

tique », on ne trouvera pas d'époque où le christianisme ait été sans Eglise (1). (Du christianisme primitif au catholicisme, p. 9.) Telle est d'ailleurs aujourd'hui la « *sententia communior* » des protestants. Il s'est donc produit, chez beaucoup, un revirement en faveur de la conception catholique, surtout depuis une dizaine d'années.

Assurément les catholiques doivent insister sur la « forme embryonnaire ». Au début on « gouvernait » moins qu'aujourd'hui. Mais ce qui importe, ce n'est pas le « quantum », c'est le « quale » ou le principe, et ce principe est sans aucun doute fermement établi dès le commencement pour l'Eglise judaïsante comme pour l'Eglise des Gentils.

L'autorité suprême est aux mains des Apôtres. Pour l'Eglise judéo-chrétienne, les chefs sont les *premiers Apôtres* ; pour l'Eglise des Gentils, c'est spécialement *S. Paul*.

a) Pour l'Eglise de Jérusalem cela est attesté par les *Actes des Apôtres*. Tous les Apôtres constituent la « hiérarchie ». Ils sont souvent représentés par Pierre et la mention qui en est faite est d'importance. « Pierre est sans discussion le premier homme dans la communauté primitive. » (Weizsäcker.) Après sa fuite, au moment de la première persécution († S. Etienne), « Jacques, le frère du Seigneur » prend la direction avec « un pouvoir monarchique ». *Harnack* écrit : « Sa parenté avec Jésus fut un motif déterminant (?) de l'élection (?) de Jacques. Il eut pour successeur un autre parent de Jésus, son cousin Siméon. Ensuite une antique tradition nomme encore treize évêques judéo-chrétiens. » (Mission, II, 77.) D'une « élection » on ne trouve nulle part trace : Jacques était un Apôtre de Jésus. Au sujet de son prestige, cf. Act. Ap., xv, 6 sq., où on le voit trancher le débat avec Pierre et Paul.

b) Pour les communautés pauliniennes, S. Paul reçut la direction suprême, comme en témoignent ses Epîtres qui sont des « Epîtres officielles ». Citons quelques passages : « C'est pourquoi je vous écris ces choses pendant que je suis loin de vous, afin de n'avoir pas, une fois arrivé chez vous, à user de sévérité selon le pouvoir (ἐξουσίαν) que le Seigneur m'a donné. » (II Cor., XIII, 10.) « Pour le Christ nous faisons fonction d'ambassadeurs, Dieu vous exhortant par nous. » (II Cor., v, 20.) « Si je retourne chez vous, je n'aurai pas de ménagement. » (II Cor., XIII, 2.) « Voulez-vous que j'aile chez vous avec la verge ? » (I Cor., IV, 21.) Qu'on suive « mes voies dans le Christ, comme j'enseigne partout dans toutes les Eglises ». (I Cor., IV, 17.) C'est donc bien là un « droit » que S. Paul revendique en s'appuyant sur le Christ ; par conséquent, c'est un « droit ecclésiastique divin ». S. Paul a coutume d'exprimer son autorité suprême de la façon suivante : « Absent de corps, mais présent d'esprit. » (Cf. I Cor., v, 3. II Cor., x, 1, 2, 11 ; XIII, 2, 10. Col., II, 5. Phil., II, 12.)

L'essence de l'apostolat consistait en ce que l'Apôtre : 1° Avait vu le Seigneur ; 2° Avait reçu de lui pouvoir et mission pour être le témoin de sa doctrine. (I Cor., IX, 1 ; Gal., I, 1, 11, 12, 15-17.) « Christus per quem accepimus gratiam et apostolatam ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. » (Rom., I, 5.) Par là-même il y a concordance entre ce que rapporte l'Evangile et ce que rapporte l'Apôtre. (Marc, III, 13 sq. Jean, XVII, 18 ; XIX, 35 ; XX, 21, 30. Act. Ap., I, 8, 21 sq. ; IX, 15 ; XIII, 2. I Jean, I, 1-3.) Il n'est aucunement question d'« élection » par la communauté, mais seulement de mission et de charge venant d'en-haut. L'apostolat n'est donc pas non plus un « charisme » accordé plus tard par le Pneuma. Il a son fondement dans le choix du Christ et la possession de l'Esprit ; c'est une grâce, mais aussi une « fonction » qui doit être revendiquée, même, si c'est nécessaire, contre les « anges du ciel ». (Gal., I, 8-10.)

La critique a nié qu'il se rencontre, dans la vie de Jésus, des « apôtres » en dehors des « disciples » ; Jésus n'aurait appelé et envoyé ces « apôtres » qu'après la Résurrection. (Math., XXVIII, 16 sq.) Mais ils existent déjà auparavant et au nombre de douze. (I Cor., xv, 5.) Si c'était la dogmatique de communauté qui les avait créés, elle n'aurait sûrement pas rangé Judas parmi eux. Il faut reconnaître cependant que, dans la chrétienté primitive, on appelait aussi parfois « apôtres » de simples

disciples (Rom., XVI, 7) qui exerçaient les fonctions de docteurs et on les rangeait dans cet ordre : apôtres, prophètes, docteurs. (Didachè, II, etc.) Les « douze Apôtres » ont été appelés et envoyés par Jésus-Christ lui-même. D'où la grande importance, dans l'Eglise ancienne, de tout ce qui est « apostolique » (succession, canon, tradition apostoliques).

Les presbytres ou anciens. On les voit apparaître dans toute l'Eglise apostolique et ils sont généralement attestés, aussi bien pour l'Eglise judaisante que pour l'Eglise des Gentils. (Act. Ap., XI, 30 ; XIV, 20-22. Tit., I, 5. I Pier., V, 15. Jacq., V, 14.) Ils sont cités aussi chez S. Clément, S. Polycarpe et S. Ignace. Ils sont souvent nommés, à côté des Apôtres, et avaient, sans contredit, un grand prestige. Traduire le mot *πρεσβύτεροι* par « prêtres » est inexact. De l'avis des chercheurs catholiques, il faut les identifier avec les « *episcopi* » ou surveillants (*ἐπίσκοποι*). On en trouve la preuve dans Act. Ap., XX, 17, 28 ; Tit., I, 5-8 ; I Pier., V, 1-5. Le nom « presbyter » est plus courant que celui d'« *episcopus* ». La synagogue juive le connaissait bien et, dans l'Etat païen, on n'est pas sans en trouver des traces : le sanhédrin juif, le sénat romain et la gérusie athénienne sont essentiellement la même chose, bien que les fonctions de ces corps publics fussent différentes. En raison de l'union de la religion et de l'Etat, les « anciens » juifs avaient une autorité très étendue. Il était tout naturel que l'Eglise, dans la fondation de ses communautés, s'inspirât de cette institution. La fonction des « anciens » chrétiens était *doctrinale, législative* (Act. Ap., XV, 23-29 ; XVI, 4, XXI, 18, 25), *liturgique, sacramentelle* (Jacq., V, 14), *pastorale, épiscopale*. (Act. Ap., XX, 17-31.)

Les *episcopi*. Le nom (*ἐπίσκοπος* = surveillant, *ἐπί* et *σκοπεῖν*) est connu dans les Septante (14 fois ; *ἐπισκοπή*, 47 fois). Les Grecs et les Romains employaient ce titre pour désigner les surveillants des ouvrages profanes et même déjà dans un sens technique sacré. Aussi ce mot pénétra-t-il dans l'usage chrétien. En tout cas, il était uni à une certaine *autorité*. D'après S. Paul, cette autorité est très étendue : « *Regere Ecclesiam Dei.* » (Act. Ap., XX, 28.) Ils ont été « établis par le Saint-Esprit ». Comme ils se confondent avec les presbyteri, leurs fonctions sont aussi les mêmes. Ils n'étaient certainement pas de simples serviteurs liturgiques de la communauté ou des administrateurs temporels comme le pensent Hatch-Harnack et beaucoup d'auteurs libéraux.

L'« *épiscopat monarchique* » n'apparaît pas formellement dans la Bible. Les « *episcopi* » et les « presbyteri » forment un *collège* à la tête de la communauté. L'unité de direction est encore assurée provisoirement par les Apôtres : les Apôtres primitifs et S. Paul. Comment on en est venu à l'« *épiscopat monarchique* », qui apparaît très nettement chez S. Ignace, c'est une question très débattue. Nous ne pouvons plus retrouver entièrement les traces de cette démarche ; mais qu'elle soit le résultat de motifs purement naturels et historiques, parce qu'il fallait que finalement *un seul* ait la haute main dans chaque communauté, comme le prétendent les adversaires, cela est faux. S. Clément de Rome écrit que l'évêque a reçu dans l'Eglise la place des Apôtres : Les Apôtres « ont connu par Notre-Seigneur *Jésus-Christ* (par conséquent instruits par lui) qu'il s'élèverait des conflits au sujet de l'« *épiscopat* ». C'est pourquoi, munis d'une prévision parfaite, ils ont *établi* ceux qui étaient nommés d'avance et ils leur ont donné l'ordre que, lorsqu'ils seraient eux-mêmes disparus, d'autres hommes éprouvés prennent leur fonction ». (I Cor., 44.) Ainsi donc, à la mort des Apôtres, la direction suprême passa à l'« *épiscopat* » par là se produisit le « *pouvoir monarchique* » de l'évêque unique au-dessus des autres presbytres. C'est pourquoi S. Ignace compare l'évêque à Dieu et le collège presbytéral au collège apostolique. Il fallait que l'« *autorité* du *président* grandit quand il n'y eut plus d'Apôtres. (Schanz, Apol., III, § 5.) Par conséquent, d'après la Tradition qui commence avec S. Clément, l'« *épiscopat* » est une institution apostolique ; il est, selon l'expression du Concile de Trente, « *jure divino* », parce qu'il a été institué par les Apôtres sur les instructions du Christ. « Les évêques sont les successeurs des Apôtres. » *Bainvel* écrit d'une manière pertinente (Dict. théol., I, 1659), à la fin de l'article « *Apôtre* », qu'il y a, dans le passage de l'« *Apôtre* » à

l'évêque monarchique, « certains points obscurs », mais qu'ils ne sont pas de nature à permettre de parler du « mythe de la succession apostolique ». Dernièrement *H. Koch* a essayé de prouver que, pendant les quatre premiers siècles, il arrivait parfois « qu'une communauté fût gouvernée simultanément par deux évêques légitimes ». Au début, en effet, « l'Eglise d'une ville aurait compris souvent plusieurs communautés de maisons, faisant partie d'une unité plus élevée ». S. Cyprien, en s'appuyant sur S. Ignace, a bien insisté sur l'unité de direction : « *Esse posse in uno loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures?* » (De unit., VIII ; cf. XLIV, 3 ; LV, 3.) Mais des « cas de force majeure » seraient toujours des cas exceptionnels : Plus tard on y aurait pourvu par la création des coadjuteurs, des évêques auxiliaires, des vicaires généraux.

Les *diacres* sont nommés avec les évêques dont ils sont les serviteurs, d'où leur nom. Leur fonction n'était pas seulement de répartir les aumônes et veiller à la table (Act. Ap., VI, 2 sq.), mais encore d'enseigner et d'assister l'évêque dans la liturgie. Cf. le traité de l'Ordre.

Les pneumatiques. Ils sont assez souvent nommés à côté des organes de la constitution qu'on vient de citer. Leur situation dans la communauté était assez libre ; en eux parlait et agissait le Saint-Esprit dont dépendait uniquement leur situation qui était analogue à celle des Prophètes à côté du sacerdoce régulier de l'Ancien Testament. D'une manière générale, le porteur de l'Esprit n'est jugé par personne, mais plutôt c'est lui qui juge tout. A y regarder de plus près, ils étaient cependant limités par le jugement public et la doctrine de la foi et des mœurs. Leur influence est exagérée par les protestants qui voient en eux les guides proprement dits de la primitive Eglise. A la vérité, leur possession de l'Esprit leur donnait un grand prestige. Seulement S. Paul revendique à leur égard toute son autorité apostolique. Et pour cela, il se réfère à « la parole du Seigneur ». Il insiste, en face de l'« anarchie pneumatique » à Corinthe, sur l'ordre, et place l'autorité au-dessus du *pneuma*. Que les pneumatiques fussent soumis à la conscience officielle et générale de la foi, et que leurs « esprits » fussent « éprouvés » avant d'être acceptés, c'est la doctrine claire de l'Écriture et de la Tradition. En tout cas, les charismatiques, dans la chrétienté primitive, n'étaient qu'une institution transitoire et non une institution durable. Il n'est pas possible, en considération de ces charismes, de parler d'une « pneumatocratie » aux débuts du christianisme. Au reste, il y avait aussi des pneumatiques dans les fonctions d'autorité et ainsi une union durable entre le *Pneuma* et la fonction. C'était, avant tout, les Apôtres eux-mêmes, même dans la fonction de direction (*κυβερνησις*, I Cor., XII, 28 ; cf. Rom., XII, 7 sq.). Même les apôtres, prophètes, docteurs, évangélistes (Eph., II, 20 ; III, 5 ; IV, 11) sont des pneumatiques qui détiennent des fonctions officielles et non des charismatiques de l'Ancien Testament, comme dans I Thes., II, 15. Quelle autre formation que la formation charismatique auraient pu avoir au début les chefs de l'Eglise ?

Les Pères. Ils n'avaient qu'à s'appuyer sur le Nouveau Testament, puisque Harnack lui-même nous dit que, dans le Nouveau Testament, « il manquait à peine un ou deux éléments ». Mais il est évident qu'au cours des temps leur notion s'éclaircit. La polémique menée contre l'Eglise par les Juifs, les gnostiques, les montanistes, les donatistes, etc., renforça et accrut leur conscience pratique et théorique de l'Eglise ; aux diverses époques et selon les diverses directions, ils insistèrent davantage sur tel ou tel élément ; par ex., contre les hérétiques, on insista sur l'unité de la profession extérieure et de la doctrine ; contre les schismatiques, on mit plus en lumière l'unité intérieure de l'esprit et de la vie ; contre les entreprises de la politique, on fit ressortir la puissance surnaturelle ; contre les révolutionnaires intérieurs, on accentua la hiérarchie. Mais la notion de l'Eglise resta *essentiellement* identique ; elle le resta depuis les temps apostoliques jusqu'au Concile du Vatican, bien que les adversaires, par leurs objections continuelles, aient, pour ainsi dire, forcé l'Eglise à prendre une conscience plus actuelle de ses éléments essentiels.

La *Didachè*, sans doute, témoigne encore d'une action libre des charismatiques dans les communautés. Elle en donne l'ordre fixe : apôtres, prophètes, docteurs (XI et XIII ; cf. I Cor., XII, 28 ; Eph., II, 20 ; IV, 11). Mais non seulement il y a en face d'eux, dans les communautés, des évêques et des diacres *stables* (XV), mais encore ceux-ci jugent de l'orthodoxie et de la moralité des charismatiques (XI). A côté de l'unité ecclésiastique de la vraie doctrine, apparaît, dans la *Didachè*, l'unité du culte, des sacrements et de la vie morale, d'une manière très nette. On y voit régner partout des *prescriptions* fermes et non des impulsions libres de l'Esprit. Ces impulsions ne sont permises que dans la *prière eucharistique*. (X, 7.)

L'*Épître de S. Clément* peut être considérée comme la conclusion de l'évolution de la notion d'Église à l'âge apostolique. Elle témoigne, en soi, d'une certaine *prépondérance* de l'Église romaine sur les communautés voisines. L'action libre des charismatiques, dont il est tant question dans la première *Épître* de S. Paul aux Corinthiens, a disparu. Seule règne, à Corinthe, la *hiérarchie* qui a son pendant dans les institutions de l'Ancien Testament : grand-prêtre, prêtres, lévites. Ses membres s'appellent toujours « presbytres », une fois « évêques » et « diacres ». (XLII.) Ils s'opposent aux *laïcs*. Si l'on ajoute que, d'après S. Clément, l'Église est ordonnée comme une armée qui est « administrée par une certaine organisation » (XXXVII, 2-3), ou comme notre corps dont les membres « se soumettent tous à une *unique* direction, afin que tout le corps reste sain et bien portant » (XXXVII, 5 ; cf. XLVI, 7) ; si l'on ajoute ensuite que tous les membres sont réglés moralement par les commandements de Dieu (II, 4) et qu'il est « meilleur de se trouver petit et honorable dans le troupeau du Christ que d'en être exclu à cause d'un orgueil ténébreux » (LVII, 2), on saura quelle est la notion de l'Église représentée par S. Clément de Rome vers l'an 100 ap. J.-C. : c'est la conception de l'Église catholique actuelle. L'Église est l'unique troupeau fidèle du Christ, régi par la hiérarchie. Cette hiérarchie vient de Dieu : « Les Apôtres ont reçu leur Évangile, qu'ils nous annoncent, de Jésus-Christ ; Jésus-Christ l'a reçu de Dieu. Ainsi Jésus-Christ a reçu sa mission de Dieu ; les Apôtres de Jésus-Christ. » (XLII, 1.) La *permanence* de la hiérarchie est ramenée par S. Clément, et cela pour la première fois, à l'ordonnance de Dieu. La hiérarchie qui, de fait, est permanente, il n'en voit pas seulement le fondement dans les instructions du Christ aux Apôtres (XLIV, 1), mais encore dans les prophéties de l'Ancien Testament. (XLII, 4 sq.)

Hermas parle souvent, et d'une manière importante, de l'Église. Il compare l'Église terrestre à une matrone (Vis., II, 4, 1 ; III, 11, 12 sq.), l'Église spirituelle et céleste à une tour qui doit s'achever. (Vis., III, 3, 3 ; Sim., IX, 13, 1.) Dans l'Église terrestre, dans laquelle on entre par le baptême (Vis., III, 7, 5 ; Sim., IX, 16, 1-4), il y a une hiérarchie de conducteurs (Vis., II, 3, 4) qui occupent les premières places (Vis., III, 1, 8 ; cf. II, 2, 6) ; il y a aussi des apôtres, des évêques, des docteurs et des diacres (Vis., III, 5, 1), des évêques et des diacres. (Sim., IX, 26, 2, 27, 2.) — Il fait communiquer sa prophétie à d'autres villes par Clément de Rome (le pape ?). (Vis., II, 4, 3.) — D'après la *seconde lettre de S. Clément*, l'Église est antérieure au temps, d'abord invisible, puis elle est devenue visible ; c'est la chair, la fiancée et l'image du Christ. (XIV, 1.)

Chez S. Ignace, l'autorité de l'évêque local ressort fortement. « Ne faites rien sans l'évêque » : tel est le mot d'ordre qu'il répète souvent. L'évêque représente Dieu dans la communauté ; le presbyterium et les diacres se tiennent à ses côtés. (Phil., 4 ; Magn., VI, 1 ; Trall., III, 1 ; Smyrn., VIII, 1.) Tous doivent être d'accord avec l'évêque « comme les cordes d'une lyre ». (Eph., IV, 1.) La communauté doit être unie avec l'évêque « comme l'Église avec Jésus-Christ et comme Jésus-Christ avec le Père ». (Eph., V, 2.) L'Église particulière doit être une image de l'Église générale et celle-ci une image de Dieu. S. Ignace fait donc dériver l'unité de l'Église, non pas extérieurement de l'unité de l'apostolat, mais *mystiquement* de l'unité du Dieu en trois personnes. (Jean, XVII.) De cette notion de l'Église résulte, pour les laïcs, l'obligation de l'obéissance envers la hiérarchie, formulée dans toutes les *Épîtres*. Mais la hiérarchie est, pour lui, moins un corps juridique qu'un charisme pour l'Église, par le moyen duquel ses membres doivent devenir saints et bienheureux. Il ne se contente pas de se nommer lui-même « théophoros » ou porteur

de Dieu ; mais, pour lui, tous les chrétiens particuliers sont aussi « porteurs de Dieu, porteurs du Christ, porteurs du Saint » (Eph., ix, 2) et il exige pour tous « l'unité dans la foi et la charité avec le Christ et le Père, unité que rien ne surpasse et qui est ce qu'il y a de plus magnifique ». (Magn., 1, 2 ; cf. Eph., xiv, 1.) Toutes les Eglises locales constituent ensemble l'Eglise générale à laquelle, pour cette raison, S. Ignace donne le premier le nom de « catholique ». « Que là où se trouve l'évêque se trouve aussi le peuple, de même que là où est le Christ est aussi l'Eglise. » (Smyrn., VIII, 2.) Le Christ est, comme le font ressortir S. Paul et S. Jean, le chef *mystique* de toute son Eglise. Or que l'Eglise universelle (aussi bien que l'Eglise locale) ait un chef *visible*, cela se conclut de l'analogie épiscopale ; au reste, S. Ignace y fait tout au moins allusion par la situation privilégiée qu'il attribue à l'Eglise romaine en s'adressant à elle comme à la « présidente de l'alliance de charité » (προκαθημένη τῆς ἀγάπης ; ἀγάπη est l'Eglise particulière : Trall., XIII, 1 ; Phil., XI, 2) et par ses autres épithètes dans l'adresse de l'Épître aux Romains. De même l'expression : « Vous en avez instruit d'autres » (III, 1) est remarquable et permet de conclure que, dès lors, l'Eglise romaine avait exercé une certaine autorité doctrinale.

Jusqu'à quel point la conscience hiérarchique de l'Eglise s'était déjà renforcée vers 150, cela apparaît : 1° Dans la constitution officielle du canon biblique ; 2° Dans l'affirmation de la succession apostolique des évêques ; 3° Dans la tradition garantie par les évêques (charisma veritatis). Les Pères *antignostiques* (S. Irénée, Tertullien) insistèrent sur ces trois points importants, contre la gnose, dont la philosophie émanationniste menaçait gravement la vérité ecclésiastique. S. Irénée écrit : « La vraie science (par opposition à la fausse) est la doctrine des Apôtres et l'antique système de l'Eglise dans le monde entier, et la caractéristique du corps du Christ dans les successeurs officiels des évêques auxquels ceux-ci (les Apôtres) ont transmis l'Eglise existant en tout lieu. » (A. h., IV, 33, 8.) La gnose veut détruire cet organisme. « Mais il (le Seigneur) jugera les auteurs de divisions qui sont vides d'amour de Dieu, qui songent à leur propre avantage mais non à l'unité de l'Eglise et qui, pour des raisons futiles et occasionnelles, déchirent et partagent le grand et glorieux corps du Christ. » (Ibid., 7.) L'aspect spirituel de l'Eglise est bien marqué : « En elle est déposée la communauté du Christ, c.-à-d. le Saint-Esprit, le gage de l'immortalité, le renforcement de notre foi et l'échelle qui nous fait monter vers Dieu. Dans l'Eglise, en effet, comme il est dit dans I Cor., XII, 28, Dieu a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs et tout le reste de l'activité du Saint-Esprit auquel n'ont aucune part ceux qui ne se pressent pas vers l'Eglise, mais perdent eux-mêmes la vie par leurs mauvaises dispositions et leurs très mauvaises actions. « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei ; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia ; Spiritus autem veritas. » Par conséquent, ceux qui n'ont pas de part à l'Esprit ne puiseront pas la vie au sein de la Mère, ni ne boiront aux sources limpides qui jaillissent du corps du Christ. » (III, 24, 1 ; cf. v, 20, 1.) D'où vient l'Eglise, sa doctrine, son ordre ? « Avec nos propositions concordent l'annonce des Apôtres, les enseignements du Seigneur, la prédiction des Prophètes, la prescription des Apôtres, la transmission de la législation et toutes ces choses ont leur fondement dans un seul et même Dieu. » (II, 35, 4.) Et où se trouve la garantie de la pureté de la tradition ? Dans la succession apostolique ininterrompue, à laquelle est attaché le « charisma de vérité ». « La tradition des Apôtres, en tant que manifeste dans le monde entier, est visible dans chaque Eglise pour tous ceux qui veulent voir la vérité, et nous pouvons compter ceux que les Apôtres ont établi évêques dans les Eglises et leurs successeurs jusqu'à nos jours. » (III, 3, 1.) Et où est la tête de l'Eglise ? S. Irénée n'a pas posé cette question, mais il donne sans conteste à l'Eglise romaine une prépondérance décisive. Elle garantit la vérité à quiconque est incertain. « Il serait trop long dans un ouvrage comme celui-ci (à savoir l'établissement de la succession apostolique) d'énumérer la succession de charge dans toutes les Eglises ; c'est pourquoi nous ne parlerons que de l'Eglise la plus grande, la plus antique et la plus connue, celle que les deux principaux Apôtres, Pierre et Paul, fondèrent et établirent à Rome ; en elle nous trouvons la tradition qui provient des Apôtres, la foi qui a été annoncée par elle aux hommes ; cette foi qui, par la succession des

évêques, est venue jusqu'à nous... « Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentior principalitatem, *neesse* est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui undique sunt fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio » (III, 3, 2.)

Tertullien défend contre l'hérésie l'état de possession de l'Eglise, en recourant généralement à l'argument d'autorité et de tradition apostoliques ; en cela il développe les pensées de S. Irénée. Le Christ a fondé par ses Apôtres l'Eglise, laquelle sans doute se divise en communautés particulières, mais en elle-même est *une*. « Il y a un très grand nombre d'Eglises, mais cette Eglise apostolique et originelle (l'Eglise primitive), de laquelle elles sont toutes, n'est qu'une seule. » (De præscript., 20.) Le rattachement aux Apôtres garantit la vérité de la doctrine de foi. « Toute doctrine qui est d'accord avec ces Eglises apostoliques qui sont le point de départ et d'origine de la foi, doit être considérée comme vérité, car elle contient sans conteste ce que l'Eglise a reçu des Apôtres, ce que les Apôtres ont reçu du Christ, ce que le Christ a reçu de Dieu. » (Ibid., 21.) Comme S. Irénée, Tertullien voit la garantie de la règle de foi dans la succession apostolique. C'est pourquoi il somme les hérétiques de prouver cette succession s'ils veulent qu'on les croie : « Indiquez-nous les origines de vos Eglises, déroulez la liste de succession de vos évêques, montrez que, depuis le commencement, leur succession s'est continuée, que le premier évêque a eu comme garant et prédécesseur un des Apôtres, ou bien un des hommes apostoliques, en tout cas un homme qui a persévéré avec les Apôtres. (Ibid., 32.) Comme S. Irénée, Tertullien invite à se tourner, en cas de doute, vers une Eglise apostolique où la chaire d'enseignement est toujours à l'« ancienne place ». Pour les peuples voisins, c'est tout spécialement Rome dont il parle avec beaucoup d'enthousiasme. (Ibid., 36.) Comme S. Irénée, il caractérise la nature *spirituelle* de l'Eglise en l'appelant le corps de Dieu. « Là où sont ces trois, le Père, le Fils et l'Esprit, là aussi est l'Eglise qui est le corps de la Trinité. » (De bapt., 6.) La hiérarchie se divise en trois degrés : évêques, prêtres, diacres ; en face d'eux sont les laïcs. (Ibid., 17.) Devenu *montaniste*, Tertullien a défendu la notion purement spirituelle, anti-hiérarchique de l'Eglise : « Nonne et laici sacerdotes sumus ? » La hiérarchie a été introduite par l'Eglise elle-même, chacun peut administrer les sacrements. (De exhort. cast., 7.) Il va encore plus loin dans De pud., 21 : « Ecclesia proprie et principaliter est ipse Spiritus non numerus episcoporum. »

S. Hippolyte de Rome exprime, vers 230, sa notion de l'Eglise dans une image. Il la compare à un vaisseau naviguant sur une mer agitée ; il est « ballotté, mais non détruit, car il a à son bord le Christ comme pilote expérimenté ». Comme parties principales de ce vaisseau, il nomme : la Croix qui est le signe de victoire sur la mort, son extension vers les quatre points cardinaux, les deux Testaments qui sont comme les rames, la charité du Christ qui est la corde qui l'enserme, le Saint-Esprit qui est la voile, les commandements qui sont l'ancre solide, l'ange gardien qui accompagne le voyage, la Croix qui est l'échelle qui mène au ciel où les Prophètes, les martyrs et les Apôtres sont déjà arrivés « au repos dans le royaume du Christ ». (De Antichr., 59.)

S. Cyprien a utilisé les pensées de Tertullien dans son livre « De l'unité de l'Eglise » et les a développées. Il insiste avant tout sur l'unité. L'Eglise est bâtie sur un seul (Pierre) (*super unum ædificat Ecclesiam*). Bien que les autres Apôtres aient eu la même puissance et le même honneur que Pierre, il fallait cependant que l'origine de l'Eglise provienne d'un seul, afin que son unité fût reconnaissable extérieurement. (De unit. Eccl., 4.) Hors de l'Eglise pas de salut. « Personne ne peut plus avoir Dieu pour Père s'il n'a pas l'Eglise pour Mère. » L'Eglise est l'arche de Noé, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé. (Ibid., 6.) L'Eglise est nécessairement *une*, parce qu'elle est l'image de la divinité. Le Seigneur a dit : « Mon Père et moi nous sommes un. » Sa robe sans couture est le symbole de cette unité. (Ibid., 7.) C'est pourquoi il faut avant tout éviter le schisme. S. Cyprien enseigne avec Tertullien que c'est dans l'Eglise seulement qu'on peut trouver les véritables sacrements.

S. Cyprien et la primauté. D'après les jésuites Lainez (C. de Trente), Kneller, Wilmers, Ottiger, S. Cyprien est strictement un « théologien curialiste ». Il enseigne, pour employer les expressions de Kneller, « que tous les pouvoirs ecclésiastiques, c.-à-d. les pouvoirs des évêques procèdent du seul Pierre ». D'après H. Koch, S. Cyprien considère tous les évêques comme égaux, Pierre était « primus inter pares » et non « primus inter omnes ». D'après Rauschen, d'Alès, Tixeront, Battifol, Poschmann, etc., S. Cyprien refusait au Pape toute juridiction sur les autres évêques, il représentait la « conception strictement épiscopaliennne de l'Eglise ». Ernst juge qu'il est « un très bon témoin » de la primauté. D'après le Bénédictin Chapman, S. Cyprien « manque de philosophie et de théologie » ; d'après Bruders, en raison de « son manque de clarté à propos du christianisme », on ne peut pas l'interpréter avec certitude ; d'autres jugent qu'il parle « d'une manière irrévérencieuse » du Pape et Bardenhewer prétend que, dans sa controverse avec le Pape Etienne, il a été « jusqu'au bord du schisme ». Il importe de savoir si S. Cyprien est l'auteur de la seconde rédaction du « De unitate Ecclesiae ». Si oui, il enseigne alors, comme H. Koch lui-même en convient, nettement la primauté. Il est vrai que subsiste la contradiction pratique avec son enseignement et cela fait qu'il n'est pas un « bon » témoin, car les faits sont plus vrais que les paroles. Cependant, S. Cyprien lui-même, du point de vue particulier de l'Eglise d'Afrique, ne peut pas s'empêcher d'attribuer à l'Eglise de Rome une situation élevée et unique. Il l'appelle, dans une lettre au Pape S. Corneille : « La racine et la mère de l'Eglise catholique » (radix et matrix Ecclesiae catholicae) à laquelle il faut se tenir sans condition (Ep. XLVIII, 3) et il déclare, dans une autre lettre au même Pape, que Rome est « l'Eglise principale de laquelle est sortie l'unité sacerdotale » (Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est) et dont ne peut approcher l'infidélité (ad quos (Romanos) perfidia habere non possit accessum). (Ep. LIX, 14.)

Les Pères grecs ont la même conception de l'Eglise que les latins. Le montanisme, qui voulait établir une Eglise pneumatique sans distinction de prêtres et de laïcs, fut écarté sans bruit : c'est un signe qu'en Orient tout au moins il n'y avait pas de pneumatocratie. Cependant, ce qui demeure propre aux Grecs, c'est qu'ils insistent plus sur l'aspect interne et pneumatique de l'Eglise que sur son aspect extérieur et hiérarchique ; qu'ils connaissent certes la hiérarchie et sa succession apostolique et même l'affirment, tout en ne la concevant pas dans le sens juridique, mais dans le sens charismatique : elle garantit pour eux la légitimité du culte et de la doctrine. D'après Clément d'Alex., l'Eglise est, avant tout, la dépositaire de la vérité ; elle est la cité du Logos, le temple élevé par Dieu lui-même (dans le Christ) dans lequel on est nourri du Logos (veritas). Le gnostique chrétien est le propre prêtre et diacre de Dieu. Bien entendu, il connaît la hiérarchie : elle est une image de la hiérarchie céleste. (Strom., VI, 13 ; cf. III, 12 ; IV, 26.) Mais l'aspect extérieur de l'Eglise ne l'attache pas. (Strom., IV, 20 ; VI, 13 ; VII, 5. Pæd., I, 6 ; III, 12.) Origène désigne également l'Eglise, d'une manière mystique, comme la cité de Dieu (C. Cels., III, 30) et il affirme, comme S. Cyprien, que « extra Ecclesiam nemo salvatur » (M. 12, 841) ; mais il parle aussi de la hiérarchie, surtout dans la doctrine de la Pénitence. Le pécheur « indiget sacerdote », voire même « pontifice opus est, ut remissionem peccatorum possit accipere ». (In Num. homil., X, 1 : M. 12, 635.) Les grands Grecs du IV^e siècle traitent peu « ex professo » de l'Eglise, sauf quelque peu S. J. Chrysostome dans son exégèse. S. Athanase, les Cappadociens, Didyme l'Aveugle se tiennent essentiellement au point de vue de la notion mystique de l'Eglise (corpus Christi mysticum), bien qu'ils soient eux-mêmes des représentants concrets de la hiérarchie et, à l'occasion, témoins de la primauté romaine. (Tixeront, II, 160 sq.)

S. Augustin représente le terme de l'évolution de la notion d'Eglise. Il représente une conception occidentale en face des donatistes. L'unité, pour lui, est la caractéristique principale de l'Eglise. « Placé en dehors de l'Eglise et séparé de l'organisme de l'unité et du lien de la charité, tu seras éternellement puni, quand bien même tu te serais laissé brûler vivant pour le nom du Christ. » (Ep. CLXXIII, 6.) Il écrit un livre sur l'unité de l'Eglise. Il y a cependant, dans cette unité, une dualité d'apparenance : l'Eglise est un corps mêlé (corpus permixtum) de bons et de mauvais. On

peut faire partie du corps externe de l'Eglise sans appartenir à son âme. La sainteté parfaite n'appartient qu'à l'Eglise de l'au-delà. C'est pourquoi on peut aussi distinguer une Eglise visible et une Eglise invisible. « Beaucoup qui semblent être dehors sont dedans et d'autres qui sont dedans sont dehors. » (De bapt. contra Donat., v, 27, 38.) Il est facile de trouver chez lui des témoignages pour l'article de foi des *propriétés* de l'Eglise.

S. Augustin et la primauté. Comme pour Tertullien, S. Cyprien, S. Optatus de Méla et tous les théologiens africains, Pierre est pour S. Augustin d'abord un *symbole*, un représentant de l'Eglise (forma, figura, typus Ecclesiae ; cf. Sermo XLVI, 30 ; CCXCV, 2 ; In Psalm., cviii, 1, etc.). Cela tenait à son platonisme. Mais, comme le remarque Adam, pour les platoniciens, la fameuse « idée », « causa exemplaris » est en même temps cause efficiente. Les idées sont les uniques forces productives. D'où l'importance de « typus, figura, forma » dans la théologie africaine. Dans Pierre se trouvait donc déjà la totalité complète, le commencement du devenir, la pleine réalité et causalité. La primauté se développa, d'après Adam, durant ces premiers stades, non pas « via jurisdictionis », mais « via ordinis ». S. Augustin écrit cependant, d'une manière réaliste et non symbolique : A Pierre « pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit ». (C. ep. Fund., iv, 5.) « In qua (Ecclesia rom.) semper apostolicæ cathedræ viguit principatus. » (Ep. XLIII, 7.) Les pensées de S. Augustin sur le « corpus permixtum », la nécessité de l'Eglise pour le salut, de l'Eglise d'ici-bas et de l'Eglise de l'au-delà furent maintenues dans l'Occident et développées particulièrement par S. Léon I^{er} et par S. Grégoire le Grand

Les Grecs, même dans les siècles suivants, en sont restés à leur doctrine pneumatique mystique. L'unité pour eux a son fondement dans la foi orthodoxe et la vie, et non dans la hiérarchie. D'après eux, « le Christ est l'unique chef de l'Eglise ». (Conf. orth.) Le *pseudo-Denys* ne voit pas dans la hiérarchie une institution juridique, mais seulement un moyen de grâce pour la sanctification des âmes et leur union avec Dieu. (De eccl. hier., 5.)

La *Scolastique* ne consacre pas de traité spécial à l'Eglise dont l'existence et l'activité étaient universellement répandues et reconnues. Seule la primauté était l'objet d'attaques hostiles : 1^o A l'extérieur, de la part des *schismatiques grecs* ; 2^o A l'intérieur, de la part des auteurs au séculiers des puissances séculières (Occam, Marsile de Padoue, Jean de Jandun, xiv^e siècle). Contre les Grecs, S. Thomas écrivit un ouvrage « Contra errores Græcorum ». Il traite, en passant, de la nature de l'Eglise dans la christologie, dans la doctrine de la grâce et des sacrements. Il la définit « congregatio (collectio) omnium fidelium ». (S. th., I, 117, 2.) Il exprime une conception beaucoup plus profonde et qui touche la nature interne de l'Eglise quand il l'entend comme la manifestation du Seigneur dans le temps et l'espace, comme son Epouse mystique et sa corporalité mystérieuse dont il est la tête pleine de grâce. « Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. » (S. th., III, 49, 1 c.) De même qu'il pouvait s'appuyer sur des auteurs précédents (les Pères, S. Anselme, Hugues, Pierre Lombard, Guil. d'Auvergne, Guil. d'Auxerre, Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert), de même il exerça une grande influence sur ceux qui le suivirent ; particulièrement sur *Ægidius Romanus* (De eccl. potestate, pour Boniface VIII) et sur *Augustus Triumphus* (De potestate eccl.), tous deux Augustiniens. Dans les débats entre la puissance ecclésiastique et la puissance séculière, les champions des deux partis ne laissèrent pas d'exagérer, parce que des deux côtés le caractère de *politique ecclésiastique* du conflit empêchait de voir la vérité objective. L'histoire de l'Eglise raconte cette lutte fâcheuse entre les deux pouvoirs. Tous les travaux précédents ont été résumés par le cardinal Torquemada (de Turrecremata) dans sa « Summa de Ecclesia », Rome, 1489. C'est le *premier exposé systématique* de l'ensemble de la doctrine concernant l'Eglise. (1^o De universali Ecclesia ; 2^o De Ecclesia romana et pontificis ejus primatu ; 3^o De universalibus conciliis ; 4^o De schismaticis et

hæreticis.) Par sa participation aux Conciles de Constance, de Bâle et de Florence, Torquemada était particulièrement versé dans les questions actuelles.

Les hérésies anti-ecclésiastiques (Wicléf, Huss, les Réformateurs) obligèrent l'Eglise et la théologie à traiter avec plus de précision et de netteté l'« ecclésiastique » ; sur ce sujet dès lors parut une quantité de traités. Les Réformateurs établirent, par aversion pour la hiérarchie, la théorie de l'Eglise invisible et purement spirituelle (*fides*). Calvin ne pensait qu'aux prédestinés. Luther écrit : « On a imaginé, de nommer pape, évêques, prêtres et moines, l'« état ecclésiastique », et les princes, les seigneurs, les artisans, les laboureurs, l'« état laïc ». Mais personne ne doit s'en émouvoir ; car tous les chrétiens sont véritablement de l'état ecclésiastique et il n'y a parmi eux aucune distinction en raison de l'office... Cordonniers, forgerons, paysans, sont tous également consacrés (baptême) prêtres et évêques. » (Rept., xvii, 153.) La Confession d'Augsbourg dit : « L'Eglise est la communauté des fidèles dans laquelle l'Evangile est légitimement annoncé et les sacrements légitimement administrés. » (Art. 7.) Mais comment peut-on juger que cela se fait « légitimement » dans la communauté des fidèles ? Que la théorie communément admise aujourd'hui de l'expérience personnelle ne puisse avoir aucune force constitutive d'Eglise, ses partisans même le reconnaissent ; en effet, chacun a « son » expérience. De plus, on considère aujourd'hui « tout élan jaillissant d'une sorte d'ivresse intérieure et dépassant le monde ordinaire, comme une religion », dit le protestant *Volkelt*. (Religion et école, 9.) Comme « Credo », on admet généralement (Suisse, Allemagne, France) : « Jésus est le Seigneur. » (I Cor., xii, 3.) Certains cependant trouvent que ce « Credo » ressemble trop à une profession de foi et surtout n'est pas assez « démocratique ».

Le Concile de Trente ne donne pas de définition de l'Eglise, mais il insiste, dans la doctrine des sacrements, sur l'institution divine du sacerdoce et de la hiérarchie. Le Concile du Vatican définit la *primauté*.

On garde toujours comme *définition scolaire* de l'Eglise, la définition de Bellarmin. *Mähler* essaie d'unir la nature spirituelle de l'Eglise à sa nature extérieure en disant : « Sous le nom d'Eglise sur la terre, les catholiques entendent la communauté visible de tous les croyants, fondée par le Christ, dans laquelle l'activité, exercée par lui durant sa vie terrestre pour la réconciliation et la sanctification de l'humanité, est continuée jusqu'à la fin du monde, sous la direction de son Esprit, au moyen d'un apostolat d'une durée ininterrompue, institué par lui ; dans laquelle aussi, tous les peuples, au cours des temps, sont ramenés à Dieu. » (Symbolique, § 36.) Dans cette définition, le *but* de l'Eglise rentre aussi dans sa notion. De même *Thalofér* décrit l'Eglise comme « la manifestation et la multiplication du Christ au cours des siècles, dans le temps et l'espace ». (Manuel de liturgie, I, 11.) C'est à cette définition que se rattachent les évêques allemands dans leur lettre circulaire contre le *modernisme* qui nie l'institution divine de l'Eglise : « Nous reconnaissons, dans notre sainte Eglise, le Christ qui continue de vivre et d'enseigner sur la terre, son « alter ego ». Il serait utile que cette notion paulinienne, antique et mystique de l'Eglise, soit de nouveau préférée, même dans les catéchismes, à la notion post-tridentine polémique et juridique. L'Eglise elle-même ne saurait qu'y gagner. L'aspect juridique est déjà suffisamment garanti par le *Codex*.

De cet *aperçu général*, il résulte que l'Eglise a un *double caractère* : elle n'est pas purement divine, elle n'est pas purement humaine, elle est humano-divine, comme son divin fondateur, le Christ. « Le fondateur humano-divin de l'Eglise a confié, dès le commencement, aux hommes, les forces divines et célestes, afin de les transmettre à l'humanité. C'est pourquoi, dans la *vie* de l'Eglise, il y a non seulement le levain divin, mais encore la farine humaine. » (*Pfeilschifter*, Introduction à l'étude de la théologie (1921), 76.)