à partir du concret, d'un nouveau "comment", lequel constitue, de soi, la première phase d'une seconde démarche inductive. Le "medium", qui est tenu comme étant la réponse à un *pourquoi* dans la troisième phase de la première induction, est également, rectifié, dans la quatrième phase, le *comment* qui est à l'origine de la seconde induction. Cette sorte d'analyse, dont l'objet est la causalité "propre" distinguée de la Causalité transcendante, procède donc, indéfiniment, du "comment" au "pourquoi", en convertissant pour ainsi dire celui-ci en un nouveau "comment" par confrontation avec les données d'observation.

Tel est donc le canevas épistémologique de la démarche à laquelle nous allons procéder.

Nous en achevons, avec ce paragraphe ([291]), la première phase. Il convient d'en situer les trois autres.

32. L'ensemble de la démarche ordonnée à assigner la "cause".

La seconde phase consiste à préciser quels sont les "pourquoi" auxquels renvoient les "comment" tels que les considère un esprit qui a conservé vivant, comme il se doit, le "sens de la question". S'il a été en fait impossible que fût posée avec objectivité, pour le n.o.m., la question de la validité, la raison en est que le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre ont été, et sont encore, conçus dans l'Eglise d'une manière erronée. Mais, *pourquoi* en est-il ainsi ? Et, d'une manière plus précise :

Pourquoi de très nombreux fidèles, soutenus par de débonnaires théologiens, en viennent-ils à mythiser le charisme d'infailibilité, en le posant dans l'écrin de l'absolue inconditionnalité ([291]) ?

Pourquoi la plupart des "théologiens" (cf. [2621]3), massivement suivis par les fidèles qu'ils induisent en erreur, en viennent-ils à confondre la liberté de choix avec la véritable liberté ([2912]) ?

C'est en vue de répondre à ces questions, non pour critiquer, mais afin que "les chemins soient rectifiés" (Jean 1.23), c'est pour cela que, conformément à la méthode que nous venons de rappeler (31), nous allons d'abord préciser quel est le "medium intelligible" de l'induction (troisième phase), à savoir la "notion" ([292] à [294]) qui est censée être le principe de l'explication.

Nous verrons ensuite, en revenant aux faits observés (quatrième phase), que le volontarisme rend compte en effet des viciosités que nous

venons d'inventorier ([295]), savoir l'absolu d'inconditionnalité dont on a indûment nanti le charisme d'infailibilité ([2951]), et la dégradation de la liberté que présuppose le fait d'attribuer au prêtre un choix absolu en l'acte même de consacrer ([2952]). Il en découlera la conclusion. Le volontarisme, qui sévit à l'état endémique dans l'Eglise depuis la contre-réforme, a très puissamment contribué, d'une part à égayer les fidèles et le clergé, pour tout ce qui concerne, dans l'Eglise, la question de l'"autorité"; d'autre part et en conséquence, à empêcher que puisse être *objectivement* posée, pour le n.o.m., la question de la validité ([296]).

[292] [293] [294] Le volontarisme. Existence et nature.

Notre propos n'est pas d'examiner cette question pour elle-même. Nous nous bornons en nous conformant à nouveau pour cette démarche secondaire, au schéma épistémologique que nous avons rappelé ([291] 31), à coordonner certaines observations ([292]), dont l'ensemble fonde, par induction, la définition que nous proposons ([293]); ensuite, nous confirmerons le bien-fondé de cette définition, en la confrontant, au point de vue pratico-pratique, avec les données de l'observation ([294]).

[292] Bref aperçu du volontarisme "pratique".

[2921] Ordre naturel.

Dieu, selon Descartes, pourrait réaliser simultanément les contradictoires. Cette affirmation implique de concevoir Dieu comme une Efficience "absolue"; absolue, c'est-à-dire séparée de toute norme d'ordre intelligible. Si en effet on se réfère à l'intelligibilité, on doit tenir que la contradiction est absence d'être; et que, par conséquent, elle ne peut être le terme de l'opération divine, puisque le propre de celle-ci est de produire l'être. En d'autres termes, si on se réfère à l'intelligibilité, la contradiction ne pourrait être dans l'effet que si elle était, d'abord, dans le rapport de l'effet à la Cause; mais cela annihilerait l'effet lui-même. La célèbre affirmation de Descartes est donc convertible avec celle d'une Efficience absolue, étrangère à toute norme d'ordre intelligible.

Nous avons vu que les "bons prêtres" ([2621]1), et leurs dévoués avocats ([2621]3), sont "cartésiens sans le savoir".

[2922] Ordre surnaturel.

1. La foi théologique a été présentée, depuis trois quarts de siècle au moins, dans la catéchèse et dans les manuels, de manières fort différentes entre elles, mais qui ont en commun d'en passer sous silence l'aspect intelligible.

"Soumission aveugle de l'orgueilleuse raison à des formules incompréhensibles"; "foi du charbonnier"; "beau risque de la foi"; "foi-enga-

gement" à l'égard d'une personne, opposée à la "foi intellectuelle" ne donnant prise que sur des formules abstraites ; "dynamisme de la foi", tendu vers le "Dieu de l'en avant" et vers l'"oméga" bi-face chère à Teilhard, et non plus "foi statique" figée dans un ciel encore plus désert que la terre...

Toutes ces manières de concevoir la foi ont été exposées, commentées, au nom d'un "retour aux sources et à l'Écriture"... où il est cependant affirmé que croire n'est ni espérer ni aimer (I Cor. 13.13) ; et que croire, "c'est déjà voir, comme dans un miroir" (1 Cor. 13.12).

2. La catéchèse ordonnée à l'approfondissement de la foi, supposé qu'elle ne se dissolve pas en phénoménologie, expose en général les raisons de croire, beaucoup plus qu'elle ne scrute l'objet du croire. Elle vise à défendre la foi rationnellement, non à en faire vivre intelligiblement.

D'ailleurs les deux formules rivales, censées caractériser le prêtre idéal : "pius cum doctrina - doctus cum pietate", manifestent l'une et l'autre la même étanchéité entre la "science" et la "piété". Celle-ci, relevant du sentiment, n'a pas à être normée intelligiblement. Les "bons prêtres", en général volontaristes sans le savoir, professent et pratiquent cette "dichotomie". "Ne connaît-on pas l'arbre à ses fruits" ? (Matth. 7.16).

3. L'"œcuménisme-marée", inhérent au post-conciliarisme, découle originellement du même gauchissement.

Embrassons-nous toujours ! Ensuite on inventera bien un protocole d'accord : "Le souverain pontife a, en outre, reçu 1 800 Français qui ont assisté à la cérémonie [canonisation de Marie Victoire Couderc] et participé à un pèlerinage de l'action catholique des hommes. Il leur a notamment déclaré :

- Il faut reprendre l'examen de ces difficultés doctrinales, prendre conscience de ce qui les a provoquées et les surmonter fraternellement. Nous désirons ardemment ne rien négliger de tout ce qui pourrait hâter le jour où nous pourrions sceller, dans une concélébration, la pleine unité retrouvée entre nos Eglises" (10 mai 1970).

4. Nous ne croyons pas utile d'insister. Le fait incontestable est qu'on a cru pouvoir affranchir la vie chrétienne, aussi bien personnelle qu'ecclésiastique, des principes, aussi indispensables qu'assurés, sur lesquels elle a toujours été fondée.

Ce qui devint manifeste dans le laxisme était virtuellement donné dans la rigidité ; c'est, ici et là, la même absence de référence à la seule donnée qui puisse fonder réellement la permanence du développement dans la substance de l'Immutabilité, à savoir l'intelligibilité de la Vérité révélée. Là où le volontarisme a sévi, il a tout aboli. Il subsiste encore... comme le "colosse aux pieds d'argile" (Daniel 2.33) ; mais il a partout laissé des séquelles empoisonnées.

[2923] La collusion du "surnaturel" et du "naturel". Le "cléricalisme".

Le "cléricalisme" est pour ainsi dire une redondance, aberrante, du "surnaturel" dans le "naturel". Il suffit, pour en dégager l'implication (22), d'en donner une formulation pittoresque (1), *que d'ailleurs nous n'inventons pas.*

1. Le "cléricalisme vécu".

Le prêtre étant supérieur au "laïc", ce que peut un "laïc" a fortiori un prêtre le peut. Donc le prêtre a "pouvoir", à la fois sur ce qu'il peut lui-même, et sur ce que peut le "laïc". Le prêtre a par conséquent tout "pouvoir" sur tout.

La conclusion paraît surprenante ! Elle n'en est pas moins "existentiellement" vécue, par certains prêtres qui sont candidement "ultra" dans le cléricalisme. Et elle est effectivement fondée, à la condition d'admettre que le "pouvoir" est par nature étranger à toute spécification, donc à tout ce qui émane de l'intelligence. Dans ces conditions en effet, c'est-à-dire si on refuse que l'exercice volontaire soit réellement spécifié par l'intelligence, la supériorité du "pouvoir" qui est reconnue appartenir à la volonté, puisqu'elle est observée dans un domaine déterminé, ne peut avoir une "raison formelle" qui tiendrait à la spécification de ce domaine particulier. Cette supériorité de "pouvoir" ne peut donc appartenir qu'intrinsèquement, *à la volonté comme telle.* Et si tel vouloir a, par lui-même intrinsèquement, une supériorité, quant au "pouvoir", sur les autres vouloirs, il conserve évidemment cette supériorité, quel que soit le domaine dans lequel il a à s'exercer.

2. Le "cléricalisme théorétique".

Reprenons en les transposant dans le concret, les termes de cette explication. Nous serons ainsi conduits à dégager quelle est l'implication épistémologique du "cléricalisme vécu". C'est ce qu'on peut appeler le "cléricalisme théorétique".

"Le prêtre est supérieur au laïc", oui, c'est vrai, mais "positis ponendis" ; c'est vrai dans l'ordre des choses sacrées, *selon cette spécification précise que désigne le mot "sacré"*. Le prêtre a pouvoir à la fois sur tout ce qu'il fait et sur tout ce que peut éventuellement faire un "laïc", dans l'accomplissement des réalités sacrées. La supériorité du "pouvoir" est donc, pour le prêtre, spécifiée de la même manière que le pouvoir lui-même ; à savoir par la fin à laquelle ce "pouvoir" est ordonné.

Tout cela est évident, mais le prêtre "clérical" ne l'entend pas ainsi. En fait, sans l'explicitement ni oser se l'avouer, il conçoit le "pouvoir" comme étant étranger à toute spécification. "Pouvoir" appartient au "vouloir". L'emporter, quant au "pouvoir", appartient *donc*, estime le prêtre "clérical", au "vouloir" comme "vouloir". Que le prêtre puisse ce que peut un "laïc", le prêtre "clérical", en fait, ne l'attribue pas à la fina-

lité du sacerdoce, laquelle est, de par le caractère, immanente au prêtre ; il l'attribue en fait au prêtre personnellement, et partant au "vouloir" du prêtre intrinsèquement. Le prêtre "clérical" conçoit donc, au moins implicitement, que "pouvoir ce que peut un laïc" est une propriété singulière qui appartient au vouloir du prêtre. Dès lors, il conclut *fort logiquement* que, cette propriété étant inhérente par nature au vouloir du prêtre, celui-ci peut ce que peut un laïc, en quelque domaine que ce soit.

C'est, on le voit, la préterition de la spécification par la fin de l'exercice du "pouvoir", ou bien c'est équivalement le fait d'admettre que l'exercice du "pouvoir" soit étranger à ce qui procède de l'intelligence, c'est cela donc, et cela seul, qui peut, *apparemment* du moins, justifier l'attitude du prêtre "clérical".

Et comme ce type de prêtre existe dans la réalité, nous devons conclure qu'existe également, dans la réalité, la déviation qui consiste à imaginer qu'un "pouvoir" ou un "vouloir" puissent être dissociés de la finalité, et pour autant, de l'intelligibilité, auxquelles échoit connaturellement la fonction de la normer.

3. Cette même déviation, nous l'avons d'ailleurs déjà rencontrée, sous une forme à peine différente.

Les non-cohérences qui sont inhérentes à l'hypothèse sur laquelle est fondée la théorie de l'intention infuse, tiennent à l'introduction de l'univocité et à la préterition de la finalité ([2753]1), dans la manière de concevoir le "pouvoir" qui appartient au prêtre en tant qu'il est ministre du sacrement. Il est bien remarquable que ce soit la *même* notion, celle de "pouvoir" qui donne lieu, ici et là, aux *mêmes* glissements sémantiques et aux *mêmes* confusions. Le "pouvoir" univocisé et "définalisé", tel que le conçoivent les théoriciens de l'intention infuse, et le "pouvoir" absolu, isolé de toute norme intelligible, que revendique le prêtre "clérical", sont de même souche. Cette souche, c'est le volontarisme. Nous allons en examiner la nature, après en avoir confirmé l'existence.

[293] La nature du volontarisme.

[2931] L'origine du volontarisme en commande la typologie.

Le volontarisme consiste en général, comme nous venons de l'observer ([292]), à admettre que l'activité volontaire puisse avoir une consistance autonome, et cela, en particulier isolément d'avec l'intelligence. Alors qu'en réalité la volonté agit à la manière de la pesanteur, force irréductible à quoi que ce soit d'autre, mais qui ne se manifeste qu'immanente à la masse dont elle présuppose l'existence.

1. Le volontarisme résulte donc d'une "coupure", pratiquée au moins virtuellement dans ce tout organique qu'est le "mens" humain : mémoire, intelligence, volonté, unies entre elles et d'ailleurs unies à un corps.

De là résultent, pour le volontarisme, un ensemble de conditions qui tiennent à la manière dont il éclot ; elles en caractérisent le type, comme les conditions de la naissance correspondent à l'espèce du vivant ; et elles peuvent, de ce chef, en être appelées la "typologie".

2. Ces conditions, les voici.

Les effets qui sont consécutifs à une ablation sont nécessairement en corrélation, d'une part eu égard à la partie ôtée, d'autre part dans le tout tronqué ; ils ne peuvent donc être respectivement situés que comme étant les vestiges de l'unité brisée.

21. Toute ablation entraîne des conséquences dans le tout organique qui est tronqué.

Ces conséquences se présentent comme étant intrinsèquement différenciées, suivant que le tout tronqué est considéré soit comme un tout, soit selon le rapport qu'il soutenait avec la partie ôtée.

Et ce rapport comporte lui-même, notamment au point de vue fonctionnel, deux aspects, l'un négatif, l'autre positif, savoir :

d'une part, l'état de privation qui résulte, pour le tout tronqué, eu égard à la partie, de l'ablation de celle-ci ;

d'autre part, les suppléances fonctionnelles qui se trouvent improvisées dans le tout tronqué, pour que celui-ci puisse continuer de subsister.

22. Une ablation entraîne également des conséquences pour la partie qui est ôtée.

La partie qui est séparée n'est plus, en général, une partie que "matériellement", au moins s'il s'agit d'un tout vivant. Le corps, séparé de l'âme, n'est plus un corps mais un cadavre.

Mais la réalité que nous considérons est de nature spirituelle ; et la relative séparation que nous y envisageons, qui est réelle au point de vue psychologique, ne peut être, ontologiquement, que virtuelle. Dès lors, la partie relativement séparée peut viser à se comporter comme si elle était le tout, comme si elle pouvait "être à part", subsister comme si elle était hypostasiée. Telle est donc la quatrième conséquence, concomitante à une ablation ; elle concerne la partie ôtée.

23. Les effets qui, pour un tout organique, résultent de l'ablation d'une partie, peuvent donc être récapitulés comme suit.

- 1) Un état de privation affecte le tout tronqué, eu égard à la partie ôtée.
- 2) Des suppléances d'ordre fonctionnel sont improvisées, en vue de permettre au "tout" de subsister, bien qu'une partie en soit supprimée.
- 3) Le "tout" qui subsiste dans ces conditions est affecté d'une sorte de "dénaturation", qui en paralyse et en altère les fonctions.
- 4) La partie qui, relativement, est séparée, vise, psychologiquement du moins, à se comporter comme si elle pouvait, à elle seule, être hypostasiée.

3. Nous verrons ([294]) que ces conditions se réalisent effectivement, dans la "coupure" dont le volontarisme est la conséquence. Mais il faudra d'abord préciser ([2933]) ce en quoi consiste cette "coupure" ce qui requiert d'avoir rappelé ([2932]), quel est le "tout organique" qui s'en trouve affecté.

[2932] Le "sujet" du volontarisme.

[29320] Ce sujet, c'est la nature même de la créature spirituelle ; et c'est, plus précisément, l'unité qui est fonctionnellement réalisée entre l'intelligence et la volonté, en vertu des rapports qu'elles soutiennent respectivement avec la nature elle-même. Nous sommes donc amenés à rappeler les données générales qui concernent l'intelligence et la volonté.

[29321] L'intelligence est ce selon quoi le sujet spirituel est, par nature, ouvert à l'être ("capax entis") et en pâtit primordialement la communicabilité.

1. Confirmation en est que la béatitude éternelle, qui au point de vue de l'amour se consomme en assimilation, consiste formellement en une vision. "Nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est" (1 Jean 3.2).

2. Par l'intelligence se réalise la communication que l'amour parachève. Le célèbre "nihil amatum, nisi præcognitum" ressortit primordialement à l'ordre ontologique, par dérivation seulement à l'ordre psychologique. L'actuation de l'intellect étant donc absolument primitive, au sein de l'ordination transcendantale que le sujet spirituel soutient avec l'être, cette actuation ne peut se réaliser que dans un *pur* pâtre ; et cela précisément à l'égard de l'être.

Ce pur pâtre requiert il est vrai, au titre de condition concomitante : d'une part, la production d'un verbe, en raison de la potentialité inhérente à l'intellect créé ; d'autre part, l'intervention des sens et de l'"intellect agent", s'il s'agit de l'esprit incarné. Mais, à proprement parler, ou "formaliter", ni l'un ni l'autre de ces deux "produire" n'est l'actuation même de l'intellect, laquelle est pur pâtre. On exprime d'ordinaire cette précision très importante, en attribuant expressément à l'"intellect passif", cette actuation propre à l'intellect qui consiste en un pâtre de l'être. On peut dire que l'"intellect passif" est, actué par le verbe qu'il produit, le fondement de l'ordination transcendantale que le sujet spirituel soutient avec l'être qu'il pâtre. L'"intellect passif" ne subsiste donc que [dans l'acte de] l'"intellect actif" ; mais celui-ci n'est intelligence, n'a cette qualité d'être qu'on désigne précisément par le mot "intelligence", qu'en vertu de l'"intellect passif".

3. Ces données sont confirmées par le fait qu'elles rendent compte de l'ordination que les définitions classiques soutiennent entre elles.

La *vérité* est dans l'esprit, en tant que le sujet spirituel appréhende l'être en produisant un verbe ; ce qui n'a pas lieu dans l'appréhension volontaire. D'où il suit que la vérité est conformation de l'intellect à la réalité.

Le vrai c'est l'être même, en tant que celui-ci est le terme de l'ordination transcendantale que l'esprit "en acte de vérité" soutient avec lui.

Le vrai fonde la vérité dans la réalité ; mais, formellement, c'est en fonction de la vérité que le vrai est, comme tel, désigné.

[29322] La volonté est la forme propre que prend l'appétit dans une créature spirituelle.

Il s'ensuit que la volonté présente deux modalités : l'une tient au fait que la volonté est un appétit ; l'autre à l'objet qui, pour la créature spirituelle, spécifie cet appétit.

1. La *volonté* en tant que *volonté*, "voluntas ut voluntas", est la faculté grâce à laquelle l'être spirituel *se porte vers* l'objet auquel il est proportionné.

Cet objet a donc, ipso facto, raison de "fin". Il est, par le fait même, objet de désir ; et, une fois possédé, de fruition. Telle est donc la première modalité de la volonté ; modalité selon laquelle cette faculté est, "ex parte subjecti", corrélatrice d'une "finalité" qui est fondée "ex parte objecti".

La "volonté en tant que volonté" est soumise à l'imperium de la raison, à qui il revient d'acquiescer à la "fin", et de déterminer les moyens qui sont assortis à la réaliser.

2. La *volonté en tant que nature*, "voluntas ut natura", est la faculté grâce à laquelle l'être spirituel se porte vers *l'objet* auquel il est proportionné.

Cet objet, c'est l'"être". L'"être" est désigné comme étant le "bien", en tant qu'il est le terme de l'ordination transcendantale que l'appétit soutient avec lui. On peut donc dire que la "volonté en tant que nature" est la détermination que l'être spirituel possède par nature, et par laquelle il est habituellement en résonance avec l'"être" en tant que celui-ci est "bien".

Cette "résonance" est permanente ; elle n'est pas soumise à la délibération de la raison, elle est "de nature".

3. La volonté est "une", car les deux modalités en sont, entre elles, ordonnées. La "volonté en tant que nature" fonde le "volonté en tant que volonté".

En quoi consiste cette "résonance à l'être" qui, dans la nature spirituelle, est inhérente au vouloir, et qui fonde pour celui-ci la désignation "volonté de nature" ? Cette résonance, c'est la "passion" en laquelle *originellement* consiste l'amour. Mais l'amour, résonance à l'être, en suscite le désir. Il

incombe donc à la volonté de se porter, par le désir, vers l'être, lequel est constitué *ipso facto* : en lui-même, "bien" ; eu égard à la volonté, "fin".

La volonté ne peut donc se porter vers le "bien qui est fin", qu'en demeurant, primordialement et radicalement, pâtir du "bien qui est être". Et c'est en vertu de la nature même de l'amour que les deux choses, d'une part différent entre elles, d'autre part sont, eu égard à la volonté, co-essentielles.

Cela confirme que, dans l'être spirituel, le rapport de la volonté à la nature ne peut être exprimé avec exactitude qu'en distinguant, pour la volonté, deux modalités, entre elles ordonnées.

La "volonté en tant que nature", c'est en un sens la nature même de l'être spirituel en tant que celui-ci est ordonné à l'être selon la "volonté en tant que volonté". La "volonté en tant que nature" ne subsiste donc que dans [l'acte de] la "volonté en tant que volonté" ; mais celle-ci n'est volonté, n'a cette qualité d'être qu'on désigne précisément par le mot "volonté", qu'en vertu de la "volonté en tant que nature" : laquelle est, d'une manière précise, dans le sujet spirituel, le fondement de l'ordination transcendante, que celui-ci soutient avec l'"être", et qui fonde objectivement la désignation de l'"être" comme "bien".

4. La volonté se manifeste dans une "tendance" qui s'achève en possession *immédiate*. Les deux modalités de la volonté sont donc à cet égard, au point de vue formel qui est celui de la définition, "spécifiées" de la même façon. Tandis qu'au point de vue concret, qui est celui de l'acte, les deux modalités de la volonté sont différentes. Car, la motion divine étant uniformément présupposée, sous une forme d'ailleurs appropriée, la "volonté en tant que nature" est actée *dans un pâtir*, la "volonté en tant que volonté" *dans un acte*.

[29323] L'intelligence et la volonté sont "un", en vertu même de la nature qui est propre au sujet spirituel.

L'intelligence et la volonté sont propres à la nature du sujet spirituel ; elles en spécifient *in actu* l'ordination à l'être, respectivement en tant que celui-ci est "vrai" et "bien".

Il s'ensuit que l'unité entre l'intelligence et la volonté peut être envisagée, soit dans la nature du sujet dont elles sont les facultés, soit *dans les actes* selon lesquels l'appréhension de l'"être" est respectivement spécifiée.

1. C'est le second aspect qui est primordial, comme d'ailleurs le confirme la "référence théologale".

Dans l'état de gloire qui est, pour le mens, investissement d'Eternité, l'acte de voir et l'acte d'aimer demeurent distincts, comme le sont l'in-

telligence et la volonté. C'est cependant dans un acte unique que, dans la "lumière de gloire", le mens saisit Dieu tel qu'IL est, en Sa Simplicité. C'est l'Un absolu de l'Objet qui fonde l'unité d'ordre en vertu de laquelle l'acte du mens béatifié ne laisse pas de procéder de puissances distinguées.

Des observations semblables peuvent être faites, concernant l'unité de l'intelligence et de la volonté, telle que la réalise l'exercice de la Foi théologique, toujours lié à un amour d'ordre surnaturel. Et pareillement, pour la connaissance d'ordre naturel, en tant que celle-ci est concrètement ordonnée à un agir.

Cependant, nous ne nous y attardons pas. Notre propos est en effet de déterminer quelle est la nature du volontarisme. Et comme c'est dans le sujet que siège cette viciosité, c'est également dans le sujet qu'il faut considérer l'unité entre l'intelligence et la volonté. Nous en considérons d'abord les conditions de structure (2), ensuite la vivante réalité (3).

2. Les conditions de structure, auxquelles répondent, dans le sujet spirituel, les deux rapports que l'intelligence et la volonté soutiennent respectivement avec la nature.

21. Voici, d'abord, la similitude. Il y a, au point de vue fonctionnel, entre ces deux rapports considérés chacun respectivement quant à l'essentiel, une analogie réelle.

La "volonté en tant que nature" est, dans le sujet spirituel, la composante "de nature", selon laquelle le sujet entre en résonance avec l'"être", en tant que celui-ci est "bien". L'"intellect passif" est, dans le sujet spirituel, la composante "de nature", selon laquelle le sujet entre en résonance avec l'"être" en tant que celui-ci est "vrai". La "volonté en tant que nature", et l'"intellect passif" sont l'un et l'autre respectivement et au titre de fondement, actués dans le pâtir que mesure en propre l'ordination du sujet spirituel à l'"être". De là découlent les autres aspects de la similitude qu'il est, pour notre propos, inutile d'explicitier.

22. La différence entre les deux rapports que, dans le sujet spirituel, l'intelligence et la volonté soutiennent, respectivement avec la nature, consiste en ce que la distinction réelle entre deux modalités, laquelle concerne la volonté, ne vaut pas pour l'intelligence, et même ne peut y être appliquée.

Il serait en effet fallacieux d'imaginer une transposition qui serait au vrai concordisme, et qui consisterait à désigner l'"intellect passif" comme étant l'"intellect en tant que nature" et l'"intellect agent" comme étant l'"intellect en tant qu'intellect". Car il est tout à fait propre à l'intellect que l'acte en soit un pâtir *pur*, c'est-à-dire un pâtir ne comportant aucune altération, pas même momentanée ni instantanée.

de la puissance qui pâtit. C'est l'"intellect passif" qui répond en propre à la nature de l'intellect ; et qui, par conséquent, est l'"intellect en tant qu'intellect".

On pourrait il est vrai faire valoir, en faveur de la transposition en question, une apparente similitude entre l'intelligence et la volonté quant à l'actuation.

Nous avons en effet observé ([29322]4), que la motion divine étant uniformément présupposée, la "volonté en tant que nature" est actée *dans un pâtre*, la "volonté en tant que volonté" *dans un acte*. Or, pareillement, l'"intellect passif" est acté *dans un pâtre*, l'"intellect agent" *dans un acte*. Il semblerait donc qu'on doive affirmer, de l'intelligence, la même distinction que de la volonté. Il n'en est rien cependant, et en voici la raison.

Il est propre à l'intelligence d'être actée dans un pâtre ; il est propre à la volonté d'être actée dans un acte. Et comme une chose est définie en tant qu'elle est ce qu'elle est, par ce qui lui est propre, il s'ensuit que, d'une part la "volonté en tant que volonté" a été correctement définie ; et que, d'autre part, il faudrait attribuer à l'"intellect passif" d'être l'"intellect en tant qu'intellect". Il faudrait en conséquence, supposé que fût fondée la transposition en question, attribuer à l'"intellect agent" d'être l'"intellect en tant que nature". Mais cette attribution induirait en erreur ; car, considéré à l'écart de l'"intellect passif", l'"intellect agent" ne répond aucunement à la nature de l'intellect.

23. Les deux rapports que l'intelligence et la volonté soutiennent avec la nature, sont donc semblables par ce qui, en l'un et en l'autre, concerne l'ontologie du sujet spirituel ; mais ces deux rapports diffèrent irréductiblement par la situation de l'élément qui, eu égard à l'ontologie du sujet, n'est pas essentiel.

L'"intellect passif" et le "vouloir de nature" présentent entre eux dans la nature du sujet spirituel, la même analogie que le vrai et le bien, dans l'"être" auquel ce sujet est transcendentalelement ordonné.

Voilà l'essentiel, qui concerne l'ontologie du sujet spirituel.

La "volonté en tant que volonté" se porte vers le même objet que le "vouloir de nature" ; mais elle atteint cet objet, savoir le bien, sous une formalité qui tient en propre au sujet, et qui est celle de "fin". Il s'ensuit que l'actuation de la puissance volontaire peut ou non comporter explicitement l'exercice de la "volonté en tant que volonté", selon que le bien est appréhendé également comme fin, ou au contraire seulement comme bien.

L'intellect agent a, en acte et nécessairement, le même objet que l'"intellect passif". Il n'introduit aucune formalité propre dans la saisie de cet objet. Il est exclusivement condition concomitante d'actuation pour l'"intellect passif", dont il revêt en tant qu'intellect, la spécification.

On voit donc que, dans la psychologie concrète du sujet, la "volonté en tant que volonté" ne se coordonne pas au "vouloir de nature", de la même manière que l'"intellect agent" à l'"intellect passif". C'est précisément cette différence qui, nous le verrons, rend possible le volontarisme. Il faut, en vue d'en rendre compte, préciser ce en quoi consiste concrètement l'unité entre l'intelligence et la volonté.

3. L'intelligence et la volonté sont "un", en tant qu'elles sont l'une et l'autre, dans la nature du sujet spirituel, "ouverture" à tout l'être.

31. L'"un" entre plusieurs choses, c'est ce qui leur est commun. On peut donc caractériser cet "un" en comparant ces choses entre elles. On peut au contraire, et c'est ce que nous allons faire, préciser d'abord ce en quoi consiste cet "un" ; et, ensuite, déterminer quelles sont les "différences" qu'il convient d'y intégrer, en vue de définir, chacune respectivement, les choses dont l'"un" a été concrètement assigné.

C'est la seconde manière de procéder qui s'impose lorsque, comme dans le cas qui nous occupe, les "choses" considérées ne sont pas à part les unes des autres, comme des "sujets" différents, mais sont les parties intégrantes d'un même tout organique. Ni l'intelligence ni la volonté ne sont des "sujets" ; concevoir de cette manière est le fait de l'intellectualisme ou du volontarisme. Ni l'intelligence ne comprend, ni la volonté ne veut ; c'est le sujet spirituel qui comprend par l'intelligence, et qui veut par la volonté.

C'est précisément, nous l'avons dit (1), au point de vue du sujet que nous nous plaçons ; nous reviendrons en terminant, sur l'"un" entre l'intelligence et la volonté, envisagé au point de vue de l'opération.

32. Voici d'abord l'"un", entre l'intelligence et la volonté.

Nous avons observé (1) que l'intelligence et la volonté sont le plus profondément "un" par le commun objet auquel elles ordonnent le sujet transcendentalement, savoir l'"être" ipso facto désigné comme "vrai" et comme "bien" respectivement. Il s'ensuit que, dans le sujet spirituel lui-même, l'intelligence et la volonté affectent la nature de la même radicale relationalité, laquelle peut être désignée d'une manière imagée comme étant une "ouverture à l'être", rendant le sujet "capable de l'être".

Ce en quoi consiste l'"un" entre l'intelligence et la volonté c'est donc simplement la nature même du sujet spirituel *en tant que* celle-ci est relationalité à l'être. Nous soulignons "en tant que" ; car l'"un" n'est pas la nature spirituelle elle-même, mais ce selon quoi cette nature est "toute relative" à "tout l'être".

Et il est clair, d'après ce qui précède (2), que ce sont l'"intellect passif" et la "volonté en tant que nature", qui intègrent cet "un" fondamental entre les deux facultés, au "niveau" de la nature.

33. La différence entre l'intelligence et la volonté tient au mode de l'appréhension qu'exercent respectivement l'une et l'autre faculté.

La saisie intelligible est relationnelle. L'appréhension volontaire se réalise dans l'immanence mutuelle. La seconde est plus proche de l'expérience familière, commençons donc par elle.

De l'aimant et de l'aimé, on affirme que chacun est *en* l'autre, sans aucune "médiation"; et cela, à de multiples point de vue, d'où la finalité n'est pas exclue. L'aimé est, dans l'aimant, à l'origine de l'amour qui fait être l'aimant dans l'aimé réciproquement. Mais, quelle que soit la phase de l'amour qui est envisagée, jamais il n'est vrai que l'aimant et l'aimé soient une même réalité; c'est précisément dans la mutuelle inhabitation, et par conséquent dans la distinction qui y correspond, que se réalise, de l'aimé à l'aimant et de l'aimant à l'aimé, l'"*idem velle*".

De l'intellect et de l'objet qu'il connaît, on n'affirme pas qu'ils soient l'un en l'autre, mais qu'ils sont, "en acte", la même chose : *in actu, idem*. En sorte que cet acte, dans lequel le connu et le connaissant s'identifient relativement, constitue un intermédiaire entre l'esprit qui le pose et l'objet qui est connu. Cette "médiation" originale, qu'exerce un acte, est d'ailleurs supprimée du côté de l'objet connu, lorsque celui-ci est l'Acte pur. Tel est le cas de la vision "face à face" (1 Cor. 13.12). Nous verrons Dieu qui est Acte, dans l'Acte qu'IL est.

34. Concluons. La mémoire, l'intelligence, la volonté, sont à l'image de Dieu qui est Simple, "unité" ouverte au "distinct".

L'intelligence et la volonté sont "un", parce que l'"intellect passif" et la "volonté en tant que nature" fondent l'une et l'autre, en la différenciant, la même ordination transcendantale de la nature spirituelle à l'être.

Et c'est par la structure au point de vue métaphysique que se différencient la saisie intelligible et l'appréhension volontaire. La seconde est fondée sur la première. Car deux termes ne peuvent être immanents l'un à l'autre que dans la mesure où ils sont, selon l'être même, relatifs l'un à l'autre.

On ne pourrait parfaitement, et uniment, comprendre et le "distinct" et l'"un" entre l'intelligence et la volonté, qu'en les considérant dans leur Cause, c'est-à-dire dans le Mystère de TRINITE. L'Identité créée entre la Relationalité et l'Aséité, se réfracte, dans le mens-image, en ce rapport originel que soutiennent entre elles l'intelligence et la volonté. De même que l'Aséité est, pour chacun des Trois, l'Immanence de Chacun en Chacun, en vertu de la Relationalité qui est co-essentielle à Toute Trinité; ainsi la mutuelle immanence de l'aimant et de l'aimé, qui ressortit à la volonté, est-elle entée dans la relationalité qui est enclose dans l'intelligibilité.

35. Nous devons, en vue de situer le volontarisme, terminer ce paragraphe en revenant à l'aspect pour ainsi dire "usuel" de l'unité entre l'intelligence et la volonté.

Il suffit d'évoquer la célèbre analyse de l'acte humain, en douze phases alternées, entre l'intelligence et la volonté. C'est en procédant à partir des principes les plus primitifs, savoir l'être et le bien, que le sujet spirituel, délibérant, conclut devoir poser tel acte en vue de réaliser telle fin. Or, en chacun des "moments psychologiques" qu'intègre cette délibération, se trouvent mis en œuvre deux rapports qui, typiquement, sont toujours les mêmes, entre l'intelligence et la volonté.

D'une part, toute détermination volontaire est préformée, et mesurée, par une détermination intellectuelle : "rien n'est aimé qui ne soit connu".

D'autre part, dans l'ordre pratique qui est l'objet de notre considération, aucune détermination de l'intelligence n'abstrait de l'estimation de la fin : "tel en est, telle la fin apparaît". L'intelligence préforme la volonté, c'est vrai ; mais, en l'acte même où elle assume ce rôle, l'intelligence se réfère à la fin, non telle que celle-ci est en elle-même, mais *telle qu'elle paraît être au sujet qui agit*. L'intelligence ne juge pas, alors, en fonction du bien qui est objectivement convertible avec la fin et que spéculativement elle estime avec exactitude ; l'intelligence juge en fonction de la "valeur de bien" que le sujet *tel qu'il est* attribue à la fin ; et cette valeur est altérée, si le sujet n'est pas "rectifié".

Un exemple le manifeste clairement.

Le médecin qui n'applique pas, pour lui-même, les conseils de sobriété qu'il donne à ses "clients", juge de deux manières différentes le rapport que le moyen soutient avec la fin, c'est-à-dire la sobriété avec la santé. Il juge juste pour ses "clients" parce qu'il estime avec vérité le bien qu'est la santé ; il juge faux pour lui-même, parce que l'attrait du plaisir l'incline à n'apprécier que sous-mesuré par l'austérité de la diète, le bien qu'est la santé. Et si le jugement émis par l'intelligence est faussé, cela ne tient pas à l'intelligence elle-même ; la raison en est que l'acte d'intelligence est celui d'un sujet qui estime le bien-fin, non objectivement tel qu'il est, mais en fonction d'un autre bien, moindre, qui est cependant pris arbitrairement pour fin.

La viciosité consiste donc radicalement en ce que, psychologiquement du moins, l'intelligence se trouve privée de la juste estimation du bien dont elle a besoin pour juger. Or, si l'intelligence se trouve en état de privation eu égard au bien, la cause ne peut en être, ni dans l'intelligence puisqu'il ne lui appartient pas de percevoir objectivement le bien comme tel, ni dans la volonté comme faculté du bien, puisqu'une puissance ne peut errer dans l'appréhension de l'objet qui lui est propre.

L'état de privation dans lequel se trouve l'intelligence eu égard au bien, ne peut donc provenir que d'un relatif isolement par rapport à la volonté ; l'origine de cette viciosité se trouvant d'ailleurs nécessairement dans la volonté.

Et en effet, dans l'exemple ci-dessus indiqué, l'inversion perpétrée dans l'ordre des fins, c'est-à-dire la préséance indûment accordée à la volupté sur la santé, est à la fois la conséquence et le corrélat d'une inversion qui affecte, dans le sujet, l'ordination qui est inhérente à la nature spirituelle elle-même. Cette ordination consiste en effet notamment ([29322]), en ce que la "volonté comme volonté" est entée dans la "volonté comme nature". Or c'est précisément un acte de la volonté comme volonté : un acte de libre arbitre qui précisément est arbitraire parce qu'il n'est pas enté dans la volonté comme faculté du bien, c'est un tel acte qui incline l'intelligence à être fixée dans la considération du bien apparent, c'est-à-dire la volupté, et à ne pas considérer le bien véritable, c'est-à-dire la santé. Et c'est ainsi que, en fait et psychologiquement, l'intelligence se trouve déconnectée de la volonté comme faculté du bien, à laquelle elle demeure cependant ontologiquement coordonnée dans l'unité de la nature spirituelle.

La pathologie rend évidentes les conditions de la santé.

L'unité fonctionnelle, réalisée par référence à l'"objet", entre l'intelligence et la "volonté comme volonté", est pour ainsi dire la trame sur laquelle est brodée la minutieuse analyse de l'acte humain. Or voici, nous venons de le voir, ce que montre à l'évidence le cas typique dans lequel l'ordre normal est altéré. Cette unité fonctionnelle entre l'intelligence et la "volonté comme volonté" doit, en chacune des phases que comporte psychologiquement la délibération qui est sous-jacente à l'acte humain, être entée dans l'unité métaphysique que réalise, entre l'intelligence et la "volonté comme nature", l'ouverture à l'être qui est inhérente à la nature spirituelle.

En d'autres termes, l'unité entre l'intelligence et la volonté comporte, comme la volonté elle-même, deux modalités à la fois réellement distinctes et en droit inséparables. La "volonté en tant que nature", disions-nous ([29322]2), ne subsiste que dans la "volonté en tant que volonté" ; mais celle-ci n'est "volonté" qu'en vertu de la "volonté en tant que nature". Pareillement, l'unité entre l'intelligence et la "volonté en tant que nature", unité qui est inhérente à la nature spirituelle, ne subsiste que dans l'unité entre l'intelligence et la "volonté en tant que volonté", et c'est cette seconde unité qui constitue la trame de l'acte humain. Mais cette seconde unité n'est réelle, elle n'a d'être véritablement unité, qu'en vertu de la première et fondamentale unité qui est inhérente à la nature spirituelle.

[29324] Nous avons ainsi achevé de préciser quel est le "sujet" du volontarisme, nous allons maintenant déterminer ce en quoi il consiste.

[2933] La définition du volontarisme. La scission relative, virtuellement opérée dans le mens humain, et de laquelle résulte le volontarisme, concerne le rapport "voluntas ut natura-voluntas ut voluntas".

Nous nous proposons, dans ce paragraphe, de préciser quelle est la définition du volontarisme. Il s'agit d'une "définition descriptive"; nous en confirmerons l'exactitude, par retour à l'observation ([294]), conformément à la méthode générale que nous avons sommairement rappelée ([29123]3).

[29331] Le volontarisme se présente d'emblée ([292]) comme étant concomitant à une disjonction opérée au sein de l'agir, disjonction entre la volonté et les autres facultés, plus particulièrement l'intelligence en tant que celle-ci doit normer l'acte à la production duquel concourt la volonté.

C'est donc la coordination, en acte, entre l'intelligence et la volonté qu'affecte en propre la dégénérescence, qui est, pour le volontarisme, comme l'acte de naissance.

La précision requiert cependant, en vue de caractériser positivement le volontarisme, de le considérer en tant qu'il affecte la volonté elle-même, conformément d'ailleurs à la première des clauses ci-dessus dégagées au point de vue de la typologie ([2931]2).

[29332] Or la coordination entre l'intelligence et la volonté est assurée, par la nature elle-même, dans l'être spirituel.

Cette coordination se refléchit également en l'une et l'autre faculté, bien qu'en chacune d'une manière appropriée; et cela, parce que, primordialement, les deux rapports que l'intelligence et la volonté soutiennent respectivement avec la nature, diffèrent, nous l'avons vu ([29323]2), par la structure.

1. Rappelons d'abord ce en quoi consiste cette différence.

La volonté présente une composante "de nature". La "volonté en tant que nature" est une "ouverture au bien", qui s'actue dans un pâtre, indépendamment de la raison; elle est, de ce chef, si on peut dire, comme la substance et la racine de la volonté. Cependant, la "volonté en tant que nature" est distincte de la volonté *comme telle*; puisque celle-ci, c'est-à-dire la "volonté comme volonté", d'une part s'actue dans un acte, et d'autre part se trouve en permanente involution avec l'intelligence quant à l'actuation.

Tandis que, si l'intelligence présente également deux composantes, savoir l'"intellect actif" et l'"intellect passif", c'est la même composante, savoir l'"intellect passif", qui, tout uniment, d'une part est "de natu-

re" en ce sens qu'il est une partie potentielle de la nature spirituelle, et d'autre part est l'"intellect en tant qu'intellect", l'"intellect comme tel".

2. En vertu même des rapports qu'elles soutiennent respectivement avec la nature, l'intelligence et la volonté ne sont réellement coordonnées que dans la nature.

Nous entendons, par "réel" : ce qui est fondé dans l'être. L'intelligence et la volonté, qui sont des parties potentielles du sujet spirituel, subsistent l'une et l'autre dans la nature qui mesure l'être de ce sujet.

Elles sont donc "un" selon l'être, c'est-à-dire "réellement" "un", dans cette nature.

La même conclusion s'impose, si on considère formellement l'unité.

Sont "un" réellement, les choses qui le sont par la substance. Or, c'est la nature du sujet spirituel qui constitue le sujet "prochain", dans lequel subsistent l'intelligence et la volonté en tant qu'elles sont, chacune respectivement, "de nature". C'est donc la nature concrète du sujet spirituel qui constitue pour ainsi dire la "substance-sujet" pour l'intelligence et pour la volonté, et en fonde donc ontologiquement l'unité.

Enfin, en général, plusieurs choses sont "un", par "ce" qu'elles ont de commun.

Or l'intelligence et la volonté, ont en commun, en tant qu'elles sont "de nature", d'être "ouverture à l'être" de la nature spirituelle elle-même, respectivement selon le vrai et selon le bien. C'est donc dans la nature concrète du sujet spirituel que sont "un" l'intelligence et la volonté.

C'est dans cette unité d'ordre ontologique, fondamentale et substantielle, que se trouve entée, dans la genèse de l'acte humain, l'unité fonctionnelle entre l'intelligence et la volonté, telle qu'elle est psychologiquement expérimentée.

Tandis que, selon le volontarisme, cette unité fonctionnelle se trouve, nous l'allons voir, isolée ; elle n'est plus ontologiquement fondée, et n'est plus que facticité.

[29333] La scission relative qui, dans le mens humain, est à l'origine du volontarisme, concerne le rapport entre la "voluntas ut natura" et la "voluntas ut voluntas".

1. L'origine du volontarisme.

L'unité fonctionnelle, psychologiquement expérimentée, entre l'intelligence et la "volonté comme volonté", est entée, nous venons de l'observer, dans l'unité ontologique que réalise la nature spirituelle elle-même entre l'intelligence et la "volonté comme nature". Or, cette unité fonda-

mentale étant inamissible, une "rupture" ne peut concerner que, soit l'unité fonctionnelle qui est d'ordre psychologique, soit le rapport que celle-ci soutient avec l'unité ontologique ; rapport qui est convertible avec celui qui existe entre la "volonté comme nature" et la "volonté comme volonté".

Or, tant que la "volonté comme volonté" demeure, comme il se doit, organiquement liée à la "volonté comme nature", l'estimation qu'elle fait en propre du "bien" est conforme à la réalité ; et le jugement porté par l'intelligence, laquelle est toujours "un" dans la nature concrète avec la "volonté comme nature", est lui-même conforme à la réalité. Il s'ensuit donc que, tant que la "volonté comme volonté" demeure organiquement liée à la "volonté comme nature", aucune rupture n'est possible entre l'intelligence et la volonté.

Il faut en conclure, par "reductio ad absurdum", ce que nous répétons par mode de conclusion.

La scission relative qui, dans le mens humain, est à l'origine du volontarisme, n'est possible que si, primordialement, elle affecte le rapport entre la "voluntas ut natura" et la "voluntas ut voluntas".

Cette scission n'est évidemment que "relative". La "volonté comme volonté" ne peut en effet poser un acte qu'en demeurant sous la mouvance du "bien" ; or, même si la perception propre que fait de celui-ci la "volonté comme volonté" est altérée, le "bien" n'est perçu comme "bien" qu'en vertu de la "voluntas ut natura". *Ontologiquement*, il est donc impossible que la "volonté comme volonté" se trouve isolée de la "volonté comme nature".

Une scission véritable est cependant possible *dans l'ordre psychologique*. Il se peut en effet que, la "volonté comme volonté" vacillant quant à l'estimation qui lui revient en propre de tel bien concret, elle impère à l'intelligence de se fixer sur tel bien "diminué", voire sur tel bien artificieusement sophistiqué. Cet acte de libre arbitre n'est possible, que parce que la "volonté comme volonté" se déconvertit psychologiquement, pour n'en pas subir la mouvance, de la "volonté comme nature", dans laquelle elle demeure cependant ontologiquement entée, et de laquelle elle ne laisse pas de recevoir le sens du "bien comme bien". La "volonté comme volonté" n'est jamais, ontologiquement, disjointe de la "volonté comme nature" ; mais elle a le pouvoir de s'en détourner psychologiquement, et ainsi d'en amortir la mouvance. Et, si la "volonté comme volonté" use subversivement de ce pouvoir, c'est pour s'orienter vers un bien "sophistiqué", c'est-à-dire non conforme à la nature, et en mettant en œuvre, dans ce but, le jeu de l'intelligence. Telle est pour ainsi dire, donnée dans l'expérience commune, la "possibilité" dont l'avachissement devient le volontarisme.

2. L'essence concrète du volontarisme.

Par "essence concrète" d'une chose, nous entendons "ce qu'est" cette chose, c'est-à-dire la définition, *celle-ci* étant visualisée dans la *réalité*.

Le volontarisme consiste en ce que la "volonté comme volonté" se trouve, au moins relativement, soustraite à la mouvance de la "volonté comme nature". Comment cela peut-il se réaliser ? Il conviendra de l'expliquer ([294]). Achéons, pour le moment, de le préciser.

C'est en considérant un acte en fait déficient du mens, que nous venons d'assigner quelle peut être l'origine du volontarisme. Le volontarisme est une doctrine. Mais, concrètement il est lui-même un état. Il est, dans le mens, comme un faux pli ; ou comme une irruption du "baroque", imposée sous la pression d'un conformisme endémique. On n'estime plus le "bien" en fonction des normes de nature, mais à partir d'un catalogue des valeurs. Et, par une sorte d'osmose qui aboutit à subvertir l'intelligence elle-même, et à l'asservir à la volonté qu'elle devrait cependant guider, le "vrai" est lui-même réduit au "valable" dont le critère est la conformité, non plus à l'être mais à un "modèle" artificiel.

C'est par une sorte de résonance mentale, que le structuralisme est issu du volontarisme ; il en éclaire par conséquent la nature. Une contrainte s'imposant continûment, du dehors, aux facultés maîtresses du mens, celles-ci, sans perdre les possibilités qu'elles possèdent par nature, les mettent en œuvre, non plus conformément aux normes de nature mais en s'asservissant à l'artificialité.

Concluons donc que le volontarisme consiste originellement en une sorte de déconversion intestinale qui ruine l'unité de la volonté.

Il se manifeste, il est vrai, dans l'exaltation de la "volonté comme volonté" ; et la "volonté de puissance" rend cette exaltation spectaculaire. Mais cette hypertrophie est comparable à celle d'un cancer qui prolifère ; elle est, typiquement, la réaction superficielle par laquelle une réalité "de nature" vise à compenser l'asthénie dont elle se trouve affectée, si elle s'isole de ce qui, en elle, est "de nature".

[294] La définition du volontarisme est confirmée par retour à l'observation.

Nous avons interprété l'observation des faits qui concernent le volontarisme, en posant que celui-ci provient d'une scission ([29331]). Et nous avons précisé qu'en définitive cette scission affecte, primordialement, le rapport que soutiennent entre elles la "volonté comme nature" et la "volonté comme volonté" ([29333]). Nous aurons donc confirmé le bien-fondé de cette affirmation si nous observons que, *positis ponendis*, le volontarisme s'accompagne des symptômes qui sont en général concomitants à une ablation. Nous allons donc rappeler quels ils sont ([2941]) ;

nous préciserons ensuite comment, analogiquement, la phénoménologie du volontarisme leur correspond ([2942] à [2945]).

[2941] Les effets qui, dans un tout organique, résultent de l'ablation d'une partie, peuvent être récapitulés comme suit (cf. [2931]2).

- 1) Un état de privation affecte le tout tronqué eu égard à la partie ôtée ;
- 2) Des suppléances d'ordre fonctionnel sont improvisées, en vue de permettre au tout de subsister, bien qu'une partie en soit supprimée ;
- 3) Le "tout" qui subsiste dans ces conditions est affecté d'une sorte de "dénaturation" qui en paralyse et en altère les fonctions ;
- 4) La partie qui, relativement est séparée, tend à être hypostasiée.

En vue d'observer que ces données se retrouvent effectivement dans le volontarisme d'une manière appropriée, rappelons également comment elles sont distribuées.

Les deux premières concernent le rapport que soutient le tout avec la partie ôtée ; et par conséquent, dans le tout, celles des parties qui sont le plus proches de la partie ôtée. La troisième condition concerne le tout tronqué, globalement considéré ; la quatrième, la partie "séparée".

En l'occurrence, le tout organique, c'est le mens : "mémoire, intelligence, volonté". La "partie ôtée", c'est-à-dire, analogiquement, la partie dont il est, relativement, fait abstraction, c'est la "volonté comme nature". Or les parties du mens qui sont le plus proches de la "volonté comme nature" sont : eu égard au fait que celle-ci est volonté, la "volonté comme volonté" ([29322]) ; eu égard au fait que la "volonté comme nature" est "de nature", l'intelligence ([29323]23).

Si donc le volontarisme provient, comme on est fondé à le supposer [29333], d'une relative prétérition de la "volonté comme nature", il doit s'accompagner d'un état de privation plus particulièrement accusé dans la "volonté comme volonté", d'une suppléance dans l'intelligence, d'une dénaturation dans l'équilibre vital du mens, d'une auto-subsistance indûment accordée à la "volonté comme volonté".

Les quatre paragraphes suivants ([2942] à [2945]) ont respectivement pour objet d'établir qu'il en est bien ainsi. Se trouvera ainsi confirmée la définition du volontarisme que nous avons proposée.

[2942] Le volontarisme induit un état de privation dans la "volonté comme volonté", par le truchement de l'obéissance idolâtrée.

Il semble paradoxal d'affirmer que la "volonté comme volonté" soit réduite à un état de privation par le volontarisme ; attendu que celui-ci revendique, en faveur de la volonté, une absoluité qui devrait la combler. Il est cependant aisé de voir que cette fallacieuse plénitude est illusoire, et on le comprendra, sinon par analogie, au moins par comparaison.

1. Les idoles sont l'aboutissant d'une génération bâtarde, dont le pseudo-principe est la privation de Dieu.

Nous disons bien "privation". La privation n'est pas seulement "absence de" ; elle est, dans un sujet, la carence d'une qualité que, par nature, ce sujet devrait posséder. L'absence de Dieu est privation, parce que l'homme est fait pour Dieu, selon l'ordre naturel, plus encore conformément à l'ordre surnaturel.

Or c'est, si l'on peut dire, sous la stimulation factice de cette privation, que l'homme tire de son propre fond les idoles par lesquelles il trompe en lui-même le besoin qu'il a de Dieu. Et la confirmation en est que les idoles prolifèrent d'autant plus, comme de faux points d'appui, que la privation de Dieu est, dans le secret, plus intimement ressentie.

Les idoles ne remplacent pas Dieu. Car Dieu est Simple, et les idoles "légion" (Marc 5.9). *La grande idole*, dans une société devenue anarchique (*an-archê* : sans principe), comme dans l'église post-conciliaire, *c'est il est vrai l'homme*. Mais l'homme, privé de Dieu, se conçoit lui-même comme étant ce sans quoi il croit ne pas pouvoir être ; et il devient, lui aussi "légion", dans les besoins factices qui l'enchaînent aux objets dont il fait précisément des idoles : de la mode qui fait loi contre la Loi, à la télévision qui informe en trahissant la Vérité. Le processus est hyper-exponentiellement indéfini. L'homme est d'autant plus insatisfait, et partant d'autant plus avide, que, s'idolâtrant, il trouve seulement le vide de ce qu'il tient à paraître être.

Concluons, sans plus nous attarder, que l'idolâtrie est l'indice d'une frustration. Tel est le principe qui va nous guider, en vue de montrer que l'obéissance idolâtrée est le symptôme d'un état de privation pour la "volonté comme volonté" (3). Nous devons d'abord préciser en quel sens l'obéissance est idolâtrée (2).

2. L'"obéissance", qui ne laisse pas d'être une vertu, a été, dans l'Eglise, depuis la contre-réforme, idolâtrée.

C'est l'Eglise qui nous intéresse, et que par conséquent nous nous bornons à considérer. Et nous disons qu'au moins depuis la contre-réforme *on* a eu vis-à-vis de l'obéissance, les mêmes comportements qu'à l'égard d'une idole. "On", c'est-à-dire *tous* ; avec cependant des différences qui vont jusqu'à l'opposition. Nous devons d'ailleurs nous borner ici à de brèves notations.

21. Voici d'abord ceux pour qui l'idole n'a qu'un rôle fonctionnel.

L'obéissance, ainsi envisagée, est pour ceux qui estiment être en mesure d'invoquer des motivations "transcendantes" en vue d'imposer le devoir d'obéir, un moyen simple et efficace de gouverner. L'épiscopat gallican clame l'obéissance inconditionnelle au pape, afin de fulminer

contre les fidèles qui demeurent attachés à la Messe traditionnelle, alors que le pape n'a pas abrogé cette Messe parce qu'il ne le peut pas. Et le même épiscopat gallican dissout en "conflit de devoirs" l'encyclique *Humanæ vitæ*, refusant ainsi de reconnaître le Magistère suprême même dans un cas où celui-ci est infaillible. C'est l'obéissance-baudruche. Ça se gonfle, quand ça sert à intimider ; ça se plie dans une poche, quand c'est plus commode. Miror...

Sed non transeo. Car le plus admirable, ou le plus affligeant est ceci.

Ceux qui sont requis d'obéir, c'est-à-dire les "fidèles", si étonnant que ce soit, obéissent. Est-ce, au vrai, si étonnant ? Ils ne sont certes pas sans voir, ni sans observer, les contorsions de la baudruche ; mais ils n'en sont pas émus viscéralement. Car, peu à peu, ils sont devenus spontanément acquiesçants à quoi que ce soit, a-critiquement, inconditionnellement. Ils croient, non certes en pensée puisqu'en l'occurrence la pensée n'a pas cours ; mais ils croient en actes, c'est pratiquement l'essentiel, qu'ils sont faits pour payer et pour dire "Amen". Ils ont la conviction, vivante et agissante, que s'ils font l'un et l'autre, le ciel est pour eux "plus probable" que l'enfer ; conformément à l'assurance que leur en ont donnée les prédicateurs de tout calibre, au cours d'"exercices" catégorisés, dilatés ou condensés.

On a fait de l'obéissance la plus haute des vertus... une idole de vertu. Or, en fait, l'expérience le prouve, ce sont des panurges que l'on a formés : aussi bien parmi les fidèles que dans le clergé. Cela suffit à montrer que cette obéissance-là est faussée, non consistante quoique gonflée, parce qu'étrangère à la docilité qu'inspire l'Esprit de Vérité. C'est l'obéissance "idolâtrée".

22. Evoquons, en second lieu, la perspective "mystique".

L'oblation de soi-même s'achève dans la communion au Vouloir de Dieu, dont la plus haute manifestation est la communication de l'Amour crucifié et crucifiant. "Non pas comme je veux, mais comme Vous voulez" (Matth. 26.39), a prié Jésus en Agonie. L'"idem velle" dans le creusement du pâtre, c'est, "in via", le sommet de l'Amour. Nous n'avons pas à nous étendre sur ce qui, pour le cœur, est d'ailleurs évident.

Or jamais on ne tirera de là l'"obéissance de jugement" entendue dans le sens suivant. "Ce que je vois ou crois être vrai, je le déclare faux, pour me soumettre à autrui en l'acte même de juger". Il serait aisé de prouver qu'un tel comportement est privé de quelque fondement que ce soit : métaphysiquement, scripturairement, théologiquement.

L'héroïcité de St Joseph n'a pas consisté à juger "blanc", ce qu'il eût jugé "noir"... s'il avait jugé. L'héroïsme a consisté, pour lui, à être vrai, et à ne pas juger, et cela, conformément aux conseils donnés par Jésus Lui-même : "Que votre parole soit OUI, si c'est OUI ; NON, si c'est NON" (Luc

7.11) "Ne jugez pas..." (Matth. 7.1). "Dans le cas où vous ne savez pas si c'est "oui" ou si c'est "non", alors ne jugez pas ! C'est d'ailleurs fort difficile, et c'est ce que fit St Joseph. Mais jamais "Celui qui est la Vérité" (Jean 14.6) et qui S'est soumis à la Volonté du Père n'a enseigné qu'il faille "dire", c'est-à-dire *juger* : "non" quand c'est "oui", ou "oui" quand c'est "non".

L'"obéissance de jugement" grâce à laquelle tant de prieures idoles de leur communauté, ont tyrannisé tant de "saintes âmes" a pu, ici et là, "per accidens" et par Miséricorde, contribuer à promouvoir la sainteté. Ce n'est pas une raison pour métamorphoser en la plus héroïque des vertus, ce qui constitue, dans le mens image de TRINITE, la plus radicale des monstruosité : savoir de témoigner, en acte, et "en esprit d'obéissance", contre ce qu'on sait être la Vérité.

L'obligation d'accepter inconditionnellement le n.o.m., réduit certaines religieuses, privées d'information autant que d'appui, et conditionnées dans leur conscience même ailleurs qu'à Pontcalec-Berné ([2911]1), à cette tragique extrémité : témoigner, "par obéissance", contre la Vérité. Nous taisons les noms par discrétion.

Maniée par l'épiscopat gallican, l'"obéissance inconditionnelle" n'est qu'un plaisant fantoche, bien qu'elle fasse beaucoup de victimes innocentes pour qui le bon Dieu usera d'indulgence. Accueillie et pratiquée par des âmes consacrées qui ont goûté l'"admirable Lumière" de la Vérité, cette même "obéissance inconditionnelle" est une captieuse idole forgée par le père du mensonge ; elle peut valoir, aux vierges-épouses qui, en "soupant avec lui", s'égarent loin du "Véridique" (Apoc. 19.11) leur Epoux, d'entendre la terrible parole : "Nescio vos" (Matth. 25.12).

Quoi qu'il en soit, il est bien vrai que l'obéissance est systématiquement idolâtrée ; et même, provisoirement du moins, "l'empire s'en est extrêmement fortifié". C'est cela que nous avons à retenir pour notre objet.

3. Le fait que l'obéissance est idolâtrée, constitue le symptôme d'un état de privation pour la "volonté en tant que volonté".

31. L'obéissance ne peut être inconditionnelle en celui qui obéit, qu'en étant, à l'égard de celui qui commande, idolâtrie.

Cela est métaphysiquement évident. Car, Seule la Volonté divine étant sa propre Norme, l'obéissance ne peut être inconditionnelle qu'à l'égard de Dieu Seul. A l'égard d'un vouloir créé, l'obéissance est inéluctablement conditionnée, par les normes de ce vouloir, lesquelles s'en distinguent nécessairement, et en sont par conséquent des "conditions". Obéir inconditionnellement à qui n'est pas Dieu, c'est donc "*faire comme si*" celui à qui on obéit était Dieu, c'est-à-dire en faire une idole.

Ainsi, en abrégé, la soumission inconditionnée requiert de se référer à un supérieur idolâtré.

32. Comment l'un et l'autre est-il possible ?

Nous avons déjà observé à plusieurs reprises que, si le mal n'a pas de cause propre, on peut avec fruit en analyser la genèse en vue de le rectifier.

En l'occurrence, le principe de l'explication est le suivant. L'excès qu'on observe dans le "référend", a pour origine un "manque", qui, dans le "référé", est généralement occulté.

La "dynamique des groupes", aussi bien que la philosophie politique, montrent que la dictature, généralement violente, de chefs improvisés, est en fait rendue inéluctable par la dégradation des institutions qui permettraient au groupe de vivre comme tel, c'est-à-dire de vivre comme groupe en étant organisé. L'absolutisme du dictateur, c'est-à-dire l'excès dans le "référend" a pour origine prochaine l'amorphisme de la masse, c'est-à-dire un manque dans le "référé".

Pareillement, et "ex propriis" à notre point de vue, nous avons observé (1) que les idoles d'ordre religieux ont pour origine la frustration qu'entraîne pour l'homme l'isolement d'avec Dieu.

Le principe énoncé est donc solidement établi par les faits. Nous allons en faire l'application au donné dont nous avons établi l'existence (2), savoir l'obéissance idolâtrée.

33. Le principe que nous venons d'établir par induction suffit à prouver l'affirmation que nous avons énoncée, savoir : le fait que l'obéissance est idolâtrée constitue le symptôme d'un état de privation pour la "volonté en tant que volonté".

C'est le "comment" qu'il convient maintenant de préciser. Et c'est par quoi notre hypothèse concernant la nature du volontarisme ([29333]) se trouve, nous l'allons voir, confirmée.

L'intelligence et la volonté interfèrent, nous l'avons vu ([29323]) dans la genèse de l'acte humain.

La volonté dépend de l'intelligence en tant que celle-ci juge des rapports que soutiennent entre eux : d'une part, la fin particulière de l'acte posé avec la fin humaine ; d'autre part, les moyens avec la fin.

Par contre, la volonté peut incliner l'intelligence à considérer le bien, seulement en tant que celui-ci fait face à telle virtualité particulière du sujet, et non tel que le bien est en lui-même. En ce sens, l'intelligence est subordonnée à la volonté. "Voluntas principalitatem habet". La "volonté comme volonté", c'est d'elle qu'il s'agit dans ce rapport fonctionnel avec l'intelligence, assume le rôle d'un principe absolument primitif quant à la saisie du bien comme tel.

Or la "volonté comme volonté" ne peut jouer ce rôle que si elle est parfaitement rectifiée dans l'exercice de cette saisie ; et elle ne l'est qu'en demeurant entée, en l'acte même de cette saisie, en la "volonté comme nature" qui est en propre la faculté du bien. Si la "volonté

comme volonté" se déconvertit pour ainsi dire, en se tournant délibérément, et "arbitrairement", vers un "bien diminué", ce qui ne lui est possible qu'en se dérochant à la mouvance connaturelle de la "volonté comme nature", alors la "volonté comme volonté" n'a plus, immanente à elle-même, l'assurance spontanée dont elle a besoin pour à la fois orienter l'intelligence vers ce dont celle-ci doit juger, et pour en assumer le jugement avec une rigoureuse conformité. La "volonté comme volonté" se trouvant ainsi en état de privation, et d'asthénie, elle est prête à recevoir du dehors, et pour autant d'une manière violente, ce dont elle est privée au-dedans ; et à le recevoir d'autant plus inconditionnellement, qu'elle en éprouve secrètement un besoin plus "conditionnant".

L'accueil réservé aux directives qu'assure l'obéissance inconditionnelle se trouve ainsi expliqué, à la fois quant au fait et quant à la modalité.

L'inconditionnalité de l'obéissance est donc bien consécutive à un certain isolement de la "volonté comme volonté" par rapport à la "volonté comme nature" ; et comme cette inconditionnalité est pratiquement un critère du volontarisme, on est fondé à conclure que celui-ci a pour origine profonde une relative scission intestine à la volonté, dont les deux modalités ne sont plus parfaitement coordonnées.

[2943] Le volontarisme s'accompagne, dans l'intelligence, d'un "juridisme" qui "supplée" à l'appui dont la "volonté comme volonté" se trouve privée, du fait qu'elle est relativement "isolée".

Nous nous référons de nouveau à l'observation, en vue de confirmer en ce qui concerne le volontarisme, le second des symptômes ([2941]2) qui caractérisent l'état d'un tout organique dans lequel a été effectuée une ablation.

[29431] Le donné observé. Le légalisme conduit à l'anarchie.

1. La viciosité la plus grave, *au point de vue de la praxis*, qui ait affecté l'enseignement et la catéchèse traditionnels a consisté à substituer les recettes de la casuistique aux principes de la moralité. On s'est, en fait, beaucoup plus préoccupé de reculer sans cesse la frontière au-delà de laquelle le "permis" devient le "défendu", que d'explicitement clairement, en quelque domaine que ce soit, les impérieuses exigences du "plus grand des commandements" (Matth. 22.38). On a bien parlé d'amour, et même beaucoup trop, étant donné qu'on en a plutôt exploité avec emphase les résonances effectives, que mis en inexorable évidence le rôle organique. Le laxisme et le Sacré-Cœur ; ou, comme dit Teilhard "la matière amorisée". Et, pour les plus évolués, les "Exercices"-maxiton, accommodés pour les "Dimanches ordinaires" à la sauce "permission".

Tout cela a, en fait, démoli la morale. On le voit bien à l'usage.

Les jeunes filles "chrétiennes", dont les mères furent "enfants de

Marie" se gavent de pilules pour forniquer tout à l'aise. La Hiérarchie regrette, *officiellement* s'entend ; la Hiérarchie absout : *collectivement* évidemment ; la Hiérarchie maintient en bonne place les "aumôniers"-animateurs de camps mixtes qui réussissent, grâce à ladite pilule (12), à entretenir dans leur entreprise une prodigieuse euphorie, en survolant tout fâcheux inconvénient. "L'Abbé permet la pilule ; et, même, *en fait* il en préconise l'usage ; donc, c'est bien..." Tel est, au moins implicitement, le raisonnement de ces adolescentes dénaturées, qu'on achève de déformer sous prétexte de les "former".

Or il est clair que si elles avaient été instruites, au foyer familial et au catéchisme, des principes les plus élémentaires de la moralité, elles *jugeraient "mal" ce qui est "mal"* ; et elles rejetteraient, catégoriquement et *d'où qu'elle vienne*, toute insinuation allant à l'encontre de ce jugement. Mais, n'ayant jamais réfléchi sur ces principes qui ne leur ont pas été clairement enseignés, elles ont contracté des habitudes mentales qui sont en fait l'application de tous autres principes. "Faire le bien et éviter le mal" est encore mentionné comme étant un devoir, dans *l'histoire* de la morale ; *maintenant*, estiment les moins pervers, on fait tout ce qui est permis ; et même un peu au-delà, pourvu qu'on ne soit pas "pris".

2. Voici un autre exemple qui illustre typiquement le fait que, collectivement surtout, la distinction "permis-défendu" se trouve substituée aux principes sur lesquels cette distinction est immédiatement fondée ; lesquels se réfèrent eux-mêmes à l'opposition entre le bien et le mal.

La loi du jeûne eucharistique a tellement "évolué" qu'elle est, dans la pratique, à peu près abolie. Bornons-nous à ne considérer que l'origine du processus. L'Autorité a accordé des "dispenses", c'est-à-dire des "exceptions" à la loi, *dans certaines conditions*. Ces conditions étant, comme toutes choses humaines, soumises à la contingence, les subordonnés en ont tenu compte, d'abord rigoureusement, ensuite... ; et enfin, plus du tout. Et cela s'est accompli au sein des communautés ; ce qui était toléré comme devant n'être que *l'exception*, est devenu *collectivement admis*. Et comme pratiquement, dans une communauté, ce qui est communément admis, c'est la règle, il s'en est suivi que ce qui, dans l'Eglise, devait n'être que l'exception, est devenu la règle dans la plupart des communautés religieuses, et par voie de conséquence dans l'ensemble des fidèles, et pour autant dans toute l'Eglise. Nul ne s'est plus référé aux principes qui impéraient le jeûne eucharistique ; mais chacun, à qui mieux mieux, a élargi le "permis" qu'il observait en autrui.

12) Nous tenons d'un pharmacien le fait que voici. Un soir d'été un prêtre et un jeune homme viennent se procurer quelques médicaments "pour le camp". Inopinément, le jeune homme dit au prêtre, qui allait régler l'emplette terminée : "Mais, M. l'Abbé, ce soir, on va manquer de pilules". Le pharmacien ne fut pas peu surpris. Mais, intègre et chrétien, il ne tenait pas cet article. On dut, pour une nuit, compter sur la Providence plutôt que sur la chimie !

3. Il faudrait évidemment, pour juger avec équité chacun de ces comportements, tenir compte de la différence entre les lois de nature et les lois positives. Mais notre propos est simplement d'observer un fait global.

Ce fait, le voici : en quelque domaine que ce soit, de la "pilule" au "jeûne eucharistique", partout sévit l'anarchie : *an - arché*, l'absence de référence aux principes. Cette carence est maintenant manifeste, parce que les lois ne la masquent plus, attendu qu'elles ne sont plus, ni respectées par les subordonnés, ni appliquées par l'Autorité. Mais cette carence n'est pas nouvelle ; et c'est en elle qu'il faut voir la cause propre de ce que les lois n'ont pas "tenu". Elles n'ont pas "tenu", *parce qu'à elles seules, elles ne le peuvent pas*. Le légalisme, en fait, l'expérience le montre, aboutit donc à l'anarchie.

Nous allons maintenant montrer qu'en faisant état du volontarisme, il est aisé de rendre compte de ce donné observé. L'existence et la nature du volontarisme se trouveront ainsi confirmés.

[29432] Le volontarisme entraîne un état en quelque sorte "anarchique" pour la "volonté comme volonté", du fait que celle-ci est relativement isolée.

Cela résulte de ce qui a été mis en évidence ([29323]), concernant le rapport entre l'intelligence et la volonté.

L'unité fonctionnelle entre ces deux facultés, en chacune des phases que comporte psychologiquement la délibération qui est sous-jacente à l'acte humain, est entée dans l'unité métaphysique que réalise, entre l'intelligence et la "volonté comme nature", l'ouverture à l'être qui est inhérente à la nature spirituelle. La "volonté comme volonté", qui est comparable à un poids, n'est pas normée par elle-même. Elle l'est immédiatement par l'intelligence ; elle l'est radicalement par une conformité au bien en vertu de laquelle elle oriente l'intelligence elle-même. Cette réciprocité entre l'intelligence et la volonté est, comme il se doit, unité, et non pas vicieuse "circularité", à la condition que la "volonté comme volonté" tienne la conformité au bien par laquelle l'intelligence elle-même est "orientée", d'un principe qui soit, non pas subordonné à l'intelligence, mais "un" avec l'intelligence. En droit, il en est bien ainsi ; et ce principe, c'est la "volonté comme nature" ; laquelle, nous venons de le rappeler, est précisément "un" avec l'intelligence en vertu même de l'unité qui est propre à la nature spirituelle.

D'où il s'ensuit ceci. Si la "volonté comme volonté" se dissocie, *relativement*, de la "volonté comme nature", l'unité fonctionnelle si délicate qu'elle soutient avec l'intelligence est détruite.

D'une part la "volonté comme volonté" n'est plus apte à incliner spontanément l'intelligence vers la considération du bien. C'est ce que nous examinerons ci-dessous ([2944]).

D'autre part, étant relativement dissociée de la "volonté comme nature" et partant de l'intelligence elle-même, la "volonté comme volonté" se trouve, par le fait même, allergique à recevoir de l'intelligence la régulation dont il lui est cependant impossible de se passer. Isolée du principe qui, connaturellement, en est normatif, elle est radicalement en état d'anarchie. C'est de ce second aspect que nous avons présentement à examiner les conséquences.

[29433] La "volonté comme volonté" trouve, dans le légalisme, une pseudo-suppléance à l'état "anarchique", dont elle est, par le volontarisme, affectée.

La "volonté comme volonté" étant, en volontarisme, relativement isolée de la "volonté comme nature" qui en est le principe normatif, le sujet spirituel se trouve en fait contraint, fût-ce à son insu, de suppléer à cette relative carence. La régulation connaturelle *et interne* que la "volonté comme volonté" ne peut plus recevoir uniment, de la "volonté comme nature", et de l'intelligence, force est de le quêter, non sans quelque violence, des lois élaborées par la raison, lesquelles sont inéluctablement extérieures à la volonté.

Il est vrai que cette régulation par des ordonnances de raison est toujours indispensable. La viciosité du volontarisme consiste en ce que cette régulation élaborée par la raison, qui a de soi, eu égard au "bien-fin", un rôle instrumental, assume en fait *absolument*, en régime volontariste, le rôle *principal*.

La loi est en effet justifiée, objectivement et métaphysiquement, en tant qu'elle précise les modalités de l'agir afin que celles-ci soient ordonnées à la réalisation du bien. La loi est donc justifiée, *psychologiquement et métaphysiquement*, si elle est accueillie radicalement par la volonté faculté du bien, c'est-à-dire par la "volonté comme nature". Tandis que la loi ne peut plus être métaphysiquement justifiée, au point de vue de la psychologie du sujet, si, la "volonté comme volonté" étant en quelque sorte "déconvertie" de la "volonté comme nature", la loi s'impose inéluctablement comme une obligation venant du dehors.

Cette désordination concernant la "situation" de la loi au point de vue de la psychologie métaphysique, comporte d'ailleurs une accélération qui en manifeste la nature.

Que d'une part en effet la "volonté comme volonté" soit "déconvertie" de la "volonté comme nature" ; et que, d'autre part, elle se trouve extravertie par l'obsession de la loi, sont deux choses qui, de soi s'impliquent, et en fait s'entraînent, l'une l'autre mutuellement. La loi est, en regard du sujet d'autant plus gonflée d'arbitraire absoluité qu'elle est, dans la réalité intime du sujet, moins justifiée. C'est la raison pour laquelle le volontarisme s'est en fait accompagné de légalisme. Nous en

avons rencontré un cas typique, à propos de l'“intentio Ecclesiæ” ([2424]) ; et nous avons observé, au début de ce paragraphe ([29431]) que dans la catéchèse, les catégories : “permis”-“défendu”, ont supplanté la référence au Bien.

Ce que nous avons ci-dessus [2933] exposé concernant la nature du volontarisme se trouve ainsi à nouveau confirmé. Attendu que la définition proposée ([29333]), permet de rendre compte par l'inférence que nous venons de développer ([29432], [29433]), du “donné” en fait observé ([29431]).

[2944] Le volontarisme s'accompagne d'une dénaturation dans l'équilibre vital du mens.

Nous entendons par là que l'ensemble des conditions dont la réalisation est spontanément assurée en vertu de la nature du sujet spirituel, n'est plus réalisé, en régime volontariste, qu'imparfaitement, et en quelque sorte artificiellement.

Nous nous bornerons à mentionner, de ce phénomène, une seule manifestation d'ailleurs typique, afin de ne pas alourdir à l'excès cet exposé par des considérations adventices quoiqu'en fait indispensables.

L'euphorie est à bon droit réputée comme étant un signe de santé.

L'euphorie, dans l'ordre spirituel, c'est la joie.

Qu'est-ce que la joie ? Au point de vue auquel nous nous plaçons, qui est celui de la psychologie métaphysique, la joie peut être définie comme étant la “*conscience d'être*”.

1. Précisons d'abord quelle est la portée de cette définition, en achevant d'ailleurs d'explicitier l'analogie dont nous avons discerné les fondements, entre l'intelligence et la volonté ([29323]).

Le sujet spirituel, en exerçant l'acte de connaître, non seulement connaît, mais également, en cet acte même, se connaît connaissant. Pareillement, le sujet spirituel, en exerçant l'acte de vouloir, non seulement veut, mais également, en cet acte même, il se perçoit voulant, *c'est-à-dire qu'il se perçoit libre*. Et de même qu'il exerce l'acte de vouloir, *uniment* par la “volonté comme nature” et par la “volonté comme volonté”, le sujet spirituel se perçoit, *plénièrement* libre, libre de la liberté de nature selon la “volonté comme nature”, et libre de la liberté de choix selon la “volonté comme volonté”.

Eh bien, de même encore, le sujet spirituel, qui est en étant esprit, comme Dieu est l'Acte pur qui EST en étant Esprit, le sujet spirituel donc, *se sait et se perçoit “étant”*, selon l'intelligence et selon la volonté respectivement et uniment. Et ainsi, le sujet spirituel est “*joie*” ; *il est “joie” en se sachant et en se percevant “étant”*, comme il est auto-conscient en se sachant

connaissant et en se percevant voulant. La joie, c'est la conscience d'"être".

Et, parce que précisément elle concerne l'"être", la joie dérive dans chacune des facultés sous une forme appropriée ; c'est-à-dire conformément à la modalité de l'"être" que spécifie cette faculté.

La joie, qui tient à l'"être", est, dans l'intelligence, joie de connaître ; parce que connaître, pour l'intelligence, c'est cela qui est "être". La joie, qui tient à l'être, est, dans la volonté, joie d'aimer et joie d'être libre ; parce que vouloir le bien et le percevoir, pour la volonté, c'est cela qui est "être". Sans préjudice d'ailleurs de la situation fonctionnellement fondamentale que nous avons déjà reconnue ([2942]33) être celle de la volonté ; car il n'y a aucune joie qui ne soit entée dans la joie d'aimer.

Nous ne pouvons insister. Ce rappel était indispensable, en vue de discerner quelle est la nature de la perturbation dont le sujet spirituel se trouve affecté par le volontarisme.

2. Le volontarisme entraîne la privation de la joie.

Nous allons d'abord en donner l'explication. Nous indiquerons ensuite comment les faits en apportent confirmation.

21. L'explication.

Nous avons montré ([29322]3) que la "volonté comme volonté" ne peut avoir la conscience de vouloir qu'en portant, immanente à elle-même, la "volonté comme nature". Et comme, nous venons de l'expliquer, la conscience de vouloir c'est cela qui pour la volonté est la conscience d'être et partant la joie, il s'ensuit que la "volonté comme volonté" se perçoit elle-même privée de la joie qu'elle doit naturellement éprouver, si elle se trouve, par rapport à la "volonté comme nature", relativement isolée.

Aussi le volontarisme, qui consiste précisément en ce relatif isolement ([29333]), présente-t-il, l'expérience le confirme, entre autres symptômes, celui d'une allergie à la joie. Partout où la loi devient une contrainte purement externe, parce qu'objectivement elle n'est plus suffisamment fondée, deux conséquences en résultent simultanément.

D'une part, la loi ne peut plus être qu'un "absolu", c'est-à-dire une réalité qui est censée subsister par soi sans référence à quoi que ce soit d'autre ; et cette absoluté factice donne lieu, pour l'"autorité", à l'"autoritarisme", auquel correspond, pour les subordonnés, le "volontarisme". Ceux-ci doivent, primordialement, non plus se conformer au bien, mais se soumettre à la loi ; c'est-à-dire qu'ils doivent faire comme si la "volonté comme volonté" pouvait être désarticulée de la "volonté comme nature".

D'autre part, et en conséquence, on observe dans ces mêmes cas l'allergie à la joie dont nous venons d'expliquer la genèse. Et la confirmation en est qu'éclosent alors incoerciblement les ersatz vénéneux dont

on voudrait faire des denrées de remplacement en vue d'apaiser la nostalgie de la vraie joie.

22. La confirmation par les faits.

C'est la civilisation technicienne, inexorablement inhumaine, qui a inventé le "ministère des loisirs", comme elle contraint de transporter en bouteilles plastifiées l'eau dénaturée que chacun naguère pouvait boire chez soi aux sources du bon Dieu. Le résultat est que le loisir est devenu une loi comme les autres, "absolue" comme les autres, puisqu'elle l'emporte même, selon les évêques y compris celui de Rome, sur la loi divine du repos dominical.

Quant à la joie, elle a déserté les plages où l'on se vautre et les compétitions où l'on s'exerce. Il *faut*, c'est cela le loisir laïque et obligatoire sinon gratuit, il *faut* devenir un corps animé ou l'âme est sans Vie. Il *faut* faire ainsi, voilà la loi ; et c'est l'enfer voilà la joie.

- Ce sont les prêtres qui pratiquent la prédication moralisante, et qui visent à ramener subjectivement l'homme à lui-même, plutôt qu'à l'ouvrir à la Lumière ; ce sont ceux qui fulminent en paroles la Justice et l'enfer, bien qu'en fait ils fassent consister l'"*ama et fac quod vis*" dans l'élastification du "permis", ce sont ceux-là qui ont dans leur sac tout un stock d'histoires gaies "pour détendre" les retraitants, soumis à une concentration artificielle plutôt qu'induits au véritable recueillement.

Même en matière de prédication, le volontarisme manifeste, par le divertissement qu'il croit opportun de provoquer, la privation de la Joie qu'il rend en fait impossible de participer.

Enfin, troisième exemple, ce sont des "jeunes" qui l'on dit, bien qu'en termes moins polis : "la n.m., on s'y ennuie !".

On s'y embrasse, et ce peut être la gaieté d'un collectivisme habilement orienté. Mais la jovialité du libertinage ne saurait être confondue, surtout pas au lieu sacré, avec la "joie de la Jérusalem céleste" (Gal. 4.26).

Ce n.o.m., frauduleusement imposé au nom d'une Autorité qui n'existe plus, par le truchement de l'"obéissance inconditionnelle" est, quant au contenu nous l'avons vu ([25] et [26] notamment), quant à la genèse et à la promulgation nous le verrons (III), quant à la diffusion c'est ce que maintenant nous considérons, *le chef-d'œuvre du démon*.

Et l'instrument "savant" dont se sert actuellement Satan, c'est le volontarisme.

Le "père du mensonge" (Jean 8.44) a en effet réussi à faire estimer comme constituant le sommet de la vertu, du moins pour les chrétiens dévoyés, le fait de se soumettre à un ukase injustifiable et partant injustifié, sans aucune référence efficace ni au Bien ni à la Vérité. Or la chose n'a été possible, que parce que l'ensemble des chrétiens étaient accoutumés à considérer la religion comme une "question de sentiment", rele-

vant d'un choix purement irrationnel, c'est-à-dire en définitive de la seule liberté de choix, et partant de la "volonté comme volonté", isolée comme le prétend le volontarisme, de la "volonté comme nature". La rançon de cette servitude, c'est, dans l'église actuelle redevenue homogène à la "Jérusalem actuelle" dont parlait St Paul (Gal. 4.25), l'absence de joie. Tandis que "la Jérusalem d'en Haut éclate de cris de joie" (Gal. 4.27).

La n.m., plus on est *contraint* de s'y divertir, plus on s'y ennue. La Messe, qui est le Sacrifice de "Celui qui est la Vérité" (Jean 14.6), ne comporte pas d'autre obligation, égale pour tous *mais par en Haut*, que celle d'adorer. Elle seule opère que, dans "Sa Joie à Lui", la nôtre soit à l'apogée (Jean 15.11).

3. Concluons. Le tarissement de la Joie, qu'a rendu possible par un progressif et inéluctable enlèvement le volontarisme, confirme, de celui-ci, la nature. La "volonté comme volonté" n'est plus ni *spontanément* soumise à la loi, ni sustentée dans la *joie*, parce qu'en régime volontariste, elle ne participe plus plénièrement l'appréhension du bien, du fait qu'elle est relativement isolée de la "volonté comme nature".

[2945] Le volontarisme comporte d'attribuer indûment à la "volonté comme volonté" une auto-subsistance non sub-ordonnée.

C'est le quatrième des symptômes que nous avons ci-dessus ([2941]) détectés ; il concerne, pour le volontarisme considéré comme étant une scission introduite dans un tout organique, la partie "séparée". Cette partie tend, comme il est naturel, à conserver la réalité même qu'elle avait avant d'être ôtée ; mais cela requiert, supposé que ce soit possible, que cette partie devienne autonome quant au subsister. C'est effectivement ce qui a lieu, pour la "volonté comme volonté". Nous nous bornons, pour l'établir, à rappeler les deux cas typiquement aberrants que nous avons ci-dessus analysés.

[29451] Les "bons prêtres" qui veulent avoir dit OUI, dans l'acte même où ils le nient ([2621]1), font en fait "comme si" la "volonté comme volonté" était leur propre personnalité.

Telle est la conclusion qui s'imposera d'elle-même (2), en vertu de l'analyse à laquelle nous allons procéder (1).

1. L'analyse du comportement "bon prêtre", envisagé au point de vue de la psychologie métaphysique.

Rappelons en quoi consiste, à ce point de vue, le comportement "bon prêtre" : 1) Je pense OUI ; 2) Je pense et je dis NON ; 3) Comme je veux dire OUI, c'est le OUI qui compte ; et je ne dis donc pas le NON que

cependant je dis. Il y a là, en réalité, avons-nous observé ([2621]1), trois actes posés successivement, et qui s'excluent mutuellement.

Or, comment une telle non-cohérence est-elle possible ? Comment, en d'autres termes, un comportement que la moindre réflexion manifeste à l'évidence comme étant non cohérent, peut-il être "tenu" et "vécu", comme étant cohérent par les "convaincus" du volontarisme virulent ?

C'est le "moment" psychologique 3) qui en rend compte.

- Il suffit, pour le montrer, d'exposer dans la clarté, la confusion qui s'y trouve impliquée.

"Je veux dire OUI" signifie en effet ceci :

a. Ma "volonté en tant que volonté" est en état d'acquiescement ; elle est "OUI".

a'. [On peut concéder que, dans la réalité, il en est ainsi ; mais seulement d'une certaine façon, "positis ponendis". Car si le "bon prêtre" est effectivement "OUI", c'est seulement par la volonté ; c'est *exclusivement* par la volonté, laquelle, *ipso facto*, se trouve, nous allons l'expliquer, réduite à n'être que velléité].

b. Or ma volonté c'est moi ; moi, c'est ma volonté.

b'. [Telle est l'erreur qui consiste à hypostasier la volonté. Erreur non déclarée, probablement inconsciente ; mais irrécusablement commise en réalité, puisqu'elle seule peut fonder, apparemment du moins les phases c et d effectivement observées].

c. Donc, je suis OUI, puisque ma volonté est OUI.

c'. [C'est la même erreur en c et en b, mais conçue en fonction de la personne ou en fonction de la volonté. C'est l'erreur qui culmine dans la "volonté de puissance" ; c'est-à-dire dans cette volonté qui, fort logiquement, se veut être pour elle-même sa propre norme, parce qu'indûment et illusoirement elle prétend se poser comme étant auto-subsistante].

d. Et comme le "je", c'est-à-dire le sujet que je suis, est non seulement volonté mais également intelligence, dans ces conditions, je dis OUI ; "je dis", c'est-à-dire que je profère *par* l'intelligence une "dictio" qui est OUI, tout comme ma volonté, c'est-à-dire "moi", est OUI.

d'. [Cette quatrième phase emmêle subtilement le vrai et le faux. D'une part en effet, il est vrai que l'intelligence et la volonté *doivent* participer le même acquiescement, voire le même engagement qui radicalement tient à la personne. Mais d'autre part, ce qui en l'occurrence est erroné, consiste en ce que l'ordination entre ces deux facultés est inversée. L'ordination véritable consiste en ceci : l'intelligence doit normer, par le jugement, l'adhésion de la volonté. Selon l'ordination inversée dont le volontarisme est affecté, c'est au contraire l'intelligence qui, par la subtile médiation qu'exerce le "je", en abdiquant en faveur de la volonté, se trouve réduite à n'être que l'instrument de la volonté. Si, dans ces

conditions, l'intelligence profère OUI c'est en étant subordonnée à la volonté ; alors qu'en réalité c'est la volonté qui devrait être subordonnée, en se portant spontanément vers le OUI dont l'intelligence a jugé].

. On comprend, notamment en fonction de d) et de d'), comment le comportement "bon prêtre", dont les trois phases 1), 2), 3) ont été ci-dessus rappelées, peut ne pas paraître incohérent.

C'est qu'en effet, apprécier la cohérence ressortit à l'intelligence.

A la condition cependant, que celle-ci soit *immédiatement* mesurée par la réalité, en exerçant l'acte qui lui est propre comme faculté de l'être : "capax entis". Car cet acte consiste à juger. Or, tout acte de juger comporte, au moins implicitement, la mise en œuvre du principe dit de non-contradiction ; EST, NON ; l'être EST, il exclut le "non-être". La non-cohérence, c'est ce qui s'oppose au principe de non-contradiction. C'est donc à l'intelligence qu'il revient d'en faire spontanément l'estimation ; car c'est à l'intelligence qu'il appartient en propre de reposer *immédiatement* dans la lumière de l'être, précisément en exerçant l'acte de juger.

Tandis que si l'intelligence est violentée dans l'exercice même de l'acte qui lui est propre, par le fait de devoir homologuer l'adhésion de la volonté qu'en droit elle devrait guider, elle se trouve contrariée au plus intime de ce qu'en exige la nature ; et elle ne peut plus être reposante dans la lumière de l'être : laquelle induit l'intelligence à juger infailliblement, mais seulement si celle-ci le fait spontanément. Dès lors, *ipso facto*, l'intelligence aliène en elle-même jusqu'à la possibilité de percevoir la cohérence. Et elle cherche pour ainsi dire comme un "stupéfiant" la non-cohérence, enclose dans la violence même dont elle se fait pour elle-même l'instrument, en émettant un pseudo-jugement qui l'aligne sur l'acquiescement de la volonté, et en désertant la lumière de l'être pour pouvoir en ignorer l'exigence.

Un conte chinois, intitulé "La tête et la queue", rapporte la mésaventure d'un serpent.

La queue en eut assez de "devoir" être derrière la tête, et de n'avoir le rôle que de suivre. Après un très violent débat, il fut décidé qu'enfin, à son tour, la queue marcherait en premier. Il s'ensuivit, bien sûr, que la tête et la queue s'engloutirent ensemble dans un abîme meurtrier ; ou, comme le dit l'Évangile, "tombèrent ensemble dans la fosse" (Matth. 15.14).

Le "bon prêtre", en "bon volontariste" qu'il est, même s'il l'ignore, est un serpent "chinois". Parce qu'il estime faussement qu'il "pense" vraiment, en imposant à l'intelligence ce qu'il choisit arbitrairement comme étant la vérité ; à cause de cela donc, il se rend, par le fait même, incapable de vouloir ce qu'il pense en réalité. Il n'a plus, en acte, ni intelligence, ni volonté. C'est, en fait d'eunuchisme mental, un absolu qui n'a rien à voir, celui-là, "avec le Royaume des Cieux" (Matth. 19.12).

2. Le "bon prêtre" tombe dans la non-cohérence sans pouvoir s'en rendre compte, parce que, psychologiquement, "il fait comme si" la "volonté comme volonté" était sa propre personnalité.

La preuve en comporte deux phases, conformément à la méthode de l'induction ([29123]31) ; la première phase (21) consiste à assigner quel est le "medium", dont la seconde (22) constitue la confirmation.

21. Le medium de l'induction, c'est-à-dire l'hypothèse qui doit constituer le principe de l'explication, consiste précisément en ce que le "bon prêtre" "fait comme si" la "volonté comme volonté" était sa propre personnalité.

Le comportement "bon prêtre" ne peut en effet être "tenu" et "vécu", que parce que la non-cohérence n'en est pas perçue. Or, nous venons de le voir (1), s'il en est ainsi, cela tient psychologiquement, pour le "bon prêtre", au "moment" 3), savoir : "Comme *je veux* dire OUI, c'est le OUI qui compte ; et je ne dis donc pas le NON que cependant je dis".

Il suffit donc, pour établir l'assertion (21), de montrer que le contenu en est impliqué dans le "moment psychologique" 3), si on envisage celui-ci au point de vue métaphysique. Et pour discerner ce qu'implique en réalité le "moment" 3) qui est en fait vicié, il suffit de se référer à ce qu'il devrait être en vérité.

Or, selon la nature même du mens, la volonté n'a pas, par elle-même à "vouloir" que OUI soit dit. Car c'est le mens en son unité qui doit, *par* la volonté, se porter vers le OUI dont il a, *par* l'intelligence, préalablement jugé. Si, psychologiquement, la volonté prétend décider par un choix libre (et arbitraire) que OUI soit dit, c'est que, psychologiquement, elle se substitue au mens lui-même.

Le "bon prêtre", quoi qu'il en veuille, "fait comme si" il se réduisait à n'être que sa volonté. Il perd d'ailleurs ipso facto la véritable volonté ; laquelle, dans une créature, ne peut être qu'une puissance du sujet, et non le sujet lui-même.

22. L'hypothèse (21) est confirmée comme étant le principe de l'explication, parce qu'elle rend compte des faits.

Etant donc supposé que le "bon prêtre" "fasse comme si" il se réduisait lui-même à n'être que sa propre volonté, alors il est effectivement possible que, sans qu'il puisse s'en rendre compte, il tombe dans la non-cohérence.

En effet, psychologiquement substitués au mens lui-même, la "volonté comme volonté" polarise, exclusivement selon la spécification qui lui est propre, l'intégralité de l'actuation dont le mens est capable. L'exercice de l'intelligence, qui consiste à juger dans l'immutabilité, est dès lors tenu en suspens par le "tendere", par le fait de "tendre vers", qui est le propre de l'opération volontaire. Dès lors, il est impossible, psy-

chologiquement impossible pour le mens aliéné et vicié, que la "volonté comme volonté" soit normée par la "cohérence" dont précisément elle paralyse l'exercice et même stérilise le principe au sein même de l'intelligence.

Le mens volontarisé n'est plus qu'une queue sans tête. Il ne sait même pas qu'il ne sait pas ce qu'il fait. C'est, typiquement, l'aventure des "bons prêtre" ; et c'est, plus tragiquement encore, celle des "bons fidèles" par eux trompés.

3. Nous avons ainsi confirmé en quoi consiste le volontarisme ; puisque, conformément au quatrième des symptômes que nous en avons a priori assignés ([2941]), il comporte, effectivement, dans la réalité, la viciosité à laquelle ce symptôme est référé ([2945]) à savoir d'hypostasier la "volonté comme volonté".

Nous allons corroborer ce même argument, en observant que, concernant la "volonté comme volonté", il concerne également l'"intention" : laquelle en constitue la manifestation privilégiée.

[29452] La distinction : "intention interne"-"intention externe", que requiert au titre de fondement la théorie de l'intention infuse, est née et ne peut subsister qu'en climat volontariste. Elle présuppose immédiatement de considérer l'"intention" comme étant une entité séparée ; elle présuppose par conséquent, a fortiori, d'hypostasier la "volonté comme volonté".

Cette conclusion résulte de trois considérants que nous allons exposer successivement.

1. Distinguer "intention interne" et "intention externe", requiert, en vertu même du "modus significandi", de considérer l'"intention" comme étant un sujet d'attribution.

Si donc on admet, comme le fait la théorie de l'intention infuse, que la distinction en question a une portée dans la réalité, il faut considérer l'"intention" comme étant, à la manière d'un "sujet", une entité séparée.

2. Il est impossible d'attribuer une portée réelle à la distinction : "intention interne"-"intention externe", si on réfère l'"entité" qu'est l'"intention" à l'acte dont elle est une partie.

C'est ce que montre l'analyse à laquelle le lecteur voudra bien se reporter ([2223|22]). L'intention est en effet une partie de l'acte, *en tant que celui-ci est interne*. Attribuer à l'"intention" d'être "externe", c'est donc attribuer "externe" à "interne". C'est par conséquent nier, dans le principe même, la distinction "interne-externe" ; puisque celle-ci avait été primitivement posée, pour l'acte lui-même, en vue d'en catégoriser l'"intention".

Ainsi, la distinction : "intention interne"-"intention externe", distinction que présuppose la théorie de l'intention infuse, cette distinction se détruit d'elle-même parce qu'elle implique contradiction, et ne peut par conséquent avoir aucune portée dans la réalité, si on la réfère à l'acte même qui est posé par la volonté.

Comment dès lors se peut-il que des esprits apparemment réfléchis fassent état de cette distinction, comme si elle avait une portée dans la réalité ? C'est précisément parce qu'ils la réfèrent, non à l'acte dont l'"intention" est une partie, mais directement et immédiatement à la "volonté comme volonté". C'est ce qu'il nous reste à expliquer.

3. Attribuer une portée réelle à la distinction : "intention interne"-"intention externe" requiert en fait d'hypostasier la "volonté comme volonté".

Nous disons "*en fait*", parce que les théoriciens de l'intention infuse se récrieront. Ils affirmeront *n'avoir pas l'intention* d'hypostasier la "volonté comme volonté". Et, en volontaristes qu'ils sont, consciemment ou non, ils tiennent que ce dont ils n'ont pas l'intention, cela ils ne le font pas ... même si, *en fait*, ils le font ⁽¹³⁾. Aussi est-il nécessaire de prouver que, dans la réalité, *en fait, ils le font*.

C'est précisément ce qu'établit l'argument que nous développons : car les affirmations (1) et (2) entraînent l'affirmation (3) au titre de conclusion.

Si en effet, d'après (1), l'intention est *en fait* conçue comme étant une entité séparée, cette entité doit, comme telle et distinctement, subsister dans la réalité. Or, d'après (2), il est impossible qu'il en soit ainsi, si on réfère cette entité, c'est-à-dire l'intention, à l'acte dont elle est une partie. Donc, si l'intention est conçue comme étant une entité séparée, elle l'est *ipso facto* comme étant référée, *immédiatement*, à la "volonté comme volonté".

OR, si une entité qui subsiste distinctement est attribuée à un sujet, ce sujet doit lui-même, primordialement, subsister distinctement.

DONC, attribuer une portée réelle, comme sont contraints de le faire les théoriciens de l'intention infuse, à la distinction : "intention interne"-"intention externe", c'est, *en fait*, et quoi qu'on en prétende, attribuer de subsister distinctement à la "volonté comme volonté" ; c'est, en d'autres termes, hypostasier la "volonté comme volonté".

[29453] Les deux arguments que nous venons de développer ([29451], [29452]) confirment l'affirmation dont la preuve constitue l'objet de ce paragraphe ; affirmation que nous répétons par mode de conclusion. Le

13) En cela, les volontaristes sont semblables aux "libéraux".

volontarisme comporte d'attribuer indûment à la "volonté comme volonté", une auto-subsistance non subordonnée.

C'est pour cette raison, c'est parce qu'ils prétendent pouvoir se comporter comme s'ils étaient réduits à n'être qu'une "volonté comme volonté", que les "bons prêtres" se rendent incapables de percevoir la non-cohérence que, de soi, seule peut détecter l'intelligence.

C'est pour cette même raison que les théoriciens de l'intention infuse, confondant *ce dont ils VEULENT que cela soit* avec ce qui EST, donnent, *pour pouvoir* fonder leur théorie, mais fallacieusement, une portée réelle à l'impossible distinction : "intention interne"-"intention externe".

[292] [293] [294] CONCLUSION.

Nous avons, dans ces trois paragraphes, observé l'existence ([292]) du volontarisme, dont nous avons ensuite analysé la nature. Le volontarisme se présente d'emblée ([292]) comme étant une scission relative introduite dans le tout organique qu'est le mens : "mémoire, intelligence, volonté" ; scission relative entre l'intelligence et la volonté, parce que radicalement entre la "voluntas ut voluntas" et la "voluntas ut natura".

La preuve en est que les quatre symptômes dont s'accompagne toute rupture d'unité ([2941]), se trouvent effectivement réalisés dans le cas du volontarisme : la "volonté comme volonté" pâtit un état de privation auquel le sujet vise en vain à remédier par l'obéissance idolâtrée ([2942]) ; l'intelligence est violentée par un juridisme qui est artificieusement substitué à la régulation que devrait assurer la vérité ([2943]) ; l'équilibre vital du mens étant dénaturé, le mens perd la Joie qui est conscience d'être ([2944]) ; la "volonté comme volonté" est hypostasiée ([2945]).

Nous pouvons donc tenir pour établi que le volontarisme consiste en une scission ; c'est pour ainsi dire un schisme intime au mens.

Nous pouvons maintenant achever l'inférence qui fait l'objet de ce paragraphe [29], consacré au rôle qu'a joué en fait, et que joue encore le volontarisme dans la question que soulève le n.o.m.

Examiner objectivement, pour le n.o.m., la question qu'en pose la validité, a été rendu impossible par le fait de concevoir le pouvoir du prêtre et le pouvoir du pape de manière erronée. Voilà ce que nous avons ci-dessus montré ([291]).

Or, s'il en est ainsi, si le pouvoir du prêtre et le pouvoir du pape ont été conçus d'une manière erronée, la cause principale en est que, depuis la "contre-réforme" qui fut tout simplement le post-conciliarisme tridentin, le volontarisme a joui, et jouit plus que jamais, du cours forcé sur le marché ecclésiastique. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

[295] Le volontarisme qui, depuis la contre-réforme, sévit à l'état endémique, rend compte des convictions erronées que les fidèles reçoivent des prêtres, concernant le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre.

[2951] Précisons quelle est la portée de cette affirmation, au point de vue épistémologique.

Nous ne prétendons pas, en employant la locution "rendre compte", qu'il y ait, entre le volontarisme et la manière de concevoir l'exercice de l'Autorité, un strict rapport de cause à effet.

L'usage des noms en "isme" s'est toujours avéré secourable, voire même indispensable. Etant considéré un ensemble de vérités organiquement liées, donner à l'une d'entre elles une importance qu'elle n'a pas en réalité, voire même la considérer comme étant le principe de tout l'ensemble bien qu'elle ne le soit pas, entraîne des conséquences qui s'écartent de *la* vérité : plus ou moins, il est vrai, mais néanmoins inéluctablement. Les noms en "isme" désignent en général cette sorte de déclivité qui peut affecter l'ordre épistémologique.

La "sacra doctrina" paraît être, de toutes les disciplines celle dont le permanent approfondissement laisse, de part et d'autre, le plus grand nombre d'"ismes". C'est qu'en effet le principe véritable en est la Sagesse divine. Cela exclut toute polarité qui tiendrait en propre à l'ordre créé, c'est-à-dire tout "isme". Mais cela entraîne également que l'explicitation de la "sacra doctrina" s'opère principalement en écartant les "ismes" qui, par le fait même, jalonnent providentiellement le chemin de Vérité. Car ingérer l'un de ces "ismes" sans le discerner comme tel, constituerait pour l'Eglise, supposé que ce fût possible, un péril mortel.

L'"arianisme" et le "modernisme" ont à cet égard, on l'a maintes fois observé, même ampleur et même profondeur. Or, le volontarisme leur est comparable. Il ressortit il est vrai à l'ordre naturel ; et il a pu, à ce titre, hypothéquer, au cours de l'histoire, tel ou tel courant doctrinal. Mais il s'est infiltré et enraciné dans toute l'Eglise, quand la nécessité d'y réaffermir l'ordre inspira d'en soutenir inconditionnellement l'autorité. La manière de comprendre l'exercice de l'Autorité dans l'Eglise, et l'extension du volontarisme dans l'Eglise, sont donc en fait génétiquement liées. Mais le passé est le passé ; et c'est la connexion de droit qu'il importe de dégager, car il en découle la lumière qui non seulement permet de discerner ce qui est faussé, mais qui en outre impère le devoir de le rectifier.

Le volontarisme n'est pas, à proprement parler, une "cause". Il est plutôt comparable à une "ratio formalis sub qua", c'est-à-dire à un "point de vue" ou attitude mentale. Adapter cette attitude d'une part, concevoir l'Autorité d'une certaine façon d'autre part, sont choses qui s'impli-

quent l'une l'autre, non pas nécessairement selon le déterminisme des causes formelles et efficientes, mais inéluctablement en vertu d'une résonance dans l'ontologie même du sujet.

C'est cette résonance que nous allons mettre en évidence. Nous rappellerons d'abord ce en quoi consiste le médium de l'argument, à savoir la triangulation de l'étant créé ([2952]). Nous observerons ensuite que ce "médium" est intimement connexé, avec le volontarisme d'une part ([2953]), avec la manière de concevoir l'Autorité d'autre part ([2954]).

[2952] Le fait que l'étant créé a, au point de vue ontologique, une structure ternaire, entraîne que la définition de la "personne" peut, a priori, être explicitée de deux manières.

1. Les trois composantes métaphysiques de l'étant créé.

L'observation montre que l'étant créé peut être envisagé à trois points de vue qui, "ex parte subjecti", sont formellement différents. La réflexion établit qu'à ces trois points de vue correspondent respectivement trois composantes qui, "ex parte objecti", sont réellement distinctes.

Chacun des étants créés, concrètement considéré, se présente : comme *ayant d'être* ; comme *étant posé*, distinctement d'avec tout autre étant ; comme *étant déterminé* en lui-même, intrinsèquement.

L'étant en tant qu'"il a d'être posé" (dans l'être, ou dans la réalité), comporte d'être un *suppôt*. Et aucun étant créé n'est identique à ce qui en est le suppôt, si on définit le "suppôt" comme étant pure "position".

L'étant en tant qu'"il a d'être intrinsèquement déterminé", a une *essence* ou *nature* ; laquelle en est concrètement, c'est-à-dire ontologiquement, le principe de détermination. Et aucun étant créé n'est identique à ce qui en est l'essence concrète, si on définit celle-ci comme étant, immanente à l'étant, une certaine réalité qui en est le principe intrinsèque de détermination, c'est-à-dire la mesure.

L'étant en tant qu'"il a d'être", sans d'ailleurs laisser d'"être posé" comme suppôt, et d'"être déterminé" selon l'essence concrète, se présente, par le fait même, comme ayant, pour ultime détermination l'être lui-même, et par conséquent d'être en acte selon l'être. L'étant comporte donc d'être un *acte d'être*. Et aucun étant créé n'est identique à ce qui en est l'acte d'être ; si, comme il se doit, on distingue l'"acte d'être" d'avec l'"être", puisque celui-ci est non déterminé, et celui-là déterminé.

Aux trois points de vue formels qu'impère objectivement l'analyse de l'étant, savoir : le point de vue de l'"être", le point de vue de la "position", le point de vue de la "détermination", correspondent donc respectivement, intrinsèquement à l'étant, trois composantes, savoir : l'"acte d'être" comme ultime détermination, le "suppôt" comme pure "position", l'"essence concrète" ou "nature" comme principe de mesure.

Ces trois composantes sont, réellement et objectivement c'est-à-dire intrinsèquement à l'étant, distinctes entre elles. Et si on considère les trois distinctions qu'elles présentent deux à deux, chacune de ces distinctions entraîne nécessairement les deux autres. Se trouve ainsi manifesté comment d'une part l'étant créé est composé, et comment d'autre part *l'ordre* en résout la composition en unité. Ce n'est pas le lieu d'insister.

2. L'étant créé ayant une structure ternaire, en caractériser la nature est a priori possible de deux manières.

La raison en est qu'en général une chose est déterminée par ce qui en est l'acte.

De ce principe découle en effet ceci. L'acte d'un sujet créé se distinguant réellement de ce sujet, et cet acte étant lui-même "spécifié" et par conséquent déterminé par ce qui en est l'objet, il est possible de caractériser la "nature" qui est le principe prochain de l'acte que pose le sujet, en se référant : soit à cet acte lui-même, soit à ce qui en est le principe de détermination c'est-à-dire l'objet. En d'autres termes, la "nature" qui est inhérente à tout étant peut être caractérisée, soit d'une manière prochaine, par le rapport qu'elle soutient avec l'acte dont elle est la mesure, soit d'une manière ultime par le rapport qu'elle soutient, par la "médiation" de l'acte, avec l'objet que celui-ci permet d'atteindre.

Ou bien encore, le sujet appréhendant l'objet en posant l'acte que mesure sa "nature", cette "nature" peut être caractérisée : soit intrinsèquement au sujet, au titre de principe prochain de l'acte qui est posé, soit par référence à l'objet à l'appréhension duquel elle est proportionnée.

C'est cette seconde manière qui est la principale, c'est-à-dire celle qui a valeur de principe par rapport à la première ; puisque l'acte tient de l'objet la détermination qu'il manifeste comme étant inhérente à la nature. Nous verrons (3) que cette primordialité se manifeste d'une manière évidente, lorsque l'étant considéré est une personne.

3. La "personne" comporte, a priori, deux types de définition.

31. Les deux types de définition.

Toutes les définitions qui ont été données pour la "personne" coïncident du moins en ceci : elles désignent un étant dont la "nature" est "esprit".

Et comme la nature de l'étant créé peut être caractérisée de deux manières (2), il s'ensuit qu'il existe a priori, pour la "personne", deux types de définition.

La première et principale définition ressortit, d'après ce qui précède (2), *au rapport que la personne soutient avec l'objet* que rend possible d'appréhender cette "nature" qui est en propre celle de la personne.

Cette "nature", c'est l'esprit, et, partant, cet objet c'est l'être. La personne est cet étant qui est capable d'appréhender l'être en tant qu'être ; capable, par le fait même, d'appréhender les modes transcendants de l'être qui correspondent aux composantes de la nature spirituelle : le "vrai" à l'intelligence, le "bien" à la volonté, l'"un" et le "beau" à l'une et à l'autre.

Nous appellerons *définition objective* de la personne, cette définition fondée sur le rapport que soutient avec l'objet qui le spécifie l'acte qui est en propre celui de la personne.

La seconde définition de la personne se prend du *rapport que la personne soutient avec l'acte* qu'elle pose, et dont la "nature", c'est-à-dire l'"esprit", est le principe prochain.

Cette seconde définition ressortit formellement à la psychologie. Le rapport que soutient un sujet avec l'acte qu'il pose a en effet des qualifications que le sujet perçoit comme lui étant immanentes, et qui, selon que ce sujet est ou n'est pas une personne, sont différentes.

Un étant est une personne, si l'acte qu'il pose en propre, c'est-à-dire en vertu de sa nature, comporte, concomitamment à la perception de l'objet dans lequel cet acte se "termine", la perception de cet acte lui-même. Cette perception "seconde" a d'ailleurs, au point de vue psychologique, la même qualification que la perception de l'objet : il est propre au sujet qui est une personne de *se percevoir* connaissant dans l'acte où il connaît, de *se percevoir libre* dans l'acte où il veut ([29123]1), de *se percevoir être*, et, partant être "joie", dans l'acte où il "est" ([2944]).

Nous appellerons *définition réflexive* de la personne cette définition fondée sur le rapport que celle-ci soutient avec l'acte qu'elle pose, conformément à la nature qui lui est propre.

32. Nous retrouvons, à propos de la personne, des données que nous avons déjà rencontrées.

Ayant en effet examiné comment il y a unité entre l'intelligence et la volonté, nous avons vu ([29323]1) que cette unité peut être envisagée soit dans la nature du sujet dont elles sont les facultés, soit dans les actes selon lesquels l'appréhension de l'être est respectivement spécifiée. Et nous avons vu également que la référence théologique dévoile le second point de vue comme étant primordial.

Or on doit attendre que ce qui concerne l'unité de la nature spirituelle le concerne, par le fait même, cette nature elle-même. C'est ce qu'il est aisé d'observer.

D'une part, les deux points de vue auxquels correspondent la définition objective et la définition réflexive de la personne sont ceux-là même qui se trouvent respectivement impliqués, si on considère l'unité entre l'intelligence et la volonté soit dans l'appréhension de l'être soit dans la profondeur de la nature. Cela est évident. Inutile d'insister.

D'autre part, à la primordialité, théologiquement fondée, du point de vue "objectif" de l'être sur le point de vue "subjectif" de la nature en ce qui concerne l'unité entre l'intelligence et la volonté, doit correspondre, en ce qui concerne la personne, la primordialité de la "définition objective" sur la "définition réflexive".

Or, il en est bien ainsi en vérité. Car la "définition objective" entraîne la "définition réflexive" au titre de conséquent, quoique non pas inversement. Etre ordonné à saisir l'être comme tel, ainsi que le pose la définition objective de la personne, implique en effet de pouvoir appréhender toute modalité de l'être, et donc en particulier de pouvoir appréhender cette modalité singulière de l'être qu'est l'"esprit". Et comme une chose n'est connue que dans ce qui en est la cause et dans ce qui en est l'acte, il s'ensuit que la personne, telle que la caractérise la "définition objective" doit pouvoir appréhender cette réalité singulière que constitue "tel esprit en acte" ; et cela, dans ce qui en est la cause, c'est-à-dire dans le "progredi" de cet acte à partir de cet esprit.

La personne, qui est ordonnée à saisir l'être en tant qu'être, comme le pose la définition objective doit donc se percevoir elle-même comme étant le principe de l'acte qu'elle exerce pour "appréhender l'être" ; or c'est très précisément ce en quoi consiste la définition réflexive, laquelle découle par conséquent de la définition objective.

33. La définition de la personne considérée au concret, est "ramifiée" ; tandis qu'à l'abstrait, elle présente une dualité.

Le rapport que soutiennent entre elles les deux définitions de la personne, comporte lui-même deux expressions différentes, selon qu'on l'envisage à l'abstrait ou au concret.

Abstraitement, quant aux notions qui sont mises en œuvre de part et d'autre, les deux définitions sont différentes ; et elles relèvent respectivement de deux points de vue qui diffèrent entre eux comme l'"objet" et le "sujet", comme l'extraversion et la réflexion.

Concrètement, quant à la portée réelle et à l'expérience existentielle, la définition objective enclôt, nous l'avons vu (32), la définition réflexive. Et, au moins selon la saine métaphysique, la "réflexion" dont fait état la définition du même nom, ne peut subsister que dans la saisie de l'être, laquelle fonde la définition objective.

On peut donc dire que si, abstraitement et notionnellement, il y a deux définitions de la personne, il n'y a concrètement qu'une seule et même définition. La sève de la même intuition circule dans le tronc principal de l'objectivité, et dans le rameau dérivé de la réflexivité. En ce sens, la définition de la personne est "ramifiée".

Nous sommes maintenant en mesure de montrer "ex propriis" comment le volontarisme a, en fait, entraîné qu'ait prévalu une certaine

manière de concevoir l'"autorité". Nous allons voir en effet que, d'une part, le volontarisme est convertible avec le fait d'adopter, pour la "personne", la définition réflexive ([2953]) ; et que, d'autre part, le fait d'adopter, au moins implicitement, pour la "personne", la définition réflexive, entraîne inéluctablement de concevoir l'exercice de l'Autorité d'une manière possessive ([2954]).

[2953] Le volontarisme existentiellement vécu, est objectivement convertible avec le fait de choisir en acte quoiqu'implicitement, pour la personne, la définition réflexive.

Il convient d'expliciter quelles sont les conditions qui norment cette affirmation ([29531]), puis d'en faire la preuve ([29532]), et enfin de préciser quelle en est la portée ([29533]).

[29531] L'affirmation [2953] doit, pour être rigoureuse, être entendue au concret.

1. Nous désignons, comme il est d'usage, par "convertibilité", le rapport qui existe entre deux "choses" qui s'impliquent mutuellement, chacune ayant l'autre pour "conséquent". Il va de soi que les deux "choses" qui soutiennent entre elles le rapport de "convertibilité", doivent appartenir, dans la hiérarchie des abstraits, dont la base est le concret, au même "degré". Et c'est dans ce même degré de réalité que doit être conçue et considérée la portée réelle de la "convertibilité".

Le rapport de "convertibilité" ainsi entendu est donc univoque quant à la forme de la définition, et analogue quant au champ de l'application.

2. Il peut donc se faire que, dans tel cas concret, la définition s'applique avec plus ou moins de rigueur, selon qu'on considère des degrés différents dans la hiérarchie de l'abstraction.

C'est, en l'occurrence, ce qui se produit ; et c'est la raison pour laquelle nous sommes amenés à préciser que la *convertibilité* entre le "volontarisme vécu" et le fait de choisir, pour la personne, la définition réflexive, doit s'entendre *au concret*.

Autrement dit, quant aux notions abstraites, la définition du volontarisme et la définition réflexive de la personne, ne sont pas rigoureusement en rapport de mutuelle implication. Au contraire, en fait, il y a bien convertibilité entre le "volontarisme vécu" et l'"affirmation possessive" de la personnalité.

La raison en est, nous l'allons voir, que concrètement, dans la réalité, deux "contraires" étant considérés, la préterition de l'un entraîne inéluctablement la genèse de l'autre. C'est cela que nous avons à expliquer.

[29532] L'affirmation [2953] est vraie, c'est-à-dire qu'elle est conforme à la réalité.

1. Il convient, pour le montrer, de rappeler quelle est la définition du volontarisme, ci-dessus élaborée ([2953]).

Le volontarisme résulte d'une scission relative qui concerne, dans le mens humain, le rapport qui existe entre la "volonté comme nature" et la "volonté comme volonté". Il consiste, psychologiquement, en ce que la "volonté comme volonté" s'arroge un rôle prépondérant, voire même exclusif. Et il consiste, pratiquement, à faire comme si la "volonté comme volonté" était intégralement toute la volonté ; alors qu'elle en est seulement une partie, certes essentielle, mais subordonnée.

Cela étant, nous allons montrer que le "volontarisme vécu" est en rapport de mutuelle implication avec le fait de choisir "en acte" pour la personne, celle des deux définitions qui en est "réflexive".

2. Le "volontarisme vécu" entraîne, en fait et quoi qu'on en veuille, de choisir "en acte" pour la personne, celle des deux définitions qui en est réflexive.

C'est qu'en effet le "volontarisme vécu" s'accompagne, l'expérience le confirme comme nous l'avons observé ([294]), d'une prétériton de la "volonté comme nature" ; laquelle est la faculté du bien, lequel est convertible avec l'être. Il est donc impossible qu'une personne qui réalise de telles conditions, c'est-à-dire qui vit existentiellement le volontarisme, se perçoive elle-même comme étant un sujet capable d'appréhender l'être comme tel. Cela, elle le demeure métaphysiquement, mais elle se le rend étranger à elle-même psychologiquement, en exerçant la volonté seulement comme volonté, *et en rendant impossible par le fait même* que la volonté s'exerce comme faculté du bien et de l'être.

On voit toute l'importance de la précision que nous avons donnée ([29351]). Quant à l'essence, la "volonté comme volonté" n'exclut évidemment pas la "volonté comme nature" ; attendu que l'une et l'autre intègrent en droit indissociablement la même faculté. Mais, concrètement, psychologiquement, le fait d'exercer habituellement et unilatéralement la première rend pratiquement impossible d'exercer la seconde.

Or si la personne se trouve en fait dans l'impossibilité de se percevoir elle-même comme étant un sujet capable d'appréhender l'être comme tel, étant donné d'ailleurs qu'étant une personne, elle doit se caractériser elle-même à son propre regard, il s'ensuit que, psychologiquement, une telle personne se conçoit comme étant ce que précisément elle observe d'elle-même en fait, à savoir d'être un sujet capable de réflexion sur soi. Et telle est bien la définition réflexive de la personne.

Concluons. Dans l'ordre de l'"existentiellement vécu", le volontarisme entraîne en fait de caractériser la personne par la définition qui en est réflexive.

3. Vivre existentiellement la définition de la personne qui en est réflexive, entraîne, en fait et en acte, d'être volontariste.

Vivre existentiellement la définition réflexive de la personne, c'est ne se caractériser soi-même habituellement que comme étant un sujet capable de se percevoir soi-même, et corrélativement, de "se poser" soi-même. C'est là d'ailleurs un aspect fort important de la vérité ; la viciosité consiste à lui attribuer l'exclusivité, et à ne pas considérer que, primordialement, la personne est un sujet "capable de l'être".

Il peut en résulter que le mens revendique pour lui-même, subconsciemment, une "aséité" qui constitue la majoration aussi indue qu'exorbitante de la "perséité". Mais il s'ensuit, minimalement et habituellement, que *tout le mens* se trouve affecté d'une radicale introversion, laquelle se ramifie, si l'on peut dire, en chacune des facultés sous la forme d'un "habitus" approprié.

Congénitalement intravertie, la volonté ne peut plus, ni s'exercer en fait, ni encore moins se percevoir, comme étant "ouverture à" ; c'est-à-dire que, concrètement, elle ne peut plus exercer, dans le sujet, le rôle qui cependant est le sien, en tant qu'elle est la faculté du bien. La volonté se trouve par conséquent réduite à ne s'exercer que comme volonté.

Et cela d'autant plus qu'il est propre à la volonté, à la différence de l'intelligence, de s'actuer dans un acte et non dans un pâtir. Relativement scindée de la "volonté comme nature", la volonté s'actue comme pure volonté, d'une manière qui est contre-nature quant à l'exercice, bien qu'elle soit, quant au mode de l'actuation, parfaitement conforme à la nature de la volonté.

Or cette actuation isolée de la volonté comme volonté constitue effectivement l'essence du volontarisme.

Concluons. La personne qui choisit de ne se caractériser à son propre regard que comme étant un sujet capable de se percevoir soi-même, qui choisit par conséquent de vivre existentiellement la définition réflexive de la personne, une telle personne, par le fait même, vit également existentiellement le volontarisme.

4. Il résulte des paragraphes (2) et (3) que, dans l'ordre de l'existentiellement vécu, il y a convertibilité entre le volontarisme et la définition réflexive de la personne. Telle est bien l'affirmation [2953], entendue comme il se doit au sens concret qui a été précisé au paragraphe [29531].

[29533] La portée de la convertibilité qui existe, au concret, entre le volontarisme et la définition réflexive de la personne.

Nous avons fait état, dans la preuve qui précède ([29532]), du principe suivant : deux "contraires" étant considérés concrètement, dans la réalité, la prétérition de l'un entraîne inéluctablement la genèse de l'autre ([29531]2).

La portée de la conclusion établie, à savoir la convertibilité dont il vient d'être question, est donc la même que celle du principe que nous venons de rappeler. Or ce principe, ayant pour champ d'application l'"existentiellement vécu", et pour autant le "contingent", il s'impose certes nécessairement, mais comme le font les normes qui, en elles-mêmes parfaitement déterminées, régissent l'"aléatoire", et pour autant le "contingent". Ces normes ne s'appliquent pas absolument dans *tous* les cas ; elles n'en sont pas moins *nécessaires*, eu égard à "*la plupart des cas*".

Pareillement, la convertibilité ci-dessus précisée, peut n'être pas réalisée dans telle personne ou dans tel groupe particulier. Elle vaut pour ainsi dire macroscopiquement, en s'affermissant avec l'écoulement du temps.

Le volontarisme, au même titre que d'autres courants de pensée, a toujours existé dans l'Eglise comme dans la société. Qu'il ait pris une importance prépondérante ne s'est pas accompli en une décennie ; la contre-réforme a marqué, dans l'Eglise, un pas décisif, mais en fait plusieurs siècles ont, pour cela, été requis.

Concomitamment a prévalu, avec l'idéalisme allemand notamment, l'identification de la personne avec l'absoluité de l'affirmation de soi. Une enquête d'ordre phénoménologique, que nous laissons de côté, confirmerait donc qu'existe bien, dans la réalité, la convertibilité dont nous avons assigné la raison métaphysique et pour autant prouvé l'inéluctable nécessité.

Qu'elle ne se réalise pas toujours mais "globalement", en précise mais n'en amoindrit pas la portée.

[2954] Choisir, en fait et en acte, pour la personne, la définition réflexive, entraîne de concevoir l'autorité comme étant inconditionnelle et possessive.

[29541] Qu'est-ce que l'"autorité" ?

1. L'"autorité" est, comme toute autre chose, connaissable par ce qui en est *l'acte*.

L'autorité, légitimement exercée, est corrélatrice de la "soumission". L'"autorité" et la "soumission" se manifestent ensemble, dans un même *acte* dont l'unité est une unité d'ordre.

Cette unité consiste en ceci : celui qui se soumet subordonne, à l'"imperium" de celui qui commande, l'opération qui lui est propre.

Cette opération étant celle d'une créature, elle est, objectivement et en réalité, distincte à la fois du sujet qui la produit et de *l'objet* par lequel elle est spécifiée. L'acte, un et ordonné, dans lequel se manifeste la "soumission-autorité", est donc, en droit et par suite nécessairement, spécifié. Il l'est par celui qui, en vue de se "soumettre", opère de *telle* façon, car aucune entité créée, fût-elle une opération, n'est privée de spécification. Il l'est donc par le fait même, et de la même manière, pour celui qui exerce l'"autorité".

L'acte qui est expressif du rapport "soumission-autorité" étant ainsi caractérisé, nous pouvons procéder à l'analyser.

2. L'acte qui est adéquatement expressif du rapport "soumission-autorité" est composé d'un ensemble de relations qui sont, entre elles, ordonnées.

21. L'acte de "soumission-autorité" concerne les personnes ; mais c'est, d'après ce qui précède (1), en tant que celles-ci sont des "sujets" qui opèrent. Comme il convient de procéder du plus simple au plus complexe, supposons d'abord que deux personnes seulement soient en présence ; nous désignons par "ordonnateur" celle qui exerce l'autorité, et par "subordonné" celle qui exerce la soumission. En vue de situer les relations qu'elles soutiennent entre elles, nous mettons en œuvre la distinction qu'il convient de poser entre deux aspects de la finalité : d'une part, "ce en vue de quoi on agit", ou "*fin-intention*"; d'autre part, "ce qui constitue le terme de l'action", ou "*fin-réalisation*".

Cela étant, l'acte de "soumission-autorité", exercé en vue de réaliser telle fin, intègre en unité les trois relations que voici :

- (a) Relation de l'ordonnateur à la "fin intention" ;
- (b) Relation du subordonné à la relation (a) ; et, par le fait même, à la fin "intention", et à l'ordonnateur ;
- (c) Relation du subordonné à la "fin-réalisation".

Chacune de ces trois relations concerne, dans le sujet, l'intelligence et la volonté ; et cela, conformément à l'analyse de l'acte humain d'une manière appropriée. Nous n'avons pas à nous y attarder. C'est en effet l'ordre que soutiennent entre elles ces relations que nous avons à considérer.

22. Toute opération de nature réalise, en acte, la concomitance entre la "fin intention" et la "fin réalisation".

L'originalité de l'opération "soumission-autorité", consiste en ce que l'acte dans lequel se réalise cette concomitance est commun à deux sujets, savoir l'ordonnateur et le subordonné. Le subordonné reçoit la "fin-intention", dans la relation (a) que l'ordonnateur soutient avec celle-ci ; et il atteint directement la "fin-réalisation", en actuant la rela-

tion (c). L'ordonnateur porte en lui-même la "fin-intention", en actualisant la relation (a) ; et il n'atteint la "fin-réalisation" que *dans* la relation (c). Ainsi, la dualité des sujets fonde, en chacun, l'unité de la finalité, en vertu de la symbiose organique que réalise la relation (b).

Le statut métaphysique de cette relation (b) est singulier ; car le "terme", au lieu d'en être, comme il est habituel, un "sujet", est lui-même une relation, savoir la relation (a).

C'est en effet à *toute* cette relation, en tant qu'elle est une entité distincte composée d'un "sujet", d'un "terme" et de leur "rapport", c'est donc à l'intégralité de la relation (a) que doit se référer le subordonné pour exercer la "soumission". La preuve en est d'ailleurs que l'exercice de la soumission, exercice communément appelé "obéissance", comporte deux aspects formellement différents ; lesquels donnent lieu, si on les isole l'un de l'autre, à deux théories concurrentes qui en réalité ne sont pas opposées, parce qu'elles expriment, chacune respectivement, un aspect de la vérité.

L'obéissance est, affirme-t-on avec raison, d'une part ordonnée à réaliser le "bien commun", d'autre part due à la personne du supérieur. Or l'un et l'autre est effectivement assuré, en vertu de l'unité organique des trois relations (a), (b), (c) ; et, notamment, parce que c'est *dans* une relation, *dans* la relation (a) que la relation (b) a d'"être terminée". Si en effet le subordonné se réfère, comme il se doit, à l'intégralité de la relation (a), il se réfère, par le fait même : d'une part, au "sujet" de cette relation, et ainsi il se soumet à l'ordonnateur lui-même ; d'autre part, au "terme" de cette même relation (a), c'est-à-dire à la "fin-intention", laquelle doit être le "bien commun".

23. Ces mêmes considérations et ces mêmes conclusions, valent s'il y a plusieurs subordonnés.

Cette circonstance met simplement en meilleure évidence que la "fin-intention" doit être un bien pour tous ; et, par conséquent, être un bien commun à l'ordonnateur et à chacun des subordonnés. Car un sujet ne peut opérer que pour son bien. Chacun des subordonnés doit donc effectivement viser son bien à lui, en se référant à la "fin-intention" qu'il appréhende dans la relation (a). Et l'ordonnateur doit effectivement atteindre son bien à lui, *dans* la "fin-réalisation" qui constitue le terme de chacune des relations (c).

3. Les dispositions de "soumission" et d'"autorité", ainsi décrites comme étant inhérentes aux sujets qui les possèdent, consistent l'une et l'autre en un "habitus" ; cet "habitus" constitue le fondement de la relation que chacun de ces sujets soutient, immédiatement et par soi d'une part, dans la médiation des autres sujets d'autre part, respectivement avec les deux modalités dont l'unité constitue la "fin".

Cette affirmation est simplement l'expression condensée des considérations qui précèdent (2).

Que l'appréhension de la "fin" soit donc, pour une part, organiquement et nécessairement réalisée *dans* la médiation qu'exerce ontologiquement l'être d'une relation, c'est cela qui est propre aux "habitus" de "soumission" et d'"autorité".

Et comme l'être qui est en propre celui d'une relation est plus tenu que celui de tout autre prédicament, il s'ensuit qu'au point de vue de l'ontologie, quoique non pas à celui de la psychologie, ces "habitus" ont été estimés comme étant "être de raison".

L'histoire des doctrines montre que cette même vicissitude est arrivée plusieurs fois aux entités qui ressortissent à la catégorie "relation". Non sans dommage, nous le verrons ([2955]).

[29542] La structure qui, au point de vue ontologique, est propre aux "habitus" de "soumission" et d'"autorité", est incompatible avec le fait de mettre en œuvre, pour la personne, la définition réflexive.

1. La portée de cette affirmation. Elle doit être entendue, toujours au même point de vue : celui de l'"existentiellement vécu".

C'est en effet à ce point de vue que nous nous plaçons dans ce paragraphe [295], au moins lorsque nous cherchons à rendre compte de choses observées, à partir de principes que, d'autre part, nous avons analysés.

Nous avons insisté sur le fait que la "convertibilité" entre le volontarisme et le choix, pour la personne, de la définition réflexive vaut, au concret, inéluctablement ([29533]) ; bien que, quant aux notions, elle ne s'impose pas nécessairement. Pareillement, l'incompatibilité que nous étudions dans ce paragraphe [29542] a lieu *en fait* ; bien qu'elle ne résulte pas, pour les données envisagées, de leurs définitions abstraites.

La raison en est que telle relation peut avoir deux portées différentes, voire même entre elles opposées, à l'abstrait d'une part, au concret d'autre part.

La relation est en effet, par nature, *ad* : c'est-à-dire "tendance vers". Si telle personne entre *en relation* avec une autre personne, elle doit, vis-à-vis de celle-ci, être "ouverture à" ; c'est cela qui est conforme à la nature de la relation. Mais il est possible en fait, l'expérience le prouve, que cette relation, tout en demeurant quant à l'apparaître "ouverture à", soit vécue psychologiquement comme "appropriation de". Chacune des circonstances dans lesquelles une telle relation se manifeste, en est occasion de subversion ; c'est-à-dire que la relation est en fait tournée en provision à l'opposé de ce qu'elle paraît être à l'extérieur : se servir soi-même d'autant mieux qu'on paraît servir davantage, arracher les secrets

en paraissant renseigner, etc. Inutile d'insister, il suffit d'avoir rappelé la donnée d'expérience que voici.

Une relation, qui par nature est *ad* c'est-à-dire "ouverture à", peut être vécue psychologiquement comme "appropriation de", et pour autant *sub-vertie*. C'est une telle "subversion" qui constitue, nous l'allons voir, pour l'incompatibilité dont il est question ([29542]), le principe de l'explication.

2. La structure qui, au point de vue ontologique, est propre aux "habitus" de "soumissions" et d'"autorité", ne peut subsister que si les relations dont les personnes en présence sont les "sujets", sont vécues comme *ad*, c'est-à-dire conformément à ce qu'elles sont en réalité.

Ces "habitus" sont en effet spécifiés par *l'acte* de "soumission-autorité". Or l'unité, et partant la réalité de cet *acte*, découle immédiatement de ce que la relation (b) ([29541]21) a pour "terme" une autre relation, savoir la relation (a). Et c'est très précisément la nature de la relation qui constitue le fondement de l'explication ([29541]22). Pour que le subordonné se trouve *en fait* référé à la "fin-intention" *dans* la relation (a), il faut que, *en fait*, l'une et l'autre relation, aussi bien (a) que (b), subsiste comme *ad*. Et pour que l'ordonnateur atteigne *en fait* la "fin-réalisation" dans la relation (c), il faut que, *en fait*, l'une et l'autre relation, aussi bien (b) que (c), subsiste comme *ad*.

Il suffit qu'une seule des trois relations (a) (b) (c) ne subsiste pas *réellement* comme *ad*, c'est-à-dire *en fait* soit subvertie, pour que l'économie de la "soumission-autorité" soit annihilée : et cela, radicalement, puisqu'au point de vue même de l'ontologie.

A titre d'exemple, pour fixer les idées, si, par impossible, l'ensemble des fidèles qui appartiennent à l'Eglise catholique romaine s'avisait d'estimer que la relation (a) consistât *primordialement* en ce que l'Autorité suprême a un "pouvoir" inconditionné, c'est le principe même de l'Autorité qui, dans l'Eglise, serait radicalement ruiné. Parce que, dans l'ordre créé, et même par conséquent à l'intérieur de l'Eglise, pas plus en fait qu'en droit, aucune Autorité ne peut ni subsister ni encore moins s'exercer, sans être *primordialement* référée à la "fin-intention", laquelle est le Bien commun, le Bien même de Dieu ; laquelle *n'est pas* le vouloir inconditionné de celui qui est investi de l'Autorité. *Parvus error in principio fit magnus in fine*.

Subvertir la relation (a), ou pareillement l'une des deux autres (b) ou (c), c'est donc rendre métaphysiquement contradictoire, et par conséquent annihiler, la condition même de possibilité que requiert le principe de l'"autorité". Cela confirme, "a contrario", que l'affirmation (2) exprime la vérité.

3. Choisir, au niveau de l'“existentiellement vécu”, la définition réflexive de la personne, en écartant par conséquent à ce même niveau la définition objective, entraîne inéluctablement de “subvertir” les relations dont la personne est le sujet ; c'est-à-dire exclut que ces relations soient vécues comme *ad*, conformément à ce qu'elles sont en réalité.

L'esprit créé n'a évidemment pas l'évidence des vérités qui le transcendent. Il s'ensuit que les vérités de cette sorte ne sont prouvées, pour autant que ce soit possible, que dans la médiation virtuelle des erreurs qui leur sont opposées. Mais ces mêmes vérités ne laissent cependant pas de diffuser par elles-mêmes la lumière qui *seule* en manifeste l'intelligibilité. C'est pourquoi en vue de discerner comment l'actuation psychologiquement aberrante de la “personne” entraîne l'altération des relations dont la “personne” est le sujet, il convient de rappeler quel est, pour ce même ensemble de choses, l'ordre qui est positivement celui-là même de la réalité.

31. La personne est, par nature, c'est-à-dire en vertu de la nature qui par définition même lui est associée, ce “sujet” qui est “ouvert” à l'être comme tel, et partant ouvert à tout être quel qu'il soit. Telle est, nous l'avons vu ([2952]3), pour la personne, la définition objective ; elle est primordiale, en ce sens que la définition réflexive ne peut que lui être subordonnée.

Or, si le fait d'être une personne est existentiellement vécu comme consistant à être “ouverture à l'être”, toute relation dont la personne est le sujet est, spontanément et au moins radicalement, perçue comme étant “ouverture à”. Car l'“ouverture à”, dont on suppose qu'elle est réalisée *selon l'être*, conformément à l'ordination connaturelle de la personne à l'être, vaut *ipso facto selon le mode de l'être* qui spécifie chacune des relations dont la personne est le “sujet”. Il n'y a, pour la personne qui se perçoit elle-même existentiellement, *objectivement selon l'être* et non par réflexion sur soi, qu'une seule “ouverture à” ; laquelle est radicalement non finie eu égard à l'être, et positivement déterminée eu égard à chacun des modes de l'être.

Vivre existentiellement la définition objective de la personne, conformément à la nature de la personne et à la nature de l'être, enclôt donc, pour ainsi dire par immanence, de vivre existentiellement toute relation *conformément à la nature de la relation*. Telle est la donnée positive dont l'affirmation (3) est pour ainsi dire la “convertie”, par synallagmatie.

32. Les relations interpersonnelles sont habituellement subverties dans tout collectif humain où, au niveau de l'“existentiellement vécu”, la définition réflexive de la personne prévaut sur la définition objective.

321. La première preuve en est l'état actuel de la société. Car on y observe, entre les viciosités qui affectent respectivement les relations interpersonnelles et la manière de “réaliser” la personnalité,

un processus d'implication en chaîne qui manifeste, entre deux réalités, l'existence d'un rapport de causalité.

D'une part en effet, on ne parle guère que de "droits", à commencer par le "droit de grève". "Droit" bien typique, puisque l'exercer comporte en fait, pour chaque personne, l'affirmation collective de vivre existentiellement la définition réflexive ; celle-ci étant interprétée d'une manière absolue, c'est-à-dire en excluant rigoureusement la définition objective : l'individu ou le clan s'affirme exclusivement comme sujet de droit, en méconnaissant et même en niant qu'il est *ouverture à* tout le corps social.

D'autre part, la notion reconnue comme étant "valable" (comme on dit) pour normer les échanges est celle de profit. La "conscience professionnelle" persiste encore çà et là, dans un magnanime isolement ; mais globalement, elle s'évanouit, parce qu'elle est, socialement, une catégorie abolie.

Or cette double substitution, celle du "valable" au "vrai", celle du "profit" à la conscience professionnelle, manifeste d'une manière différenciée la même subversion des relations interpersonnelles.

Car viser, en fait exclusivement, le profit, c'est réaliser existentiellement chaque relation comme étant l'occasion d'une appropriation, et non du tout comme étant "ouverture à". C'est donc "subvertir" la relation en tant que celle-ci est une catégorie ontologique ; puisque c'est ne pas la "vivre" psychologiquement conformément à la vérité, c'est-à-dire selon l'*ad* qui en est la nature.

Cette même subversion se manifeste pour ainsi dire au second degré, dans le fait que les relations interpersonnelles, qui ne sont pas vécues existentiellement comme *ad*, conformément à la "vérité", le sont comme instruments de profit, conformément au "valable". Car le "valable" est une subversion du "vrai", plus gravement encore que le profit ne l'est de la conscience professionnelle. Le "valable" n'est pas étranger au "vrai", et c'est grand dommage. Le faux, lui, est le contraire du vrai ; il l'exclut et donc ne l'altère pas. Le "valable", c'est du "vrai" ; mais c'est du vrai qui peut servir, et qui même n'est reconnu comme étant "vrai" *que s'il peut servir*. Le "valable", c'est le "vrai" domestiqué, subordonné au bien utile qu'en droit il doit, de haut, normer. Le "valable" est comparable à un aigle de basse-cour ; c'est la plus radicale subversion du "vrai" qui se puisse imaginer. Une société qui invente le "valable", qui en vit et impose d'en vivre, est en état de putréfaction mentale.

Dans un collectif humain où des personnes veulent n'être que des sujets de droit, les relations interpersonnelles sont radicalement subverties. Elles seraient, s'il se pouvait, le contraire de ce qu'est par nature une relation ; et le signe en est que, dans un tel collectif, la personne est dévorée par la relation, au lieu d'être, par elle, épanouie.

Telle est la première preuve de l'affirmation (32).

322. La seconde preuve de l'affirmation (32) est constituée par l'ensemble des comportements qui sont caractéristiques du "clan".

Le "clan" constitue un "lieu philosophique" privilégié, pour qui se propose d'examiner, au niveau de l'"existentiellement vécu" comment les notions de "personne" et de "relations interpersonnelles" sont entre elles connexées. Le cas est privilégié : parce que, d'une part, il recèle, dans un contraste qui les met l'un et l'autre en parfaite évidence l'existence de deux comportements opposés ; parce que, d'autre part, il apparaît généralement au sein de tout collectif humain, en sorte que l'observation en est aisée.

Un "clan" est un ensemble d'individus qui sont d'accord, au moins tacitement, pour reconnaître à certaines règles particulières une valeur normative que celles-ci ne peuvent avoir en réalité. Soit parce qu'elles sont en opposition, sur quelque point que ce soit, avec les normes générales de la moralité, soit parce qu'il leur est donné une portée démesurée. Un groupe, voire une famille, devient un "clan", lorsque le fait d'y appartenir justifie aux yeux de ses membres ce qui, de soi, n'est pas justifiable.

La caractéristique principale du "clan" est le mode pour ainsi dire dialectique de l'unité. La preuve en est que ce mode se retrouve, le même, dans les comportements de chacun des membres qui composent le "clan" d'une part, dans ceux du clan comme "tout" d'autre part.

- Le membre d'un clan a deux types opposés de comportements, selon qu'il se réfère à "ce qui est du clan", ou bien à "ce qui *n'est pas* du clan". C'est cette opposition qui, en l'occurrence, est instructive ; parce que chacun des deux membres en manifeste la même connexion au niveau de l'"existentiellement vécu", entre la position de la personne et les relations interpersonnelles.

Le membre d'un clan est *tout entier* pour le clan, tout "ouverture" par conséquent. Il n'a rien en propre ; à la limite, pas même d'être une personne qui serait, comme telle et comme il se doit, autonome par rapport au clan. Le membre d'un clan n'est une personne qu'en étant membre du clan ; car, être ouverture à l'être, c'est pour lui être ouverture au clan. Il réalise donc spontanément comme étant "ouverture à", comme étant *ad*, toutes les relations qu'il a avec le clan et avec les membres du clan.

Cela confirme, par un "passage à la limite" qui d'ailleurs est un désordre puisqu'il aboutit à l'aliénation de la personnalité véritable, la réalité de la connexion qui a été ci-dessus (31) précisée, savoir : la personne qui se pose existentiellement comme étant ouverture à l'être, "réalise" spontanément toute relation dont elle est le sujet comme étant *ad*.

Le membre d'un clan demeure tout entier pour le clan, lorsqu'il se réfère à des personnes ou à des choses qui ne sont pas "du clan".

D'où résulte deux comportements dont la concomitante est, derechef fort instructive. D'abord, le membre du clan se pose et s'affirme, en s'opposant à tout ce qui n'est pas le clan. En quoi il réalise, "modo suo", la définition réflexive de la personne. Ayant dissous dans le clan sa véritable personnalité, le membre du clan se retrouve avec suffisance, en se gonflant en quelque sorte de tout le clan, pour se pouvoir poser en s'opposant. En second lieu, et en conséquence [c'est ce que nous voulons établir], le membre du clan "réalise" toute relation avec ce qui est extérieur au clan, non du tout comme *ad*, mais comme occasion de profit, pour le clan dont il se distingue assez pour croire sincèrement être désintéressé, mais avec lequel, en réalité, il s'identifie.

Cette concomitance confirme, par un "passage à la limite" qui d'ailleurs est un désordre parce qu'il aboutit à justifier, "au nom du clan", le pire des égoïsmes, la réalité de la connexion (32). La personne qui se pose existentiellement comme "prise de conscience de soi", par "opposition à", "réalise" spontanément les relations dont elle est le sujet comme étant "*anti-ad*", c'est-à-dire en les subvertissant.

- Le clan, pris dans son ensemble, a, comme chacun de ses membres, deux types antinomiques de comportements.

D'une part, persuader chaque membre qu'il ne peut subsister sans le clan, ni le clan sans lui ; renforcer les affinités entre les membres, ou en créer artificiellement de nouvelles, etc. D'autre part, souligner, à l'avantage du clan, les contrastes qu'il présente avec ce qui lui est extrinsèque.

A ces deux manières de "poser" le clan comme personne morale, correspondent respectivement, il est aisé de l'observer, deux manières de "réaliser" les relations que le clan soutient avec d'autres entités. Cela confirme les conclusions que nous venons d'énoncer ; mais ce n'est pas le lieu d'insister.

33. Il résulte de (31) et (32) que l'affirmation [29542] est établie : (32) en donne la preuve, (31) en fonde l'intelligibilité.

[29543] Choisir, en fait et en acte, pour la personne, la définition réflexive, entraîne inéluctablement de concevoir l'autorité comme étant inconditionnelle et possessive.

1. Telle est la conclusion que nous voulons établir ([2954]).

En vue d'en achever la preuve, rappelons que, nous nous plaçons au point de vue de l'"existentiellement vécu". A ce point de vue, la manière de "réaliser" la personne commande celle de "réaliser" les relations interpersonnelles ([29542]) ; et celle-ci, à son tour, commande la manière de "réaliser" l'"obéissance" et la "soumission" ([29541]). Si, en fait, au sein d'un collectif humain, il est "admis", "reçu", que la personne est pure position, comme conscience de soi et comme sujet de droit, et non

pas ouverture à l'être comme tel, il n'est pas possible que, dans ce collectif, soient ce qu'elles doivent être ni les relations qui constituent l'armature métaphysique de la "soumission" et de l'"autorité", ni et encore moins l'ordination que ces relations soutiennent entre elles.

Cette conclusion, pour principale qu'elle soit, étant négative, n'exprime cependant qu'un aspect de la réalité. Elle montre ce qui ne peut pas être, non tout ce qui est.

Une errance, aggravée par le collectivisme, concernant la nature de la personne, rend impossible que la "soumission" et l'"autorité" soient exercées *comme elles doivent l'être* : voilà ce que nous venons d'établir ([29541],[29542]). Comment, étant donnée la situation concrète qui résulte de cette même errance, la "soumission" et l'"autorité" s'exercent-elles en fait ? Comment la manière dont elles s'exercent découle-t-elle inéluctablement de cette situation et donc de cette errance ? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

Le "volontarisme vécu" et la "réflexivité" de la personne étant, au point de vue auquel nous nous plaçons "convertibles" l'un avec l'autre ([2953]), il s'ensuit que les mêmes données se trouvent manifestées, chacune respectivement, selon l'un et selon l'autre.

2. La préterition du "bien commun" au titre de "fin-intention" est manifestée, dans l'exercice de la "soumission-autorité", par deux viciosités : d'une part, quant à la personne, par l'aliénation du subordonné et par la "possessivité" inhérente à l'"autorité" ; d'autre part, quant au volontarisme, par l'"inconditionnalité" revendiquée par l'"autorité", et pâtie par les subordonnés.

L'agir ne peut s'accomplir et subsister au sein d'un collectif que s'il y est rendu cohérent par la poursuite de la même fin. Et comme la fin, en droit, a raison de bien, la fin n'est réellement commune que si elle a raison de bien pour chacun. Si donc la fin n'est pas le bien commun, l'unité ne peut en être, comme il le faut en fait nécessairement, assurée, que par une "suppléance" artificiellement créée par l'"autorité".

21. C'est ce que l'on peut exprimer en utilisant le schéma qui a été ci-dessus précisé ([29541]21).

L'acte de la "soumission-autorité" requiert, au titre de fondement primitif, le rapport de l'"autorité" à la "fin-intention". Ce rapport consiste, en droit, en ce que la fin doit être le bien commun, bien auquel tous sont ordonnés, à commencer par l'"autorité". Si l'unité de la fin ne résulte pas, objectivement, du bien en tant que celui-ci est commun, elle ne peut faire face à tous, et primordialement à l'"autorité", qu'en vertu d'un décret de l'"autorité". Ce n'est plus le bien qui, objectivement comme il se doit, est la fin ; c'est la fin imposée comme commune qui est supputée

être le bien commun. La polarité de la relation (a) (cf. [29541]21) est donc inversée ; l'“autorité” ne s'ordonne plus au bien commun, elle prétend le créer.

De là résulte qu'*en réalité* cette relation (a) n'existe plus comme relation. Le “terme”, en effet, n'en est plus *réellement* distinct du “sujet” : attendu que la fin-intention est réduite à un “pseudo-bien commun” qui subsiste seulement dans la pensée de l'“autorité”, et non plus comme il se devrait indépendamment de l'“autorité”.

En sorte que la relation (b) (cf. [29541]21), celle que soutient en droit le subordonné avec la relation (a), ne peut en fait avoir pour terme que ce qui, de cette relation (a), existe réellement, c'est-à-dire le “sujet”, lequel est l'“autorité”. Le “subordonné”, au lieu d'être ordonné uniment au bien commun et à l'“autorité”, en l'étant à leur mutuelle relation (a), se trouve en fait ordonné exclusivement à l'“autorité”. Celle-ci, gonflée du “pseudo-bien commun”, polarise en sa faveur toute la “relationalité”, toute l'“ouverture à”, dont le sujet est capable. C'est donc le fondement métaphysique de la “soumission-autorité” qui se trouve annihilé, en même temps que la nature en est aliénée.

22. Cette rupture de “forme”, qui ressortit à l'ontologie, entraîne les déformations qui affectent la psychologie.

Il convient de les situer en fonction de celles qui affectent ce qui, en l'occurrence, est le principe, c'est-à-dire l'“autorité”. Or la prétériorité du bien commun au titre de “fin-intention” entraîne, d'une part nous venons de le voir, que l'“autorité” est englobante par rapport au bien commun, d'autre part et en conséquence que la “fin-intention” n'est plus objectivement normée. C'est à chacun de ces points de vue que nous allons nous placer.

L'“autorité” qui confisque à son profit l'absoluité qui appartient en droit au bien commun, réalise analogiquement, en tant que “personne morale”, la définition réflexive de la personne.

Elle se pose en effet, exclusivement, comme étant “le droit à être obéie” ; c'est-à-dire comme étant absolument un “sujet de droit”, sans référence ni “ouverture à” quoi que ce soit d'autre. Dans ces conditions, l'“autorité” s'exerce, comme autorité, pour elle-même, et non “au service de” ; puisque c'est à elle-même qu'elle est ramenée par le “pseudo-bien commun” qui n'est au vrai qu'une création émanant d'elle-même. En d'autres termes, l'“autorité” s'exerce d'une manière *possessive* puisque l'acte en est, par le truchement du “pseudo-bien commun”, une pure affirmation d'elle-même.

Le “subordonné” doit, dans ces mêmes conditions, contribuer à réaliser, au titre de “fin-intention” imposée par l'“autorité”, le “pseudo-bien commun” qui n'est pas son bien à lui. L'agir se trouve ordonné, dans le “subordonné”, à une fin qui n'est pas conforme à la nature. Il est donc,

en fait, contraire à la nature, "contre-nature", et il entraîne par conséquent, psychologiquement, l'aliénation de la personnalité, puisque la mesure d'une personne en est la nature.

L'"autorité" qui cesse de référer au bien commun la fin-intention dont elle doit assurer la réalisation, réalise analogiquement, en tant que "personne morale", l'attitude "volontariste".

L'analogie se situe en effet comme suit.

Les données d'ordre général sont (cf. [2932]) : d'une part, la "volonté comme nature", c'est-à-dire la faculté du bien ; et, d'autre part, la "volonté comme volonté", c'est-à-dire comme faculté de poser un acte. A ces données correspondent respectivement, pour la "personne morale" qu'est l'"autorité" : d'une part la visée du bien commun, qui constitue en droit la "fin-intention" ; et, d'autre part, le pouvoir de poser tel acte d'autorité.

L'analogie est manifeste.

De même que peut se produire, dans l'activité mentale, une scission relative entre les deux modalités de la volonté, scission qui est à l'origine du volontarisme, comme nous l'avons montré ([2933]), ainsi, arrive-t-il que l'"autorité" dissocie en fait l'exercice du commandement de la visée du bien commun. Le premier, dès lors, n'est plus enté ni mesuré dans la seconde. Il ne peut subsister qu'en s'érigeant en absolu, tout comme le fait la "volonté comme volonté" lorsqu'elle se dissocie de la "volonté comme nature". En sorte que commander et obéir ne peuvent plus qu'être inconditionnels. D'une part, en effet, l'"autorité" écarte d'emblée, pour exercer le commandement, la seule référence qui puisse en être la norme connaturelle. D'autre part, et en conséquence, les "subordonnés" qui, dans ces conditions, persistent à reconnaître l'"autorité", reconnaissent par le fait même que celle-ci est sa propre norme ; ils en sont donc, inéluctablement, des "inconditionnels".

3. Un collectif au sein duquel l'"autorité" impose de réaliser une fin qui n'est pas conforme au bien commun, présente les symptômes qui sont propres au volontarisme.

Cette observation correspond, concernant la "fin-réalisation", à celle que nous avons faite au paragraphe précédent (2) à propos de la "fin-intention". Nous nous abstenons de la développer, car elle ne différerait que par la présentation de ce qui a été ci-dessus exposé ([294]).

L'obéissance devient idolâtrie ([2942]).

Les normes véritables qui découlent du bien commun, sont abolies, en même temps que celui-ci cesse d'être pris en considération ; elles sont remplacées par des lois plus cérébrales qu'intelligentes qui égarent le sens critique dans le maquis d'un juridisme artificiel. Forger de telles lois constitue la finalité occulte, mais bien réelle et concrètement efficace des "bureaux" ([2943]).

La "fin réalisation" artificiellement suscitée par l'"autorité" n'étant pas fondée dans le bien commun, elle n'a pas raison de bien, pour qui que ce soit ; en sorte que, la posséder n'assure aucune fruition. Le sens même de ce en quoi consiste la joie s'évanouit ([2944]).

L'"autorité", qui ne peut viser qu'à s'affirmer elle-même absolument, confisque la "fin-réalisation", laquelle ne doit plus être un profit que pour qui représente l'"autorité" ([2945]).

Ce dernier symptôme corrobore, de surcroît, ce que nous nous proposons d'établir ([29543]). En effet, en s'affirmant elle-même absolument en regard de la "fin-réalisation", c'est bien la définition réflexive de la personne, comme pur sujet de droit et non comme "ouverture à", que réalise analogiquement, au titre de personne morale, l'"autorité". Or ce comportement, dont le fondement est de nature métaphysique, en ce sens qu'il découle d'une certaine manière de concevoir la personne, se traduit en fait, au sein d'un collectif, en possessivité exclusive au compte de l'"autorité". Celle-ci se trouve donc posée exclusivement comme étant un sujet de droit.

[29544] La portée "dialectique" de la connexion qui existe entre la manière de concevoir la personne et celle d'exercer l'autorité.

Nous nous bornons à rappeler un fait dont nous aurons à faire état au sujet de l'Eglise ([2955]). Ce *fait*, c'est l'interdépendance qui existe, au sein d'un collectif humain, entre le penser et l'agir, entre la mentalité moyenne et la moyenne des comportements.

L'agir est inspiré par un amour, en vue de réaliser une fin ; celle-ci doit être estimée comme étant un bien, du fait qu'elle est conforme à la nature du sujet qui agit. C'est cela qu'expriment analytiquement les deux adages classiques : "Rien n'est aimé qui d'abord ne soit connu" ; "Tel chacun est, telle la fin lui apparaît".

En vertu du premier, la pensée peut normer l'agir ; et c'est cela qui doit être.

Le second adage rappelle qu'en fait l'état du sujet oriente le cours de la pensée, et conditionne par conséquent le jugement. Et comme le sujet intègre précisément en état chacune des viciosités qui affectent les actes déficients, il s'ensuit que l'agir, tel qu'il est communément pratiqué, entraîne collectivement une manière de juger telle qu'il soit homologué. Ce n'est plus alors la pensée qui norme l'agir par conformité à la vérité ; c'est en fait l'agir qui fausse la manière "reçue" de concevoir la vérité.

Ces considérants généraux valent éminemment pour la pensée et pour l'agir qui, dans un collectif, ressortissent à ce qui est le plus primitif, savoir les rapports interpersonnels entre l'"autorité" et les "subordonnés".

L'interdépendance est alors entre la manière de concevoir la personne et celle d'exercer l'autorité ; plus précisément, entre d'une part la mise en acte de la définition réflexive de la personne ou équivalamment le volontarisme vécu, et d'autre part la possessivité et autres viciosités ci-dessus inventoriées ([29543]), dont l'exercice de la "soumission-autorité" se trouve affecté.

La prétérition du bien commun au titre de "fin-intention" n'est en fait possible au sein d'un collectif humain, que si la notion de l'"autorité" y est déjà altérée ; et si cette prétérition commence de se produire, l'altération en est d'autant aggravée. En ce sens donc, il y a une certaine "dialectique" dont la pensée et l'agir sont les deux pôles : l'un étant l'instrument dont il est possible de se servir pour modifier l'autre. Nous ne disons pas que ce soit ce qui devrait être ; nous faisons observer que c'est cela qui est.

[2955] Un choix concrètement aberrant concernant la nature de la personne, ou ce qui revient au même le volontarisme "vécu", entraîne inéluctablement en fait, au sein de l'Eglise, d'y concevoir le pouvoir du prêtre et le pouvoir du pape comme ils le sont effectivement par la majorité des fidèles, c'est-à-dire d'une manière inconditionnelle et possessive qui est radicalement erronée.

[29551] Un choix concrètement aberrant concernant la nature de la personne, ou ce qui revient au même le volontarisme "vécu", ont droit de cité dans l'Eglise.

1. Rappelons le document déjà cité (I[32]), de Vatican II, concernant la liberté religieuse.

"Le [second] Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société, doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil". (*Dignitas humanae personae*, 7 décembre 1965, paragraphe 2).

Rappelons également, avec Michel MARTIN (*Courrier de Rome*, notamment n° 172), que la "Déclaration" contient en réalité quatre affir-

mations différentes. Car une contrainte peut, d'une part, consister soit à "empêcher" soit à "forcer" ; elle peut d'autre part concerner soit le "for interne" soit le "for externe". L'affirmation litigieuse, qui concerne "empêcher" et "for externe", s'énonce comme suit : "En matière religieuse, tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte, [humaine...] ; en sorte que nul ne soit empêché d'agir dans de justes limites selon sa conscience... en public, associé à d'autres". Cette affirmation est extrêmement grave, nous l'avons vu, pour trois raisons :

1) Elle s'oppose comme le *oui* au *non* c'est-à-dire par contradiction à l'affirmation de Pie IX dans l'Encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864) ; document infaillible parce qu'il ne fait que réaffirmer la doctrine traditionnelle.

2) Elle a été reprise, "virtuellement", par Paul VI (Allocution au Sacré Collège, 20 décembre 1976) ;

3) Elle assigne, pour ce droit à être soustrait à toute contrainte, un fondement de nature métaphysique dont la réalité, découverte par la raison, est confirmée par la Révélation.

Dans la première partie (I[32]), nous avons considéré : "formaliter" la contradiction 1), c'est-à-dire ce en quoi consiste l'erreur ; et, en conséquence, les qualifications qui en découlent éventuellement, pour le comportement de Paul VI.

Dans la troisième partie (III), nous renverserons cette perspective, et nous considérerons "formaliter" le comportement de Paul VI, c'est-à-dire la finalité de l'erreur, en la référant à la contradiction 1).

Nous allons pour le moment nous placer au troisième point de vue, celui-là même de la psychologie métaphysique qui inspire ce paragraphe [29] ; autrement dit nous allons discerner quelle est la genèse de l'erreur.

2. L'erreur qu'on observe dans la conséquence provient du principe, et ne tient pas à l'inférence.

L'erreur est contenue dans la dernière proposition du texte cité (1) ; laquelle soutient l'opposition de contradiction avec telle vérité révélée. Or le fondement nécessitant de cette proposition erronée est assigné dans la proposition qui la précède immédiatement : il figure même, dans cette proposition, un mot auquel les documents doctrinaux donnent une portée maximale. Paul VI n'a fait que "proclamer" Marie Mère de l'Eglise ; tandis que le Concile "*déclare* en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont faite connaître la parole de Dieu et la raison elle-même".

La Concile, donc, "déclare", c'est-à-dire qu'il affirme solennellement une proposition qu'il tient pour être la vérité parce qu'elle découle d'une doctrine [prétendument] révélée.

Et il faut reconnaître que l'inférence est rigoureuse, du moins quant à la "forme". Car ce qui tient à la personne humaine, *telle* que Dieu l'a révélée, *telle que par conséquent Dieu l'a créée*, cela transcende toutes les modalités et toutes les différences qui ressortissent en propre à l'ordre créé. Ce qui tient *vraiment* à la personne, *telle vraiment* que Dieu l'a créée et révélée, cela *ipso facto* s'impose, dans le "juridique" et dans le "civil", au "for interne" comme au "for externe", que l'on soit "seul" ou "avec d'autres" ... ; aucune acception n'est possible.

En sorte que le texte de la "Déclaration" paraît étinceler d'une rigoureuse cohérence ; et la clé de cette cohérence, c'est "la dignité de la personne humaine". Cette dignité a valeur de "fondement" dans l'ordre ontologique, et de principe dans l'ordre épistémologique. Si le principe est "vraiment vrai", toute la "consequentia" s'impose nécessairement. Quant aux doctrines contraires, on doit évidemment n'en faire aucun cas, pas même de *Quanta cura*. C'est l'évidence de cette "consequentia" que vivent existentiellement tous les "Conciliaristes", en se refusant à donner, au sujet de la conclusion erronée qui en résulte, quelque explication que ce soit.

Ceux qui, dans l'Eglise, croient au principe de non-contradiction comme étant la norme immanente et primordiale *même de la Révélation*, ceux-là donc en arrivent cependant à une toute autre conclusion...

Cette conclusion, la voici. Si une inférence juste conduit à une conclusion erronée, alors, nécessairement, le principe dont on part n'est, au mieux ou au pire, qu'une apparente vérité.

Or, comment se peut-il que "la dignité de la personne humaine", telle qu'en fait elle est mise en œuvre dans la "Déclaration", n'ait que l'apparence de la vérité ?

La seule réponse possible est que, dans la Déclaration, dans l'inférence dont celle-ci est l'exposé, la personne est, implicitement mais concrètement, conçue d'une manière qui n'est pas conforme à la vérité.

Tel est le fait qui s'impose, brutalement. Procédons à en assigner le "comment".

3. La Déclaration sur la liberté religieuse, baromètre mental du corps épiscopal, fait état, pour la personne, de la définition réflexive, à l'exclusion de la réflexion objective.

La personne y est en effet considérée, exclusivement en fait nous l'allons voir, comme étant un "sujet" capable d'exercer des droits à l'égard des autres personnes humaines.

Il suffit, pour le montrer, de rappeler quel est le principe dont la préterition entraîne inéluctablement l'affirmation erronée. Ce principe consiste précisément en ce que *Dieu est le Principe*. Or, Dieu en tant qu'Il

est le Principe ["Je suis le Principe Moi qui vous parle" (Jean 8.25)], c'est "le Verbe en qui est vie tout ce qui est créé" (Jean 1.3-4), la personne en particulier.

Il s'ensuit que les rapports entre les différentes personnes ne peuvent, en vertu même de l'ontologie de la création, que découler des relations que ces personnes soutiennent avec Dieu. Les rapports interpersonnels, qui constituent le champ dans lequel s'exercent les droits qui appartiennent aux personnes, doivent, au point de vue de la psychologie, être conformes à ce qu'ils sont au point de vue de l'ontologie.

Il est donc impossible qu'un rapport entre deux personnes, dont on suppose qu'il découle *vraiment* de la nature de la personne telle que Dieu l'a créée et révélée, s'oppose par contradiction à ce qu'impliquent, dans l'ordre psychologique, les relations que soutiennent avec Dieu chacune de ces deux personnes dans l'ordre ontologique.

Il est par suite impossible qu'une personne, dont on suppose qu'elle agit conformément à sa nature telle que Dieu l'a créée et révélée, affirme des contre-vérités qui sont incompatibles avec la perception que telle autre personne *doit* faire de la relation qu'elle soutient avec Dieu ; et qui, diffusées, induisent en fait l'altération de cette même relation.

L'erreur contenue dans la Déclaration consiste précisément à affirmer comme étant inhérent à la nature de la personne *telle que Dieu l'a créée et révélée*, une chose qui est impossible pour une personne dont on suppose qu'elle agit conformément à sa propre nature *telle que Dieu l'a créée et révélée*. Pour que les auteurs de la Déclaration puissent affirmer cette erreur comme étant la vérité, il faut donc qu'ils ne fassent aucunement état de ce qu'entraîne nécessairement cette impossibilité.

Or, ce qui entraîne cette impossibilité, c'est, nous venons de l'observer, que la personne ne peut être sujet de rapports interpersonnels, qu'en étant primordialement parce qu'ontologiquement relation à Dieu.

Les auteurs de la Déclaration ne peuvent donc affirmer ce qu'ils affirment, contrairement à la vérité, que parce qu'ils ne font pas état du fait que la personne est relation à Dieu, et par conséquent "ouverture à l'être". Ils se réfèrent par conséquent, en fait, à la définition réflexive de la personne.

Puisqu'ils prétendent se référer "à la parole de Dieu et à la raison elle-même", ils devraient bien indiquer quelles sont "les citations tirées de la première, et quelle est l'inférence découlant de la seconde", qui prouvent l'existence de cette "dignité de la personne humaine" *telle qu'eux-mêmes la conçoivent*. Ils allèguent, *en paroles*, les plus hauts des patronages. Mais c'est frauduleusement, car ils sont, *en fait*, incapables de justifier l'usage qu'ils en font. Et c'est au contraire en osant "déclarer" qu'ils font état de la raison et de la révélation, que les auteurs de la Déclaration prouvent

qu'ils se font de la personne humaine une notion aberrante ; puisqu'ils ne peuvent affirmer ce qu'ils affirment, qu'en concevant la personne autrement que Dieu la crée et la révèle, et non pas, comme ils ont l'outrecuidance de l'affirmer, "telle que Dieu l'a révélée".

4. Le choix, pour la personne, de la définition réflexive, ou équivalentement le "volontarisme vécu", ont sévi, dans l'Eglise, à l'état endémique, bien avant Vatican II.

41. Comment se peut-il qu'un Concile œcuménique ait affirmé une contre-vérité ? L'infailibilité, il est vrai, n'est pas engagée. Le fait n'en est pas, pour autant, justifié. Peut-on, du moins, l'expliquer ?

Même à supposer que les votes aient été "orientés", on ne peut supposer que la majorité des "pères" aient souscrit une proposition qui leur eût paru erronée. Or, pour que cette proposition ait pu leur paraître vraie, il fallait, nous l'avons montré (3), qu'ils fissent état, en fait, de la définition réflexive de la personne.

Il faut de plus ajouter que les "pères" du Concile n'ont pas éclos à la vie mentale au moment où ils ont voté. Les instruments dont ils se sont servi, plutôt spontanément que réflexivement, sont ceux qu'ils possédaient habituellement.

Que les "pères" se soient, implicitement mais *réellement*, référés à celle des définitions de la personne qui seule rendait possible l'erreur commise, prouve précisément que cette notion de la personne, *et pas une autre*, était pour eux intégrée dans le champ de la conscience spontanée. Volontaristes, probablement sans le savoir, les "pères" du Concile ont, par la Déclaration, donné la preuve de ce qu'ils le sont effectivement.

Et comme ils représentent, dans l'Eglise, la tendance qui y est dominante, il faut conclure que le volontarisme est, pour l'ensemble des clercs, une sorte de conviction latente, véritable altération du "sens commun", puisqu'elle conduit à attribuer à l'erreur l'évidence qui est propre à la vérité.

42. L'existence, au sein de l'Eglise, d'un volontarisme qui y sévit à l'état endémique depuis plusieurs siècles, est confirmée par le fait qu'on peut en être affecté, même si on rejette la Déclaration.

Il existe en effet des auteurs qui professent avec une indubitable sincérité d'être attachés à la Tradition, qui très précisément pour cette raison rejettent avec une véhémence justifiée la Déclaration, et qui cependant soutiennent avec "pertinacité" que le n.o.m. peut normer une célébration valide, s'il est utilisé par un prêtre réputé "bon".

Or, en vue de le prouver, ces auteurs ont recours à la théorie de l'intention infuse que nous avons ci-dessus examinée ([27]). Nous avons vu que cette théorie comporte de *substituer* la liberté de choix à la véritable

liberté ([2621]3), et par conséquent de caractériser la personne comme étant pure affirmation de soi, ou équivalement comme étant exclusivement un "sujet de droit". Soutenir la théorie de l'intention infuse suppose donc qu'on se réfère *en fait* à la définition réflexive de la personne, et partant ([2953]) au "volontarisme vécu" ([2945]).

On voit donc que les "validistes" attachés à la Tradition ne l'emportent pas en lucidité sur l'"évêque moyen" qui a voté la Déclaration.

Tous sont en effet, concrètement, des *convaincus en acte* du même volontarisme aberrant. Les uns le mettent en œuvre, en prétendant ainsi justifier la Déclaration au nom de "la parole de Dieu et de la raison", les autres en claironnant qu'ils prouvent la "validité du n.o.m., en vertu du Concile de Trente" et de l'"intention". Mais l'"intention" telle que les "validistes" sont obligés de la concevoir et la conçoivent en fait, est aussi étrangère à la Révélation, que l'est la "personne" telle que sont obligés de la concevoir et la conçoivent en fait les "pères" du Concile qui ont voté la Déclaration.

Les "validistes" n'aperçoivent pas que, pour prouver la validité du n.o.m., ils font état de la radicale viciosité dont ils refusent, en s'opposant au pape régnant et à la Déclaration, l'inéluctable conséquence. Ils refusent d'être papolâtres, mais ils admettent la théorie de l'intention infuse. Or cette théorie est l'une des perles, non certes du Concile de Trente comme d'aucuns l'insinuent ([2621]3), mais bien de la théologie post tridentine qui, née dans le volontarisme, aboutit directement à la papolâtrie. Soyez papolâtres, ou cessez d'être validistes !

Ces validistes inconséquents sont certes attachés à la Tradition, et même avec âpreté sur les points auxquels ils sont sensibilisés ; et cependant, ils y dérogent, pour et par la même raison que les "pères" du Concile, en ce qui concerne la plus haute des réalités qui appartiennent à l'ordre sacré. "Nesciunt quod faciunt", c'est évident ! Mais cela confirme que le "volontarisme" s'est trouvé ancré comme un chancre au royaume des clercs, par le post-conciliarisme tridentin et la contre-réforme.

[29552] Le volontarisme vécu installé dans l'Eglise entraîne inéluctablement d'y concevoir, comme ils le sont en fait, le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre.

Nous avons ci-dessus rappelé ([2942] à [2945]), en vue de confirmer par induction ce en quoi consiste la nature du volontarisme, quelques-uns des faits qui montrent comment sont en fait conçus dans l'Eglise le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre. Nous retrouverons (2) ces mêmes faits, en tant qu'ils constituent les conséquences qu'il faut expliquer, après avoir précisé (1) quel est le principe propre de l'explication, à savoir le volontarisme considéré non plus en général, mais tel qu'il se trouve différencié dans le collectif particulier que constitue l'Eglise.

1. Le choix, pour la personne, de la définition réflexive, ou équivalentement le volontarisme "vécu", annihile la base mentale de la triangulation théologique sur laquelle est fondé, dans l'Eglise, l'exercice de la "soumission" et de l'"Autorité".

11. Ne pas réaliser existentiellement comme étant *ad*, les relations que l'"autorité" et le "subordonné" soutiennent avec la "fin-intention" et la "fin-réalisation" entraîne, nous l'avons vu ([29542]2), que la "soumission-autorité" est radicalement aliénée, parce que le fondement ontologique en est pratiquement annihilé.

Or si, comme nous devons le faire maintenant, c'est au sein de l'Eglise que l'on considère la "soumission-autorité", celle-ci comporte également un fondement "théologique" ; c'est-à-dire un fondement qui est créé dans le Logos de Dieu, et qui, conformément à l'ordre qu'instaure Sa Sagesse, ne peut qu'être enté dans le fondement ontologique.

12. Précisons ce en quoi consiste ce "fondement théologique".

La fin propre de l'Eglise, c'est le Bien de Dieu réalisé dans l'ordre créé. L'intention en est commise, principalement quoique non exclusivement, à l'Autorité ; la réalisation ultime appartient aux fidèles qui sont subordonnés à l'Autorité. Telle est bien, réalisée dans l'Eglise qui est le Corps du Christ, la structure qui est immanente à tout collectif humain.

Mais, précisément parce que l'Eglise est toute relative au Verbe incarné dont elle est l'épouse, tout ce qui est "d'Eglise" y subsiste en étant enté dans cette même relationalité. La relation de l'Autorité à la "fin-intention" qui est le Bien de Dieu est au vrai une ordination transcendante, parce qu'elle est partie intégrante de l'Autorité elle-même. Et cette ordination transcendente est elle-même, si l'on peut dire, transcendentale fondée sur la promesse infallible et sur la permanente assistance du Christ. L'ordination de l'Autorité à la "fin-intention" n'est pas seulement, en l'occurrence, une donnée de nature ; elle est distinctement créée, et conservée dans la réalité, par l'Auteur de la nature.

Si, par impossible, l'Autorité n'était plus ordonnée, en acte et objectivement, à la "fin-intention" qui est le Bien de Dieu, elle serait métaphysiquement en contradiction avec ce qui en est l'essence, c'est-à-dire qu'elle serait annihilée ; annihilée non pas physiquement, mais "formaliter" comme Autorité. Nous reviendrons (III) sur ce point.

Ce que nous avons, pour le moment, à retenir est ceci. L'ordination, divinement garantie au sein de l'Eglise, de l'Autorité au Bien de Dieu a pour infrastructure métaphysique une relation, à savoir celle que soutient en général l'"autorité" avec la "fin-intention".

De là résulte en effet immédiatement la conclusion que nous nous proposons d'établir.

2. Le volontarisme "vécu" entraîne inéluctablement en fait de concevoir le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre comme étant inconditionnels et possessifs.

Si en effet les normes objectives, et en particulier la triangulation théologique dont il vient d'être question (12), sont toujours maintenues dans l'Eglise, en dépit de toutes les violences dont elles sont, de droit divin, la condamnation, il reste que la manière de concevoir, et par suite de vivre existentiellement, au sein du collectif "Eglise", le rapport que soutient l'Autorité avec le Bien de Dieu, cette manière donc est en fait inéluctablement celle de concevoir et de vivre existentiellement le rapport que soutient en général l'"autorité" avec la "fin-intention". En sorte que si le volontarisme prévaut dans l'Eglise, il y entraîne, aggravée, la même altération fondamentale accompagnée des mêmes harmoniques que partout ailleurs.

Nous disons que l'altération est aggravée "ex parte causæ" ; et tel est l'essentiel "ex parte effectus". Examinons l'un et l'autre.

21. L'altération de la "soumission-autorité" qui résulte de la prétention du rôle normatif joué par le bien commun est aggravée "ex parte causæ", lorsque le collectif considéré est l'Eglise, laquelle est fondée sur le principe d'autorité.

La raison en est que le rapport entre l'"autorité" et le "bien commun" ressortit, dans l'Eglise, à deux principes différents.

D'une part en effet, l'Eglise est un collectif humain semblable à tous les autres.

En sorte que, dans l'Eglise comme partout ailleurs, "toute puissance vient de Dieu" (Rom. 13.1) ; et cela, *par et dans la médiation* de l'ordre qui, de par Dieu, est inhérent au collectif considéré. L'"Autorité" ne peut s'exercer dans l'Eglise militante, qu'au service du Bien commun, *conformément* à l'ordre établi par Dieu Lui-Même pour tout collectif humain. L'exercice de l'"autorité" est normé par le Bien divin à la promotion duquel il est *subordonné*.

Tel est, concernant le rapport entre l'"autorité" et le "bien commun" dans l'Eglise, le premier principe, qu'on peut appeler *principe de subordination*.

La relation est, à ce premier point de vue, de l'"Autorité" au Bien, comme dans tout collectif humain. Ainsi l'"Autorité" doit défendre le Dépôt révélé contre les déviations et hérésies que tout fidèle peut observer. "Depositum custodi" (1 Tim. 6.20).

D'autre part, l'Eglise demeure éternellement entée dans le Chef qui l'a immédiatement fondée.

L'"Autorité", considérée à ce point de vue, est l'instrument dont use le Christ pour conserver et pour promouvoir le Bien de Dieu qui est

d'ailleurs l'Eglise elle-même. Et, parce que précisément l'Eglise n'est qu'un instrument, elle ne fait pas nombre avec son Chef. Elle a donc pouvoir immédiatement, puisque *dans son Chef*, et pas seulement dans la médiation de l'ordre par Lui institué. L'"Autorité" de l'Eglise militante, si elle s'exerce, réalise nécessairement le Bien divin ; attendu qu'elle opère dans l'opération du Christ, et que le Christ Lui-Même communique Sa Sainteté à l'Eglise en "Se sanctifiant pour l'Eglise" (Jean 17.19), c'est-à-dire en manifestant Sa propre Sainteté dans celle de l'Eglise son Epouse.

Tel est, concernant le rapport entre l'"autorité" et le "bien commun" dans l'Eglise, le second principe, qu'on peut appeler *principe de participation* ; ou, selon le vocabulaire volontariste qu'on est contraint d'accepter parce qu'il est passé dans l'usage, *principe d'autorité* : dans l'Eglise, l'autorité ne peut venir *que* d'en haut, parce qu'elle découle immédiatement d'en Haut.

La relation est, à ce second point de vue, du Bien à l'"Autorité" et cela, essentiellement, et non pas seulement selon telle ou telle modalité. Cela est propre au collectif particulier que constitue l'Eglise. Ainsi, l'"Autorité" "définit" telle proposition comme faisant partie du Dépôt révélé : "Duc in altum" (Luc 5.4). Ou bien l'"Autorité" décrète "auctoritate Dei et nostra" que tel rite est modifié.

"Bonum ex integra causa" : le bien requiert l'intégralité des causes dont il procède.

Le rapport entre l'"autorité" et le "bien commun" est normé, dans l'Eglise, *simultanément* par le principe de subordination et par le principe de participation. Et comme cette apparente dualité doit, en vertu même de la Sagesse qui la crée, se résoudre en unité, ces deux principes doivent être, entre eux, ordonnés.

Comment le sont-ils ? Cela résulte de deux considérants, l'un "objectif", l'autre "subjectif". D'une part, si l'"Autorité" satisfait *réellement* au principe de participation, alors, *ipso facto*, elle satisfait au principe de subordination. D'autre part, eu égard aux réalisations qu'ils commandent respectivement, le principe de subordination rentre dans le champ de l'observation, tandis que le principe de participation transcende toute observation.

Deux ordonnancements s'ensuivent, établis l'un et l'autre en Sagesse divine. Le principe de participation fonde le principe de subordination. En retour, observer que l'"Autorité" satisfait au principe de subordination est requis, pour qu'il soit possible de croire que l'"Autorité" satisfait au principe de participation.

On voit dès lors pourquoi la préterition de la référence au "bien commun", si elle est pratiquée dans l'Eglise, y rend plus grave que dans tout autre collectif humain l'altération du rapport "soumission-autorité".

Cette altération consiste en effet, nous l'avons exposé ([29543]2), en ce que le "subordonné" n'est plus référé exclusivement qu'à l'"autorité", celle-ci étant absolument anormée. Or cela est, dans l'ordre naturel, une violence privée de tout fondement. Tandis que, dans l'Eglise, il est bien vrai que, selon le principe de participation, les subordonnés sont soumis exclusivement à l'"Autorité" ; celle-ci étant humainement assumée, attendu qu'opérant en son Chef, elle est elle-même la Norme. La structure de l'Eglise est donc telle que ce qui, hors l'Eglise, n'est qu'errance, revêt à un certain point de vue, dans l'Eglise l'apparence de la vérité. Et c'est en ce sens que l'errance se trouve, "ex parte causæ", grandement aggravée.

22. L'altération de la notion de "soumission-autorité", telle qu'elle résulte, dans l'Eglise, de la prétériorité du rôle normatif joué par le "bien commun", rend compte du fait que l'autorité du pape et l'autorité du prêtre sont conçues comme étant inconditionnelles et possessives.

221. En ce qui concerne la manière de concevoir l'autorité du pape, il suffit de rappeler le slogan qui exprime une attitude "existentiellement vécue", puisqu'elle entraîne un comportement pratique. C'est à ce point de vue, il importe de le rappeler, que nous nous plaçons dans ce paragraphe [29].

Les "bons prêtres" et les "bons fidèles" qui désertent la Messe traditionnelle répondent aux "fidèles tout court" qui exposent l'argument nécessitant de leur fidélité en acte : "Vous avez raison ; mais je préfère être avec le pape, même dans l'erreur, plutôt que d'être dans la vérité mais contre le pape".

Les revues "traditionnelles" font généralement suivre cette citation de points d'exclamation qui expriment à la fois la stupeur et la commisération. Mais c'est méconnaître, et c'est traiter avec légèreté, une question qui est d'une profonde gravité. Les "bons fidèles" ne sont pas tous des "panurges". Ce qu'ils disent, certains au moins d'entre eux le pensent et le vivent, parfois douloureusement et donc réellement. Comment se peut-il que des personnes sincères et intelligentes estiment en conscience devoir accorder la préséance au pape, même en regard de ce qu'elles reconnaissent comme étant la vérité ?

La chose est si aberrante qu'il faut d'abord insister sur le fait qu'elle existe bien dans la réalité. Oui, il est possible, en toute sincérité et en toute cohérence rationnelle d'admettre que le pape l'emporte sur la vérité. C'est possible, puisque cela est. Or, pour que ce soit possible, il faut admettre, fût-ce seulement implicitement mais réellement, que le pape norme la vérité, même en particulier celle qui est rationnellement prouvée. Or il en est bien ainsi, mais seulement selon le principe de participation (21), lequel fonde d'ailleurs a priori qu'aucune vérité révélée ne

peut s'opposer à une vérité *réellement* prouvée. Les "bons prêtres" et les "bons fidèles" pour qui "tout se passe comme si" le pape l'emportait sur la vérité à laquelle il s'oppose, conçoivent donc, concrètement, et quoi qu'il en soit de déclarations verbales étrangères à la conviction réelle, le pouvoir du pape, conformément au principe de participation, *en excluant le principe de subordination*. Voilà, répétons-le, *le fait* qui s'impose comme une donnée d'observation.

Or ce fait, c'est pour ainsi dire le volontarisme en acte. Celui-ci consiste en effet en la scission relative entre la "volonté comme volonté" et la "volonté comme nature" ([29333]), d'où résulte que la régulation objective exercée par le bien devient étrangère à la psychologie du sujet. Volontarisme, préterition du bien [commun], non considération du principe de subordination, sont des désignations différentes de la même viciosité. "Bien de Dieu", "bien de l'Eglise", sont en fait des notions étrangères à la mentalité des fidèles "traditionnels", laquelle est par contre sur-sensibilisée à tout ce qui concerne la personne et les actes du "saint Père".

Les "inconditionnels" du pape ne peuvent être inconditionnels que d'un pape possédant personnellement la propriété d'être inconditionné. C'est parfaitement cohérent. Cette cohérence est, jusque dans l'erreur, la marque de la vérité. Les "bons prêtres", et avec eux les "bons fidèles", pour qui la communion avec le pape l'emporte sur la certitude de la vérité, sont tout simplement bien qu'ils en ignorent, des volontaristes invétérés.

222. La manière, viciée, de concevoir l'autorité du prêtre s'explique également par le volontarisme.

Nous avons appelé "comportement bon prêtre" celui qui consiste à user du n.o.m., en prétendant l'équiparer à l'ordo traditionnel, à la fois quant à la signification et quant à la portée. Nous avons montré ([2621]3), en considérant le rapport du sujet qui profère le jugement à l'objet qui en est le contenu, que ce comportement est métaphysiquement non-consistant, c'est-à-dire qu'il se néantise dans la contradiction. Il reste qu'en fait ce comportement existe. Il pose donc, au point de vue psychologique, pour les sujets qu'il affecte, la question même que nous venons d'examiner (221), concernant la préséance du pape sur la vérité. Comment cela se peut-il ? Comment des personnes sincères et intelligentes peuvent-elles payer par l'inéluctable désaveu des lois de la pensée, l'apparente sécurité qu'assure une obéissance inconditionnée ?

Il faut d'abord observer qu'en ce qui concerne l'usage du n.o.m., les "bons prêtres" se comportent en "bons fidèles". Ce sont eux qui égarent les "bons fidèles", en admettant, eux les premiers, que le pape peut nier toute vérité. Ils sont donc, à cet égard, volontaristes, nous venons de le montrer (221). Il n'est donc pas surprenant qu'ils le soient également en "vivant existentiellement" la théorie de l'intention infuse afin de se

donner à eux-mêmes l'assurance qu'ils célèbrent valablement bien qu'ils usent pour le faire du n.o.m.

Non consistant en effet au point de vue métaphysique ([2621]3), le comportement "bon prêtre" ne peut subsister, psychologiquement, dans le sujet, que par un acte de la "volonté comme volonté" qui présente tous les symptômes du volontarisme. L'acte du "bon prêtre", en tant qu'il consiste à user du n.o.m. en prétendant lui faire signifier autre chose que ce qu'il signifie objectivement, peut en effet être envisagé aux trois points de vue de la fin, de la forme, de l'effectuation.

Quant à la finalité, le "bon prêtre" vise à ménager l'"Autorité" ; à tel point qu'*en fait*, ce "bon prêtre" fait jouer à l'"Autorité" un rôle qui est celui-là même de Dieu et de la Vérité. Le motif généralement allégué par les "bons prêtres" pour ne pas reprendre l'ordo traditionnel, est qu'ils craignent de perdre leur poste. Or ces fonctions, d'une part assurent la subsistance matérielle, d'autre part et surtout sont exercées avec zèle et piété au service de la doctrine de vérité, tandis qu'elles le seraient par quelque loup ravisseur cherchant à diviser. Les "bons prêtres" estiment donc *en fait* qu'en se soumettant à l'"Autorité", généralement contre leur conscience et en tout cas contre la Vérité, ils assurent pour eux-mêmes la subsistance matérielle et pour les autres la promotion de la sainteté.

Nous leur demandons à *Qui* ils demandent leur pain quotidien, même s'ils usent par obéissance, du *Pater* rectifié ? Et nous leur rappelons que nous devons être prêts à entendre Jésus nous demander : "Quand je vous ai envoyés sans bourse ni besace ni souliers, quelque chose vous a-t-il manqué ?" Ceux-ci dirent "Rien" (Luc 22.35). Et les "bons prêtres" pensent-ils que Dieu fasse mûrir les fruits de la sainteté sur le rameau empoisonné de la duplicité ? Oui, ils le pensent, réellement puisqu'ils agissent en conséquence, quoique implicitement, en se gardant de trop regarder. Ils interposent, entre la réalité objective et leur conscience, la "soumission à l'Autorité" : à qui ils attribuent, *en fait*, quoique non d'intention, et la puissance de la Providence et la Vertu de la Trinité.

Les "bons prêtres", réellement quoique à leur corps défendant, idolâtrant l'"Autorité". Tel est le premier des symptômes qui, nous l'avons vu, caractérisent le volontarisme ([2942]).

Quant à la forme de l'acte, celui-ci étant envisagé au point de vue psychologique de l'"existentiellement vécu", le "bon prêtre" se montre méticuleusement conformiste et habituellement inquiet.

S'il se hasarde parfois à reprendre telle formule traditionnelle, c'est en s'ingéniant à donner le change aux fidèles. Il éprouve alors une certaine satisfaction d'avoir pu "concilier" la sécurité et l'"authenticité" ; mais c'est, en réalité dans une pseudo-obéissance vis-à-vis de l'"Autorité", et vis-à-vis des fidèles dans la duplicité. Aussi, le "bon

prêtre" est-il en fait allergique à la Paix et à la Joie ; et il craint d'autant plus d'aliéner la sécurité qu'il convoite, qu'il la fonde dans l'apparence du légalisme et non dans la vertu de vérité. Que ces dispositions contrastent étrangement avec la délicatesse de conscience et le désir de perfection dont nombre de "bons prêtres" sont gratuitement favorisés, tel est précisément le fait qui s'impose à l'observation, et qu'il faut expliquer quoique non pas justifier.

Or, le principe de l'explication, nous l'avons ci-dessus précisé. Le volontarisme consiste en une scission relative entre la "volonté comme nature" et la "volonté comme volonté". Celle-ci, coupée en quelque sorte de ce qui en est la racine, en pâtit une sorte d'asthénie ; laquelle, d'une part, se manifeste elle-même par une absence de joie ([2944]), et d'autre part, entraîne deux réactions compensatrices, l'une dans l'intellect ([2943]), l'autre dans la volonté elle-même ([2945]).

Les "bons prêtres" sont des eunuques mentaux qui n'osent pas, surtout pas à leur propre regard, paraître ce qu'ils voudraient être ; ils s'agrippent au mur croulant du juridisme pour se le dissimuler à eux-mêmes. Ils n'arrivent pas à en avoir bonne conscience, et ils distillent la mélancolie en prêchant la résignation.

Tout cela est parfaitement cohérent, pour quiconque comprend que les dehors de la docilité et de la soumission sont, chez les "bons prêtres", les symptômes d'un volontarisme radical qui soustrait en fait le sujet à la mouvance du bien et de la vérité.

Quant à l'effectuation de l'acte, enfin, le "bon prêtre" se montre en général, obstinément et même violemment, fermé à toute discussion.

Il fait ainsi, parce que, dit-il, il se soumet ; mais c'est en définitive parce qu'il le veut. Et il entend n'avoir à en donner, ni à autrui ni à soi-même, aucune raison. Cela semble, et cela est, aussi contraire à la raison qu'à l'enseignement révélé. C'est tout simplement la réaction compensatrice, inhérente à la "volonté comme volonté" elle-même, de l'asthénie dont celle-ci se trouve, par le volontarisme, congénitalement affectée ([2945]).

3. Concluons, en rappelant un adage dont la portée est analogique. "Tel chacun est, telle la fin lui apparaît". Le volontarisme n'apparaît pas être ce qu'il est, à ceux qui précisément s'en trouvent affectés.

La raison en est que "devenir l'autre, sans devenir autre" est le propre de l'esprit. En tout autre cas ressortissant à l'ordre créé, l'acte qui est commun à "ce qui perçoit" et à "ce qui est perçu" affecte le "ce qui perçoit" et en rend autre la possibilité de perception.

La volonté, et en particulier la "volonté comme volonté", est soit confirmée, soit désintégrée, par l'acte qu'elle pose : selon que celui-ci est

ou n'est pas normé conformément à la nature du sujet spirituel. Le volontarisme est comparable à l'hydropisie. Il suspend, dans la "volonté comme volonté", la possibilité de percevoir qu'elle est a-normée ; parce que la possibilité de se percevoir normée appartient à la "volonté comme volonté" en vertu de l'unité dont elle jouit, par synergie dans le sujet, avec la "volonté comme nature" et avec l'intelligence. Coupée de l'une et de l'autre, et c'est en quoi consiste le volontarisme ([2933]), la "volonté comme volonté" devient étrangère à toute norme.

Vivre le volontarisme existentiellement entraîne donc de l'ignorer complètement. Et comme le volontarisme est, de soi, nous l'avons vu (21), beaucoup plus virulent que partout ailleurs s'il se produit dans l'Eglise, on comprend que ce qui est parfaitement clair pour qui considère les choses objectivement et sainement, soit parfaitement obscur pour la plupart des clercs, pour les "bons prêtres" particulièrement. Leur comportement, la manière de le justifier et de justifier celui de l'"Autorité", *tout cela découle fort logiquement et inéluctablement du volontarisme* ; mais ils sont en fait dans l'incapacité de le percevoir. "Dimitte illis, nesciunt quod faciunt".

[296] La répercussion du volontarisme sur la manière de poser, pour le n.o.m., la question de la validité.

Nous nous sommes proposés, dans ce paragraphe [29], de montrer que : *Majeure*. L'existence dans l'Eglise d'un climat volontariste est la raison profonde pour laquelle :

Conclusion. Il a été et il demeure provisoirement impossible que soit objectivement posée, pour le n.o.m., la question de la validité.

Le "medium" de la preuve, c'est :

Mineure. Le fait de concevoir le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre, d'une manière inconditionnelle et possessive, c'est-à-dire radicalement viciée.

Nous appelons : "majeure", "mineure", "conclusion" : trois propositions qui affirment des *faits*, propositions ordinairement désignées, sous le nom de "existentielles". La preuve consiste, en ce cas comme en tout autre semblable, à montrer que la "majeure" implique la "mineure" ; et, la "mineure", la "conclusion".

Le second point a été établi au paragraphe [291].

En vue d'établir le premier, nous avons examiné ce en quoi consiste le volontarisme ([292], [293], [294]). Et nous avons montré ([2953]) qu'au niveau de l'"existentiellement vécu", le volontarisme est convertible avec le fait de choisir en acte quoique implicitement, pour la personne, la définition réflexive. Nous avons également montré que ce choix rend impossible que la "soumission" et l'"autorité" soient exercées comme

elles doivent l'être. La connexion entre la *majeure* et la *mineure* se trouve ainsi établie négativement. Nous en avons achevé la preuve, positivement, au paragraphe [2955].

Nous pensons avoir ainsi mis en évidence, en analysant les "structures", le rôle pour ainsi dire souterrain mais déterminant, que joue encore le volontarisme dans l'obstruction à laquelle se heurte la question de la validité. Poser cette question avec brutalité, ou l'écarter comme étant privée de portée, sont deux "tests", également affligeants parce qu'également observés, quant au niveau moyen de la culture doctrinale pour les clercs et pour les fidèles qui demeurent attachés à la Tradition.

[3] Le n.o.m. doit être tenu comme étant non valide au point de vue de la "praxis".

[31] Telle est la réponse que nous pensons avoir établie dans ce chapitre II, à la question que pose, au point de vue de la "praxis", la validité du n.o.m.

Nous avons précisé ce en quoi consiste cette question (Introduction [221]). Nous concluons que la prudence surnaturelle impère de considérer comme étant non valide toute célébration normée par le n.o.m.

Nous avons développé deux arguments.

L'argument "ex communibus" ([1]) est constitué par la "sainteté de l'Eglise".

Supposé qu'elle soit valide, la n.m. serait "d'Eglise". Elle devrait donc être conforme à chacune des notes de l'Eglise, en particulier à la sainteté. Or, l'expérience le prouve, c'est le contraire qui est la vérité.

L'argument "ex propriis" est fondé sur un principe dont nous avons proposé plusieurs désignations ([221]2) ; en retenant celle de "principe de l'intention droite" comme étant la mieux appropriée :

"Le ministre qui, pour confectionner un sacrement, use d'un certain rite, prend en fait quoi qu'il en veuille, l'intention de l'Autorité qui l'a promulgué".

Ce principe paraît si peu évident, et même répugne tellement, aux esprits imprégnés de volontarisme et imbus de cléricisme, que nous avons cru nécessaire d'en développer plusieurs preuves, les unes directes ([22], [23], [24], [25]), les autres par rétorsion ([26], [27], [28], [29]) ; les secondes remontant pour ainsi dire le cours des premières, et les confirmant par ordre, ainsi qu'il a été expliqué ([256]).

Immanent à la "praxis Ecclesiae" ([22]), le principe de l'intention droite est récusé par les gens d'Eglise putréfiés de volontarisme ([29]).

Le principe de l'intention droite est implicitement, mais nécessairement, contenu dans le Dépôt révélé ([23]) ; et c'est pourquoi les "consignes" qui furent diffusées, concernant la possibilité d'assister à la n.m., ne peuvent s'expliquer que dans la vue d'un certain libéralisme "pragmatisé" ([28]).

Le principe de l'intention droite découle du rôle de l'Eglise, en tant que celle-ci est "Témoin" de l'intention même du Christ ([24]) ; et c'est la raison pour laquelle la théorie de l'intention infuse, qui s'oppose au principe de l'intention droite, en réalité, confirme "a contrario" l'existence d'une "intentio Ecclesiae" ([27]).

Le principe de l'intention droite découle du rôle de l'Eglise, en tant que celle-ci est Signe au titre d'Epouse immaculée ([25]) ; et cela est

confirmé du fait que l'intention double du comportement "bon prêtre" se néantise dans la contradiction et dans la facticité ([26]).

[32]. Le plus pernicious des obstacles qui *en fait* ont empêché que fût *objectivement* posée, pour le n.o.m., la question de la validité, c'est le comportement "bon prêtre".

Les pusillanimes avides et prompts quant à l'assurance d'être rassurés, ont également considéré le comportement "bon prêtre" comme étant une sorte d'antibiotique, ingénieusement inventé pour exorciser le bouillon de culture du post-conciliarisme. Mais les microbes y sont si malignement virulents, que c'est l'antibiotique qui s'en est trouvé contaminé ; et il a en fait propagé, tant par lui-même que par les deux harmoniques qui lui sont associés, la viciosité qu'il visait à rectifier.

1. Les "bons prêtres", "sacerdotalement associés" ou non, ont été "légion" (Marc 5.9). Ils ont puissamment "contribué" à empêcher que la question de la validité fût sérieusement posée ; parce qu'ils paraissaient la rendre inutile, surtout au regard des fidèles qui passaient à tort d'ailleurs pour être les plus "autorisés".

Il n'est donc pas surprenant qu'examinant cette question, nous ayons été conduits à mettre en évidence le principe avec lequel le comportement "bon prêtre" soutient pratiquement l'opposition de contrariété. Mais il n'est pas surprenant non plus que ce principe, celui de l'intention droite, soit considéré par tous ceux qui admettent et même favorisent le comportement "bon prêtre", comme étant une hypothèse dénuée de portée. "Talis unusquisque est, talis ipsa veritas videtur ei".

2. Les "bons prêtres" sont viscéralement volontaristes.

Ils le manifestent par un comportement pratique : "Mon intention est en définitive ce que je veux qu'elle soit. Elle est conforme à l'intention du Christ, parce que je le veux ; bien que je l'exprime dans un "verbum oris" dont il est impossible qu'il assure cette conformité, puisqu'il est objectivement ambigu. Mes paroles ne signifient pas ce qu'elles signifient objectivement pour quiconque les entend ; mes paroles signifient ce que je veux qu'elles signifient".

Cette viciosité sévit à l'état endémique dans le climat mental qu'elle a contaminé. En sorte qu'elle n'est plus ni aperçue ni écartée.

Il n'appartient cependant pas au prêtre, ministre de l'Eglise, de rebaptiser l'"intention de l'Eglise" ; que le prêtre soit, transcendentalelement, instrument du Christ quant à l'exercice efficace de l'acte consécatoire, ne donne au prêtre aucune prérogative sur l'Eglise quant à la spécification de ce même acte.

Nous croyons devoir insister sur ce point si important. Car le volontarisme, entretenu à l'état endémique par la plupart des manuels en usage dans les séminaires, a pour effet de rendre la majorité des clercs étrangers aux principes fondamentaux de la saine théologie.

Qui célèbre selon *tel* rite prend *ipso facto* l'intention de l'Autorité qui a promulgué ce rite. Autrement, il n'y a pas d'ordre sacramentel possible ; il y a l'anarchie, on ne le voit que trop.

La forme que prend ordinairement dans un prêtre le volontarisme, c'est le cléricalisme (cf. [2923]).

Le cléricalisme ne peut pas se borner. Il est, par nature absolu, parce qu'il est, tout comme d'ailleurs le volontarisme, a-normé.

Le prêtre "clérical" qui s'ignore, est enclin à se constituer, sans le savoir ? "sui juris" par rapport à l'Eglise.

Serait-ce un hasard que la thèse qui soutient la validité du comportement "bon prêtre", ait pour protagonistes particulièrement insistants, des prêtres notoirement atteints de cléricalisme, qu'ils soient "doux" ou "violents".

[33] La question de la validité doit être posée, pour le n.o.m., *objectivement*, et pas seulement au point de vue de la "praxis Ecclesiae".

Nous retrouvons, par le mouvement même de la pensée, cette troisième question, ou cette troisième manière de poser la question de la validité, telle que nous l'avons d'emblée assignée (Introd. [222]).

Nous nous sommes en effet placés au point de vue de la "praxis" pour conclure, dans ce chapitre II, que le n.o.m. doit être tenu comme non valide. Cependant les notes de l'Eglise, dont la considération fonde l'argument "ex communibus" ([1]), d'une part ; les nombreuses données qui ont été mises en œuvre pour établir le principe de l'intention droite qui fonde l'argument "ex propriis" ([2]), d'autre part ; ces choses, donc, ne permettent-elles pas de construire la preuve que le n.o.m. est *en droit* invalide ?

Nous ne le pensons pas. Car, pour construire effectivement cette "preuve de droit" supputée possible, on doit en réalité faire état de données d'observation, et par le fait même se placer, sinon au point de vue de la "praxis", du moins à celui de la Sagesse. L'approfondissement de la deuxième question, traitée dans ce chapitre II, ne reconduit donc pas à la première question mais à la troisième.

Nous maintenons donc la réponse négative à la question de la validité posée *en droit* (chap. I).

N'y a-t-il pas, cependant, concernant la "non-validité" du n.o.m., une certitude *objective*, c'est-à-dire une certitude dont l'*objet* est la "non-validité" du n.o.m. lui-même ; et pas seulement la certitude *subjective* subor-

donnée au "tutorisme" qu'impère le point de vue de la praxis, et dont l'objet est *l'utilisation* du n.o.m. ?

Oui, nous estimons qu'*une telle certitude objective existe, concernant la "non-validité" du n.o.m. lui-même.* Et c'est ce que nous nous proposons de montrer dans le chapitre III.

L'argument que nous développerons est de type inductif. C'est-à-dire que la *portée* en est fondée sur les *faits*, faits que quiconque peut observer depuis neuf années déjà écoulées. Cette preuve par induction "converge" pour ainsi dire vers la preuve qui établirait en droit l'invalité du n.o.m. ; mais elle ne peut la rejoindre. Le "hiatus" tient à la nature, non au "plus ou moins". Il est, nous l'avons observé (I[2]), l'humble envers de notre hommage à la Lumière de la très sainte Foi.

Index des noms

A

Alexandre VIII : 94
Allo Bernard : 43

B

Bacci Antonio : VII
Barbara Noël : VII, IX, 20-21, 23, 259
Belmont Hervé : VI
Billuart Charles-René : 69
Bossuet J. Bénigne : 163
Botte Dom Bernard : 47-51, 72, 82
Brightman F.E. : 69

C

Cabrol F. : 48
Campo Cristina : VII
Cantoni Piero : VII, X
Castro-Mayer A. de : 263
Clemen Otto : 77
Coache Louis : 211-212
Couderc Marie Victoire : 310
Cranmer : 20-21, 103

D E

de Corte Marcel : 13
Denys : 30
Descartes : 309
Elemen Otto : 77

F G H I J

Feltin Maurice Cardinal : 138
Funk F.X. : 48
Galilée : 78
Gherardini Brunero : X
Guérard des Lauriers M.L. : VI-XIII
Hausman Nicolao : 77
Hippolyte : 47, 49-50, 59, 74
Innocent III : 52
Innocent IV : 100
Jean de St Thomas : 69-70, 81
Jungmann Joseph : 49-51, 57-59, 60-62, 72, 78, 82-83

L

Largier R. : 178
Lefebvre Marcel Mgr. : V-VII
Lefebvre Luc : VII
Léon XIII : IX, 20-21, 23, 94, 97, 100,

101-104, 185-186, 188-190, 210, 220, 243, 257

Lucien Bernard : VI, VIII-IX, XI-XIII
Luther Martin : V, XIII, 76-77

M N O

Marrou Henri Irénée : 60-62
Martin Michel : 367
Marx Karl : 66
Montini Giovanni Battista : 23
Ottaviani Alfredo : VII

P R

Paul VI : VI-VIII, 11-14, 20, 22-23, 39, 53-55, 62, 64, 69, 72-73, 76, 78-79, 83, 86, 179, 297, 368
Pie IX : 94, 368
Pie XII : 94, 151, 237, 246, 254-255
Pseudo-Ambroise : 47
Rahner Karl : 65, 275
Rickaby Joseph : 20-21
Ricossa Francesco : XIII

S

Salmaticenses : 69
St Ambroise : 48, 53
St Augustin : 54, 124, 127, 129, 305
St Bernard : 124
St Bonaventure : 124
St Calixte : 47
St Grégoire : 49
St Jean Chrysostome : 39, 42-46, 69, 78
St Luc : 42-43, 49, 52, 54, 56-58, 178
St Marc : 29, 49, 56, 74, 178
St Matthieu : 29, 52, 54, 56-59, 62, 73-74, 178
St Paul : 42-43, 49, 56-58, 69, 73-74, 81, 162-163, 178, 278, 339
St Pie V : 11-13, 73, 77
St Pie X : 53
St Thomas d'Aquin : VI, 30-32, 35, 52-54, 67-71, 81, 83, 124, 127, 129, 133, 137, 139, 154, 157-158, 160-161, 266
Suarez : 69

T

Teilhard de Chardin Pierre : 58, 310, 332

Table des matières

AVERTISSEMENTS DE L'AUTEUR	p. IV
LETTRE DE SON EXCELLENCE MONSEIGNEUR MARCEL LEFEBVRE	p. V
Préface de l'éditeur.....	p. VI
Introduction :	
PRÉCISIONS CONCERNANT LA NATURE DES QUESTIONS QUI PEUVENT ÊTRE POSÉES AU SUJET DE LA N.M.	p. 6
[1] Supposé que la n.m. soit valide, convient-il d'y assister ?.....	p. 7
[2] Si on ne suppose pas que la n.m. est valide. La question se pose de savoir si elle l'est ou non.	p. 7
[21] Poser "en droit" la question de la validité, c'est considérer le n.o.m. en fonction du contenu qui y est objectivement exprimé.	p. 7
[22] Poser "en fait" la question de la validité, c'est observer, tout ce qu'implique, soit au titre de conséquence soit au titre de cause, la célébration de la n.m.	p. 8
[221] Considérer le fruit, c'est se placer au point de vue du nourrissement théologal ; point de vue de la "praxis", c'est-à-dire celui de l'action concrète.	p. 8
[222] Discerner la qualité de l'arbre et du fruit dans celle de la racine, c'est en assigner la cause ; tel est précisément le point de vue de la "Sagesse"	p. 8
[23] Les trois manières de poser la question de la validité sont irréductibles entre elles.	p. 9
[231] L'"objet formel" est, quelle que soit la manière de poser la question, de déterminer quelle est la qualification du n.o.m. quant à la validité.	p. 9
[232] Rappelons en quoi consiste cette différence entre la déduction et l'induction.	p. 9
[233] Ces considérations d'épistémologie générale conduisent à distinguer trois questions, trois manières de poser la même question.	p. 10
[3] N'est-il pas impossible de supposer que la n.m. soit non-valide ? ..	p. 10
[31] Dénonçons, avant de répondre à la "difficulté", l'abus qui a été fait de l'"infaillibilité". On en a abusé, en vue d'abuser les fidèles encore tout imprégnés du dogme défini par Vatican I....	p. 11
[311] Rappelons d'abord que "les définitions du Pontife Romain, lorsque celui-ci jouit en acte du charisme d'infaillibilité, sont irréformables par elles-mêmes [Vatican I. De Ecclesia Christi, cap 4, fin].	p. 11
[312] D'une manière plus précise, prétendre fonder la validité de la n.m. sur le charisme d'infaillibilité, implique contradiction et se trouve par conséquent privé de portée.	p. 11

[313] La promulgation, faite par St Pie V, de l'Ordo auquel son nom demeure attaché, a, selon nous, engagé l'infailibilité. ..	p. 12
[32] Revenons à l'affirmation par laquelle on prétend, sans toutefois faire état de l'infailibilité, écarter a priori la "question de la validité". ..	p. 13
[321] Le principe sur lequel on se fonde pour refuser a priori la question de la validité n'est un principe qu'apparemment, parce qu'il requiert un présupposé.	p. 13
[322] La réfutation, par rétorsion, de l'argument par lequel on refuse a priori la question de la validité.	p. 15
[325] Retenons donc que, non seulement il n'est pas impossible, mais qu'il convient positivement de supposer que la n.m. puisse être non-valide.	p. 15
[4] Le développement qu'implique organiquement la mise en question de la validité.	p. 15
[41] La mise en question de la validité ne s'est posée pour nous qu'en fonction des faits observés, et même de l'observation prolongée.	p. 16
[42] Voici les principes qui nous ont guidés, et qui justifient la division ci-dessus proposée ([21], [22]).	p. 16
[421] Premier principe. Ne rien affirmer qui ne soit établi avec certitude.	p. 16
[422] Deuxième principe. Remonter du "fait" au "comment", sinon au "pourquoi".	p. 17
[43] L'ordre que nous avons précisé ([2]), se trouve éclairé par l'intuition dont il est l'expression.	p. 17
[431] La question de la validité ne peut être posée "en droit" ; car, à ce point de vue, la réponse ne peut être établie avec certitude. Voilà à quoi correspond le Chapitre I.	p. 17
[432] La première est d'examiner, quant au "comment", la validité de la n.m. célébrée par le prêtre que nous désignons typiquement par la locution "bon prêtre".	p. 18
[433] La seconde question consiste à examiner "comment" le nouveau rite peut être non-valide, bien qu'il soit promulgué par l'Autorité.	p. 18
Chapitre I : PEUT-ON PROUVER, AVEC CERTITUDE, QUE LE N.O.M EST EN DROIT INVALIDE ?	p. 19
[1] Le sens de cette question a été précisé : INTRODUCTION [21]. ..	p. 19
[2] Il convient de répondre négativement à la question de la validité posée "en droit".	p. 19
[3] Le R.P. BARBARA répond affirmativement à la question "de droit".	p. 20
[31] Arguments qui font état des modifications apportées au rite de la Messe.	p. 20
[32] Arguments qui concernent en général la validité des ordina-	

tions promulguées par l'Autorité.	p. 22
Chapitre II : PEUT-ON PROUVER, AVEC CERTITUDE, QUE LE N.O.M. DOIT ÊTRE TENU COMME ÉTANT NON VALIDE AU POINT DE VUE DE LA PRAXIS ?	p. 25
[1] Argument "ex communibus".	p. 25
[11] Le principe sur lequel est fondé l'argument.	p. 25
[111] L'observation prouve le principe par induction.	p. 25
[112] L'énoncé du principe.	p. 26
[12] Le syllogisme d'exposition.	p. 26
[13] La preuve de la majeure et de la conclusion.	p. 27
[14] Il importe de distinguer, en général, pour toute expression : "sens divisé" et "sens composé" ; et, corrélativement, "sens" et "portée".	p. 27
[141] Une expression non simple peut être entendue soit au "sens composé", soit au "sens divisé".	p. 27
[142] La "portée" d'une expression, et la manière d'en entendre le "sens" se commandent réciproquement.	p. 28
[143] Ces normes générales relèvent du sens commun, ce qui en fonde précisément la "portée" ; et si elles vont de soi, elles iront encore mieux après avoir été rappelées.	p. 29
[15] Le "sens" de la "forme" traditionnelle en a toujours, dans l'Eglise, normé la "portée".	p. 29
[151] Le "sens" de la "forme".	p. 29
[152] Le "sens" de la "forme" en est le "sens composé".	p. 31
[153] Le sens de la "forme" traditionnelle en a toujours normé la portée ; parce qu'elle a toujours été entendue au "sens compo- sé".	p. 33
[16] Il est impossible que, prise au "sens composé", la nouvelle forme ait le même "sens" et la même "portée" que la forme tradi- tionnelle.	p. 36
[161] Le Sacrifice du Christ n'est renouvelé, dans l'ordre sacra- mental, que dans la seconde consécration ([153]3). Et que, dans l'ordre sacramental, ni le Corps ni le Sang ne sont, au sens propre, "livrés" ; bien que le Sang soit "répandu".	p. 36
[162] Prise au "sens composé", la forme "nouvelle" ne peut avoir ni le même "sens" ni la même "portée" que la forme "tradi- tionnelle".	p. 37
[17] Si on la prend au sens divisé, la nouvelle forme peut-elle avoir le même sens que la forme traditionnelle ?	p. 39
[171] La "forme" nouvelle, prise au "sens divisé", ne pourrait avoir le même sens que la "forme" traditionnelle, qu'en omet- tant la "quod pro vobis tradetur" soit mentalement, soit implici- tement.	p. 39
[172] Comparer la "forme" de certaines liturgies grecques avec la "forme" nouvelle, rend manifeste que la seconde comporte	

- une radicale viciosité. p. 42
- [173] La "forme" nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Eglise ? Ne s'en trouverait-elle pas, ipso facto, accréditée ? Anterior, ergo melior ? p. 46
- [174] La "forme" nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Eglise ? Nous examinons quelle est la vraisemblance de cette hypothèse. p. 48
- [175] La "forme" traditionnelle n'a-t-elle pas été en usage dans l'Eglise, dès les temps apostoliques ? p. 51
- [176] Comment se peut-il, et pourquoi se fait-il que la "forme" traditionnelle ait été changée ? p. 57
- [18] La triple viciosité de la "forme" nouvelle..... p. 63
- [181] La "forme" nouvelle est objectivement et irréductiblement équivoque. p. 63
- [182] La "forme" nouvelle est, par le truchement de l'équivocité, insidieusement fallacieuse. p. 64
- [183] Il est impossible que la "forme" nouvelle de l'Eucharistie en norme la célébration. p. 66
- [19] L'instauration de la "forme" nouvelle est incompatible avec la sainteté de l'Eglise. p. 67
- [191] La sainteté de l'Eglise requiert que la forme des sacrements en signifie la réalité, et en norme la portée. p. 67
- [192] La forme nouvelle est instaurée ou remise en vigueur, sous le couvert de raisons fallacieusement interprétées. p. 72
- [193] La raison véritable et non avouée, qui a motivé l'"instauration" du n.o.m. a été injectée dans "Rome" par "Taizé". p. 79
- [194] Les raisons sous le couvert desquelles la nouvelle forme a été "instaurée" p. 80
- [195] C'est pour ainsi dire à contre-Sagesse, que se trouve mise en œuvre la connaissance des sources, pour justifier l'"instauration" du n.o.m. p. 86
- [196] Conclusion. L'"instauration" du n.o.m. est incompatible avec la sainteté de l'Eglise. p. 88
- [2] Argument "ex propriis" p. 90
- [21] L'ordre de l'argument, et le principe qui en est le fondement... p. 90
- [211] Le syllogisme d'exposition. p. 90
- [212] Le principe sur lequel repose l'argument, ou principe de l'"intention droite". p. 90
- [22] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est "d'Eglise", parce qu'il est immanent à la "praxis" de l'Eglise. p. 93
- [221] La norme canonique qui concerne l'intention du ministre requiert interprétation. p. 94
- [222] La norme "intentio faciendi quod facit Ecclesia" se réfère à une "intention". p. 94

- [223] L'existence d'une intention explicitement attribuée à l'Eglise a été expressément reconnue par l'Autorité, au cours de la controverse qui a suivi le rejet des ordinations anglicanes. p. 101
- [224] Il ne convenait pas que la norme "intentio faciendi quod facit Ecclesia", mentionnât l'"intentio Ecclesiae" à laquelle elle se réfère nécessairement quoiqu'implicitement. p. 103
- [225] Concluons. Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". p. 104
- [23] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est d'Eglise, parce qu'il est contenu, implicitement mais nécessairement, dans le Dépôt révélé dont l'Eglise est maternellement "Gardienne et Maîtresse" : Custos, Mater et Magistra. p. 105
- [231] Le prêtre qui, en l'acte de la célébration de la Messe, intervient au titre de cause instrumentale, est "agi" de deux manières différentes par le Christ qui est Cause principale. p. 106
- [232] Les deux manières selon lesquelles le prêtre qui célèbre le Sacrifice de la messe est "agi" par le Christ, sont à la fois distinctes et "un" en vertu du Christ. p. 107
- [233] Le prêtre, ministre de l'Eglise, tient du Christ, mais expressément dans la médiation de l'Eglise, d'avoir, en l'acte du Sacrifice, l'intention qui est l'intention même du Christ. p. 110
- [234] Les deux manières selon lesquelles le prêtre qui offre le Sacrifice de la Messe est "agi" par le Christ, fondent respectivement l'existence de deux rapports entre, d'une part le prêtre comme personne morale, et d'autre part l'opération dont il est le sujet. p. 115
- [235] Les deux rapports, que le prêtre célébrant le Sacrifice de la Messe soutient avec sa propre opération, sont en fait confondus l'un avec l'autre dans le comportement du "bon prêtre". p. 116
- [236] L'erreur, commise et observée dans l'ordre pratique, dévoile, immanente à ce même ordre de la "praxis", la vérité qui en est la norme. p. 118
- [24] Le principe de l'intention droite est vrai parce qu'il est "d'Eglise". Il est d'Eglise, parce qu'il découle organiquement du rôle que l'Eglise doit jouer comme "Témoin", et conformément à la "sainteté qui lui est propre, à l'égard de la Foi et à l'égard des sacrements de la Foi". p. 120
- [241] L'Eglise assure la même certification théologique, en regard du croyant qui adhère à l'article révélé et à l'égard du prêtre qui offre le Sacrifice de la Messe. p. 120
- [242] L'intention du prêtre qui célèbre le Sacrifice est normée par l'Autorité de l'Eglise. p. 122
- [243] En l'acte de toute confection sacramentelle, l'intention du ministre est normée immédiatement, formellement et pour autant exclusivement, par le rite qu'a promulgué l'Autorité de

- l'Eglise. Et cette intention n'est pas, quant à la spécification, normée immédiatement par le Christ, pas même dans le cas de l'Eucharistie. p. 179
- [25] Le principe de l'intention droite est vrai, parce qu'il est "d'Eglise". Il est "d'Eglise", parce qu'il découle organiquement, dans l'ordre sacramental, de la pureté dont l'Eglise jouit comme "signe", au titre d'"épouse sainte et immaculée".p. 180
- [251] La base connaturelle des communications d'ordre mental, en particulier de la communication d'intention, est la norme même de l'interlocution. p. 181
- [252] La remise en question du "principe de l'intention droite" dévoile, a contrario, quelle en doit être la justification. ... p. 183
- [253] L'intention du ministre concerne formellement le rapport que le ministre soutient avec l'Autorité qui a promulgué le rite. p. 185
- [254] Le rapport entre, d'une part, le "verbum mentis" du prêtre qui confectionne le sacrement, et d'autre part, le "verbum mentis" de l'Autorité qui en promulgue le rite, doit être l'identité.p. 192
- [255] Les arguments qui fondent le principe de l'intention droite sur la "sainteté" de l'Eglise-Signe, dévoilent respectivement les viciosités du comportement "bon prêtre". p. 203
- [256] La Tradition vivante et la "sainteté" de l'Eglise ayant valeur de monstration, ces mêmes données impliquent qu'en niant ou en écartant ce même principe, on aboutisse à des non-cohérences qui en constituent la confirmation. p. 205
- [26] Le principe de l'intention droite est vrai, parce que l'"intention double" du comportement "bon prêtre" se néantise dans la contradiction et dans la facticité. p. 207
- [261] Le comportement "bon prêtre", en tant qu'il s'oppose à la vérité, implique les conséquences qui sont, par nature, inhérentes à l'erreur. p. 207
- [262] Le comportement "bon prêtre" se néantise dans la contradiction, lorsqu'il consiste à préférer intégralement "mente" et "ore", la forme que prescrit pour la première Consécration le n.o.m. p. 210
- [263] Le comportement "bon prêtre" se néantise dans la confusion et la facticité, lorsqu'il consiste à préférer "mente et ore" la première partie de la forme du n.o.m., et à prononcer la seconde partie de la même forme exclusivement "ore". p. 210
- [264] Le comportement "bon prêtre" prouve, a contrario, que le principe de l'intention droite est co-essentiel à l'ordre sacramental. p. 216
- [27] L'existence d'une "intentio Ecclesiae", au titre de norme prochaine pour l'intention du ministre, est confirmée par l'examen critique de la théorie selon laquelle le ministre tient immédiatement du Christ l'intention qui est requise à la confection valide du

Baptême et de l'Eucharistie.	p. 218
[271] L'ordre de ce paragraphe [27].	p. 218
[272] La théorie de l'intention infuse. Les origines de la théorie. ...	p. 219
[273] La théorie de l'intention infuse. Les présupposés de la théorie.	p. 220
[274] La théorie de l'intention infuse. L'exposé formel de la théo- rie.	p. 222
[275] La théorie de l'intention infuse. Les non-cohérences de la théorie, celle-ci étant envisagée au point de vue formel.	p. 224
[276] La théorie de l'intention infuse est examinée au point de vue de la "sagesse", celle-ci consistant à "ordonner".	p. 236
[277] La théorie de l'intention infuse est examinée au point de vue de la "sagesse", celle-ci consistant à "discerner quelles sont les causes les plus primitives".	p. 247
[278] La théorie de l'intention ecclésiale est confirmée comme étant conforme à la réalité, du fait qu'elle soutient avec la théo- rie de l'intention infuse l'opposition de contrariété.	p. 256
[28] L'accueil "réservé", que doit en fait affronter la thèse de la "non validité", ne serait-il pas suscité par un certain libéralisme "pragmatisé" ?	p. 259
[281] Les "consignes" concernant le fait de "participer", et les normes générales de la moralité.	p. 260
[282] Les "consignes" concernant le fait de "participer", et l'atti- tude mentale qui en est implicitement le présupposé.	p. 278
[29] LE VOLONTARISME, QUI SÉVIT À L'ÉTAT ENDEMIQUE DANS L'ÉGLISE, DEPUIS LA CONTRE-RÉFORME A EN FAIT RENDU IMPOSSIBLE QUE SOIT POSÉE AVEC OBJECTIVITÉ, POUR LE N.O.M., LA QUESTION DE LA VALIDITÉ.	p. 297
[291] Examiner la question de la validité, et par conséquent sup- poser que peut être invalide le n.o.m., a été rendu impossible par le fait de concevoir le pouvoir du pape et le pouvoir du prêtre d'une manière erronée.	p. 298
[292] Bref aperçu du volontarisme "pratique".	p. 309
[293] La nature du volontarisme.	p. 312
[294] La définition du volontarisme est confirmée par retour à l'observation.	p. 326
[295] Le volontarisme qui, depuis la contre-réforme, sévit à l'état endémique, rend compte des convictions erronées que les fidèles reçoivent des prêtres, concernant le pouvoir du pape et le pou- voir du prêtre.	p. 346
[296] La répercussion du volontarisme sur la manière de poser, pour le n.o.m., la question de la validité.	p. 382
[3] Le n.o.m. doit être tenu comme étant non valide au point de vue de la "praxis".	p. 382
[31] Telle est la réponse que nous pensons avoir établie dans ce	

chapitre II, à la question que pose, au point de vue de la "praxis", la validité du n.o.m.	p. 382
[32] Le plus pernicious des obstacles qui en fait ont empêché que fût objectivement posée, pour le n.o.m., la question de la validité, c'est le comportement "bon prêtre"	p. 383
[33] La question de la validité doit être posée, pour le n.o.m., objectivement, et pas seulement au point de vue de la "praxis Ecclesiae"	p. 384
Index des noms.....	p. 386
Table des matières	p. 387

Centro Librario Sodalitium

Loc. Carbignano 36 - 10020 Venusa Savoia TO Italie

Tel. 0161 839.335

centrolibrario@sodalitium.it

www.sodalitiumshop.eu

Achevé d'imprimer par Epics s.a.s.

à Turin le 15 septembre 2019, en la fête de Notre-Dame des Sept Douleurs

En 2019, cinquante ans après l'introduction du nouveau missel, et quarante ans après la publication de la Thèse de *Cassiciacum* sur le n° 1 des *Cahiers* du même nom, le Centro librario Sodalitium, par respect pour la figure de ce grand théologien que fut le Père Guérard des Lauriers publie le livre sur le N.O.M. inédit jusqu'à ce jour ; le Père Guérard commença la rédaction de ce travail en 1976 - année du fameux 'été chaud' de la 'suspens a divinis' de Mgr Lefebvre qui rendit la question de la Messe connue du monde entier - et il espérait le publier en 1979.

Aujourd'hui, on peut constater toujours davantage les horribles conséquences de la vacance formelle du Siège Apostolique et de la privation quasi universelle du sacerdoce et du Sacrifice, conséquences visibles à tous, sauf aux aveugles volontaires. Cet ouvrage est un remarquable support intellectuel pour persévérer dans la défense et dans l'amour de l'Oblation pure de la Nouvelle et Éternelle Alliance. À qui au contraire, préférerait à la théologie d'improbables miracles que le Ciel susciterait en faveur de la 'messe de Luther', nous ne savons que dire, sinon les paroles de l'Évangile : *"Laissez-les : ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles. Or, si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous les deux dans une fosse"* (Matth. 15, 14).

www.livresenfamille.fr

ISBN : 978-88-89596-40-1



Centro Librario Sodalitium
Loc. Carbignano 36 - 10020 Verrua Savoia TO
Tél.: +39.0161.839.335
centrolibrario@sodalitium.it
www.sodalitiumshop.eu

9 788889 596401

20.00 €