

le même but que celle de son fondateur. Elle a la même mission que lui. (Luc, x, 16. Jean, xvii, 18 ; xx, 21. Math., xxviii, 18-21. I Cor., iv, 1. II Cor., v, 20.) Le Christ a *conquis* les moyens de salut, l'Eglise doit les *appliquer*. S. Paul appelle, par suite, les Apôtres « serviteurs du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu » (I Cor., iv, 1) et défend de poser dans l'Eglise un *nouveau* fondement autre que « celui qui a été posé, à savoir le Jésus-Christ ». (I Cor., iii, 11.)

Le but de l'Eglise étant *religieux*, les *moyens*, par lesquels elle doit atteindre ce but, sont aussi religieux : vérité et grâce, doctrine et sacrements. La hiérarchie elle-même n'a d'autre but que de conduire à Dieu le troupeau qui lui a été confié (Math., xx, 25-28).

L'Eglise étant la dispensatrice des mystères de Dieu, elle est d'abord une *institution de salut* ; ce n'est qu'ensuite qu'elle est la *communauté des fideles*. En tant qu'institution de salut, elle *précède* la communauté, elle la *fonde* et la *maintient*. Le Christ aussi, qui est le résumé de tout ce que nous entendons par Eglise, était antérieur à sa communauté de disciples.

L'Eglise ayant à poursuivre son but en vertu d'une mission divine et avec des moyens divins, il est clair que ce but est principalement de promouvoir la gloire extérieure de Dieu et secondairement de procurer le bonheur des hommes. La sanctification et la béatitude des hommes sont le but prochain ; ce but prochain doit servir à son tour le but dernier et suprême.

1. L'Eglise est une société *religieuse*, *spirituelle* et *surnaturelle*. En tant que société religieuse, elle doit représenter et soutenir les intérêts sublimes de la religion ; en tant que société spirituelle, elle sert les biens éternels et impérissables des âmes immortelles au moyen de l'enseignement et la collation de la grâce ; en tant que société surnaturelle, elle puise sa force d'être et d'action dans le monde de l'au-delà, elle est d'ailleurs finalement ordonnée à ce monde. Il faut faire ici une *réserve* : l'Eglise n'est pas spirituelle au point de n'avoir aucun droit de possession et d'usage des biens temporels. L'Homme-Dieu lui-même ne pouvait pas vivre et agir sans aucune espèce de possession temporelle (Jean, xii, 6 ; xiii, 29) ; l'Eglise pas davantage. Cependant elle ne doit pas rechercher cette possession temporelle pour elle-même, mais comme moyen pour atteindre sa fin. Pie IX condamna la proposition qui prétendait que l'Eglise n'avait pas le droit légitime aux biens terrestres. (Denz., 1726.)

2. *Christianisme et Eglise*. La religion chrétienne doit, d'après la volonté du Christ, trouver dans l'Eglise son développement, son activité et son perfectionnement. Les séparer, c'est les détruire l'un et l'autre. Le christianisme, d'après les intentions de son fondateur, doit être une religion de communauté sociale et non de pur individualisme. C'est cette religion qui doit conduire l'individu religieux à une vie personnelle intense. C'est le cadre dont l'individu ne doit pas s'évader. De la sorte, il n'y a pas dans l'Eglise de tension entre la vie sociale religieuse et l'individualisme religieux, mais une unité organique. L'Eglise ne s'oppose pas, ainsi qu'on le lui reproche, comme un obstacle entre l'âme et Dieu ; mais bien plutôt elle conduit l'âme à Dieu et la guide vers des relations intimes et directes avec lui. Les saints mystiques qui vécurent dans une union intense avec Dieu, comme François d'Assise, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, étaient animés, en même temps, de la plus parfaite soumission envers l'Eglise.

3. Bien que l'Eglise ait surtout un but religieux et surnaturel, elle remplit cependant, en poursuivant ce but, une tâche naturelle, en ordonnant d'une manière raison-

nable et morale la vie terrestre des fidèles et en indiquant pour la vie sociale, à laquelle l'homme est naturellement destiné, une quantité de règles et de principes dont l'observation entraîne, pour ainsi dire d'elle-même, le bien-être terrestre et le bonheur temporel. L'Eglise n'est pas l'ennemie de la civilisation et du progrès. (Cf. *Pie IX*, Syll., prop. 40 et Encycl. de Léon XIII du 1^{er} novembre 1895 : *Denz.*, 1740, 1866.) Le Concile du Vatican a expressément repoussé ce reproche. (*Denz.*, 1799.)

4. L'Eglise n'est liée à aucune forme précise de civilisation ; elle sait s'adapter aux hommes à *tout* degré de culture et les conduire à Dieu. « En tant que société parfaite, dit *Benott XV*, dont l'*unique* but est la sanctification des hommes de tous les temps, l'Eglise s'adapte à toutes les différentes formes de gouvernement et accepte aussi, sans aucune espèce de difficulté, les légitimes changements territoriaux et politiques des peuples. » (Acta ap. Sedis, 1918, 478.) Au reste, l'Eglise n'a pas comme tâche *formelle* de promouvoir la civilisation des hommes. Son but est plus haut. Le Christ lui-même a tout au moins voulu ignorer ce qu'on désigna plus tard sous le nom de « civilisation ». Son royaume n'était pas de ce monde. Ainsi donc le problème posé par un certain nombre de catholiques modernes, « christianisme et civilisation » est facile à résoudre dans le sens de l'Evangile. Le seul fait de poser la question signifie déjà une sécularisation du christianisme, quand on l'entend au sens d'une *tâche* de l'Eglise. Mais si on l'entend historiquement, il faut dire que le christianisme, partout où il a saisi tout l'homme et pénétré de son influence la vie publique, a eu, au cours des siècles, une action civilisatrice. De même il a conservé et transmis ce qu'il y avait de meilleur et de plus noble dans la civilisation antique des peuples devenus chrétiens. Ce fut l'œuvre des moines et des missionnaires.

THÈSE. Il est nécessaire à tous les hommes d'appartenir à l'Eglise pour obtenir le salut. *De foi.*

Explication. On distingue *plusieurs manières* d'appartenir à l'Eglise : une appartenance purement *extérieure* à la communauté juridique (*corpus visibile*), une appartenance purement *intérieure* à la communauté de grâce (*anima invisibilis*) et une appartenance complète à la communauté intérieure et extérieure. Appartiennent à la communauté purement extérieure, tous ceux qui ont la foi orthodoxe et le caractère baptismal, mais ne possèdent pas la grâce sanctifiante. Certains théologiens étendent cette appartenance à tous les baptisés. Pour ce qui est du manque de la foi orthodoxe, on doit distinguer entre l'hétérodoxie intentionnelle (*mala fides*) et l'ignorance (*bona fides*). Seule l'hétérodoxie intentionnelle peut être considérée comme coupable ; l'erreur de bonne foi est involontaire et excusable. Notre thèse doit s'entendre tout au moins de l'appartenance à la communauté de grâce qui n'exige que la grâce sanctifiante sans laquelle personne ne peut être sauvé.

Contre les cathares du Moyen-Age, le IV^e Concile de Latran a défini : « Il n'y a qu'une seule Eglise, l'Eglise générale des fidèles, en dehors de laquelle absolument personne ne peut être sauvé. » (*Denz.*, 430 ; cf. *Decret. pro Jac.* : *Denz.*, 714 ; *Encycl. Pii IX* : *Denz.*, 1677.)

Pour comprendre cette thèse, il faut se rappeler la distinction entre nécessité de précepte et nécessité de moyen (*necessitas præcepti et n. medii*). La nécessité de moyen ne comporte ni exception ni excuse. Le moyen doit être saisi tout au moins en désir (*in voto*) par celui qui veut atteindre le but *auquel* est ordonné ce moyen. Cette nécessité est sans exception pour tous, parce que, sans participation à la com-

munauté de grâce, personne ne peut être sauvé. Cette nécessité s'applique aussi à l'appartenance à la communauté juridique de l'Eglise pour tous ceux qui ont une connaissance suffisante de l'Eglise comme institution divine ou bien pourraient l'avoir, mais restent à son égard dans une ignorance volontaire. Bien entendu, s'ajoute à cette nécessité interne la nécessité externe du précepte. Il faut encore remarquer que la question de la nécessité de l'Eglise est une question positive et non spéculative. Nous n'avons pas à nous demander si Dieu ne pourrait pas conduire l'humanité à la béatitude, même sans l'Eglise — il le pourrait — mais s'il veut que normalement les hommes cherchent leur salut et l'obtiennent dans son Eglise. Ainsi on écarte la question des voies extraordinaires de salut et on s'abstient de tout jugement positif sur tous ceux que Dieu veut sauver en dehors de son Eglise. Personne autre que Dieu ne connaît ceux qui sont en dehors de l'Eglise sans leur faute, par suite d'une ignorance invincible. La proposition : En dehors de l'Eglise point de salut, doit s'entendre comme un principe et non comme une application pratique aux *cas particuliers*. Cette proposition veut dire que, d'après la volonté de Dieu, quiconque reconnaît l'Eglise comme une institution divine a aussi le devoir d'entrer dans cette Eglise et qu'il ne lui est pas loisible de chercher son salut soit isolément soit dans une autre religion. Qu'en sera-t-il finalement du salut de tous ceux qui, de fait, sont hors de l'Eglise? L'Eglise ne porte pas de jugement à ce sujet, mais laisse le soin de juger au Dieu omniscient et souverainement juste. Telle est la manière de voir de tous les théologiens et ils peuvent se référer à une déclaration publique de Pie IX. (*Denz.*, 1647.) Plusieurs essaient aujourd'hui de fonder un « christianisme interconfessionnel », ou bien une « catholicité évangélique », un fédéralisme confessionnel : ils ne peuvent invoquer le témoignage ni du Christ ni des Apôtres.

Preuve. *Jésus* a exigé d'une manière aussi décisive que l'attachement à sa personne par la foi (Jean, x, 9 ; xiv, 6, etc.) l'appartenance à son Eglise. « Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen ou un pécheur public. » (*Math.*, xviii, 17.) « Celui qui croit et est baptisé sera sauvé, celui qui ne croit pas sera condamné. » (*Marc.*, xvi, 16 ; cf. *Math.*, x, 14 sq. ; *Luc.*, x, 16.) Il considère comme perdu le salut des Juifs qui l'ont repoussé et prononce « malheur » sur eux. (*Math.*, xxiii, 13-39.) Sodome et Gomorrhe seront mieux traitées au jugement que ceux qui ont repoussé la prédication chrétienne. (*Math.*, x, 15.) Le monde entier doit entendre son Evangile, mais tous doivent aussi être *un* avec lui dans la foi comme lui-même est un avec son Père. (*Jean.*, xvii, 20-26.)

Les *Apôtres* prêchent la même nécessité. *S. Pierre* : « Il n'a pas été donné aux hommes d'autre nom sous le ciel dans lequel ils doivent être sauvés. » (*Act. Ap.*, iv, 12.) *S. Paul* : « Quand nous-mêmes, quand un ange du ciel vous prêcherait un autre évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème. » (*Gal.*, i, 8.) Il recommande à *Tite* : « Pour celui qui foment des divisions, après un ou deux avertissements, évite-le. » (*Tit.*, iii, 10.) *S. Jean* : « Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne lui dites pas : Salut ; car celui qui lui dit : Salut, participe à ses œuvres mauvaises. » (*II Jean.*, 10, 11.)

Les Pères. On peut faire valoir ici tous les témoignages qu'on a déjà cités, à propos de l'évolution de la notion d'Eglise, en faveur de l'unité de l'Eglise contre les hérésies et les schismes. De même, le zèle qu'apportait la primitive Eglise dans

l'activité missionnaire nous montre quelles étaient ses pensées au sujet de la nécessité de l'Eglise. Un autre argument en faveur de cette nécessité, c'est l'héroïsme des martyrs qui payaient de leur sang leur appartenance à l'Eglise. On ne donne pas sa vie pour une chose d'une valeur médiocre.

Objections. Les adversaires se réfèrent au Sermon sur la montagne et particulièrement aux huit béatitudes dans lesquelles la vie éternelle est promise en soi à des œuvres morales, sans que soit exigée l'appartenance à l'Eglise. Mais le Christ ne peut pas tout dire en une seule fois. Dans le Sermon sur la montagne, le Seigneur traite d'abord de l'aspect spirituel du royaume des cieux. Au reste, même dans cette circonstance, le Seigneur a eu en vue l'activité des Apôtres ; il leur a déclaré l'importance qu'aurait pour le monde leur renouvellement moral en les désignant comme « le sel de la terre » et « la lumière du monde ». (Math., v, 13 sq.)

On élève contre l'Eglise « en dehors de laquelle il n'y a pas de salut », le reproche de manquer de charité et de tolérance. Or ce n'est pas manquer de charité que d'enseigner ceci : le Christ a fondé *une seule* Eglise et veut qu'elle soit ouverte à tous les hommes, afin que, par elle, tous puissent faire leur salut, et d'ajouter : pour ce qui est de la *possibilité* de salut de tous les hommes, nous avons la plus entière confiance ; pour ce qui est de la *réalisation* de leur salut, nous nous abstenons de juger. Quant à la tolérance, les théologiens distinguent entre la tolérance dogmatique et la tolérance civile ; ils déclarent la première condamnable et la seconde obligatoire. La tolérance dogmatique serait la plus grande prévarication contre le Christ qui n'a jamais voulu entendre parler de cette tolérance et a donné sa vie plutôt que de renier sa doctrine. Si le Christ avait été tolérant dans les matières religieuses, sa vie aurait eu une tout autre fin et il n'aurait pas eu à prophétiser à ses disciples les persécutions et la mort comme prix de leur prédication. Le Christ est intolérant en face des Pharisiens dans la doctrine morale (Synoptiques) comme dans la doctrine de foi (S. Jean). S. Paul est intolérant contre les judaisants et les instigateurs d'hérésies ; il est tolérant à l'égard de ceux qui sont égarés et trompés aussi longtemps qu'il peut espérer les convertir. L'Eglise, qui affirme qu'elle a été fondée par le Christ, n'a pas le droit d'exercer la tolérance dogmatique. Elle n'a *qu'un* droit : prêcher au monde entier la vérité qui lui a été confiée. Dans quelle mesure, au cours des temps et dans les circonstances changeantes, elle s'est rapprochée de cet idéal de véritable tolérance et dans quelle mesure elle en est restée éloignée, c'est à l'Apologétique de l'établir. Au reste, S. Augustin dit au sujet de ceux qui sont en dehors de l'Eglise : « Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt et præsertim quam non audacia præsumptionis quæ pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, suarunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi. » (Ep. XLIII, 1.)

On objecte encore que le fait d'appartenir à l'Eglise nuit au développement complet de la religion. Le christianisme personnel, dit-on, ne prospère convenablement que sur le sol de l'individualisme. Religion et Eglise s'exclueraient. Mais, tout d'abord, Jésus a voulu une forme ecclésiastique pour sa religion. Au sujet de l'évangile de S. Jean, même le protestant Luetger écrit : « La religion du (quatrième) évangile n'est pas individualiste... Et, de fait, la communauté que Jésus veut établir est une communauté unique et non une multiplicité de communautés ou de sectes. Tous doivent être un. » (Christologie johannique (1916). 201.) Au reste, l'histoire de l'Eglise montre qu'aucune autre société n'a produit des personnalités aussi individuelles et marquantes que celles que nous montrent le catalogue catholique des saints, l'histoire des Ordres religieux, la longue série des Pères de l'Eglise, des papes, des évêques et des prêtres. Il faut donc conclure que le catholicisme ecclésiastique non seulement n'exclut pas un christianisme fortement individuel, mais contribue précisément à le développer. Ces fortes personnalités ne se sont pas formées et développées *malgré* leur appartenance à l'Eglise, mais *à cause* de cette appartenance.

Les protestants eux-mêmes se plaignent de l'individualisme effréné qui se mani-

feste, particulièrement de nos jours, dans la multiplicité des *sectes*. Or, toutes ces sectes sont les filles authentiques de la Réforme, elles sont nées du libre examen.

Transition. Si l'Eglise doit ramener tous les hommes à l'unité en Dieu, elle a besoin aussi pour cela des *pouvoirs* et des *moyens* correspondants. Aussi le Christ a transmis aux Apôtres son pouvoir quand il leur a donné leur mission dans le monde entier. (Math., xxviii, 19 ; Jean, xx, 21.) Le pouvoir de l'Eglise vient de Dieu. Il est surnaturel. Dans son contenu, il est identique au triple pouvoir de ministère que le Christ a exercé sur la terre. Comme nous examinerons le pouvoir d'ordre dans le traité des sacrements, nous ne parlerons ici que du *pouvoir d'enseignement* et du *pouvoir de gouvernement*. — Les *Réformateurs* ont violemment combattu le pouvoir de l'Eglise en s'appuyant sur la Bible ; par contre, ils ont mis un zèle égal à prouver par la Bible le pouvoir de l'*Etat* (Calvin).

CHAPITRE II

Les pouvoirs de l'Eglise

I. Le pouvoir d'enseignement

§ 140. L'existence du pouvoir d'enseignement

THÈSE. Le Christ a fondé dans son Église un magistère vivant et l'a confié aux Apôtres. *De foi.*

Explication. Le Concile du *Vatican* enseigne : « Afin que nous puissions satisfaire au devoir d'accepter la véritable foi et de persévérer dans cette foi, Dieu a par son Fils unique fondé l'Eglise et l'a munie de signes reconnaissables de sa fondation, afin qu'elle puisse être reconnue par tous comme la *dépositaire* et la *maîtresse* de la parole révélée. » (*Denz.*, 1793.) Le Concile suppose, dans la définition concernant la règle de foi, l'existence du magistère (cf. t. I^{er}, § 2), quand il déclare qu'on « doit croire d'une foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise, et ce qui est proposé par l'Eglise, soit par décision solennelle, soit par le magistère ordinaire et universel, comme révélé de Dieu. (S. 3, c. 3 : *Denz.*, 1792.) Ce magistère est appelé vivant (*magisterium vivum*) par opposition à un enseignement au moyen de lettres mortes. (II Cor., III, 6.)

Preuve. *Jésus* lui-même exerça le pouvoir d'enseignement comme une portion spéciale de son activité messianique. (Cf. t. I^{er}, § 98.) Il fit participer ses Apôtres, de son vivant, à ce pouvoir d'enseignement et leur donna des prescriptions pour l'exercer d'une manière indépendante. (Math., x, 5-42 ; Marc, vi, 7-13 ; Luc, ix, 1-6 ; x, 1-20.) A la fin, il les établit solennellement dans leur magistère : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc et enseignez tous les peuples... et apprenez-leur à garder ce que je vous ai ordonné. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

(Math., xxviii, 18-20 ; cf. Marc, xvi, 15, 20 ; Luc, xxiv, 47-49.) « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » (Jean, xx, 21 ; cf. xvii, 18 ; Act. Ap., i, 2, 8.)

Les Apôtres ont conscience de cette tâche et, en vertu de cette mission, ils se présentent, à partir de la Pentecôte, devant le monde entier comme docteurs de la vérité ; ils sont prêts à subir la mort plutôt que de renoncer à ce ministère. (Act. Ap., ii, 14-40, 42 ; iii, 11-26 ; iv, 1-22 ; vi, 2, etc.) S. Paul en appelle, pour justifier son magistère au choix direct de Dieu (Act. Ap., xxii, 18-21 ; Gal., i, 12) et il est reconnu par les Apôtres primitifs. (Gal., ii, 9 ; Act. Ap., ix, 27.) C'est son magistère qu'il estime au-dessus de tout. (I Cor., i, 17 ; ix, 16.)

Les Pères. Ils attestent qu'il y a toujours eu dans l'Eglise un magistère dont on savait qu'il dérivait de l'ordonnance divine et qui, par suite, était exercé avec la plus grande conscience et même, s'il le fallait, avec la plus grande énergie et la plus grande rigueur. Ce dernier cas se produisait partout où on refusait de suivre les déclarations et les directions de ce magistère. Jamais on n'aurait exclu de l'Eglise les représentants des doctrines hétérodoxes si on n'avait pas cru qu'une telle mesure était autorisée par un droit divin et qu'elle était un devoir.

La raison juge que, si le Christ voulait fonder une Eglise destinée à durer pendant des siècles, il devait avant tout établir en elle un magistère. Car ce magistère constitue une partie intégrante nécessaire d'une Eglise véritable, une et unique, telle qu'il voulait que soit la sienne à l'imitation de la divinité unique, (Jean, xvii, 21.)

Nature du pouvoir d'enseignement. On la trouve dans le fait que ce pouvoir d'enseignement est la continuation du magistère du Christ : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. » (Jean, xviii, 37.) Cette vérité, il l'a transmise à ses Apôtres : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde... Ils savent à présent que tout ce que tu m'as donné vient de toi, que les paroles que tu m'as données, je les leur ai données. Et ils les ont reçues et ils ont vraiment reconnu que je suis sorti de toi et ils ont cru que c'est toi qui m'as envoyé. » (Jean, xvii, 6-8.) Les Apôtres doivent donc être des « témoins » de la vérité sur la terre. (Act. Ap., i, 8.) Recevoir et annoncer la vérité, telles étaient les deux premières tâches du magistère. Une troisième en résulte d'elle-même : distinguer la vérité de l'erreur. Ainsi le magistère ne devait pas seulement être *témoin* de la vérité (*testis veritatis*), mais encore *juge* de la vérité (*judex controversiarum*). Si, dans l'annonce et l'utilisation de la vérité, le magistère peut se faire représenter par des organes subalternes et dépendants, il doit exercer lui-même la fonction de juge quand s'élèvent des controverses.

C'est ce qu'on voit déjà dans l'Eglise apostolique. Les Apôtres eux-mêmes résolvent l'importante question de la circoncision. (Act. Ap., xv, 6-35.) S. Paul résout les questions qui agitent l'Eglise de Corinthe et celles qui troublent l'Eglise de Galatie. Nous rencontrons la même autorité suprême d'enseignements dans la Didachè, la première Epître de S. Clément, les Epîtres de S. Ignace, les écrits de S. Irénée. Partout, on entend parler d'une autorité doctrinale élevée et venant de Dieu.

Objections. Toutes les doctrines non catholiques repoussent un magistère vivant et autoritaire. Pour cela, elles cherchent même des arguments *scripturaires* : 1^o *Jérémie* a prophétisé au sujet de l'avenir messianique : « Désormais un homme n'enseignera plus son prochain ni un homme son frère, en disant : Connaissez le Seigneur. Car ils me connaîtront tous du plus petit au plus grand, dit le Seigneur. » (Jér., xxxi, 34.) Ce n'est pas une connaissance directe par Dieu qui est ici affirmée, mais une connaissance générale et c'est cette connaissance qui doit être le privilège de l'avenir messianique. C'est pourquoi le même Prophète écrit sans se contredire : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur qui vous paîtront avec intelligence et sagesse » (iii, 15) ; 2^o *S. Jean* appelle les fidèles « instruits par Dieu » (θεοὶ διδάκτοι) et écrit : « Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne, mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est véritable et ce n'est point un mensonge, et selon qu'elle vous a enseignés, demeurez en lui. » (I Jean, ii, 27.) L'Apôtre ici, bien loin d'écarter le magistère ecclésiastique ordinaire, l'exerce précisément dans cette instruction qu'il donne. Celui qui désire approfondir des connaissances religieuses doit demander cet approfondissement à Dieu lui-même, lequel, comme dit S. Jacques, donne à tous abondamment la sagesse. (Jacq., i, 5.) C'est là une exhortation que S. Augustin a sans cesse sur les lèvres. S. Thomas, le défenseur du magistère, écrit : « Circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto secundum illud (I Jo., ii) : Unctio ejus docet vos de omnibus » (S. th., ii, ii, 8, 4, ad 1) ; 3^o Mais le Christ n'a-t-il pas défendu lui-même à ses Apôtres de se faire appeler « maîtres » et *Weizsäcker* (L'ère apostolique (1886), 37) n'a-t-il pas raison quand il en conclut, avec d'autres, qu'ils n'avaient pas à développer sa doctrine avec autorité, mais simplement à l'annoncer ? Si cette interprétation était juste, il n'y aurait pas non plus de paternité véritable, car il est également interdit aux Apôtres de se faire appeler « pères ». Et pourtant le Seigneur enseigne l'obligation du quatrième commandement. (Marc, vii, 10-13.) Le Christ interdit seulement aux disciples d'exercer d'une manière dominatrice et orgueilleuse le magistère qu'il leur a maintes fois expressément conféré ; ils ne doivent jamais l'exercer comme un ministère indépendant et autonome, mais comme une mission qui leur a été confiée. Car « un seul est votre Maître » et vis-à-vis de ce Maître, ils sont toujours disciples. Mais ils ne le sont pas vis-à-vis de ceux vers lesquels ils ont été envoyés. C'est là que s'applique la parole : « Qui vous écoute, m'écoute. »

§ 141. L'infailibilité du magistère

THÈSE. Le magistère ecclésiastique est infailible dans l'annonce de la vérité divine.

De foi.

Explication. L'infailibilité du magistère ecclésiastique consiste en ce que, dans ses actes essentiels, soit qu'il annonce simplement la vérité soit qu'il décide judiciairement dans les controverses, il ne peut s'écarter du « dépôt de foi » (depositum fidei) (I Tim., vi, 20 ; II Tim., i, 14), pas plus qu'il ne peut ajouter ou enlever quoi que ce soit à ce dépôt. De cette infailibilité *active* du magistère ecclésiastique résulte l'infailibilité *passive* de l'ensemble de l'Eglise, tous les fidèles étant subjectivement sûrs, dans la foi qu'ils ont reçue de l'Eglise, qu'ils possèdent la vérité complète et que, dans cette conviction, ils ne peuvent se tromper (inerrance). Ce dogme a été contesté par les protestants et, avec une violence particulière, par *Calvin* (les conciles = les « oracles de Satan ») ; il l'a été aussi par les Grecs dont nous parlerons à la fin du paragraphe.

L'infaillibilité active est *essentielle* ou *participée*. La première appartient à Dieu seul. On l'appelle aussi infaillibilité *absolue*, parce qu'elle a trait aux vérités de tout ordre. Elle a son fondement dans la science absolue de Dieu. L'infaillibilité participée est un don de Dieu à son magistère établi dans l'Eglise, un *charisme*. Elle s'appelle, par opposition à l'infaillibilité absolue, infaillibilité *relative*, parce qu'elle ne s'étend qu'au cercle de vérités que Dieu a révélées d'une manière surnaturelle.

La nature de l'infaillibilité ne consiste pas dans une qualité qui s'attache à l'âme et la rend capable de déclarations doctrinales infaillibles, mais dans l'action d'une Providence extérieure et tout à fait spéciale qui, dans l'énonciation des vérités révélées, *préserve* de toute erreur dans les doctrines concernant la foi et les mœurs. La théologie appelle cette Providence particulière *assistance* divine et, en raison de son action qui *préserve* de l'erreur, assistance *négative*. L'infaillibilité ne consiste donc pas dans la *révélation* positive de nouvelles vérités, mais plutôt elle est conférée pour l'enseignement des vérités déjà révélées. De même, elle se distingue de l'*inspiration* qui était nécessaire pour la rédaction écrite des livres saints contenant la Révélation ; par suite, elle ne consiste pas non plus dans une illumination positive de l'Eglise telle que celle qui était exigée pour les organes inspirés. Ce qui suffit pour l'infaillibilité, c'est une assistance *purement* négative, dont l'unique but est de garder exempt de toute erreur l'enseignement, dans l'Eglise, du dépôt de la foi qui est complet depuis la mort des Apôtres et d'assurer aux fidèles une certitude absolue de leur foi subjective. Cette explication de l'assistance négative ne veut pas contester à Dieu la possibilité d'accorder aussi à son Eglise son assistance positive, afin que notamment elle donne ses déclarations en temps *opportun*, quand les circonstances extérieures le demandent.

De cette conception de l'infaillibilité, il résulte qu'elle ne garantit pas une inerrance personnelle dans toutes les questions, même les questions naturelles qui n'ont aucun rapport avec l'enseignement de la Révélation ; l'infaillibilité signifie encore moins une intégrité morale personnelle, comme le prétend parfois une polémique malhonnête ou égarée.

L'infaillibilité de l'Eglise fut affirmée dès le début dans l'Eglise comme une vérité de foi. Aussi le Concile du *Vatican* la suppose dans sa définition de l'infaillibilité particulière du Pape ; en effet il compare l'infaillibilité du Pape à celle de l'Eglise et l'identifie avec elle. « Le Pontife romain... jouit de *cette* infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit dotée *son Eglise* dans la décision des doctrines de foi et de mœurs. » (S. 4, c. 4 : *Denz.*, 1839.)

Preuve. Le Christ a expressément promis l'infaillibilité à son Eglise. Il dit aux Apôtres : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » (Math., XXVIII, 20.) L'expression « je serai avec toi » est souvent placée par l'Ecriture dans la bouche de Dieu et cela toujours quand il veut confier à un homme ou à plusieurs une tâche importante et difficile. (Par ex. : Ex., III, 10-12 ; Jug., VI, 14-16 ; Jér., I, 8, 19 ; cf. Gen., XXI, 22 ; XXVI, 3 ; XXXI, 3, 5. Jean, III, 2. Act. Ap., x, 38.) L'assistance de Dieu garantit alors le succès de l'entreprise. Le Christ promet ensuite aux Apôtres l'assistance du Saint-Esprit : « Il vous enseignera tout et vous rappellera ce que je vous ai dit. » (Jean, XIV, 26.) « Il vous enseignera toute vérité. » (Jean, XVI, 13.) Ils ne doivent pas exercer leur magistère avant d'avoir reçu le Saint-Esprit. (Luc, XXIV, 49.)

Cette preuve est renforcée par tous les arguments que nous donnerons plus loin pour démontrer la permanence de l'Eglise. Si, d'après l'intention du Christ, l'Eglise devait être impérissable, il ne pouvait assurer ce résultat sans créer en elle une institution, grâce à laquelle la foi, qui est le fondement de cette Eglise, demeurât inébranlable et à l'abri de toute altération. L'erreur ne devait pas pénétrer dans cette Eglise que les portes de l'enfer ne domineraient pas. De même, la notion d'unité et d'unicité exige l'infailibilité. Car cette unité ne pourrait pas résulter extérieurement de l'accord accidentel de tous les fidèles et cette unité pourrait moins encore, à supposer qu'un hasard la réalisât, être de longue durée. Le Christ devait donc donner à cette unité un fondement intérieur s'il voulait que son Eglise la possède.

Enfin l'infailibilité ressort de la rigueur avec laquelle le Christ exige l'obéissance envers son Eglise : « Celui qui croit et est baptisé sera sauvé, celui qui ne croit pas sera condamné. » (Marc, xvi, 16.) Le Christ n'aurait pas pu exiger la foi à la prédication de l'Eglise sous peine de perdre la vie éternelle, si les auditeurs devaient avoir même la plus légère possibilité de douter. Aussi, il ne craint pas de s'identifier totalement avec ses disciples quand ils exercent leur magistère. (Jean, xiii, 20 ; Math., x, 40 ; Luc, x, 16.)

Les Apôtres ont une pleine conscience de leur infailibilité et, par suite, sont prêts à mourir pour leur prédication. « Nous sommes témoins de ces choses, nous et le Saint-Esprit » dit S. Pierre, au nom des Apôtres, devant le Grand Conseil. (Act. Ap., v, 32.) Les décisions du Concile des Apôtres débutent ainsi : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous. » (Act. Ap., xv, 28.) S. Paul a cette forte parole : « En moi parle le Christ. » (II Cor., xiii, 3.) Ecouter sa prédication c'est écouter le Christ et Dieu lui-même. Le Christ « fait justice de ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». (II Thess., i, 8.) « Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce qu'ayant reçu la divine parole que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue non comme la parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme la parole de Dieu. » (I Thess., ii, 13 ; cf. ii, 15 ; II Cor., x, 5, 6.) « Son Evangile » (Rom., ii, 16, etc.) est « l'Evangile de Dieu » (Rom., i, 1) et c'est de Dieu qu'il a reçu sa mission. (Rom., i, 5.)

On peut encore renforcer cette preuve en alléguant les *miracles* des Apôtres qui donnèrent à leur enseignement la confirmation divine (Marc, xvi, 20) ; on peut alléguer de même la notion apostolique de l'Eglise ; les Apôtres la considèrent comme le corps mystique du Christ ; toute erreur dans ce corps serait aussi une erreur du Chef. Aussi S. Paul appelle l'Eglise « la colonne et la base de la vérité ». (I Tim., iii, 15.)

L'infailibilité de S. Paul mérite un examen particulier. Tout d'abord parce que S. Paul n'était pas un disciple personnel du Christ et qu'on ne peut pas lui attribuer, sans plus, la promesse faite à tous les Apôtres, et ensuite parce que c'est précisément son infailibilité que les rationalistes mettent volontiers en doute. Son infailibilité est démontrée par les arguments suivants :

Immédiatement après sa conversion, S. Paul reçut la *vocation* apostolique, celle de prêcher le nom de Jésus dans le monde entier. (Act. Ap., ix, 6, 15.) Une même vocation demande une même dotation. Au reste, l'Apôtre a une forte et profonde conscience de son autorité infailible. « Je crois que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu. »

(I Cor., VII, 40.) « Je vous le déclare, mes frères, l'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme, car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ. » (Gal., I, 11 sq.) Que celui qui enseigne autrement que lui, soit anathème! (Gal., I, 8 sq.) Ainsi donc l'Apôtre est personnellement convaincu que c'est la doctrine de Jésus, pure et exempte d'erreur, qu'il prêche dans le monde. Quand il écrit, dans la même Épître (Gal., II, 2) : « Je leur exposai (aux premiers Apôtres) l'Évangile que je prêche parmi les Gentils... de peur de courir ou d'avoir couru en vain », cela ne signifie pas qu'il ait douté de la vérité de son Évangile ou qu'il ait admis la possibilité qu'il s'y soit glissé une erreur qui eût besoin d'être rectifiée par les Apôtres. Cela indique simplement qu'il tenait prudemment compte des avis des autres qui pouvaient être différents du sien sur l'opportunité de son action. Comme il le fait pour les autres Apôtres, Dieu confirme l'enseignement de S. Paul par les miracles qui l'accompagnent (Act. Ap., XIV, 7 sq. ; XIII, 7 sq. ; XIX, 11 sq.)

Objections tirées de l'Écriture. 1^o Mais les judéo-chrétiens eux-mêmes considéraient S. Paul comme faillible et le combattirent dans la question de la circoncision. Il faut répondre que les judaïsants ne sont pas des témoins des dogmes ; 2^o Contre l'infailibilité de S. Pierre, on allègue son hésitation dans la question de la mission des païens, laquelle pourtant avait été tranchée par la mission d'enseignement au moment de l'Ascension. (Math., XXVIII, 19.) Mais, bien que la question eût été résolue *en principe* par le Christ, son application laissait encore place à l'hésitation ; 3^o On affirme que les Apôtres avaient des avis essentiellement différents dans des questions dogmatiques importantes. Mais c'est une méthode anti-scientifique que de vouloir tirer d'un exposé différent de la doctrine de Jésus une « notion dogmatique » différente, comme si le christianisme primitif n'avait pas possédé l'unité de foi ; 4^o Le *conflit* entre S. Paul et S. Pierre à Antioche (Gal., II, 11-14) avait trait à la question purement *disciplinaire* des relations entre Juifs et chrétiens de la gentilité et ne touchait pas au dogme ; 5^o Enfin, on allègue une erreur de S. Paul qui avait déclaré à Milet qu'on ne le reverrait plus (Act. Ap., XX, 25) et qui cependant revint encore une fois à Milet. (II Tim., IV, 20.) Mais le charisme de vérité ne garantit pas de toute erreur naturelle ; il ne garantit de l'erreur que dans l'enseignement officiel de l'Évangile.

Les Pères. Ils sont convaincus, eux aussi, que l'Église est la colonne et la base de la vérité. Ainsi S. Théophile, le digne successeur de S. Ignace (cf. plus haut, p. 149), écrit que, de même que les vaisseaux se brisent quand sortant des ports ils entrent dans la mer déchaînée, ainsi les hommes font naufrage quand ils quittent la « chaire de vérité » de l'Église. (Ad Autol., II, 14.) S. Irénée enseigne que là où est l'Église, là est le Saint-Esprit (cf. plus haut, p. 154) et que la vérité ne peut se trouver que dans l'Église qui possède le « charisme de vérité ». (A. h., III, 4.) Tertullien demande aux hérétiques s'ils peuvent bien croire que le Saint-Esprit a abandonné sa mission et laissé l'Église tomber dans l'erreur. (Præscript., 28.) S. Cyprien dit : « Tous ceux qui abandonnent le Christ se perdent par leur faute ; mais l'Église, qui croit au Christ et reste attachée à ce qu'elle a une fois connu, ne se sépare jamais de lui. » (Ep. LIX, 7.) Pour l'époque suivante, il suffit de citer les *conciles* qui se réunirent avec la conscience de posséder la vérité infailible et frappèrent l'erreur d'anathème.

La *raison théologique* juge que, si l'Église a comme *but* de renouveler continuellement le monde par la vérité et la grâce, elle doit être perpétuellement et à travers toutes les vicissitudes de son existence terrestre en possession de ces deux moyens. En soi, et sans assistance divine particulière, une institution humaine n'est pas capable de maintenir la vérité intacte pendant une longue période, surtout si cette vérité est venue « d'en haut » et dépasse la raison humaine. Mais vérité et infailibilité sont une équation parfaite. « *Membrum amputatum non sequitur spiritus.* » (Aug., Sermo CCLXVII, 4.)

L'Église grecque revendique l'infailibilité pour tout le corps mystique du Christ. « L'Église, en tant qu'ensemble, est infailible et non dans les particuliers... »