

les théologiens entre la hiérarchie d'Ordre et la hiérarchie de juridiction. En nommant, comme degrés de la hiérarchie, les évêques, les prêtres et les diacres (s. 23, can. 6), il envisage d'abord la hiérarchie d'Ordre, parce que l'ordination est la source de tout pouvoir ecclésiastique.

Dans le chapitre 4, le Concile s'exprime avec plus de précision : « C'est pourquoi le très saint Concile déclare qu'en outre des autres degrés ecclésiastiques, les évêques, qui sont les successeurs des Apôtres, appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique et ont été établis, comme dit l'Apôtre, par le Saint-Esprit pour régir l'Eglise de Dieu. » (Denz., 960.) Le pouvoir de gouvernement de l'Eglise se trouve donc principalement dans l'épiscopat et non chez les prêtres et les diacres. L'expression « hiérarchie » provient du pseudo-Denys et signifie « ordre sacré ». Le nom *ἱεράρχης* est antérieur au christianisme et désignait l'administrateur des biens du temple.

Preuve. Que Jésus ait conféré à ses Apôtres un pouvoir de gouvernement, cela est clairement attesté dans l'Écriture. Cela résulte du fait qu'il a *choisi*, après une longue prière nocturne, douze Apôtres dans la foule de ses disciples ; il le fit sûrement pour les distinguer de tous les autres. (Marc, III, 13-19 ; Luc, VI, 12-16.) Jésus insiste plus tard, devant ses Apôtres, sur la liberté de ce choix. (Jean, xv, 16.) Il leur explique clairement, dans une instruction particulière, la nature de sa mission (Math., XIII, 36 sq. ; Marc, IV, 34) et il leur donne des prescriptions particulières pour leur propre mission. (Math., x, 16-42 ; cf. Luc, x, 1-20.)

Vers la fin de sa vie, il leur a formellement *conféré* son propre pouvoir. Il leur accorde le pouvoir de lier et de délier et garantit à l'usage de ce droit la ratification du « ciel ». (Math., XVIII, 17 sq.) Avant l'Ascension, il renouvelle tous les pouvoirs donnés jusqu'ici et les réunit dans une mission générale : « Data est mihi omnis potestas (*πᾶσα ἐξουσία*) in cælo et in terra. Euntes *ergo* docete omnes gentes docentes eos servare omnia, quæcumque mandavi vobis. » (Math., XXVIII, 18 sq.) Son pouvoir est, comme il le déclare toujours, la *raison* du pouvoir des Apôtres. « Sicut me misit Pater, et ego mitto vos. » (Jean, XX, 21.)

Les Apôtres exercent en fait ce pouvoir. Ils déclarent officiellement que la Loi juive n'est plus obligatoire et en même temps ils établissent certaines lois pour régler les relations extérieures des Juifs et des Gentils. (Act. Ap., xv, 28 sq.) S. Paul exhorte les communautés à observer les « prescriptions » apostoliques. (Act. Ap., xv, 41 ; xvi, 4.) Il rappelle aux Thessaloniens ses propres « prescriptions » (I Thess., iv, 2) et il inculque aux évêques de Milet cette pensée qu'ils ont été établis par l'Esprit-Saint « pour régir l'Eglise de Dieu ». (Act. Ap., xx, 28.) Lui-même gouverne énergiquement l'Eglise indisciplinée de Corinthe. (Cf. I et II Cor.) Il la menace même de la « verge ». (I Cor., iv, 21 ; cf. II, Cor., x, 4-11.) Il transmet son propre pouvoir de gouvernement à Timothée (I Tim., v, 17-20) et à Tite. (Tit., I, 13 ; II, 15.)

Il est vrai que ces textes ne doivent pas être interprétés étroitement dans le sens d'un pouvoir purement juridique, mais, en même temps, dans un sens charismatique. S. Paul dit qu'il se glorifie de son « pouvoir », « lequel (cependant) nous a été donné pour votre édification, non pour votre destruction ». (II Cor., x, 8.) C'est ainsi également que le comprend S. Augustin dans son magnifique « Sermo de ordinatione episcopi » : « Præpositi sumus, et servi sumus ; præsumus sed si prosumus » et, à ce sujet, il cite maintes fois Math., xx, 28.

Les Pères. Ils attestent la permanence de la hiérarchie. Cette permanence, au reste, va de soi, car elle ressort nécessairement de la notion et de la fin de l'Église. Cela est prouvé par tous les textes de S. Clément de Rome, de S. Ignace, de Tertullien, de S. Irénée, de S. Cyprien que nous avons cités plus haut (§ 137). De ce qu'on a dit il résulte, avec une netteté parfaite, que la primitive Église connaissait déjà une hiérarchie munie du pouvoir de gouvernement, lequel se trouvait principalement aux mains des Apôtres et de leurs successeurs les évêques. S. Jérôme estime, plus tard, que la distinction entre prêtres et évêques provient de l'orgueil de certains prêtres, mais c'est là une déclaration insoutenable, qui s'explique par des expériences personnelles désagréables, sans manifester pour autant la foi dogmatique de l'auteur. (In Tit., i, 5 ; Ep. CXLVI, ad Évang.)

Les *théologiens* expriment ce dogme en disant que l'Église est une société inégale (*societas inæqualis*) ou bien une communauté où il y a des gens qui commandent et d'autres qui obéissent, des supérieurs et des inférieurs, dans laquelle par conséquent tous les membres ne possèdent pas la même situation et les mêmes pouvoirs (*Ecclesia docens, Eccl. discens*). Comme les Réformateurs opposent à ce dogme le *sacerdoce général*, nous aurons à en reparler dans le traité de l'Ordre (§ 202). Il suffit de savoir ici que la pensée biblique du sacerdoce général (Ex., xix, 6 ; I Pier., ii, 5, 9 ; Apoc., i, 6 ; v, 10 ; xx, 6) contredit si peu le sacerdoce ecclésiastique qu'elle a même été développée avec prédilection par des « hiérarques » comme S. Cyprien (Ep. LXXVI, 3), S. Augustin (Civ., xx, 10), S. Léon le G. (Serm. IV (alias III), 1.)

Des textes bibliques allégués il résulte, pour ce qui est de la *nature* du pouvoir ecclésiastique, que c'est sans doute un pouvoir religieux et qui se rapporte au salut éternel des fidèles, mais que c'est aussi un pouvoir de gouvernement véritable et proprement dit. Par conséquent, il renferme la *triple* autorité d'un pouvoir de gouvernement : celle de *faire des lois*, celle de *prononcer judiciairement* sur leur signification et leur observation et enfin celle d'appliquer des *châtiments* ecclésiastiques aux transgresseurs éventuels.

La base du pouvoir de gouvernement est le pouvoir *législatif* ; de ce pouvoir, le pouvoir judiciaire et le pouvoir pénal résultent d'eux-mêmes ; ils sont contenus dans ce pouvoir fondamental. Or le pouvoir législatif est compris dans les paroles de Math., xviii, 18, par lesquelles le Seigneur accorde aux Apôtres le pouvoir de lier et de délier. Ce pouvoir législatif est, dans sa sphère, *le plus élevé* ; car ses actes sont ratifiés par « le ciel », c'est-à-dire la plus haute instance imaginable. Pour la même raison, c'est aussi un pouvoir très efficace, car il impose la plus grave obligation. Enfin c'est un pouvoir absolument universel ; car il n'est aucune affaire de nature religieuse qui en soit exceptée (*ὅσα ἐάν δήσητε κτλ.*).

De tout cet ensemble il résulte que l'interprétation protestante, qui veut voir dans « lier et délier » une simple déclaration, est insoutenable ; car le ciel avec toute son autorité appuie ces actes. Au reste, le parallèle avec Math., xvi, 19 s'oppose à cette interprétation. S. Pierre n'a pas reçu les clefs pour déclarer que les portes de l'Église sont ouvertes ou fermées, mais pour les ouvrir ou les fermer lui-même.

Le pouvoir législatif des Apôtres résulte, en *second* lieu, de tous les textes dans lesquels le Seigneur leur transmet sa propre mission. Comme son Père l'a envoyé

il envoie les Apôtres. (Jean, xx, 21 ; Math., x, 40 ; Luc, x, 16 ; Jean, xiii, 20 ; cf. II Cor., v, 20.) Or le Christ fait acte de législateur dans le Sermon sur la montagne et souvent dans d'autres circonstances. (Math., v, 17-43 ; xxviii, 20. Jean, xiv, 21.)

C'est pourquoi les Apôtres, eux aussi, exercent le pouvoir législatif comme une chose qui fait partie de leur mission. Ainsi, au Concile de Jérusalem (Act. Ap., xv, 28 sq.), S. Paul fait observer ses décisions dans ses voyages apostoliques. (Act. Ap., xvi, 4.) En outre, il donne des prescriptions particulières adaptées aux circonstances locales : à Corinthe, il règle l'attitude à garder pendant le service religieux (I Cor., xi, 1-17 ; xiv, 34) ; il interdit de porter les procès devant les juges païens (I Cor., vi, 1-6) ; il prescrit les mesures sur la manière de célébrer les agapes (I Cor., xi, 33 sq.) ; il déclare qu'il fera d'autres ordonnances oralement à son arrivée. Il ne se contente pas de ces préceptes généraux, il formule aussi, pour les évêques et les diacres, des lois spéciales à leur état. (I Tim., iii, 2-13.) Et d'où S. Paul fait-il dériver son pouvoir ? « Nous faisons fonction d'ambassadeurs pour (représenter) le Christ, Dieu lui-même exhortant par nous. » (II Cor., v, 20.) Il considère son pouvoir comme un pouvoir d'origine divine (*juris divini*).

La fonction judiciaire de ce pouvoir est incluse dans le pouvoir législatif. C'est pourquoi le Seigneur mentionne ces pouvoirs ensemble ; Math., xviii, 15-17 : « Que celui qui n'écoute pas l'Eglise soit pour toi comme un païen et un publicain. » Dans le langage postérieur de l'Eglise, on aurait dit : « Qu'il soit excommunié. » Sous le nom d'Eglise, il ne faut pas entendre ici toute la communauté, mais ses chefs, les Apôtres ; car c'est à eux seuls qu'au verset 18 le Christ s'adresse personnellement (ὁμοίς) et ce verset contient l'explication des versets précédents. Il s'agit de cette Eglise (ἐκκλησία) qui, dans Math., xvi, 18, sera bâtie sur Pierre et dans laquelle les Apôtres avec Pierre exerceront le pouvoir de lier et de délier. C'est ainsi déjà que S. Jean Chrysostome explique les paroles du Christ (τῆ ἐκκλησίᾳ, ταῦτάστι τοῖς προεδρεύουσιν : M. 58, 586). Il ne faut pas voir une contradiction dans le fait qu'au moment où le Christ prononçait ces paroles l'Eglise n'existait pas encore d'une manière indépendante ; car le Seigneur envisage l'*avenir*. Pour le présent, alors que l'Eglise est composée des douze et de quelques disciples, ces paroles n'ont pas encore de signification.

De l'exercice de ce pouvoir judiciaire par les Apôtres, l'Écriture donne de nombreux exemples précis : S. Pierre condamne l'attitude mensongère et hypocrite d'Ananie et de Saphire. (Act. Ap., v, 1-10.) S. Paul exclut de la communauté l'inceste de Corinthe. (I Cor., v, 1-5.) Il prononce un jugement semblable sur Hyménée et Alexandre, « que j'ai livrés à Satan pour leur apprendre à ne pas blasphémer ». (I Tim., i, 20.)

Le pouvoir de sanction est déjà exprimé dans les textes cités plus haut. Une fonction judiciaire dépourvue de sanctions correspondantes ne serait qu'une forme insignifiante. L'exclusion des récalcitrants, de la communauté (Math., xviii, 17.) est certainement un châtement spirituel, car elle comporte la perte des sacrements, de la prière commune et du culte commun. Cette peine est d'autant plus sensible que, d'après l'enseignement de la foi, seule l'Eglise de Jésus peut nous sauver. S. Paul écrit aux Corinthiens, dans la pleine conscience de son pouvoir de gouvernement : « Quelques-uns, présumant que je n'irais plus chez vous, se sont enflés (d'orgueil). Mais j'irai bientôt chez vous s'il plaît au Seigneur et je prendrai connaissance non des paroles de ceux qui se sont enflés, mais de leur force... Que voulez-vous ? Que j'aille chez vous avec la verge ou avec amour dans un esprit de douceur ? » (I Cor., iv, 18-21.) « Nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ et nous nous tenons prêts à punir toute désobéissance. » (II Cor., x, 5, 6.) « Je l'ai déjà dit et je le répète à l'avance : aujourd'hui que je suis absent comme quand j'étais présent, je déclare à tous ceux qui ont péché et à tous les autres que, si je retourne chez vous, je n'userai d'aucun ménagement. Cherchez-vous une preuve que le Christ parle en moi, lui qui n'est pas faible envers vous, mais reste puissant parmi vous ? » (II Cor., xiii, 2 sq.)

Objections. Jésus dit aux Apôtres : « Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands exercent l'empire sur elles. Il n'en sera pas ainsi parmi vous : mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il se fasse votre serviteur, et quiconque veut être le premier parmi vous qu'il se fasse votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'Homme est venu non pour être servi mais pour servir. » (Math., xx, 25-28.) Ne peut-on pas dire que, par ces paroles, le Seigneur « n'a pas seulement recommandé aux Apôtres la douceur, l'indulgence et la modestie dans l'exercice de leur pouvoir de gouvernement, mais encore leur a lui-même refusé tout pouvoir de gouvernement »? « A cette lettre d'affranchissement du Seigneur », dit-on, « on ne peut opposer aucune subtilité, aucune entorse au texte ».

Mais il n'est aucunement besoin de subtilité. Les disciples se scandalisent d'une démarche ambitieuse des fils de Zébédée. Le Christ reprend cette conception *mondaine*. Il ne doit pas y avoir dans son royaume des grands et des petits, comme dans les royaumes des despotes païens. Dans l'Eglise il n'y a que de vraies grandeurs mesurées à l'échelle de la vertu et surtout de l'humilité serviable. Pour cela, le Christ invoque son propre exemple. De cette allusion à lui-même résulte précisément qu'il n'écarte pas le pouvoir de gouvernement, en soi ; en effet, il le possède dans sa communauté et, dans ce moment justement, il l'exerce avec énergie : « Parmi vous il ne doit pas en être ainsi. » En outre, dans les textes cités plus haut, il a expressément transmis à ses Apôtres le pouvoir de gouvernement. Ce n'est donc pas l'*usage*, mais l'*abus* du pouvoir de gouvernement que le Seigneur a proscrit.

Le protestant *Sohm* formule cette objection qui est devenue presque un leit-motiv : le droit canonique s'oppose à la nature de l'Eglise de Jésus. On ne peut pas nier d'une manière plus catégorique le pouvoir de gouvernement. Mais *Harnack* lui-même combat cette thèse qu'il trouve trop « unilatérale », « trop étroite », « artificielle », et il demande : « Les plus anciennes communautés n'avaient-elles pas l'Ancien Testament et les διατάξεις des Apôtres? N'était-ce pas là des ordonnances juridiques? » (H. D., I, 339.)

Il faut répondre à cette objection qu'il y a, en fait, dans l'Eglise, un « droit ecclésiastique divin » et que ce droit est compris dans la notion véritable de l'Eglise, telle que nous la présentent les *évangiles*. Le royaume de Dieu ne doit pas être établi d'une manière purement spirituelle et, d'après Luc, xvii, 21, il a reçu du Seigneur une forme *extérieure* et a été doté par lui d'une hiérarchie déterminée. *Harnack* fait, contre *Sohm*, cette remarque généralement juste : « On ne voit pas comment des sociétés peuvent exister sur la terre, se propager, éduquer des hommes, sans mesures d'ordre, et comment ces mesures d'ordre peuvent exister sans avoir pour conséquence des institutions juridiques. » (Ibid.) Mais s'il en est ainsi, est-il possible d'attribuer au Seigneur si peu de connaissance des conditions humaines qu'il aurait ignoré cela et fondé un royaume de Dieu sur la terre, avec des fins, des doctrines et des mœurs très déterminées, sans se préoccuper de lui donner une ordonnance, alors que la plus simple société ne peut s'en passer? La thèse de *Sohm* est aussi fautive que celle de *Luther* sur l'Eglise invisible. Quand on se moque du droit ecclésiastique « divin » et qu'on y voit une notion contradictoire, il suffit, pour résoudre cette apparente antinomie, de réfléchir que tout le droit ecclésiastique ne se ramène pas à *Dieu*, mais seulement une partie (*jus divinum*) et qu'on est tout prêt à reconnaître que l'autre partie a une origine humaine (*jus ecclesiasticum*). La dogmatique n'a à s'occuper que du premier.

La *nature* et l'*extension* du pouvoir de gouvernement ont pour norme et mesure la *fin* de l'Eglise, et cette fin est religieuse, surnaturelle. L'Eglise n'a aucune « potestas directa in temporalia ». *S. Thomas*, François de Victoria († 1546) et plus tard *Bellarmin* et les théologiens posttridentins enseignent une « potestas indirecta ». *Léon XIII* appelle l'Eglise « dux hominibus ad cœlestia ». « C'est pourquoi celui-là calomnie l'Eglise qui l'accuse de vouloir s'immiscer dans les affaires des Etats ou de s'arroger les droits des gouvernements. » (Encycl. « De Ecclesia », 1896, 48.) « Cela s'applique aussi à la royauté du Christ », dit *Pie XI*, « d'une manière toute particulière : elle est de nature spirituelle et a un objet spirituel » ; pour le prouver,

il allègue à la fois les paroles de Jésus et ses actions. (Encycl. « *Quam primas* » 11 décembre 1925.) Il est vrai que les théologiens du Moyen-Age jugeaient parfois d'une manière différente. Innocent III écrit : « *Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit sæculum gubernandum.* » (Regest., II, 209 : M. 214, 759, etc.) On insistait sur le fait que le Pape est « *vicarius Dei* » et on en vint à la théorie des deux épées, aux comparaisons du soleil et de la lune, de l'âme et du corps. Cela commence déjà avec *S. Bède*.

L'*abus* du pouvoir pénal est possible. *S. Augustin* enseigne déjà qu'une excommunication injuste retombe sur son auteur et que le Saint-Esprit délire dans l'âme ce qui a été injustement lié ; car il est l'Esprit d'amour et de vérité. (M. 33, 1066.) Il blâme un évêque à cause de sa sévérité excessive. (Ep. CCL.) Ces abus n'étaient pas rares au Moyen-Age ; aussi le Concile de Trente (s. 25, c. 3 de ref.) invite sérieusement à la modération.

§ 144. La primauté de l'Apôtre Pierre et de son successeur

THÈSE. Le Christ lui-même a conféré le pouvoir de gouvernement aux Apôtres de telle sorte que l'un d'entre eux, Pierre, reçut le premier rang ou la primauté.
De foi.

Explication. Le Concile du *Vatican* a défini : « *S. q. d. beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiæ militantis visibile caput, vel eundem honoris tantum, non autem veræ propriæque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesus Christo directe et immediate accepisse a. s.* » (S. 4, can. 1 : *Denz.*, 1823.) Le Concile met l'accent sur « *directement* » et « *immédiatement* », ce qui atteint l'opinion des *gallicans*, d'après lesquels la primauté avait été conférée d'abord à l'Église *universelle*, puis par celle-ci à *Pierre*. D'après cette conception, le Pape ne serait pas le *chef* de l'Église, établi par Dieu, mais le premier *serviteur* choisi par l'Église ; il posséderait, il est vrai, en tant que tel, la primauté d'honneur (*primatus honoris non p. jurisdictionis*) sur tous les autres. Cette conception fut admise en Allemagne par les *fébronien*s et les *joséphistes* et en Italie par les membres du Synode de *Pistoie*. Le Concile du Vatican mit fin à cette erreur. Cependant la Constitution dogmatique « *Auctorem fidei* » de Pie VI (*Denz.*, 1501-1503) avait énergiquement arrêté le mouvement gallican ; elle caractérisait directement comme *hérésie*, l'opinion d'après laquelle le Pape ne serait que le chef ministériel de l'Église (*caput ministeriale*).

Le mot *primauté*, en général, signifie la *préséance* d'une personne sur d'autres. Comme la *préséance* a sa raison dans un *privilege* et qu'il y a divers *privileges*, on distingue aussi diverses *primautés*. La primauté d'honneur a son fondement dans une reconnaissance purement extérieure et dans la collation d'un titre d'honneur particulier, auquel, à part certains *privileges* honorifiques dans les fonctions publiques, rien de réel ne correspond et qui surtout ne confère aucune autorité (*primus inter pares*). La primauté de direction (*primatus ordinis, directionis*) confère à son titulaire certains droits dans le règlement des affaires communes (par ex. : les présidents des Républiques). Cette primauté comprend l'autorité préceptive dans la communauté. À cette primauté est apparentée la primauté d'inspection qui confère le droit de surveillance sur un ordre donné. De toutes ces primautés se distingue la *primauté de juridiction* (*pr. jurisdictionis*). Elle confère à son titulaire la plénitude

du pouvoir suprême législatif, judiciaire et pénal sur ses subordonnés, si bien qu'il est habilité et autorisé à les régir non seulement d'une manière directive, mais encore d'une manière préceptive, en vertu de sa primauté. Cette primauté est propre au Pape. Les théologiens ne sont pas d'accord sur la relation du pouvoir doctrinal avec le pouvoir de gouvernement. D'ordinaire on unit le pouvoir d'enseignement au pouvoir de gouvernement (*potestas jurisdictionis*).

Aux anciens *adversaires* de la primauté, aux Grecs et aux Réformateurs, à Marsile de Padoue et à Jean de Janduno, à *Wiclef* et à *Jean Huss* se sont adjoints, dans les temps modernes, les *vieux catholiques* qui, après avoir rejeté l'infaillibilité pontificale, n'ont pas tardé à rejeter aussi la primauté, et tout dernièrement les *modernistes*, lesquels, avec la théologie libérale, ont nié, en s'appuyant sur l'Écriture, l'institution de la papauté par Jésus et l'ont représentée comme un produit naturel de l'époque postapostolique. Le décret « *Lamentabili* » a condamné les deux propositions suivantes. Prop. 55 : « Simon Pierre n'a jamais eu même l'idée que la primauté dans l'Église lui avait été conférée par le Christ. » Prop. 56 : « L'Église romaine est devenue la tête de toutes les Églises non par une ordonnance du Christ, mais par suite de circonstances purement politiques. » (*Denz.*, 2055 sq.)

Preuve. Que le Christ ait conféré personnellement et immédiatement à Pierre le premier rang dans le pouvoir de l'Église, c'est là l'enseignement clair de l'Écriture, et les adversaires ne peuvent repousser ce témoignage qu'en essayant de rendre suspects les textes en question. Aux subterfuges des adversaires s'opposent fermement les faits bibliques suivants. Le Christ a de bonne heure désigné Pierre et l'a formé pour sa situation primordiale. Dès le moment de sa vocation, il change son nom « Simon » (Jean, I, 42) en celui de « Pierre ». « Et il donna à Simon le surnom de Pierre. » (Marc, III, 16.) D'après S. Jean, le Seigneur dit : « Tu es Simon, le fils de Jonas ; tu seras appelé Képhas (le rocher). » (Jean, I, 42.) Pierre porta plus tard ce nom. (I Cor., xv, 5.) Le nom « rocher » est un nom de fonction et il est expliqué dans Math., xvi, 18. (Cf. VII, 24.)

Pierre est placé dans toutes les listes d'Apôtres au *premier rang*, alors que les autres n'ont pas toujours la même place ; cela n'a pu se faire par hasard et ne s'explique que par la primauté de Pierre. (Math., x, 2 ; Marc, III, 16 ; Luc, vi, 14 ; Act. Ap., I, 13.) Dans S. Mathieu, Pierre est appelé « le premier » (πρῶτος), sans qu'il soit question d'un second et d'un troisième. Cela ne peut se rapporter qu'à une *dignité de fonction*, car au moment de la vocation, André l'a précédé. (Jean, I, 40-42 ; cf. Math., iv, 18-20.)

Le Christ fait de Pierre (avec Jacques et Jean) le témoin de la résurrection de la fille de Jaïre (Marc, v, 37), de sa transfiguration (Math., xvii, 1 sq.), de son agonie (Math., xxvi, 37-46) ; il paie pour lui l'impôt du temple (Math., xvii, 23-26) : ce qui fait apparaître Pierre, ainsi que le remarque Wellhausen, comme un « *alter Ego* » du Christ. On ne peut pas expliquer ce récit comme une interpolation postérieure, mais il faut le placer *avant* la destruction de Jérusalem, au moment où le temple et l'impôt du temple existaient encore.

La *promesse* de la primauté se fit dans la scène de Césarée de Philippe. Pierre venait de faire une profession de foi d'une netteté particulière. A cette profession, le Seigneur répond : « Tu es Petrus et super hanc

petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis ; et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis. » (Math., xvi, 18 sq.) Ces paroles ont clairement de Pierre le *fondement* de l'Eglise (cf. Math., vii, 24) et le détenteur des clefs, c.-à-d. l'intendant de Dieu dans l'Eglise. (Is., xxii, 22.)

Le Christ, selon son habitude, se sert d'*images* ; mais il ne peut y avoir aucune espèce de doute sur leur sens : Pierre doit être le chef suprême de l'Eglise. Selon l'expression employée plus tard, il exercera la « primauté » dans l'Eglise. Il reçoit cette promesse, comme le remarque expressément le Concile du Vatican, « directement » et « immédiatement ». Si les Pères de l'Eglise, en expliquant ce texte, insistent fortement sur la foi de l'Apôtre, cela ne veut pas dire que le Christ a bâti l'Eglise sur la foi, mais qu'il a fait l'Apôtre fondement de l'Eglise à cause de sa foi. Ce n'est pas la foi abstraite qui reçoit le pouvoir des clefs, mais l'Apôtre croyant.

La *collation* de la primauté se fit après la résurrection. Le Christ exige de Pierre la triple assurance de son amour particulier, parce que l'Apôtre, par défaut d'amour, l'avait renié trois fois. Alors il lui dit : « Pais mes agneaux... pais mes brebis. » (Jean, xxi, 15-17.)

Au sujet du *contenu* du pouvoir transmis, il ne peut pas non plus y avoir le moindre doute. Le Christ s'est désigné lui-même comme le bon Pasteur. (Jean x.) Désormais Pierre aura la charge, comme chef visible de l'Eglise, de paître le troupeau du Christ sur la terre. Il s'agit du troupeau *entier*, composé de brebis et d'agneaux. Les paroles du Christ ne sont pas, comme le prétendent les adversaires, un rétablissement de Pierre dans son apostolat. En effet, tous les autres Apôtres s'étaient « scandalisés » sans perdre l'apostolat. Pierre resta, même après sa chute et avant la scène racontée par S. Jean (xxi, 15-17), le premier Apôtre (Luc, xxiv, 12 ; Jean, xx, 2 ; xxi, 1-15) pour le soutien de ses frères plus faibles (cf. Math., xxviii, 16 sq. ; Marc, xvi, 14) ; bien plus, il avait été honoré auparavant d'une apparition spéciale du Seigneur. (Luc, xxiv, 34 ; I Cor., xv, 5.)

L'*exercice* de la primauté ne doit pas être apprécié d'après les mesures d'aujourd'hui. Néanmoins, Pierre manifeste son autorité, dans certaines circonstances, d'une façon caractéristique : ainsi, au moment de l'élection de Mathias (Act. Ap., i, 12-26), au jour de la Pentecôte (Act. Ap., ii, 14-40), devant le Grand Conseil (Act. Ap., iv, 5-22), au moment de l'admission du premier païen (Act. Ap., x), au concile des Apôtres. (Act. Ap., xv.)

En raison des *attaques* violentes faites de nos jours contre la primauté, il est nécessaire d'examiner les preuves avec plus de détails.

L'*importance fondamentale* de Math., xvi, 18, est évidente. Aussi a-t-on engagé, ces dernières années, une lutte scientifique violente contre ce passage. On peut signaler une *triple* interprétation : l'interprétation catholique, l'interprétation du protestantisme ancien, celle du néo-protestantisme et du modernisme.

L'*interprétation catholique* part de l'*authenticité* du passage qui ne peut être ébranlée par aucun argument sérieux. Ce qu'on allègue contre cette authenticité sera examiné plus loin. Les catholiques affirment, en s'appuyant sur le texte et le contexte : 1° Que le Seigneur s'adresse directement et personnellement à Pierre ; 2° Que le Seigneur lui a promis la primauté.

Ad 1. *Le Christ s'adresse directement à Pierre seul.* Il interroge tous les Apôtres, mais Pierre seul répond. Bellarmin (De Rom. Pontif., I, 12) attire déjà l'attention sur les particularités de la réponse de Jésus ; tout désigne Pierre : « Simon, fils de Jonas... tu es Pierre. » A cela s'ajoute le jeu de mots Képhas qui veut dire à la fois Πέτρος et πέτρα (le rocher) et qui désigne en même temps la personne et la fonction de l'Apôtre. La fermeté de sa foi, solide comme le rocher, est la raison pour laquelle il reçoit, dès le début, ce changement de nom. (Jean, I, 42 ; Marc, III, 16.) Si la promesse faite dans Math., XVI, 18, ne devait pas se réaliser, ces passages seraient incompréhensibles. Un changement de nom signifie une mission particulière (Abraham, Sara, Jacob). Enfin il est clair que le Christ entend récompenser Pierre de son témoignage. Pierre a dit : Tu es le Christ ; Jésus à son tour dit : « Moi je te dis, tu es Pierre. » Il est absolument impossible de penser qu'en disant « super hanc petram » le Christ se soit désigné lui-même. On ne peut alléguer pour cette interprétation ni Jean, II, 19, ni I Cor., III, 11, où il est question d'un « fundamentum principale ». A côté d'un « fundamentum principale », il y place pour un « f. secundarium » important. De même, le Christ se nomme lui-même la lumière du monde (Jean, VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 46) et cependant il désigne ses Apôtres comme la lumière du monde. (Math., V, 14.)

Les Pères insistent volontiers, à propos de Math., XVI, 18, sur la foi comme fondement de l'Église, mais ils entendent par là que la foi est la cause du choix de Pierre. La foi est le fondement causal (causaliter) ; l'Apôtre est le fondement formel (formaliter).

On ne peut pas dire non plus que les Apôtres en général, au nom desquels Pierre a fait sa confession, sont le fondement de l'Église, car Jésus s'adresse à Pierre et non à tous. S'il y a eu, au Moyen-Age, des théologiens qui ont entendu Math., XVI, 18, de tous les Apôtres, c'est justement parce qu'ils ont mal compris ce passage.

On ne peut pas davantage entendre ce passage de l'ensemble de tous les fidèles ; c'est aussi impossible que de le rapporter à la foi. Bellarmin demande : Si tous sont le fondement, où seront les murs et le toit ? (De Rom. Pontif., I, 10.)

Ad 2. Que Jésus ait promis à Pierre la primauté de *juridiction*, cela ressort des raisons suivantes.

Tout d'abord Pierre est placé à la tête de toute l'Église, car le Christ dit « mon Église », il a donc en vue toute l'institution fondée par lui et non seulement une partie.

Ensuite Pierre est établi *fondement* de l'Église. Cela ne peut vouloir dire, si on dépouille l'expression de l'image, que ceci : Il donnera à l'Église la consistance, la fermeté et, en outre, l'unité que le fondement donne à l'édifice. Quand S. Paul plus tard fait dériver l'unité de l'Église de l'unité de Dieu, du Christ et de son baptême (Eph., IV, 5 sq.), il ne nie pas plus la primauté de Pierre que le Christ ne conteste sa qualité de fondement en affirmant qu'il est lui-même le fondement. Le Christ fait manifestement allusion, dans Math., XVI, 18, au fondement de rocher qu'il exige, dans le Sermon sur la montagne, pour une bonne construction. (Math., VII, 25.)

La seconde image, celle du *détenteur des clefs* s'adapte aussi à la primauté ; cette image est même plus nette et plus précise que la première. Pierre reçoit les clefs du royaume de Dieu sur la terre, c.-à-d. de la communauté ecclésiastique extérieure. Il reçoit les clefs, c.-à-d. le plein pouvoir de laisser entrer et d'exclure. La remise des clefs d'une maison ou d'une ville signifie, dans l'antiquité, la transmission du pouvoir sur cette maison ou cette ville. D'ailleurs l'expression « les clefs » est synonyme d'autorité, dans l'Écriture. (Cf. Is., XXII, 22 : « Et dabo claves domus David super humerum ejus » ; Apoc., I, 17 sq. ; III, 7 ; IX, 1 ; XX, 1.) On ne trouve qu'un exemple de l'emploi de « clefs » au sens de connaissance (clavis scientiæ), dans Luc, XI, 52. On ne peut pas attribuer exclusivement cette signification à Math., XVI, 18, car ici il est expressément question des clefs du royaume des cieux et non des clefs de la science ou de la prédication ; le premier sens est plus extensif.

Une troisième image exprime la primauté de juridiction, c'est celle qui est contenue dans les termes « lier » et « délier » (κλείειν et ἀνοίγειν sont différents de δεῖν et de λύειν). Cette nouvelle métaphore renchérit encore sur le sens des deux précédentes, celle du fondement et celle des clefs. Lier et délier indique le plus haut pouvoir dans le royaume de Dieu sur terre. Et cela avec d'autant plus de certitude que l'expression, dans sa forme même, se rapporte à toutes les affaires religieuses et à toutes les personnes et que, d'autre part, Dieu ratifiera au ciel tous les actes correspondants de Pierre, si bien qu'on ne peut pas en appeler de ses décisions à une instance plus élevée.

Il y a donc dans la triple image du fondement, des clefs et du pouvoir de lier et de délier, une gradation réelle. L'image du fondement insiste sur le but de la primauté. Elle doit donner à l'Eglise l'unité et la fermeté. Dans l'image des clefs, apparaît l'extension extérieure de la primauté ; elle s'étend à toute l'Eglise ; le détenteur des clefs est maître dans toute la maison. La dernière image, celle du pouvoir de lier et de délier, caractérise, d'une manière plus précise, le contenu réel de la primauté : elle comprend non seulement le positif, mais encore le négatif ; non seulement l'autorité dans la doctrine et les commandements, la foi et les mœurs, mais encore la décision judiciaire sur tout ce qui s'oppose à cette autorité positive.

Sous l'influence du mouvement pour l'union des Eglises, la question de la primauté a été traitée, ces dix dernières années, d'une manière intense. Sauf chez les Grecs schismatiques, on peut parler d'une certaine atténuation de la polémique précédente. En particulier, la haute Eglise anglaise s'est sensiblement rapprochée du point de vue catholique, dans les conférences de Malines entre le cardinal Mercier et lord Halifax. Dans l'examen du livre qui a été publié à ce sujet, « The conversations of Malines » (1921-1925), Hirsch établit ce qui suit : « Par rapport à la doctrine générale d'Eglise, de ministère et de sacrement, par rapport à l'Écriture et à la Tradition, au baptême, à la Pénitence, à l'Eucharistie, au sacrifice de la Messe, au sacrement de l'Ordre et à l'Extrême-Onction, la conception catholique peut enregistrer des déclarations pleinement satisfaisantes de l'autre partie (anglaise). Ce qui subsiste, en fait de différences, consiste uniquement dans les divergences qui ont été discutées en dernier lieu, concernant la force obligatoire des définitions romaines spéciales sur ces points. Les Anglicans désireraient, dans l'intérêt surtout de l'union à réaliser aussi avec les Orientaux, limiter le cercle des définitions de fide autant que possible à ce qui est du catholicisme ancien. »

« La seconde observation concerne la primauté. Les Anglicans l'ont concédée en principe, du point de vue biblique, historique et dogmatique ; ils ont même déclaré par écrit qu'une union de la chrétienté sans la reconnaissance de la primauté papale est, à leur avis, impossible. Ils ont de plus avoué que cette primauté n'est pas simplement une primauté d'honneur, mais une primauté de responsabilité, de direction spirituelle de toute l'Eglise et justifie une situation particulière du Pape par rapport à tous les évêques. Ils font cette réserve, que les droits inclus dans cette primauté sont soumis à une évolution historique (ils espèrent maintenant une évolution dans le sens de la « décentralisation » et de l'acceptation de cette idée que l'autorité du Pape ne doit pas être séparée de celle des évêques). » Hirsch appelle ces déclarations « un fait d'histoire ecclésiastique d'une importance inappréciable ».

Le protestantisme allemand a, par la plume d'un grand nombre de ses représentants, traité de nouveau le célèbre passage de Math., xvi, 18. Au sujet de l'authenticité de ce passage, les anciens protestants sont d'accord avec nous. Récemment K.-L. Schmidt avouait que ni la « critique littéraire », ni la « critique des textes » ne sont capables d'ébranler ce texte. « Nous n'avons aucun manuscrit grec, aucune version ancienne qui ne contienne Math., xv, 17-19, ou du moins xvi, 18. » Kattenbusch écrit : Que Math., xvi, 18, soit une interpolation, voilà ce que je ne puis admettre. Historiquement et psychologiquement, il me semble tout à fait vraisemblable que Jésus, justement à ce moment solennel, là, à Césarée de Philippe, ait manifesté sa volonté de former avec ses disciples une ἐκκλησία. De même K. Heim, Edgar Salin, Erich Caspar, etc., tiennent compte de l'authenticité du texte. Sans doute, ils n'acceptent pas les conséquences et séparent Pierre du Pape. D'après