Table des matières

Livre 5 : Le Traité de l'Église....2
PREMIÈRE SECTION : L'Église, institution de salut....2
CHAPITRE PREMIER : Notion, origine, fin, nécessité de l'Église....2
§ 137. Notion de l'Église....2
§ 138. L'origine divine de l'Église....16
§ 139. But et nécessité de l'Église....21
CHAPITRE 2. Les pouvoirs de l'Église....25
1. Le pouvoir d’enseignement....25
§ 140. L’existence du pouvoir d’enseignement....25
§ 141. L'infaillibilité du magistère....27
§ 142. Dépositaires du pouvoir d'enseignement....30
2. Le pouvoir de gouvernement de l'Église....37
§ 143. L'existence du pouvoir de gouvernement....37
§ 144. La primauté de l'Apôtre Pierre et de son successeur....41
§ 145. La primauté du Pape....47
CHAPITRE 3. Propriétés et notes de l'Église....52
§ 146. Notion et nombre....52
§ 147. La perpétuité et l'immutabilité de l'Église....53
§ 148. La visibilité de l'Église....57
§ 149. L'unité de l'Église....59
§ 150. La sainteté de l'Église....62
§ 151. La catholicité....64
§ 152. L'apostolicité....67
DEUXIÈME SECTION L'Église en tant que communion des saints....69
§ 153. La communion des saints....70
§ 154. Le culte des saints....72
§ 155. Le culte des reliques....76
§ 156. Le culte des images....77

Livre 5 : Le Traité de l'Église

A consulter : *Tertullien*, De præscriptione hæreticorum. *S. Cyprien*, De unitate ecclesiæ. *S. Augustin*, De baptismo ; De unico baptismo ; Ep. ad catholicos. *Chapman*, Prof. H. Koch on S. Cyprian. *Tixeront*, Histoire des dogmes. *Bellarmin*, De controversiis : De Eccles. militante. *Passaglia*, De Ecclesia Christi, 2 vol. *Franzelin*, Theses de Ecclesia Christi (1887). *Murray*, Tractatus de Ecclesia, 3 vol. (1860-1863). *De Brouwer*, Tractatus de Ecclesia Christi (1882). *Palmieri*, Tract. de Rom. Pontif. (1902). *Mazella*, De religione et Ecclesia (1892). *Wilmers*, De Christi Ecclesia (1897). *Billot*, De Ecclesia Christi (1904). *Segna*, De Ecclesia Christi (1900). *De San*, De Ecclesia et Roma. Pontif., (1906). *De Groot*, de Ecclesia catholica (1906). *Van Noort*, De Ecclesia Christi (1909). *Schiffini*, De vera religione seu de Christi Ecclesia (1906). *Tanquerey*, De Ecclesia Christi (1903). *Ottiger*, Theologia fundamentalis, 2 : De Ecclesia Christi et infallibiti revel. div. magistra (1911). *Straub*, De Ecclesia Christi. *Dict. apol.*, v. Église. *Dict. théol.*, 4, 2108-2224. Au sujet de la primauté : *Codex juris canonici*, 218-221. *Bellarmin*, De Romano Pontif. *Palmieri*, Tractatus de Rom. Pontif. (1891). *De Roscovany*, Romanus Pontifex, 20 vol. (1867-1890). *Marino*, Il primato di San Pietro (1919). *Cajetan*, De divina instit. Pontificatus R. Pont. (« Corpus cathol. »). *J. V. Bainvel*, De Eccl. Christi (1925). *Reg. Schultes*, De Ecclesia cath. (1925). *K. Adam*, Le vrai visage du catholicisme (traduction Ricard). *Batiffol*, Le Siège apostolique (1924). *Dict. théol.*, 4, 1522 sq., 2100 sq. L'Église et l'État : Encycliques pontificales : Diuturnum illud, 29 juin 1881 ; *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890 ; *lmmortale Dei*, 1er novembre 1885. Nécessité de l'Église. *Bainvel*, Hors de l'Église pas de salut (1913). *Hugon*, Hors de l'Église point de salut (1907). - Sur la hiérarchie. *Michiels*, L'origine de l'Épiscopat (1900). *Genouilhac*, L'Église chrétienne au temps de S. Ignace (1907). Léon XIII, Encycl. De unitate Ecclesiæ (1896). *Dict. théol*., 5, 1656-1725, v. Évêques.

Au traité de la grâce se rattache parfaitement celui de l'Église. Dieu veut nous communiquer sa grâce d'une manière ordinaire par l'intermédiaire de l'Église. Il l'a établie pour en faire une institution de grâce qui opère parmi les hommes pécheurs, afin de se préparer un peuple saint. On peut considérer l'Église d'un double point de vue : comme *institution* objective de *salut* et comme *communauté* subjective des *saints*.

Comme l'Église, en tant que phénomène historique, est traitée aussi par l'*apologétique* et que sa constitution forme une partie du *droit canonique*, il ne reste à la *dogmatique* que la considération *surnaturelle*. Or de cette conception, à la lumière de la *foi*, l'Église n'a jamais pu se passer ; aujourd'hui moins que jamais. Plus encore que jadis, il faut insister sur l'article du Symbole de Nicée : « Je crois à l'Église une, sainte, catholique et apostolique. »

Sommaire. La matière de la première section se divise en *trois* chapitres. Nous étudierons d'abord la *notion*, l'*origine* et la *fin* de l'Église, puis ses *pouvoirs* et enfin ses *propriétés* essentielles.

PREMIÈRE SECTION : L'Église, institution de salut

CHAPITRE PREMIER : Notion, origine, fin, nécessité de l'Église

§ 137. Notion de l'Église.

Le *Catéchisme romain* décrit l'Église comme la réunion des fidèles qui ont été appelés à la lumière de la vérité et à la connaissance de Dieu dans la foi et qui, après avoir déposé les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, honorent pieusement et saintement le Dieu véritable et

vivant et le servent de tout leur cœur ; ou bien, pour employer une expression concise de *S. Augustin*, comme le peuple des fidèles répandu sur toute la terre. (P. l, c. 10, q. 2).

A l'époque posttridentine, la définition objective de *Bellarmin* est devenue d'usage courant : L'Église est la communauté de tous les fidèles, unis par la profession de la même foi et la participation aux mêmes sacrements, sous l'autorité des pasteurs légitimes et spécialement sous celle du Pontife romain, vicaire de Jésus-Christ sur la terre. (De eccl. milit., c. 2). Dans la première définition, on fait ressortir davantage le caractère intérieur spirituel de l'Église ; dans la seconde, on accentue davantage le caractère externe, juridique.

Étymologie. Les termes employés par les langues romanes pour désigner l'Église viennent de ἐκκλησία (εκκαλεῖν, evocare ; ἐκκλησία, réunion des ἔκκλητοι). Les termes employés par les langues germaniques (Kirche, church) viennent sans doute de κυριακή (οἰκία, ἐκκλησία). La Bible connaît le mot ἐκκλησία, dans l'Ancien Testament (Septante) comme dans le Nouveau, pour désigner des assemblées profanes et religieuses. Pour des assemblées profanes : par ex., Ps. 25, 5 ; Eccli., 23, 34. Le plus souvent cependant, le mot est employé soit seul, soit avec des compléments : κυρίου, ἁγίων, πιστῶν etc., pour désigner des assemblées religieuses (hébr. kahal), de Juifs, dans l'Ancien Testament, de chrétiens, dans le Nouveau. On peut citer ces attestations de l'Ancien Testament : Dt., 23, 1-3, 8. 2 Esdr., 13, 1. Lament., l, 10. Ps. 21, 23, 26 ; 39, 10 ; 88, 6 ; 106, 32 ; 149, 1. Eccli., 15, 5 ; 44, 15 ; 1 Macch., 3, 13 ; Joël, 2, 16. Dans le Nouveau Testament, le mot apparaît pour désigner, dans le sens d'assemblée des fidèles, aussi bien des communautés particulières que l'ensemble de l'Église : pour désigner des communautés particulières, soit des communautés de *maisons* (Rom., 16, 5 ; Col., 4, 15 ; 1 Cor., 16, 19) ou bien des communautés de *ville*. (Act. Ap., 8, 1 ; 11, 22 ; 15, 4 ; Église de Jérusalem. Act. Ap., 13, 1 ; 14, 26 ; 15, 3 : Église d'Antioche. Act. Ap., 20, 17 : Église d'Éphèse. Gal., l, 2 ; cf. l, 22 : Église de Galatie. Rom., 16, 1 : Église de Cenchrée. 1 Cor., 16, 19 : Église d'Asie. 2 Cor., 8, 1 : Église de Macédoine). Mais d'ordinaire le mot ἐκκλησία sert à désigner toute l'Église de Dieu sur la terre. (Math., 16, 18. Act. Ap., 5, 11 ; 8, l, 3 ; 9, 31 ; 12, l, 5 ; 20, 28 ; surtout chez S. Paul: 1 Cor., 10, 32 ; 11, 16 ; 14, 4 ; 15, 9. Gal., l, 13. Eph., l, 22 ; 5, 23, 29 ; Col., l, 18. 1 Tim., 3, 15 ; cf. aussi Jacq., 5, 14). On trouve une fois ἐκκλησία πρωτοτοκων (Hébr. 12, 23) ; ce qui désigne sans doute l'Église céleste qui apparaît aussi d'une manière très marquée dans l'Apocalypse de S. Jean (7, 9 sq. ; 14, 1 sq. ; 15, 3 sq., etc). La distinction entre l'Église « militante » et l'Église « triomphante » a donc son fondement dans l'Écriture.

Les *Pères* emploient sans doute encore, au début, ἐκκλησία ecclesia, pour désigner l'Église particulière d'une ville, d'une région ; mais le plus souvent, à partir de S. Clément de Rome, de S. Ignace, de S. Irénée, de Tertullien, de S. Cyprien, ce mot désigne l'Église universelle. Le Symbole des Apôtres dit, comme le Symbole de Nicée-Constantinople : « Je crois en l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique ». Les termes synonymes pour désigner l'Église sont : « Royaume du ciel » (βασιλεία τῶν ὀυρανῶν), « royaume de Dieu » (βασιλεία τοῦ θεοῦ) dans les évangiles ; « temple de Dieu » (2 Cor., 6, 16), « corps du Christ » (Eph., 4, 12 ; cf. l, 22 sq. ; Rom., 12, 4), « les fidèles » (Act. Ap., 2, 44), « maison de Dieu » (1 Tim., 3, 15 ; 1 Pier., 4, 17 ; Hébr., 10, 21), etc., dans les écrits apostoliques. L'Écriture désigne donc le caractère extérieur de l'Église par ἐκκλησία communauté, assemblée, et son caractère intérieur par différentes expressions spirituelles.

Dans l'*Église grecque*, il n'y a pas de définition de l'essence de l'Église. D'après Florensky (Christianisme oriental, 2, 38), c'est le corps du Christ « dont la plénitude de vie divine ne se laisse pas renfermer dans le cadre d'une définition logique ». Toutefois les théologiens modernes ont tenté une définition. Ils se rattachent un peu aux Latins et rappellent surtout *Moehler*. « L'Église n'est pas seulement une « union » ou une « société » ou une « communauté » ou une « alliance » ou quelque chose de ce genre. C'est un organisme ; c'est le corps du Christ dans le sens le plus réel, bien que ce soit aussi dans un

sens mystique impénétrable. De ce corps mystique, nous ne connaissons que certaines parties et nous ne les connaissons que par leur aspect extérieur ; la constitution intime de ce corps n'est connue que du Christ » (Zankof, Chrétienté orthodoxe, 67). Dans le catéchisme de Gallinicos on lit : « L'Église est le royaume du Christ sur la terre, qu'il a fondé il y a deux mille ans et qu'il maintient depuis par son Esprit-Saint, afin que tous ceux qui veulent faire leur salut entrent dans cette Église comme dans une arche » (34).

Évolution de la notion d'Église. Il n'est pas rare de voir les Pères reporter le commencement de l'Église au-delà du Christ jusqu'à Adam ; parfois même ils le placent dans l'éternité, avant la création, afin de bien marquer sa dignité.

Ainsi par ex. : *S. Augustin* (Civ., 16, 2, 3 ; 17, 16, 2), *S. Thomas* (S. th., 3, 8, 3), *Bellarmin* (De Verbo, 4, 4). II faut observer, à ce sujet, que l'Église exista pendant environ quinze cents ans sans réfléchir sur sa nature et sans chercher à la préciser par une définition logique. Et cela s'applique à l'Église d'Occident comme à l'Église d'Orient.

En admettant même, avec S. Augustin, que l'Église exista dès le commencement comme communauté de ceux qui croyaient en Dieu, il ne faut cependant pas oublier les *différences* entre l'Église de l'Ancien Testament et celle du Nouveau. La première, en effet, est en même temps un État avec des buts politiques ; la seconde est une communauté purement religieuse avec des fins et des moyens surnaturels. Dans la première, les frontières de la religion et de la nation se confondent ; dans la seconde elles sont distinctes ; dans la première, règne le particularisme ; dans la seconde, l'universalisme ; dans la première, on fait partie de l'Église par la naissance; dans la seconde, on y entre par un acte sacramentel libre ; dans la première, le but est la séparation extérieure des païens impurs, et la pureté légale ; dans la seconde, la délivrance intérieure du péché et la justice spirituelle. Par suite, dans la première, les moyens de salut étaient des symboles religieux ; dans la seconde, ce sont des sacrements efficaces ; dans la première, la vérité religieuse était en devenir, imparfaite ; dans la seconde, elle est parfaite et absolue. Dans la première, la vérité était encore exposée au destin de l'erreur, si bien que la synagogue officielle, dépourvue du charisme de l'infaillibilité, rejeta le Messie ; la seconde est introduite par l'Esprit divin dans toute vérité.

Jésus n'emploie le mot « *Église* » que deux fois, mais dans des circonstances importantes. Il le fait une première fois quand il donne à son Église un chef suprême dans la personne de Pierre (Math., 16, 18), et ensuite quand il établit, d'une manière générale, les Apôtres pasteurs de son Église (Math., 18, 17 sq.). Les idées du Seigneur sur son Église doivent être recherchées dans son enseignement du « royaume de Dieu ». Ce royaume a un double aspect : un aspect extérieur et un aspect intérieur. Extérieurement on entre dans ce royaume par l'acceptation de la foi et par le baptême (Math., 28, 19 ; Jean, 3, 5) ; dans ce royaume, on confesse le nom de Jésus (Math., 10, 32), on observe les commandements de Dieu (Math., 19, 17), mais aussi on obéit à Pierre et aux autres Apôtres qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier. (Math., 16, 19 ; 18, 15-18).

Bien entendu, cette forme extérieure n'est pas tout le royaume de Dieu, pas plus que le corps seul n'est tout l'homme. Il a surtout un aspect spirituel, c'est la communauté de grâce avec Dieu. « Ce royaume de Dieu est *en vous* » (Luc, 17, 21). Par suite, il est essentiellement un *mystère* qui doit être révélé, (Math., 11, 25, 26 ; 13, 11) qu'on saisit avec la foi (Marc, 1, 15, cf. Math., 13, 14). Les conditions d'entrée sont spirituelles. (Math., 5, 1-10). D'où la relation étroite entre le royaume de Dieu et la justice (Math., 6, 33). A cause de l'identité objective entre ces deux choses, il peut y avoir des *degrés* parmi ceux qui appartiennent à ce royaume ; on peut y être un premier ou un dernier, un grand ou un petit. (Math., 20, 26, 27 ; Luc, 7, 28 ; 9, 48). Ce royaume spirituel de Dieu est fondé objectivement par l'activité de Jésus comme docteur et thaumaturge (Math., 13, 1-30 ; Marc,

4, 1-34 ; Luc, 8, 1-18 ; 11, 20) et subjectivement par l'acceptation dans la foi et l'appropriation morale (Math., 18, 2-4 ; 1, 13-26 ; cf. les paraboles du semeur, du levain, de la semence qui croît).

Dans l'*évangile de S. Jean*, le Seigneur fait nettement ressortir le caractère spirituel du royaume de Dieu. C'est le royaume de la vérité et de la grâce, de la lumière et de la vie. Mais le caractère extérieur y est cependant indiqué dans la parabole du seul troupeau et du seul pasteur (10, 1 sq.), ainsi que dans l'établissement de Pierre comme pasteur (21, 15-17). Parmi les propriétés et les caractéristiques de l'Église, ce que cet évangile met surtout en lumière, c'est la *charité* (13, 35, etc.) et l'*unité* (10 et 17).

S. Paul décrit de préférence l'Église comme le *corps mystique* du Christ (Rom., 12, 4, 5. 1 Cor., 12, 27. Eph., l, 22, 23 ; 5, 23. Col., 1, 18 ; 2, 19). Mais Jésus lui-même avait employé (Jean, 15, 1-8), pour désigner l'union des fidèles avec lui, l'image d'un *organisme*. S. Paul désigne ensuite l'Église comme un *édifice*, une maison de Dieu (Eph., 2, 22 ; 1 Tim., 3, 15 ; 1 Cor., 3, 9 ; 2 Cor., 6, 16). Mais Jésus lui aussi parle de la *construction* de son Église (Math., 16, 18). Il reste encore une troisième image paulinienne de l'Église, celle du *mariage* (Eph., 5, 30-32 ; 2 Cor., 11, 2) ; il veut caractériser par là l'*amour* du Seigneur pour sa communauté. Mais Jésus aussi a maintes fois employé ce symbole qui se trouve déjà chez les Prophètes et se l'est appliqué à lui et aux siens (Math., 9, 15 ; Marc, 2, 19 ; Luc, 5, 34 ; cf. Jean, 3, 29 ; Apoc., 21, 2, 9 ; 22, 17).

A côté de cet aspect *spirituel* du corps mystique du Christ, l'Apôtre n'a cependant oublié l'organisation extérieure. Il en traite surtout dans ses *Épîtres pastorales*. On y trouve les « chefs de l'Église », les « évêques, administrateurs de la maison de Dieu » (Tit., l, 7 ; cf. 1 Cor., 4, 16, 17) et les « diacres » (1 Tim., 3, 8, 12 ; Phil., 1, 1) qu'il connaît et apprécie, à la tête des communautés. Comme les évêques étaient d'ordinaire des chrétiens âgés et expérimentés, ils sont appelés aussi « presbytres » ou anciens (1 Tim., 5, 17, 19 ; Tit., l, 5-9 ; Act. Ap., 20, 17, 28). Ils ont le droit de veiller sur la discipline ecclésiastique et sur l'orthodoxie des membres de la communauté. Si l'on ajoute que S. Paul fait usage (1 Cor., 5, 1-5) du droit d'exclusion de l'Église, établi par le Christ (Math., 18, 17), nous aurons trouvé chez lui, sous une forme développée, tous les traits principaux que nous avons déjà rencontrés dans l'enseignement de Jésus. Paul et Apollo sont les « coopérateurs de Dieu », les Corinthiens sont le « champ de Dieu », l' « édifice de Dieu » (1 Cor., 3, 9 ; cf.1 Cor., 4, 1).

On trouve la même image que chez Jésus et S. Paul dans les *Actes des Apôtres*. On y voit une communauté de gens qui croient au Christ, sont baptisés en son nom (2, 38, 41 ; 10, 47, 48), qui sont réunis par un *amour* mutuel étonnant (2, 44, 45 ; 4, 34-37), tout en étant gouvernés par une *hiérarchie* (6, 2, 4 ; 8, 14-17 ; 11, 30 ; 14, 22 ; 15, 2, 6 ; 16, 4 ; 21, 18), dont le chef visible est sans conteste Pierre (1, 13, 15 ; 2, 14, 37 ; 3, 6, 12 ; 4, 8 ; 5, 3, 29 ; 15, 7). Sans doute c'est le *Saint-Esprit* qui dirige l'Église, mais il le fait par les organes visibles (6, 1-7 ; 13, 1-4 ; 15, 6, 22, 28). Les Apôtres communiquent officiellement et rituellement les dons du Saint-Esprit aux fidèles (8, 17 sq). Bien que la jeune communauté ne soit pas encore entièrement dégagée du judaïsme et aille encore au temple pour des prières et des instructions (2, 46 ; 3, 1 ; 5, 12), elle manifeste cependant son caractère particulier dans un culte qui lui est propre et qui a été ordonné par le Seigneur : l'Eucharistie (2, 42, 46 ; 20, 7, 11). - Quant au sacrifice du nazirat mentionné dans les Actes (21, 17-26), S. Paul ne l'offrit pas par besoin religieux, mais seulement pour répondre aux reproches des Juifs qui l'accusaient de mépriser la Loi.

Trois grandes Églises nous apparaissent dans les Actes : celle de *Jérusalem*, celle d'*Antioche* et celle de *Rome*. Dans la première, c'est l'élément juif qui domine ; dans les

autres, c'est l'élément païen. Pour parler plus précisément, les deux éléments, juif et hellénique, étaient partout mêlés.

1. *L'Église de Jérusalem*, partie d'un petit commencement (120) (Act. Ap., 1, 15) s'éleva rapidement à 3.000 (Act. Ap., 2, 41), à 5.000 (Act. Ap., 4, 4) et même finalement à des « myriades » de fidèles (Act. Ap., 21, 20). Même une « multitude de prêtres » obéirent à la foi (Act. Ap., 6, 7). A cette communauté primitive comme à sa souche, se rattachèrent les Églises de Samarie, de Galilée et de Damas. Dans la « multitude », on voit toujours les Apôtres, ou les douze, *diriger* la communauté. Plus tard, le chef est Jacques seul ; puis c'est son cousin Siméon. A côté d'eux apparaissent, comme aides pour les services inférieurs, les « sept hommes » ou *diacres*. Les douze s'adjoignent encore des presbytres. La vie intérieure de la communauté est simple mais idéale : la foi au Christ, le baptême, l'Eucharistie, une nouvelle moralité, l'amour du prochain porté jusqu'à la communauté des biens sont ses caractéristiques principales.

2. *L'Église d'Antioche* ne nous apparaît pas dans une lumière historique aussi claire. Elle fut sans doute fondée par des fidèles, Juifs hellénisants, qui s'étaient enfuis de Jérusalem au moment de la persécution (Act. Ap., 11, 19) et organisée par *Barnabé* qui s'adjoignit le converti *Paul*. C'est là que les fidèles reçurent pour la première fois le nom de « chrétiens » (Act. Ap., 11, 26). Antioche fut le berceau du christianisme gentil et le centre des missions dans la gentilité. Comme il y avait aussi dans la communauté des chrétiens juifs, il se produisit le conflit connu entre eux et les chrétiens gentils. Le conflit fut déféré par Paul et Barnabé au « Concile des Apôtres » qui le résolut (52). Les évêques célèbres d'Antioche furent Pierre, Ignace et l'apologiste Théophile.

3. *L'Église de Rome* a également des commencements obscurs. Ce qui frappe en elle, c'est son origine inconnue et, semble-t-il, simple et modeste, sa croissance rapide, sa foi vivante, connue du monde entier (Rom., 1, 8). Pierre fut son chef ; il mourut avec Paul durant la persécution de Néron (67), alors qu'il y avait à Rome « une immense multitude de chrétiens » (Tacite Ann., 15, 44). De même qu'Antioche, Rome a sa liste d'évêques qui remonte aux temps les plus anciens. Rome était mûre pour devenir le centre de la chrétienté, alors que Jérusalem ne pouvait plus l'être (*Duchesne*, Histoire ancienne de l'Église. 1 [1907], 65). S. Paul ayant trouvé l'Église de Rome déjà établie, il est intéressant de remarquer qu'il peut y supposer sa propre foi : *La foi de l'Église primitive était unique* (Jos. Pauels).

Constitution de l'Église biblique. Nous en avons déjà parlé, mais il faut l'examiner ici d'une manière plus détaillée. C'est sur ce point que les objections des *adversaires* sont le plus bruyantes, mais aussi le plus contradictoires. D'après les protestants libéraux, le Christ n'a rien établi de « statutaire » dans sa communauté de disciples, n'a pas fondé d'« Église ». D'après *Sohm* et ses disciples, la chrétienté primitive n'avait « rien d'une Église », elle n'avait pas de constitution ; l'Église était une « notion religieuse » et non une notion « juridique ». La chrétienté se sentait en possession des biens du « nouvel Israël », des promesses et surtout de l'« Esprit » ; c'est dans cette mesure seulement qu'on peut appeler les premiers temps une Église. C'était une Église dominée et « régie » par le Pneuma et non par une autorité extérieure. « L'Église est le peuple de Dieu, l'ensemble de ceux que Dieu a appelés à son futur royaume » (notion eschatologique et pneumatique de l'Église). Ce n'était pas une « démocratie » bien que l'Esprit soufflât où il voulait ; c'est bien plutôt d'« en haut » que venait la direction ; ce n'était pas cependant l'antique « théocratie juive », mais, si on peut risquer un néologisme, la « pneumatocratie » (*Scheel*). *Hamack* est d'avis, lui aussi, que le Christ ne donna pas à sa communauté de normes juridiques ; cependant il se rapproche de la conception catholique et rejette la thèse de Sohm sur le christianisme primitif dépourvu de caractère juridique. « Le catholicisme (il a en vue sa constitution actuelle) est donc, si on examine sa forme embryonnaire, aussi ancien que l'Église ; c'est à peine s'il manquait alors un élément ou deux » (Origine et développement de la constitution de l'Église, 182). Et

dernièrement *H.-V. Soden* avouait : « L'évolution du christianisme dans la direction du catholicisme commence, en fait, à l'intérieur du Nouveau Testament et, si haut qu'on place son point de départ, la question qui se pose est simplement de déterminer la notion de « catholique ». Si on l'identifie, comme on le fait ordinairement aujourd'hui, à peu près à celle d'« ecclésiastique », on ne trouvera pas d'époque où le christianisme ait été sans Église (!) (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 « combien », c'est le « comment » ou le principe, et ce principe est sans aucun doute fermement établi dès le commencement pour l'Église judaïsante comme pour l'Église des Gentils.

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

a) Pour l'Église 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. Étienne), « 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, 2, 77). D'une « élection » on ne trouve nulle part trace : Jacques était un Apôtre de Jésus. Au sujet de son prestige, cf. Act. Ap.. 15, 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 Épîtres qui sont des « Épîtres 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 que le Seigneur m'a donné » (2 Cor., 13, 10). « Pour le Christ nous faisons fonction d'ambassadeurs, Dieu vous exhortant par nous » (2 Cor., 5, 20). « Si je retourne chez vous, je n'aurai pas de ménagement » (2 Cor., 13, 2). « Voulez-vous que j'aille chez vous avec la verge ? » (1 Cor., 4, 21). Qu'on suive « mes voies dans le Christ, comme j'enseigne partout dans toutes les Églises » (1 Cor., 4, 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. 1 Cor., 5, 3 ; 2 Cor., 10, 1, 2, 11 ; 13, 2, 10. Col., 2, 5. Phil., 2, 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. (1 Cor., 9, 1 ; Gal., l, 1, 11, 12, 15-17). « Pour que son nom soit reconnu, nous avons reçu par lui grâce et mission d'Apôtre, afin d'amener à l'obéissance de la foi toutes les nations païennes » (Rom., l, 5). Par là-même il y a concordance entre ce que rapporte l'Évangile et ce que rapporte l'Apôtre. (Marc, 3, 13 sq. Jean, 17, 18 ; 19, 35 ; 20, 21, 30. Act. Ap. L, 8, 21 sq. ; 9, 15 ; 13, 2. 1 Jean, l, 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., l, 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., 28, 16 sq.). Mais ils existent déjà auparavant et au nombre de douze. (1 Cor., 15, 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., 16, 7) qui exerçaient les fonctions de docteurs et on les rangeait dans cet ordre : apôtres, prophètes, docteurs. (Didachè, 11, etc). Les « douze Apôtres » ont été appelés et envoyés par Jésus-Christ lui-même. D'où la grande importance, dans l'Église ancienne, de tout ce qui est « apostolique » (succession, canon, tradition apostoliques).

Les presbytres ou anciens. On les voit apparaître dans toute l'Église apostolique et ils sont généralement attestés, aussi bien pour l'Église judaïsante que pour l'Église des Gentils. (Act. Ap., 11, 30 ; 14, 20-22. Tit., l, 5. 1 Pier., 5, 15. Jacq., 5, 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., 20, 17, 28 ; Tit., 1, 5-8 ; 1 Pier., 5, 1-5. Le nom « presbyter » est plus courant que celui d'« épiscopus ». La synagogue juive le connaissait bien et, dans l'État païen, on n'est pas sans en trouver des traces ; le sanhédrin juif, le sénat romain et la gérousie 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'État, les « anciens » juifs avaient une autorité très étendue. Il était tout naturel que l'Église, dans la fondation de ses communautés, s'inspirât de cette institution. La fonction des « anciens » chrétiens était *doctrinale*, *législative* (Act. Ap., 15, 23-29 ; 16, 4 ; 21, 18, 25), *liturgique*, *sacramentelle* (Jacq., 5, 14), *pastorale*, *épiscopale*. (Act. Ap., 20, 17-31).

Les episcopi. Le nom (ἐπίσκοπος = surveillant, ἐπί et σκοπεῖν) est connu dans les Septante (14 fois ; ἐπίσκοπή, 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 : « diriger l'Église de Dieu » (Act. Ap., 20, 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'Église 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 » (1 Cor., 44). Ainsi donc, à la mort des Apôtres, la direction suprême passa à l'épiscopat et 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 grandît quand il n'y eut plus d'Apôtres. (Schanz, Apol., 3, § 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, « de droit divin », 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., l, 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'Église 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., 8 ; cf. 44, 3 ; 55, 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., 6, 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 Église. 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 (κυϑέρνησις, 1 Cor., 12, 28 ; cf. Rom., 12, 7 sq.). Même les apôtres, prophètes, docteurs, évangélistes (Eph., 2, 20 ; 3, 5 ; 4, 11) sont des pneumatiques qui détiennent des fonctions officielles et non des charismatiques de l'Ancien Testament, comme dans 1 Thes., 2, 15. Quelle autre formation que la formation charismatique auraient pu avoir au début les chefs de l'Église ?

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'Église par les Juifs, les gnostiques, les montanistes, les donatistes, etc., renforça et accrut leur conscience pratique et théorique de l'Église ; 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'Église 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'Église 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 (11 et 13 ; cf. 1 Cor., 12, 28 ; Eph., 2, 20 ; 4, 11). Mais non seulement il y a en face d'eux, dans les communautés, des évêques et des diacres *stables* (15), mais encore ceux-ci jugent de l'orthodoxie et de la moralité des charismatiques (11). 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*. (10, 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 » (42). 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 » (37, 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 » (37, 5 ; cf. 46, 7) ; si l'on ajoute ensuite que tous les membres sont réglés moralement par les commandements de Dieu (2, 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 » (57, 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 » (2, l). 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 (44, 1), mais encore dans les prophéties de l'Ancien Testament (42, 4 sq.).

Hermas parle souvent, et d'une manière importante, de l'Église. Il compare l'Église terrestre à une matrone (Vis., 2, 4, 1 ; 3, 11, 12 sq.), l'Église spirituelle et céleste à une tour qui doit s'achever (Vis., 3, 3, 3 ; Sim., 9, 13, 1). Dans l'Église terrestre, dans laquelle on entre par le baptême (Vis., 3, 7, 5 ; Sim., 9, 16, 1-4), il y a une hiérarchie de conducteurs (Vis., 2, 3, 4) qui occupent les premières places (Vis., 3, l, 8 ; cf. 2, 2, 6) ; il y a aussi des apôtres, des évêques, des docteurs et des diacres (Vis., 3, 5, 1), des évêques et des diacres (Sim., 9, 26, 2, 27, 2). - Il fait communiquer sa prophétie à d'autres villes par Clément de Rome (le pape ?) (Vis., 2, 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 (14, 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., 6, 1 ; Trall., 3, 1 ; Smyrn., 8, 1). Tous doivent être d'accord avec l'évêque « comme les cordes d'une lyre ». (Eph., 4, 1). La communauté doit être unie avec l'évêque « comme l'Église avec Jésus-Christ et comme Jésus-Christ avec le Père ». (Eph., 5, 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, 17). 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., 9, 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., 14, 1). Toutes les Églises locales constituent ensemble l'Église 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'Église. » (Smyrn., 8, 2). Le Christ est, comme le font ressortir S. Paul et S. Jean, le chef *mystique* de toute son Église. Or que l'Église universelle (aussi bien que l'Église 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'Église romaine en s'adressant à elle comme à la « présidente de l'alliance de charité » (προκαθημένη τῆς ἀγάπης ; ἀγάπη est l'Église particulière ; Trall., 13, 1 ; Phil., 11, 2) et par ses autres épithètes dans l'adresse de l'Épître aux Romains. De même l'expression : « Vous en avez instruit d'autres » (3, 1) est remarquable et permet de conclure que, dès lors, l'Église romaine avait exercé une *certaine* autorité doctrinale.

Jusqu'à quel point la conscience hiérarchique de l'Église 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 émanationiste 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'Église 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'Église existant en tout lieu. » (A. h., 4, 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'Église 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'Église 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'Église, en effet, comme il est dit dans 1 Cor.. 12, 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'Église, 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. »(3, 24, 1 ; cf. 5, 20, 1). *D'où* vient l'Église, 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. » (2, 35, 4). Et *où* se trouve la garantie de la pureté de la tradition ? Dans la succession apostolique ininterrompue, à laquelle est attaché le « charisme de vérité ». « La tradition des Apôtres, en tant que manifeste dans le monde entier, est visible dans chaque Église pour tous ceux qui veulent voir la vérité, et nous pouvons compter ceux que les Apôtres ont établi évêques dans les Églises et leurs successeurs jusqu'à nos jours. » (3, 3, 1). Et où est la *tête* de l'Église ? S. Irénée na pas posé cette question, mais il donne sans conteste à l'Église *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 Églises ; c'est pourquoi nous ne parlerons

que de l'Église 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 po(ten)tiorem principalitatem, *necesse* 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 » (3, 3, 2).

Tertullien défend contre l'hérésie l'état de possession de l'Église, 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'Église, laquelle sans doute se divise en communautés particulières, mais en elle-même est *une*. « Il y a un très grand nombre d'Églises, mais cette Église apostolique et originelle (l'Église primitive), de laquelle elles sont toutes, n'est qu'*une seule*. » (De præscipt., 20). Le rattachement aux *Apôtres* garantit la vérité de la doctrine de foi. « Toute doctrine qui est d'accord avec ces Églises 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'Église 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 Églises, 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 Église apostolique ou 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'Église en l'appelant le corps de Dieu. « Là où sont ces trois, le Père, le Fils et l'Esprit, là aussi est l'Église 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'Église : « Nonne et laïci sacerdotes sumus ? » La hiérarchie a été introduite par l'Église 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'Église 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'enserre, 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'Église » et les a développées. Il insiste avant tout sur l'unité. L'Église est bâtie sur *un seul* (Pierre). Bien que les autres Apôtres aient eu la même puissance et le même honneur que Pierre, il fallait cependant que l'origine de l'Église provienne d'*un seul*, afin que son unité fût reconnaissable extérieurement. (De Unit. Eccl., 4). Hors de l'Église pas de salut. « Personne ne peut plus avoir Dieu pour Père s'il n'a pas l'Église pour Mère. » L'Église est l'arche de Noé, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé. (Ibid., 6). L'Église 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'Église 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 épiscopalienne de l'Église ». *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 Étienne, 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 Ecclesiæ ». 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'Église d'Afrique, ne peut pas s'empêcher d'attribuer à l'Église de *Rome* une situation élevée et unique. Il l'appelle, dans une lettre au Pape S. Corneille : « La racine et la mère de l'Église catholique » à laquelle il faut se tenir sans condition (Ep. 48, 3) et il déclare, dans une autre lettre au même Pape, que Rome est « l'Église principale de laquelle est sortie l'unité sacerdotale » et dont ne peut approcher l'infidélité (Ep. 59, 14).

Les Pères grecs ont la même conception de l'Église que les latins. Le montanisme, qui voulait établir une Église 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'Église 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'Église 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., 6, 13 ; cf. 3, 12 ; 4, 26). Mais l'aspect *extérieur* de l'Église ne l'attache pas. (Strom., 4, 20 ; 6, 13 ; 7, 5. Pæd., l, 6 ; 3, 12). *Origène* désigne également l'Église, d'une manière mystique, comme la cité de Dieu (C. Cels., 3, 30) et il affirme, comme S. Cyprien, ,que « hors de l'Église personne n'est sauvé » (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 ». (ln Num. homil., 10, 1 : M. 12, 635). Les grands *Grecs* du 4ème siècle traitent peu « ex professo » de l'Église, 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'Église (corps mystique du Christ), bien qu'ils soient eux-mêmes des représentants concrets de la hiérarchie et, à l'occasion, témoins de la primauté romaine. (Tixeront, 2, 160 sq).

S. Augustin représente le terme de l'évolution de la notion d'Église. Il représente la conception occidentale en face des *donatistes*. L'*unité*, pour lui, est la caractéristique principale de l'Église. « Placé en dehors de l'Église 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. 173, 6). Il écrit un livre sur l'unité de l'Église. Il y a cependant, dans cette unité, une dualité d'appartenance : l'Église est un corps mêlé de bons et de mauvais. On peut faire partie du corps externe de l'Église sans appartenir à son âme. La sainteté parfaite n'appartient qu'à l'Église de l'au-delà. C'est pourquoi on peut aussi distinguer une Église visible et une Église invisible. « Beaucoup qui semblent être dehors sont dedans et d'autres qui sont dedans sont dehors » (De bapt. contra Donat., 5, 27, 38). Il est facile de trouver chez lui des témoignages pour l'article de foi des *propriétés* de l'Église.

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'Église (cf. Sermo 46, 30 ; 245, 2 ; ln Psalm., 108, l, etc.). Cela tenait à son platonisme. Mais, comme le remarque *Adam*, pour les platoniciens, la fameuse « idée », « cause exemplaire » est en même temps cause efficiente. Les idées sont les uniques forces productives. D'où l'importance du symbole, de la figure, de la forme 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 en tant que juridiction, mais en tant qu'ordre. S. Augustin écrit cependant, d'une manière réaliste et non symbolique : « ...la chaire de Pierre à qui le Seigneur, après la résurrection, a confié le soin de paître ses brebis » (C. ep. Fund., 4, 5). « ...uni de communion avec l'Église de Rome où la chaire apostolique a toujours gardé sa forte primauté » (Ep. 43. 7). Les pensées de S. Augustin sur le « corpus permixtum » (mélange des membres vrais et apparents), la nécessité de l'Église pour le salut, de l'Église d'ici-bas et de l'Église de l'au-delà furent maintenues dans l'Occident et développées particulièrement par S. Léon 1er 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'Église » (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'Église dont l'existence et l'activité étaient universellement répandues et reconnues. Seule la primauté était l'objet d'attaques hostiles : 1° A l'extérieur, de la part des *schismatiques* grecs ; 2° A l'intérieur, de la part des auteurs au service des puissances séculières (Occam, Marsile de Padoue, Jean de Jandun, 14ème siècle). Contre les Grecs, *S. Thomas* écrivit un ouvrage « Contra errores Græcorum ». Il traite, en passant, de la nature de l'Église dans la christologie, dans la doctrine de la grâce et des sacrements. Il la définit « l'assemblée de tous les fidèles » (S. th, 1, 117, 2). Il exprime une conception beaucoup plus profonde et qui touche la nature interne de l'Église quand il l'entend comme la manifestation du Seigneur dans le temps et l'espace, comme son Épouse mystique et sa corporalité mystérieuse dont Il est la tête pleine de grâce. « Comme un corps naturel est une chose composée de membres divers, de même toute l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme une seule personne avec son chef, qui est le Christ » (S. th., 3, 49, 1c). 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'Église 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'Église. (1° De universali Ecclesia ; 2° De Ecclesia romana et pontificis ejus primatu ; 3° De universalibus conciliis ; 4° 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 (Wiclef, Huss, les Réformateurs) obligèrent l'Église 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'Église 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., 17, 153). La Confession d'Augsbourg dit : « L'Église est la communauté des fidèles dans laquelle l'Évangile 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'Église, 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 » (1 Cor., 12, 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'Église, 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'Église, la définition de Bellarmin. Mœhler essaie d'unir la nature spirituelle de l'Église à sa nature extérieure en disant : « Sous le nom d'Église 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'Église rentre aussi dans sa notion. De même *Thalofer* décrit l'Église comme « la manifestation et la multiplication du Christ au cours des siècles, dans le temps et l'espace ». (Manuel de liturgie, 1, 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'Église : « Nous reconnaissons, dans notre sainte Église, 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'Église, soit de nouveau préférée, même dans les catéchismes, à la notion posttridentine polémique et juridique. L'Église 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'Église 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'Église 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'Église. il y a non seulement le levain divin, mais encore la farine humaine. » (*Pfeilschifter*, Introduction à l'étude de la théologie (1921), 76).

§ 138. L'origine divine de l'Église

THÈSE. Le Christ, l'Homme-Dieu, a lui-même fondé l'Église en tant que Messie envoyé de Dieu et Sauveur du monde. De foi.

Explication. Il y a *trois grands adversaires* de l'Église : le schisme grec qui sans doute ne nie pas la fondation divine, mais refuse d'admettre la primauté du Pape ; le protestantisme qui ne veut reconnaître qu'une Église invisible fondée par le Christ, laquelle permet le plus complet individualisme religieux ; l'anglicanisme lequel sans doute admet la fondation d'une Église organisée avec une hiérarchie, mais attribue son pouvoir à l'ensemble de l'épiscopat (épiscopalistes, puseyistes, ritualistes) et rejette la primauté de l'évêque de Rome ; il se considère lui-même comme une partie de l'Église du Christ. (Denz., 1685). Il faut ajouter à ces adversaires le modernisme, qui est un fruit du rationalisme protestant ; d'après sa conception, le Christ ne songeait pas à la fondation d'une Église, parce qu'il croyait la fin du monde imminente. (Denz., 2091).

La *doctrine catholique* enseigne que le Christ « l'éternel Pasteur et Évêque de nos âmes, pour rendre durable l'œuvre de salut de la Rédemption, a résolu de construire la sainte Église dans laquelle, comme dans la maison du Dieu vivant, tous les fidèles seraient réunis par le lien d'une seule foi et d'une seule charité ». (Vatic., De Eccl. Christi, proœm). Ici s'exprime la foi générale à la fondation divine de l'Église. L'Église enseigne donc que le Christ lui-même a posé ses bases essentielles.

Preuve. Bien que Jésus se soit adressé à tout le peuple d'Israël pour le relever moralement, il a cependant entrepris, dès le début, consciemment et méthodiquement, de choisir dans la foule de son peuple une petite troupe de disciples et de réaliser par eux son idéal, la fondation d'une *nouvelle* Alliance, d'une *nouvelle* communauté d'adorateurs de Dieu. Le Christ a pensé, dès le commencement, à la fondation d'une Église avec un nouveau culte en esprit et en vérité qui devait supprimer et remplacer le culte cérémonial juif. Pour le démontrer nous alléguerons d'abord toute *une série d'actions* du Christ et ensuite des paroles *doctrinales expresses*.

Il rassemble dès le début autour de lui une troupe de disciples, un certain nombre d'hommes qui l'honorent comme leur *Maître* religieux (Jean, 13, 13) et se considèrent comme ses *disciples*. Ils entendent une nouvelle doctrine et y croient. Ils l'observent dans leur vie et dans leurs mœurs. Ils apprennent une nouvelle manière de prier et d'honorer Dieu. Comme leur Maître, ils n'ont aucun intérêt pour le culte cérémonial. Ils ont tout quitté et l'ont suivi. Il est visible qu'une *nouvelle* conception religieuse a supplanté leur conception antérieure ou plutôt l'a perfectionnée.

Leur unité intérieure d'esprit se manifeste même extérieurement de telle sorte que Jésus voit en eux une communauté séparée, délimitée, à laquelle il donne le nom caractéristique « petit troupeau ». Ils ont éprouvé l'amour miséricordieux du « Père » d'une façon si particulière qu'il leur a donné « le royaume ». (Luc, 12, 32).

Douze de ce troupeau furent admis à des relations particulièrement étroites avec lui. Marc raconte (3, 13 sq.) : « Il monta sur la montagne et il appela ceux que lui-même voulut et ils vinrent vers lui : et il décida que *douze* resteraient avec lui ; lesquels aussi il voulait envoyer prêcher ». Cela est un acte d'autorité très personnel, accompli avec une intention entièrement précise. Il avait déjà déclaré auparavant : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes » (Marc, 1, 17). Il consacre à ces douze tous ses soins, il leur explique sa doctrine avec zèle (Marc, 4, 34), et il leur montre les difficultés particulières qui résultent de leur situation de disciples. « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître » (Cf. Math., 10, 1-42). Parmi les douze, l'un d'entre eux, Pierre, est placé, nettement, dès le début, au premier rang. Ces douze constituent le *fondement* de l'Église et cela dans un double sens : ils *sont* l'Église avec le Christ, mais

aussi, par leur activité, ils doivent étendre l'Église et fonder, avec autorité, parmi d'autres, leur doctrine et leur morale.

Dans sa *doctrine* aussi apparaît l'intention initiale du Christ de fonder une Église. Il est vrai qu'il n'emploie pas l'expression Église, mais celle plus extensive de « royaume des cieux ». Cette expression comprend l'ensemble de son œuvre, tant dans sa forme d'ici-bas que dans sa forme de l'au-delà. Il faut naturellement que l'accent principal tombe sur la forme de l'au-delà, car c'est cette forme qui contient *l'achèvement*. Mais c'est une conception trop étroite d'affirmer que le Christ n'a eu en vue que le royaume des cieux eschatologique (Loisy). Les faits que nous avons cités plus haut attestent nettement le caractère terrestre et présent. Les paraboles du semeur, de l'ivraie dans le bon grain, du trésor dans le champ, de la perle, du filet, du levain, du grain de sénevé, des ouvriers de la vigne, du festin royal des noces, etc., doivent s'entendre presque uniquement de la forme actuelle du royaume de Dieu. La preuve est encore renforcée par les marques visibles de l'Église du Christ. Le monde considérera la communauté de Jésus comme une ville sur la montagne (Math., 5, 14) ; il doit reconnaître son unité (Jean, 17, 21) ; le baptême en est la porte (Jean, 3, 5 ; Math., 28, 19) ; on y professe extérieurement et devant les hommes le nom de Jésus (Math., 10, 32, 33).

Jésus a aussi, dès le commencement, voulu et prévu l'admission des *païens* dans son Église. Dans la population galiléenne fortement mêlée de païens il aurait été absolument impossible de ne pas tenir compte d'eux. L'*ordre de mission* dans le monde entier est une conséquence de la doctrine de Jésus (Math., 28, 19). (Cf. plus haut § 120).

Par suite, c'est un pur arbitraire de suspecter d'*interpolation* le témoignage formel du Christ : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église. » (Math., 16, 18). Si, dès le commencement, le Christ, par ses actions, a commencé la fondation de son Église, et par ses enseignements nous a fait connaître une forme du royaume des cieux qui aurait son cours sur la terre, dans le temps et l'espace, la parole formelle « mon Église » se rattache à ces deux faits comme une conclusion logique. Le mot, sans doute insolite, d'« Église » a été emprunté par le Seigneur à l'Ancien Testament (kahal, Septante : ἐκκλησια, aram. kᵉnischta). Mais il bâtit « son » Église par ordre de son Père ; S. Paul dit « l'Église de Dieu » (Cf. cependant Rom., 16, 16). On trouve aussi, ailleurs, chez le Christ, une forte affirmation de *son* autorité (Math., 18, 18-20 ; cf. 11, 27-30 ; 13, 41 ; 16, 28 ; 23, 37. Luc, 13, 34). Le « rocher » donne à la bâtisse sa fermeté (Math., 7, 24). L'autre passage où se trouve le mot Église (Math., 18, 17) se relie aussi logiquement à la doctrine du Christ. Jésus sait que l'homme, dans l'état de voie, reste soumis au danger du péché. C'est pourquoi il ordonne aux disciples de demander chaque jour le pardon des péchés et la protection contre la tentation (Math., 6, 12 sq.). La parabole de l'ivraie dans le bon grain illustre la même vérité. Il est donc logique que le Christ prenne des mesures pour le cas où se produira le péché dans l'Église. Sa règle est double : Pour le mal indéracinable, la semence silencieuse et secrète de Satan, qu'on le laisse croître jusqu'au temps de la moisson (Math., 13, 30). Pour le mal public, qu'il soit châtié par l'Église, même, s'il le faut, par l'exclusion (Math., 18, 15-18).

Le protestant *Lemme* juge : « Du fait que non seulement la communauté primitive s'est considérée comme le reste saint d'Israël d'où devait sortir la communauté de Dieu, mais qu'encore Jésus a clairement connu qu'Israël s'excluait lui-même (Math., 8, 11 sq. ; 23, 38 ; 21, 41) et de ce qu'il ne voyait de fondé en Israël que les éléments de sa communauté (Jean, 10, 16), il résulte que rien ne justifie les attaques contre la réalité historique de l'emploi du mot ἐκκλησια par Jésus » (Doctrine de foi (1919), 100). *Kattenbusch* lui aussi aboutit à un jugement positif, à la fin de ses recherches sur la « source de l'idée d'Église » : « L'Église a été réellement, dès le début, de par l'interprétation de *Jésus* lui-même et de par sa *volonté la plus profonde*, ces deux choses à la fois, la « communauté de la foi, ayant l'Esprit saint dans le cœur » (Égl. invisible) et la « communauté des choses extérieures et des rites » (Égl. visible) » (P. 172). « La Cène est l'acte de fondation de son ἐκκλησια » (P. 169). Au sujet de

Pierre, il écrit que Jésus, à la vérité, ne lui a pas transmis une « situation de chef », mais il a l'assurance qu'il se montrera toujours le *soutien spirituel*, la légitime autorité pour la k^{e}nischta (Église). Pierre a été « le » porte-parole de la communauté primitive. Il cite le témoignage de *Wellhausen* qui dit : Il a, en d'autres termes, une autorité doctrinale divine. » (P. 168).

Les *Apôtres* font remonter l'Église à l'action du Christ et non à la leur propre. Elle est le *corps du Christ* lequel est la *tête*. (Col., 1, 18 ; 1 Cor., 12, 12, 27). Elle est la propriété du Christ qui l'a acquise par son sang (Act. Ap., 20, 28 ; Eph., 5, 25). Il l'a purifiée et formée selon son bon plaisir (Eph., 5, 26 sq.). Les Apôtres commencent, après le départ du Maître, leur activité missionnaire, ils rassemblent les fidèles, les ordonnent intérieurement et les réunissent dans la seule unité de « l'Église de Dieu ». Ils font tout cela au « nom de Jésus ». Jamais ils n'auraient osé cela sans une mission spéciale du Christ. Ils l'auraient d'autant moins osé que l'Ancienne Alliance devait, être considérée, et était considérée, dans sa fondation et son attestation historiques, comme divine (Rom, 9, 4 sq.). Aucun fidèle ne brise d'un cœur léger avec un passé comme celui l'Ancien Testament.

Que Jésus ait fondé l'Église, cela est attesté aussi par la conscience perpétuelle de l'Église depuis les commencements jusqu'à nos jours. Jamais l'Église n'a hésité par rapport à son origine divine. Les différentes sectes chrétiennes elles-mêmes admettaient comme un fait évident que le Christ a fondé une Église ; seulement on essayait de s'identifier à cette fondation et de représenter l'Église catholique comme fondée par elle-même. Mais celui qui conteste à l'Église catholique le privilège d'avoir été fondée par le Christ est tenu d'apporter la preuve. L'Église fait valoir l'argument de prescription de Tertullien. Personne n'a réussi à priver cet argument de sa force.

Dans les *prophéties*, il est dit que le Messie fondera sur la terre une nouvelle souveraineté divine, un royaume de Dieu. Ce royaume est constitué par tous les peuples, comme un nouvel Israël, dans lequel Jahvé est connu, adoré et honoré de tous. (Is., 2, 2.4 ; 45, 14, 24 ; 54, 1-3 ; 60, 1-22. Mich., 4, 1-8. Zach., 8, 3-8 ; 14, 8-21). Ce royaume est impérissable (Dan., 2, 44 ; 7, 13, 14, 27. Agg., 2, 7 sq., 22-24). Le Messie lui-même y sera *Roi* et *Pasteur* (Ps. 2, 6. Is., 9, 6 sq. Ez., 34, 23 ; 37, 24-28). En tant que Pasteur suprême, il établira d'autres pasteurs sur son peuple (Jér., 23, 3-6 ; Ps. 44, 17). De même, il exercera les fonctions de *Docteur* dans ce nouveau royaume (Deut., 18, 15-19. Cf. Math., 17, 5. Jean, 6, 14. Act. Ap., 3, 22 sq. ; 7, 37. Is., 2, 3 ; 54, 13. Jér., 3, 1 ; 31, 33 sq. ; 32, 38 sq. Joël, 2, 23. Zach., 8, 3 ; 7 sq.). Enfin, dans ce nouveau royaume fleurira une nouvelle justice par le moyen d'un nouveau sacerdoce (Ps. 39, 7 sq. ; 109, 4. Is., 4, 2 sq. ; 66, 18-21. Jér., 23, 5 ; 33, 15-26. Zach., 3, 8 sq. ; 6, 11-15. Mal., 1, 11 ; 3, 3 sq.).

Objections. On affirme que le Christ n'a jamais rompu extérieurement les liens entre lui et son peuple et que la rupture n'a été accomplie que par S. Paul et les Apôtres. Il n'est pas difficile de répondre. Ce n'est pas immédiatement et violemment que l'Alliance conclue avec Jahvé devait être dénoncée, mais bien plutôt cette Alliance devait être peu à peu transformée et transfigurée. Le respect du mosaïsme n'était pas seulement une question de nécessité, c'était aussi une question de prudence, afin de ne pas offrir une raison de scandale aux indécis en se montrant d'une dureté inutile pendant la période de transition. Ni chez le Christ, ni chez ses disciples, on n'observe de zèle dans l'observation des rites mosaïques. Jésus, dans ces choses, manifeste une grande liberté intérieure, ce qui montre qu'il n'avait pas l'intention de les conserver dans sa religion. En outre, il finit par annoncer la destruction du temple et la ruine de la ville (Luc, 21, 5-33) ; il annonce de bonne heure qu'un temps viendra où on n'adorera Dieu ni en Samarie seulement ni à Jérusalem uniquement (Jean, 4, 21) ; il fonde une « nouvelle Alliance » (Math., 26, 28) et établit l'Apôtre Pierre chef de son Église. (Math., 16, 18). Par ces faits et ces paroles, le Christ a accompli lui-même nettement une séparation interne réelle avec le mosaïsme et même une opposition directe. *De très*

bonne heure, le Seigneur jugea que cette opposition serait si grande qu'elle attirerait aux siens, de la part des Juifs, la persécution et la mort (Math., 5, 10 ; 10, 16-42). Le Christ était donc d'avis qu'un jour, et cela du vivant de ses Apôtres, une séparation avec le judaïsme se produirait.

Au sujet du *quand* et du *comment* de cette séparation, le Christ n'avait pas donné d'indications précises ; c'est pourquoi il put y avoir parmi les Apôtres des différences d'avis. Si les Apôtres se partagèrent dans ces questions accidentelles et pratiques, Jacques à droite, Paul à gauche et Pierre au centre, on n'a aucunement le droit d'en conclure qu'ils aient eu des doutes sur la *nature* et la *construction* de l'Église elle-même.

D'après le modernisme, le Christ a partagé les rêveries des apocalypses juives et annoncé le royaume eschatologique de Dieu qu'elles attendaient ; lui-même a cru à son avènement, attendu de jour en jour ; il est mort dans cette illusion et, après lui, est venue l'Église constituée d'une manière purement naturelle par les Apôtres, laquelle n'est dès lors qu'un simple résultat historique de l'évolution.

Contre cette explication purement eschatologique du « royaume des cieux » remarquons tout d'abord que les nombreux passages qui traitent de ce royaume se rapportent à sa forme terrestre et non seulement à sa forme céleste.

Ensuite, il faut signaler les textes multiples dans lesquels le royaume de Dieu est annoncé comme déjà *présent*, comme commencé (cf. Math., 11, 12-15 ; 12, 28. Luc, 16, 16 ; 17, 20 sq.), où il est conçu comme une graine qui croît (Marc, 4, 30-32 ; Math., 13, 31-33 ; Luc, 13, 18-19), où, par suite de la parole de *Dieu*, il doit s'étendre peu à peu dans le monde (Marc, 6, 7-13 ; 13, 9 sq. ; 14, 9 ; 16, 15. Math., 10, 5-42 ; 24, 14 ; 26, 13 ; 28, 19. Luc, 9, 1-6 ; 10, 1-20 ; 24, 47. Jean, 4, 21 ; 10, 16), où le transfert du royaume aux païens est annoncé (Math., 21, 43 ; 22, 2-10. Marc, 12, 1-12. Luc, 21, 24. Cf. Math., 8, 10-12). Dans tous ces textes, on suppose une forme terrestre *actuellement* commencée du royaume des cieux.

Il en est de même dans les passages où ce royaume comporte un mélange de bons et de mauvais, comme dans la parabole de l'ivraie parmi le bon grain (Math., 13, 24-30, 36-43), du filet (Math., 13, 47-50), des vierges sages et des vierges folles (Math., 25, 1-13) ; se rapportent aussi à ce sujet les textes qui concernent les persécutions, et ceux qui ont trait à la prédication, ainsi qu'à la manière dont on doit se comporter par rapport aux persécutions et à la prédication.

Il faut encore voir une preuve de l'existence d'une forme terrestre et durable du royaume des cieux dans la distinction entre pauvres et riches qui, d'après les paroles du Christ, doit *toujours* exister, même après qu'il ne sera plus sur la terre (Math., 26, 11 ; Marc, 14, 7) ; Jésus loue la pauvreté des siens et les met en garde contre la richesse (Math., 5, 3-7 ; 6, 2-4 et 19-34 ; 19, 16-30. Marc, 10, 17-31. Luc, 6, 20-25 ; 18, 18-30 ; cf. Luc, 16, 19-31).

Il faut citer enfin tous les textes dans lesquels le Seigneur introduit un nouvel ordre moral et exige une piété plus parfaite que celle des Juifs (Math., 5-7 ; Luc. 6, 35). Cet ordre moral est toujours considéré comme perpétuel et général. Le Christ ne connaît pas de « morale intérimaire ». II faut rappeler aussi les paraboles dans lesquelles le Seigneur se représente comme un maître qui revient après une longue absence pour demander leurs comptes à ses serviteurs et les récompenser selon leurs mérites (Math., 24, 43-51 ; 25, 1-40. Marc, 12, 1-9. Luc, 12, 35-48 ; 19, 12-27).

En face de cette masse absolument écrasante d'arguments, le modernisme, qui est abandonné sur ce point, même par Harnack et les théologiens protestants libéraux, ne peut se maintenir qu'en affirmant que tous ces textes proviennent d'un rédacteur postérieur, lequel, voyant que le royaume eschatologique se faisait attendre, modifia les textes en y ajoutant des traits terrestres, leur fit signifier une durée en ce monde et mit l'évangile

eschatologique primitif en harmonie avec la forme extérieure du christianisme qui se développait.

Mais cette explication *radicale* enlève à tout l'Évangile son caractère historique ; surtout, on rend la vie et l'action du Seigneur, sans parler de sa mort dans laquelle les modernistes ne veulent pas voir une mort rédemptrice, absolument inexplicables, en refusant à cette vie et à cette action une importance pour l'avenir. Si le Christ s'était considéré comme un Messie eschatologique et avait conçu le royaume annoncé par lui, dans le sens des apocalypses juives, comme un royaume eschatologique introduit *soudain* dans l'au-delà, une simple annonce aurait suffi. On ne voit pas pourquoi il aurait rassemblé sa communauté de disciples ; on ne voit pas ce que signifieraient la nouvelle morale, les paraboles du jugement, la mission des païens, la nouvelle foi et la nouvelle doctrine ; on ne voit pas pourquoi le Christ et ses disciples se seraient attiré l'hostilité des Juifs, à cause d'un tel royaume ; on ne comprend pas du tout pourquoi le Seigneur aurait dépensé une énergie inlassable dans la fidélité à sa vocation, si cette vocation avait consisté uniquement à annoncer un royaume imminent et dont l'avènement ne dépendait pas de *lui*. Envisagée du point de vue purement eschatologique, la vie du Christ est incompréhensible. D'après tout ce que nous lisons dans l'Écriture, le Christ était convaincu qu'avec lui, le royaume de Dieu, dans la mesure où il peut exister sur la terre, était arrivé. C'est dans cette conviction qu'il commença son œuvre : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu s'est approché ; faites pénitence, croyez à l'Évangile » (Math., 1, 15). C'est à bon droit que *Felder* écrit : « De deux choses l'une : ou bien l'eschatologie apocalyptique doit pouvoir se soutenir et doit se soutenir de fait logiquement et sans réserve, ou bien nous n'avons pas le droit d'introduire Jésus dans le cycle de l'apocalyptique juive contemporaine. Poser ainsi nettement, résolument et logiquement la thèse équivaut à une réfutation et à un rejet absolu de la thèse eschatologique-apocalyptique. Un simple coup d'œil sur l'Évangile d'une part et sur l'apocalyptique juive d'autre part suffit pour se rendre compte de l'impossibilité d'interpréter logiquement la vie de Jésus d'une manière eschatologique » (Jésus-Christ, l, 210).

D'après *Harnack*, les raisons de la séparation ultérieure d'avec le judaïsme sont les suivantes : La prédication de salut des Apôtres s'adressait à toute l'humanité ; si on voulait accomplir cette mission, il fallait abandonner le judaïsme ; mais, pour cela, il était nécessaire de déclarer le judaïsme sans valeur ; cela n'était possible qu'en déclarant que c'était depuis le début une conception religieuse inexacte ou en considérant son rôle comme terminé. Dans les deux cas, on était *obligé* de mettre quelque chose à sa place. « Le résultat (de ce processus historique) auquel conduisirent l'attitude des Juifs incroyants et l'union sociale des disciples de Jésus que cette incroyance favorisa, résultat que hâtèrent ensuite la destruction du temple et la ruine de l'indépendance politique du peuple juif, s'imposa avec une force irrésistible et fut celui-ci : les fidèles du Christ sont la communauté de Dieu, le véritable Israël ; l'Église juive obstinée dans son incroyance est la synagogue de Satan. C'est de cette conscience que naquit - d'abord comme une grandeur à laquelle on croyait, mais qui immédiatement, bien que ce ne fût pas comme une communauté unitaire, commença à se montrer efficiente - l'Église chrétienne » (H. D., 1, 51). Il expose ensuite que l'Église emprunta au judaïsme l'Ancien Testament, à l'hellénisme la philosophie, au romanisme les normes juridiques pratiques et qu'elle s'implanta dans le monde comme une composition nouvelle formée de ces trois éléments. « C'est sur le terrain de l'empire romain et de la civilisation grecque que l'Église s'est développée et a développé sa doctrine en opposition avec l'Église juive » (Ibid., 52). Quel était alors le contenu du message originel de Jésus et des disciples ? L'espoir enthousiaste de la parousie du Seigneur : « Nous trouvons une *Église* en tant qu'union politique et institution culturelle, une *foi* formulée, une théologie ; mais il y a une chose que nous ne trouvons plus : l'antique enthousiasme individualiste qui ne s'était pas senti resserré par la soumission à l'Ancien Testament » (Ibid., 52). Harnack découvre *deux* grands fossés infranchissables dans l'évolution de l'Église : le premier sépare

le Christ et les Apôtres ; le second les Apôtres et l'Église catholique. Au reste, l'Église s'est sans cesse modifiée jusque vers 250. « L'Église, vers les années 30, 60, 90, 130, 160 et 190, a toujours été essentiellement autre, en dépit de sa continuité », dit le même auteur.

Pesch (1, 207) répond avec raison que nous reconnaissons volontiers une certaine influence extérieure exercée sur l'Église : nous admettons qu'elle a fait plusieurs emprunts à la philosophie et aux institutions politiques païennes et en a profité, parce que justement ces emprunts étaient *raisonnables* et ne contredisaient pas sa propre nature. Mais c'est une rêverie de prétendre que le christianisme était originairement un pur enthousiasme et ne contenait pas de doctrine ferme (cf. t. 1er, p. 68) et que le Christ lui-même n'a pas fondé son Église, c'est-à-dire n'a pas posé ses bases *essentielles*. *Harnack* lui-même est obligé d'avouer finalement que « les *éléments principaux* du catholicisme remontent jusqu'à l'âge *apostolique* et que ce ne sont pas seulement des éléments de périphérie ».

§ 139. But et nécessité de l'Église

Le Concile du *Vatican* dit que le Christ a fondé son Église « pour rendre l'œuvre salutaire de la Rédemption perpétuellement durable ». (De Eccl. proœm). Si l'Église, d'après sa nature, est le Christ continuant son action dans le temps et dans l'espace, son activité doit avoir le même but que celle de son fondateur. Elle a la même mission que lui. (Luc, 10, 16. Jean, 17, 18 ; 20, 21. Math., 28, 18-21. 1 Cor., 4, 1. 2 Cor., 5, 20). Le Christ a *conquis* les moyens de salut, l'Église doit les *appliquer*. S. Paul appelle, par suite, les Apôtres « serviteurs du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1) et défend de poser dans l'Église un *nouveau* fondement autre que « celui qui a été posé, à savoir le Jésus-Christ » (1 Cor., 3, 11).

Le but de l'Église 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., 20, 25-28).

L'Église 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 fidèles*. 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 Église, était antérieur à sa communauté de disciples.

L'Église 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 'Église est une société *religieuse*, *spirituelle* et *surnaturelle*. En tant que société religieuse, elle doit représenter et soutenir les intérêts sublimes de la religion ; en 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 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'Église 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, 12, 6 ; 13, 29) ; l'Église 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'Église n'avait pas le droit légitime aux biens terrestres (Denz:, 1726).

2. *Christianisme et Église*. La religion chrétienne doit, d'après la volonté du Christ, trouver dans l'Église 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'Église de tension entre la vie sociale religieuse et l'individualisme religieux, mais une unité organique. L'Église 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'Église.

3. Bien que l'Église ait surtout un but religieux et surnaturel, elle remplit cependant, en poursuivant ce but, une tâche naturelle, en ordonnant d'une manière raisonnable 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'Église n'est pas l'ennemie de la civilisation et du progrès. (Cf. Pie IX, Syll., prop. 40 et Encycl. de Léon XIII du 1er novembre 1895 : Denz., 1740, 1866). Le Concile du Vatican a expressément repoussé ce reproche. (Denz., 1799).

4. L'Église 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 Benoît XV, dont l'unique but est la sanctification des hommes de tous les temps, l'Église 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'Église 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'Évangile. Le seul fait de poser la question signifie déjà une sécularisation du christianisme, quand on l'entend au sens d'une *tâche* de l'Église. 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'Église pour obtenir le salut. De foi.

Explication. On distingue *plusieurs manières* d'appartenir à l'Église : une appartenance purement *extérieure* à la communauté juridique (corps visible), une appartenance purement *intérieure* à la communauté de grâce (âme indivisible) et une appartenance complète à la communauté intérieure et extérieure. Appartiennent a 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 (mauvaise foi) et l'ignorance (bonne foi). 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 4ème Concile de Latran a défini : « Il n'y a qu'une seule Église, l'Église 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. 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 communauté de grâce, personne ne peut être sauvé. Cette nécessité s'applique aussi à l'appartenance à la communauté juridique de l'Église pour tous ceux qui ont une connaissance suffisante de l'Église 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'Église 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'Église - il le pourrait - mais s'il veut que normalement les hommes cherchent leur salut et l'obtiennent dans son Église. 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 Église. Personne autre que Dieu ne connaît ceux qui sont en dehors de l'Église sans leur faute, par suite d'une ignorance invincible. La proposition : En dehors de l'Église 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'Église comme une institution divine a aussi le devoir d'entrer dans cette Église 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'Église ? L'Église 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, 10, 9 ; 14, 6, etc.) l'appartenance à son Église. « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen où un pécheur public » (Math., 18, 17). « Celui qui croit et est baptisé sera sauvé, celui qui ne croit pas sera condamné » (Marc, 16, 16 ; cf. Math., 10, 14 sq. ; Luc, 10, 16). Il considère comme perdu le salut des Juifs qui l'ont repoussé et prononce « malheur » sur eux. (Math., 23, 13-39). Sodome et Gomorrhe seront mieux traitées au jugement que ceux qui ont repoussé la prédication chrétienne. (Math., 10, 15). Le monde entier doit entendre son Évangile, mais tous doivent aussi être *un* avec lui dans la foi comme lui-même est un avec son Père. (Jean, 17, 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., 4, 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., 1, 8). Il recommande à Tite : « Pour celui qui fomente des divisions, après un ou deux avertissements, évite-le » (Tit., 3, 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 » (2 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'Église, en faveur de l'unité de l'Église contre les hérésies et les schismes. De même, le zèle qu'apportait la primitive Église dans l'activité missionnaire nous montre quelles étaient ses pensées au sujet de la nécessité de l'Église. Un autre argument en faveur de cette nécessité, c'est l'héroïsme des martyrs qui payaient de leur sang leur appartenance à l'Église. 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'Église. 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., 5, 13 sq.).

On élève contre l'Église « 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* Église 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 judaïsants 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'Église, 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'Église : « Ceux qui défendent leur opinion, même fausse et funeste, sans esprit d'opiniâtreté, surtout lorsqu'elle est, non pas le fruit de leur audace et de leur présomption, mais l'héritage de parents séduits et tombés dans l'erreur, s'ils cherchent la vérité avec une prudente sollicitude et sont prêts, quand ils l'auront trouvée, à corriger leurs erreurs, ne doivent d'aucune façon être rangés parmi les hérétiques» (Ep. 43, 1).

On objecte encore que le fait d'appartenir à l'Église nuit au développement complet de la religion. Le christianisme personnel, dit-on, ne prospère convenablement que sur le sol de l'individualisme. Religion et Église s'excluraient. 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'Église* 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'Église, 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'Église, mais *à cause* de cette appartenance.

Les protestants eux-mêmes se plaignent de l'individualisme effréné qui se manifeste, 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'Église 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., 28, 19 ; Jean, 20, 21). Le pouvoir de l'Église 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'Église en s'appuyant sur la Bible ; par contre, ils ont mis un zèle égal à prouver par la Bible le pouvoir de *l'État* (Calvin).

CHAPITRE 2. Les pouvoirs de l'Église

1. 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'Église 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. 1er, § 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'Église, 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* par opposition à un enseignement au moyen de lettres mortes. (2 Cor., 3, 6).

Preuve. Jésus lui-même exerça le pouvoir d'enseignement comme une portion spéciale de son activité messianique (Cf. t. 1er, § 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., 10, 5-42 ; Marc, 6, 7-13 ; Luc, 9, 1-6 ; 10, 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., 28, 18-20 ; cf. Marc, 16, 15, 20 ; Luc, 24, 47-49). « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie » (Jean, 20, 21 ; cf. 17, 18 ; Act. Ap., 1, 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., 2, 14-40, 42 ; 3, 11-26 ; 4, 1-22 ; 6, 2, etc). S. Paul en appelle, pour justifier son magistère, au choix direct de Dieu (Act.

Ap., 22, 18-21 ; Gal., l, 12) et il est reconnu par les Apôtres primitifs. (Gal., 11, 9 ; Act. Ap., 9, 27). C'est son magistère qu'il estime au-dessus de tout (1 Cor., 1, 17 ; 9, 16).

Les Pères. Ils attestent qu'il y a toujours eu dans l'Église 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'Église 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 Église 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 Église véritable, une et unique, telle qu'il voulait que soit la sienne à l'imitation de la divinité unique (Jean, 17, 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, 18, 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, 17, 6-8). Les Apôtres doivent donc être des « témoins » de la vérité sur la terre (Act. Ap., 1, 8). *Recevoir* et a*nnoncer* 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, mais encore *juge* de la vérité. 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'Église apostolique. Les Apôtres eux-mêmes résolvent l'importante question de la circoncision (Act. Ap., 15, 6-35). S. Paul résout les questions qui agitent l'Église de Corinthe et celles qui troublent l'Église de Galatie. Nous rencontrons la même autorité suprême d'enseignements dans la Didachè, la première Épître de S. Clément, les Épîtres 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° *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., 31, 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 sans contredire : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur qui vous paîtront avec intelligence et sagesse » (3, 15) ; 2° *S. Jean* appelle les fidèles « instruits par Dieu » (θεοῦ δίδαϰτοι) 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 » (1 Jean, 2, 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., l, 5). C'est là une exhortation que S. Augustin a sans

cesse sur les lèvres. *S. Thomas*, le défenseur du magistère, écrit : « Ceux qui ont la grâce sanctifiante peuvent avoir l'esprit fermé pour des choses qui ne sont pas nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruit par l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 2, 27) : Son onction vous enseigne toutes choses » (S. th., 2, 2, 8, 4, ad 1) ; 3° Mais le Christ n'a-t-il pas défendu lui-même à ses Apôtres de se faire appeler « maîtres » et *Weizsacker* (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, 7, 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'infaillibilité du magistère

THÈSE. Le magistère ecclésiastique est infaillible dans l'annonce de la vérité divine. De foi.

Explication. L'infaillibilité 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) (1 Tim., 6, 20 ; 2 Tim., 1, 14), pas plus qu'il ne peut ajouter ou enlever quoi que ce soit à ce dépôt. De cette infaillibilité *active* du magistère ecclésiastique résulte l'infaillibilité *passive* de l'ensemble de l'Église, tous les fidèles étant subjectivement sûrs, dans la foi qu'ils ont reçue de l'Église, qu'ils possèdent la vérité complète et que, dans cette conviction, ils ne peuvent se tromper (inerrance). Ce dogme 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'Église, 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'Église 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'Église, 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 Église 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'Église fut affirmée dès le début dans l'Église 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'Église et l'identifie avec elle. « Le Pontife romain... jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit dotée son Église 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 Église. Il dit aux Apôtres : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Math., 28, 20). L'expression « je serai avec toi » est souvent placée par l'Écriture 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., 3, 10-12 ; Jug., 6, 14-16 ; Jér., 1, 8, 19 ; cf. Gen., 21, 22 ; 26, 3 ; 31, 3, 5. Jean, 3, 2. Act. Ap., 10, 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, 14, 26). « Il vous enseignera toute vérité » (Jean, 16, 13). Ils ne doivent pas exercer leur magistère avant d'avoir reçu le Saint-Esprit. (Luc, 24, 49).

Cette preuve est renforcée par tous les arguments que nous donnerons plus loin pour démontrer la permanence de l'Église. Si, d'après l'intention du Christ, l'Église 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 Église, demeurât inébranlable et à l'abri de toute altération. L'erreur ne devait pas pénétrer dans cette Église que les portes de l'enfer ne domineraient pas. De même, la notion d'unité et d'unicité exige l'infaillibilité. 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 Église la possède.

Enfin l'infaillibilité ressort de la rigueur avec laquelle le Christ exige l'obéissance envers son Église : « Celui qui croit et est baptisé sera sauvé, celui qui ne croit pas sera condamné » (Marc, 16, 16). Le Christ n'aurait pas pu exiger la foi à la prédication de l'Église 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, 13, 20 ; Math., 10, 40 ; Luc, 10, 16).

Les *Apôtres* ont une pleine conscience de leur infaillibilité 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., 5 ; 32). Les décisions du Concile des Apôtres débutent ainsi : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous » (Act. Ap., 15, 28). S. Paul a cette forte parole : « En moi parle le Christ » (2 Cor., 13, 3). Écouter 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'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (2 Thess., 1, 8). « Nous ne cessons de rendre grâces 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 » (1 Thess., 2, 13 ; cf. 2, 15 ;

2 Cor., 10, 5, 6). « Son Évangile » (Rom., 2, 16, etc.) est « l'Évangile de Dieu » (Rom., 1, 1) et c'est de Dieu qu'il a reçu sa mission (Rom., 1, 5).

On peut encore renforcer cette preuve en alléguant les *miracles* des Apôtres qui donnèrent à leur enseignement la confirmation divine (Marc, 16, 20) ; on peut alléguer de même la notion apostolique de l'Église ; 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'Église « la colonne et la base de la vérité » (1 Tim., 3, 15).

L'infaillibilité 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 infaillibilité que les rationalistes mettent volontiers en doute. Son infaillibilité 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., 9, 6, 15). Une même vocation demande une même dotation. Au reste, l'Apôtre a une forte et profonde conscience de son autorité infaillible. « Je crois que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu » (1 Cor., 7, 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., 1, 11 sq.). Que celui qui enseigne autrement que lui, soit anathème ! (Gal., 1, 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., 2, 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 différent 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., 14, 7 sq. ; 13, 7 sq. ; 19, 11 sq.).

Objections tirées de l'Écriture. 1° Mais les judéo-chrétiens eux-même 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° Contre l'infaillibilité 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., 28, 19). Mais, bien que la question eût été résolue en principe par le Christ, son application laissait encore place à l'hésitation ; 3° On affirme que les Apôtres avaient des avis essentiellement différents dans des questions dogmatiques importantes. Mais c'est une méthode antiscientifique 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° Le *conflit* entre S. Paul et S. Pierre à Antioche (Gal., 2, 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° Enfin, on allègue une erreur de S. Paul qui avait déclaré à Milet qu'on ne le reverrait plus (Act. Ap., 20, 25) et qui cependant revint encore une fois à Milet. (2 Tim., 4, 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., 2, 14). *S. Irénée* enseigne que là où est l'Église, là est le Saint-Esprit (cf.

plus haut, p. 154) et que vérité ne peut se trouver que dans l'Église qui possède le « charisme de vérité » (A. h., 3, 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. 59, 7). Pour l'époque suivante, il suffit de citer les *conciles* qui se réunirent avec la conscience de posséder la vérité infaillible 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 infaillibilité sont une équation parfaite. « le chrétien séparé est un hérétique, un membre amputé et sans vie » (*Aug*., Sermon 267, 4).

L'*Église grecque* revendique l'infaillibilité pour tout le corps mystique du Christ. « L'Église, en tant qu'ensemble, est infaillible et non dans les particuliers... L'Église (orientale) ne reconnaît pas une infaillibilité de l'épiscopat ou bien du clergé, mais elle reconnaît une infaillibilité de tout le corps de l'Église » (Arseniew). « Il ne peut pas y avoir d'autorité extérieure de l'infaillibilité dogmatique dans l'Église orthodoxe et il ne doit pas y en avoir ». « L'Église a toujours été un pléroma, une plénitude, parce qu'elle possède la plénitude en elle et est guidée par le Saint-Esprit... et c'est pourquoi la vérité de ses dogmes dépend de la plénitude de la vie de l'Église ». « C'est pourquoi l'orthodoxie ne connaît pas d'organe absolu et ignore une autorité extérieure et une « pars pro toto » (une partie pour le tout), mais elle ne connaît qu'une « pars in toto » (une partie dans un tout). (Florenskij). « Dans les questions dogmatiques, l'accord entre les évêques et les membres laïcs est requis » (Cf. *Zankow*, Le christianisme orthodoxe de l'Orient, 34). C'est aussi sur ce ton que fut rédigée la réponse des patriarches orientaux à l'Encyclique de Pie IX, en 1848.

§ 142. Dépositaires du pouvoir d'enseignement

THÈSE. Le pouvoir d'enseignement de l'Église appartient à l'ensemble de l'épiscopat en union avec le Pape. De foi.

Explication. Notre thèse reproduit la conviction de foi constante de l'Église. Le Concile de Trente enseigne que « les évêques ont remplacé les *Apôtres* » (Denz., 960). Le Concile du *Vatican* dit : « De même que le Christ envoya les Apôtres qu'il avait choisis du milieu du monde, comme il avait été envoyé lui-même par son Père, de même il voulut qu'il y ait dans son Église des pasteurs et des docteurs jusqu'à la fin du monde. Mais afin que l'épiscopat soit un et indivis », il accorda à Pierre la primauté (Denz., 1821). L'essai du Synode de Pistoïe d'introduire également les prêtres dans le corps enseignant de l'Église, comme *juges* dans les questions de foi, fut rejeté comme étant « tout au moins erroné » et de nature à nuire à la sûreté et à la fermeté des décisions doctrinales de l'Église (Denz., 1510).

Preuve. Jésus a confié le magistère à ses *Apôtres* et il leur a promis le Saint-Esprit pour l'exercer convenablement. Les Apôtres ont exercé ce magistère d'une manière autoritaire et absolument indépendante. Ces propositions sont contenues dans les dogmes démontrés plus haut (§ 138-141). Il s'agit encore de savoir si les *évêques* sont les seuls *successeurs* des Apôtres et les seuls détenteurs de leur pouvoir d'enseignement infaillible. Or cette preuve peut s'établir nettement. S. Paul laisse Tite en Crète et le munit de ses propres pouvoirs apostoliques : « Je t'ai laissé en Crète afin que tu mettes en ordre ce qui est défectueux et que tu établisses des Anciens dans chaque ville comme je te l'ai ordonné » (Tit., 1, 5). Timothée était de même un représentant de l'Apôtre à Éphèse (1 Tim., 1, 3, 18 ; 4, 14). Ce

sont là des faits bibliques qui nous font connaître les conceptions doctrinales des Apôtres (1 Tim., 5, 17, 19, 20, 22 ; cf. Act. Ap., 4, 22).

Les Pères. Le premier parmi les Pères qui ait traité d'une manière doctrinale des évêques comme successeurs des Apôtres est *S. Clément de Rome*. (Cor., 42, 44 ; cf. plus haut, p. 153). Si *S. Ignace* insiste si énergiquement sur l'attachement à l'évêque, c'est qu'il voit en lui la garantie de la pure doctrine en face de la gnose dissolvante. De même, *S. Irénée* et *Tertullien* s'appuient sur la succession apostolique qui est pour eux le critérium extérieur de la vérité (Cf. plus haut, p. 154 sq.). *S. Cyprien* écrit : « Le Christ dit aux Apôtres et par là-même à tous les supérieurs qui succèdent aux Apôtres dans leur fonction : Qui vous écoute, etc. » (Ep. 66, 4). « Chez nous, les évêques occupent la place des Apôtres », écrit S. Jérôme (Ep. 42, 3).

A ces témoignages théoriques correspond la pratique de l'Église primitive. L'histoire ecclésiastique enseigne nettement que l'évêque est le docteur proprement dit dans son Église particulière. C'est lui qui donne l'enseignement aux néophytes et règle la discipline pénitentielle ; bref, il dispose de la puissance apostolique. Sa chaire est appelée « chaire apostolique » et son Église « Église apostolique ». Les adversaires eux-mêmes reconnaissent que l'idée de l'infaillibilité apostolique est aussi vieille que l'Église » (Histor. Ztschr. (Revue historique, 1913), 496).

Thèse. *Bien que les évêques soient les successeurs des Apôtres, ils ne sont pas cependant, chacun en particulier, les héritiers complets de leurs charismes ; pour ce qui est de l'infaillibilité, ils ne la possèdent qu'en tant qu'épiscopat collectif et non chacun personnellement.*

La différence entre l'apostolat et l'épiscopat peut se ramener aux points suivants : 1° Les Apôtres reçoivent leur mission pour le monde *entier* (Math., 28, 19 sq. ; Marc, 16, 15) ; les successeurs des Apôtres furent établis pour des Églises *particulières* (Act. Ap., 14, 22 ; cr. 20, 28. 1 Tim., 1, 3. Tit., 1, 5-9. 1 Pier., 5, 2) ; 2° Les Apôtres étaient les « témoins du Christ », ceux qui reçurent immédiatement les révélations divines ; par contre, les relations de leurs remplaçants par rapport au Christ et à la Révélation n'étaient que des relations médiates, ceux-ci devant annoncer ce qui leur avait été communiqué par les Apôtres. S. Paul dit de lui-même : « Ce que j'ai reçu du Seigneur, je vous l'annonce » (cf. 1 Cor., 16, 23 ; 15, 3. Gal., 1, 12) ; par contre, quand il est question de ses remplaçants, il dit : « Tiens-toi à ce que tu as appris et à ce qui t'a été attesté » (2 Tim., 3, 14 ; cf. 1, 13, 14 ; 2, 2 ; 3, 10) ; 3° Chacun des Apôtres possédait personnellement le charisme de vérité ; par contre, les évêques particuliers ne le possèdent pas personnellement, mais seulement en tant que membres du collège épiscopal. Ce n'est pas l'évêque individuel, mais l'Église elle-même, que S. Paul appelle « colonne et base de vérité » (1 Tim., 3, 15).

Comme *argument théologique*, on peut alléguer que l'infaillibilité personnelle des évêques n'était pas nécessaire pour que l'Église, dans son ensemble, demeure dans la possession immuable de la vérité divine ; il suffisait pour cela de l'infaillibilité collective que les évêques devaient exercer en union avec leur chef suprême.

L'*histoire ecclésiastique* prouve du reste, que plusieurs membres de l'épiscopat ont commis des erreurs dans la doctrine ou même s'en sont entièrement séparés. S. Paul prédisait déjà aux évêques de Milet : « Il s'élèvera de votre milieu même des hommes qui enseigneront des doctrines perverses pour entraîner les disciples après eux » (Act. Ap., 20, 30). Il donne cet avertissement à l'évêque Timothée : « Rejette les fables profanes et les contes de vieilles femmes... En attendant que je vienne, applique-toi à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement » (1 Tim., 4, 7, 13). « Rejette les questions folles et qui n'ont pas de rapport avec la doctrine » (2 Tim., 2, 23). II fait des exhortations semblables à l'évêque Tite : « Montre-toi en tout un modèle de bonnes œuvres, dans la doctrine, dans la

conduite irréprochable, dans la gravité » (Tit.., 2, 7). « Évite les questions folles, les généalogies, les querelles et les disputes relatives à la Loi, car elles sont inutiles et vaines. Quant à celui qui fomente des divisions, après un ou deux avertissements, éloigne-le de toi » (Tit., 3, 9 sq.). Ces exhortations n'ont de sens que si la foi de l'évêque lui-même *peut* être en danger. Que cette foi ait parfois succombé au danger, nous en avons la preuve dans des exemples comme ceux de Paul de Samosate, de Nestorius, des nombreux évêques de l'arianisme et des tenants des hérésies postérieures

Thèse. Bien que les évêques ne possèdent pas l'infaillibilité personnelle, ils sont cependant les docteurs et les témoins authentiques de la vérité dans leur diocèse, tant qu'ils conservent l'union ecclésiastique avec leur chef suprême, le Pape, et annoncent la doctrine traditionnelle.

La preuve biblique de cette thèse réside dans ce fait que les évêques, en tant que successeurs des Apôtres, ont reçu du Seigneur un vrai pouvoir d'enseignement. Les évêques Timothée et Tite étaient sans doute obligés de veiller à la pureté de leur doctrine et demeuraient soumis à S. Paul ; ils n'en étaient pas moins dans leurs *communautés* les interprètes de la pure doctrine aussi longtemps qu'ils n'avaient pas besoin d'être corrigés par l'Apôtre. Aussi l'Épître aux Hébreux indique comme devoir à tous les fidèles : « Obéissez à vos chefs et soyez-leur soumis, car ils veillent sur vos âmes comme devant en rendre compte un jour » (Hébr., 13, 17).

Cependant cette activité doctrinale a pour objet la mise en valeur de la doctrine déjà clairement exposée et fixée, mais non la définition d'une doctrine non encore décidée. On a déjà dit que, dans l'activité doctrinale ainsi décrite, les évêques peuvent recourir aux services des prêtres (Cf. Acta et decreta Concilii Provinc. Colon., p. l, c. 24).

Thèse. *La forme dans laquelle l'ensemble de l'épiscopat exerce son infaillibilité doctrinale est celle des conciles généraux.*

La *preuve* de cette thèse, que l'Église a mise en pratique plutôt qu'elle ne l'a défendue théoriquement, se trouve d'abord dans tous les textes scripturaires que nous avons cités pour démontrer l'existence d'un magistère infaillible en général. Ces textes se rapportent aux Apôtres et, par suite, également à leurs successeurs, les évêques. Ceux-ci ne possédant pas individuellement et personnellement l'infaillibilité, comme nous l'avons prouvé, ils doivent tout au moins la posséder en tant que collectivité. Autrement les paroles du Seigneur n'auraient pas d'effet durable, l'Église s'écarterait de la vérité et la parole du Christ serait livrée à Satan, le père du mensonge, ce qui est impossible.

L'ensemble de l 'épiscopat, à un concile, représente toujours toute l'Église catholique. Or c'est de cette Église que le Seigneur a dit que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle (Math., 16, 18). C'est d'elle aussi que S. Paul dit qu'elle est la « colonne et la base de la vérité » (1 Tim., 3, 15). Si l'ensemble de l'épiscopat, à un concile, n'était pas infaillible, l'Église entière s'écarterait de la vérité et la parole du Christ serait livrée à Satan, le père du mensonge, ce qui est impossible.

La *Tradition* universelle atteste cette doctrine de foi. Il n'est pas nécessaire de le prouver en détail, car l'activité conciliaire constante de l'ensemble de l'épiscopat montre suffisamment qu'on a toujours considéré les conciles comme infaillibles. Comment les conciles auraient-ils pu frapper d'*anathème* les doctrines dissidentes s'ils n'avaient eu la certitude de porter un jugement infaillible sur la foi ? Il n'y a donc que l'expression de la simple vérité et non des amplifications oratoires dans des paroles comme celles de *S. Athanase* qui appelle les décisions du Concile de Nicée « la parole du Seigneur » (Ep. ad Afr., 2 : M. 26. 1031), ou dans celles de *S. Léon Le G.* qui dit qu'il honore les quatre premiers conciles généraux comme les quatre évangiles (Ep. 25 : M. 77, 478). Ils ne font

qu'exprimer la foi générale de l'Église. Au sujet de la doctrine des Pères, cf. *Pesch*, 1, 295 sq.

Harnack lui-même est obligé d'admettre ce fait : « On était fermement convaincu, à partir du troisième siècle, que la représentation de l'Église se trouve dans l'épiscopat ». Mais cela était également établi au temps d'Ignace, comme au temps des Épîtres pastorales et des Actes des Apôtres. « On considérait les évêques, les successeurs des Apôtres, comme les garants de la légitimité de l'Église. L'idée d'un concile général est d'abord venue à Constantin. C'est lui aussi qui a attribué à un tel concile la direction spéciale du Saint-Esprit et, par suite, l'inerrance » (H. D., 2, 92 sq). Il faut répondre à Harnack que le modèle de ces conciles se trouvait déjà dans la réunion dite « Concile des Apôtres » (Act. Ap., 15, 6-35) et de plus que Constantin n'a affirmé l'inerrance du Concile de Nicée dans sa lettre aux évêques (cf. *Théodoret*, H. E., 1, 9, in fine) que parce qu'elle correspondait à la croyance de l'Église.

Ce qui concerne la *forme* des conciles est traité dans le droit canon. Signalons brièvement ici que pour qu'un concile soit pleinement œcuménique, il faut un triple élément : 1° La *convocation* de tous les évêques légitimes (c.-à-d. de tous les évêques de l'Église ayant une juridiction actuelle), par le Pape légitime ; 2° La *tenue* du concile sous la présidence du Pape ou de ses représentants, les évêques restant complètement libres de toute contrainte physique ou morale ; 3° Le caractère *obligatoire* des décisions, opéré par la confirmation du Pape.

Ad 1. Par rapport à la *convocation*, il faut remarquer que, pour les huit premiers conciles, elle fut faite par l'empereur d'Orient. Mais cela ne pouvait guère se faire que d'entente avec le Pape. On ne peut prouver le défaut d'entente que pour le second concile ; aussi ce concile n'eut-il une autorité générale qu'au 6ème siècle. Et même, au début, on ne le considérait même pas comme un concile général. Le droit de convocation est attribué au Pape seul par le 5ème Concile de Latran (1512-1517) (Denz., 740). Le Concile du Vatican attribue au Pape « la pleine puissance de diriger et de régir toute l'Église » (Denz., 1826). Au sujet de la controverse concernant les huit premiers conciles, cf. *Pesch*, 1, 299 sq.

Ad 2. La *présidence* a été exercée par le Pape ou ses légats, sauf pour le premier et le cinquième conciles. L'effet de cette présidence, c'est que la matière des décisions est présentée et mise en délibération d'une manière autoritaire et dans la forme convenable. Les empereurs et les princes ont eu maintes fois une présidence d'honneur et de protection extérieure, mais non d'autorité doctrinale. Pour ce qui est du nombre évêques assemblés, les théologiens disent qu'il n'est pas nécessaire que tous les évêques soient présents, mais qu'ils doivent cependant être assez nombreux pour représenter moralement l'ensemble de l'Église. Cf. *Batiffol*, Le règlement des premiers conciles et le règlement du sénat : *Bull. d'ancienne lit. et d'archéologie chrét.* (1913), 1 sq.

Ad 3. La *confirmation* par le Pape est le plus important des trois éléments formels ; c'est par elle que les décisions d'un concile reçoivent leur caractère obligatoire général et absolu. Dans ce cas, le Pape n'est pas lié à la majorité ; il peut aussi se rattacher à la minorité (pars minor et sanior). Si cette minorité se réduit à un nombre insignifiant, la décision du Pape, pense Saegemueller, est une décision « ex cathedra », ce n'est pas une décision conciliaire. L'isolement complet du Pape au milieu des évêques est impossible, car le Christ a promis l'infaillibilité à l'ensemble des évêques en tant que successeurs des Apôtres et cette infaillibilité doit toujours subsister et s'affirmer, quand ce ne serait que dans une petite partie qui doit alors nécessairement être unie au chef suprême de l'Église. Pour l'ensemble cf. le droit canon : C. J. C., can. 222-229 ; Wernz, Jus decretalium (4 vol., 1898-1904), 2, 1059 sq. ; Dict. apol.,v. Conciles ; Dict. Théol., 3, 636-676.

THÈSE. L'évêque de Rome possède, en tant que successeur de S. Pierre, sa qualité de chef suprême de l'Église, le magistère suprême infaillible. De foi.

Explication. Le Concile du Vatican a déclaré : « Le Pontife romain, lorsqu'il parle ex cathedra, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'*une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Église*, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint *Pierre*, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont *irréformables* par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église » (5. 4, c. 4 : Denz., 1839). Le terme « ex cathedra » provient formellement de la théologie postérieure (Cano) ; il fut ensuite dogmatisé par le Concile du Vatican (Dict. théol., 5, 1731 sq.). Au reste, l'expression « cathedra Petri » se trouve chez les anciens Pères. Pour comprendre la définition, il importe d'examiner d'abord les conditions : 1° Le Pape doit agir comme docteur de la chrétienté entière, s'adresser à l'Église entière ; 2° Son enseignement doit porter sur une doctrine révélée concernant la foi ou les mœurs ; 3° Il doit agir avec la volonté de donner une décision dogmatique et non un simple avertissement ou seulement une instruction générale ; 4° La raison de son infaillibilité réside dans une assistance officielle particulière du Saint-Esprit qui écarte toute erreur, et non dans une inspiration ou une révélation de la part de Dieu, encore moins dans la nature humaine comme le prétendent les adversaires en interprétant abusivement « en elles-mêmes » ; 5° Les décisions prises dans ce sens sont irréformables « d'elles-mêmes » et non par l'adhésion de l'ensemble de l'épiscopat (contre les gallicans). Quand toutes ces conditions ne se trouvent pas réunies, l'assentiment que l'on donne aux décisions pontificales n'est pas, à proprement parler, un assentiment de foi, mais un assentiment disciplinaire.

Preuve. *Jésus* fait de Pierre le fondement de son Église et promet en même temps à cette dernière qu'elle ne pourra être détruite par les portes de l'enfer (Math., 16, 18). Mais par là-même aussi, est garantie la permanence inébranlable du fondement, c.-à-d. l'impossibilité pour Pierre d'errer dans la foi ; en effet, l'erreur religieuse vient du diable, le père du mensonge (Jean, 8, 44). Le Christ fait de Pierre le pasteur suprême de son troupeau : « Pais mes agneaux... pais mes brebis » (Jean, 21, 15-17). Une erreur religieuse du pasteur deviendrait immédiatement une erreur de tout le troupeau. Le Christ a fait à Pierre la promesse personnelle et formelle suivante : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés, pour vous cribler comme le froment ; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas ; et toi, lorsque tu seras converti, affermis tes frères » (Luc, 22, 31 sq.). La prière du Christ pour son vicaire ne pouvait pas ne pas être exaucée. Or le Christ prie pour l'intégrité de sa foi. Dans la foi, Pierre demeura inébranlable. Il tomba par défaillance dans l'amour et non par incrédulité. De là la triple question émouvante que lui posera plus tard le Maître : « M'aimes-tu ? » et non: « Crois-tu en moi ? ». La fermeté de l'Apôtre dans la foi est un charisme pour l'Église entière : il doit affermir ses frères.

De ces trois textes classiques ressort l'infaillibilité personnelle de Pierre, de la façon la plus probante ; le texte *le plus formel* est Luc. 22, 31 sq. C'est pourquoi aussi le Concile du Vatican s'y réfère spécialement. Les deux autres textes nous font reconnaître la même vérité comme une conséquence immédiate. Pierre est le fondement de l'Église ; il faut donc qu'*il* soit ferme dans la foi, si l'Église doit l'être. Or l'Église doit l'être jusqu'à la fin du monde ; son fondement doit donc l'être aussi. Pierre a reçu les clefs pour lier et pour délier. Si ce pouvoir se rapporte également à bien d'autres choses, il se rapporte aussi sûrement à la décision dans la doctrine. Si cette doctrine était erronée, Dieu devrait ratifier au ciel des erreurs objectives qui seraient annoncées sur la terre. Si le Christ n'avait pas possédé des moyens efficaces de préserver son Église de défauts essentiels (non personnels), il n'aurait pu, comme il l'a fait, s'identifier avec elle. Il en est de même pour Jean, 21, 15-17. Là aussi il y a identification du Seigneur avec son vicaire sur la terre. Il lui donne officiellement le droit de paître tout le troupeau en son nom. Il confère ainsi la plus haute autorité à un homme. Or cet homme, par lui-même et livré à lui-même, est sujet à l'erreur ; de plus,

jusqu'à la fin du monde, il aura toute une série de successeurs ; il en résulte la possibilité et même la probabilité que, dans ces conditions, l'un de ces pasteurs conduira, un jour ou l'autre, son troupeau dans l'erreur. Le Christ devait prévoir cela et avoir *l'intention*, en conférant cette autorité, de lui assurer l'assistance d'en haut, pour la préserver de toute possibilité de direction erronée et fausse qui constituerait pour le troupeau un danger réel d'égarement. Cette garantie ne pouvait exister que s'il accordait à son vicaire l'infaillibilité dans les actes essentiels de son ministère. Or ces actes essentiels du ministère pastoral sont, d'après Math., 28, 19 sq., la prédication de la foi et la vigilance sur l'observation des commandements du Christ. C'est pourquoi l'infaillibilité se rapporte aux *doctrines de foi et de mœurs*.

Objections. On affirme que, dans Luc, 22, 31 sq., le Seigneur n'a en vue que Pierre seul et personnellement et non ses successeurs. Pierre devait, à l'époque de confusion qui suivrait la mort du Maître et laisserait les disciples désemparés, constituer pour eux un appui et un support et se faire leur point de ralliement. Les paroles du Christ n'auraient pas d'autre signification et pas d'autre intention. Mais il faut répondre que, *de fait*, ce n'est que plus tard, au moment de la croissance de l'Église, qu'elles ont développé leur effet. C'est précisément dans les jours de la Passion que Pierre se montra faible ; il est vrai que ce ne fut pas dans la *foi*, mais dans la profession de sa foi. C'est pourquoi aussi le Seigneur lui avait dit : « Quand tu seras converti (la version « toi, à ton tour » est insoutenable) affermis tes frères. » Satan avait demandé de « cribler » tous les disciples « comme du froment ». Un certain nombre d'entre eux avaient été pusillanimes dans leur foi. Pierre lui-même avait été faible, mais il avait rapidement surmonté sa faiblesse. Sa foi, de tout temps ardente et prompte, ne l'avait pas « abandonné ». C'est pourquoi il pouvait être un point d'appui pour les autres Apôtres. Mais *Schanz* dit avec raison à propos de ce passage : « L'accomplissement est raconté par les Actes des Apôtres. »

Il faut aller plus loin et *conclure* que la promesse du Seigneur a tout d'abord un sens entièrement personnel, mais que cependant, à y regarder de plus près, elle vaut, aussi bien que Math., 16, 18, pour l'Église entière ; bien mieux, qu'elle a en vue tous les successeurs de Pierre dans sa fonction et est faite pour eux. Il s'agit, en effet, de fortifier Pierre dans la foi, afin qu'il puisse affermir les autres Apôtres et, par suite, la jeune Église. Or si la jeune Église, l'Église naissante, a besoin d'un pareil affermissement, l'Église en voie de développement et d'extension en a besoin elle aussi. Que l'Église doive être, à toutes les époques, menacée par les portes de l'enfer, le Seigneur l'a prédit. Par suite, les catholiques ont un droit authentique à appliquer également ces paroles aux successeurs de l'Apôtre et à construire ce *syllogisme* : Si l'Église, telle que le Seigneur l'a fondée, doit durer jusqu'à la fin du monde, le fondement placé en Pierre doit lui aussi durer jusqu'à la fin et cela avec le caractère et la qualité qu'il avait quand il a été posé. Des changements dans le fondement menacent tout l'édifice.

On objecte encore que, s'il faut entendre Luc, 22, 31 sq. *littéralement* et l'appliquer à tous les successeurs de Pierre, il faudra aussi voir dans ce texte l'affirmation exagérée et insoutenable que jamais un pape ne pourra, en particulier et personnellement, s'écarter de la foi. Or le dogme ne veut rien enseigner de pareil. Il faut répondre que, sans doute, Pierre a reçu l'affermissement dans la foi, personnellement du Seigneur, comme une grâce particulière, obtenue par la prière de Jésus, mais qu'ensuite, dans son effet, cette grâce doit être considérée surtout comme un *charisme de ministère* pour l'édification de l'Église. Or c'est précisément comme charisme que l'infaillibilité est attachée à la succession apostolique. Ce ne sont pas les avantages et les privilèges personnels qui se transmettent, mais les avantages et les privilèges ministériels. Et, à leur tour, ces privilèges ministériels ne sont pas transmis à cause de la personne en fonction, mais à cause de l'office ecclésiastique. Ces paroles n'ont donc pas promis aux papes qu'ils ne pourraient jamais personnellement et en particulier tomber dans l'hérésie. Il est vrai qu'une pieuse opinion représentée par

Albertus Pighius, Bellarmin, Suarez prétend que la Providence ne permettrait pas une telle hérésie privée du Pape.

Les Pères. Notre dogme est tout au moins indiqué dès le début de la primitive Église, bien qu'il ne soit pas immédiatement formellement exprimé. Nous nous référons pour cela aux témoignages allégués plus haut (Cf. ci-dessus p. 153 sq.). *S. Clément* de Rome s'adresse, avec sa haute autorité doctrinale, à l'Église de Corinthe. *S. Ignace* adresse de grands éloges à l'Église de Rome et il le fait, sans aucun doute, à cause de son siège apostolique. *S. Irénée* demande l'union doctrinale avec l'Église de Rome. *S. Cyprien* voit dans l'Église romaine la source de l'unité ecclésiastique. *S. Ambroise* se réfère le premier à Math., 16, 18 : « C'est à Pierre lui-même qu'il dit : Tu es Pierre, etc. Là donc où est Pierre, là est l'Église ; là où est l'Église, il n'y a pas de mort, mais la vie éternelle » (In Ps. 40, 30 ; cf. De exces. fratris, 1, 47). Les paroles de grand respect de *S. Augustin* pour Rome ont déjà été signalées (Cf. plus haut p. 157). Il juge que Dieu « a établi la doctrine de la vérité dans la chaire de l'unité » (Ep. 105, 16). *S. Jérôme* écrit au Pape Damase qu'il sait qu'au milieu des troubles ariens la vérité se trouve chez lui seul (Ep. 14 et 15 : M. 22, 355).

La *pratique* nous enseigne que, dès le début, les papes ont exercé une autorité doctrinale décisive. Ainsi *Victor 1*er (+ 199) dans la décision de la question de Pâques avec Polycrate d'Éphèse, *Zéphyrin* (+ 217) et *Calliste* (+ 222) dans la question de la pénitence en Occident, *Étienne* (+ 257) dans la controverse du baptême des hérétiques, *Denys* (+ 268) dans ses réprimandes adressées au patriarche Denys d'Alexandrie qui avait employé des expressions subordinatianistes, *Innocent 1*er (+ 417) qui loue les évêques rassemblés au Concile de Carthage de ce que, dans la recherche des choses divines, ils se sont, conformément à l'antique tradition, adressés à la chaire romaine : « Surtout quand il s'agit d'un objet de foi, j'estime que tous nos frères les évêques doivent en référer à Pierre seul, c.-à-d. au successeur de son nom et de sa dignité » (Ep. 30, 2 : M. 20, 590 ; cf. Denz., 100).

Les papes prescrivirent aux hérétiques et aux schismatiques des formules de foi, quand ils demandèrent leur réunion à l'Église. Très célèbre est la formule que le Pape *Hormisdas* (519) prescrivit aux évêques orientaux qui avaient pris part au schisme d'Acacius, et qui fut acceptée par 250 évêques. Cette formule n'est pas seulement en soi un document important de la primauté doctrinale romaine, mais encore elle défend cette primauté en faisant appel à Math., 16, 18 et elle contient cette phrase capitale : « Sur la chaire apostolique la religion est toujours demeurée pure » (Denz., 171) ; cf. les anathématismes de Damase (Denz., 59-82) ; le Symbole de Léon IX (Denz., 343) ; les formules de foi prescrites aux métropolitains occidentaux par Pascal II (+ 1118). (Denz., 357).

La *haute Scolastique* (S. Thomas, S. Bonaventure, Scot) n'a donc pas, comme on le prétend, introduit l'infaillibilité dans la doctrine de l'Église ; il es vrai cependant qu'elle en a étudié d'une manière plus profonde les raisons et en a délimité l'objet d'une manière plus précise. Se référant à Luc, 22, 32, S. Thomas dit que c'est l'affaire du Pape de décider, dans les questions controversées, ce qu'il faut croire, car il ne doit régner qu'une foi dans toute l'Église. (1 Cor., 1, 10 ; S. th., 2, 2, 1, 10).

Pour ce qui est de la preuve de tradition, il faut avouer, avec *Atzberger*, « que d'ordinaire les témoignages allégués ne parlent pas directement, formellement et en termes propres, de l'infaillibilité comme telle ; ils enseignent la vérité en question, soit par des expressions et des tournures équivalentes, soit en décrivant la primauté du Pape d'une manière telle que l'infaillibilité est supposée ou bien ressort comme une conséquence évidente. » (*Scheeben-Atzberger*, 4, 451). On trouve un exposé presque complet de la preuve de Tradition dans *Schrader*, De unitate romana, l. 2, c. 5 ; cf. aussi *Palmieri*, De Romano Pontifice, thes. 25 ; *Ottinger*, Theol. fundament., 2, 526 sq.

Les objections des « fallibilistes » contre l'infaillibilité du Pape sont réfutées dans l'*apologétique*. Elles se résolvent toutes facilement quand on observe que les décisions

pontificales qu'on attaque sont ou bien privées ou bien d'un caractère non dogmatique mais disciplinaire et ne sont pas, par conséquent, des décisions « ex cathedra » au sens strict. Seuls présentent une difficulté sérieuse le cas d'Honorius et celui de Vigile. Dans le premier cas, il s'agit seulement d'une faute de négligence et non d'une erreur positive dans la doctrine ; dans le second cas, il s'agit d'une attitude incertaine et hésitante produite par la pression extérieure et non d'une déclaration « ex cathedra » erronée. Sur la *question de Libère*, cf. *Chapman*, The contested letters of Pope Liberius : *Rev. Bénédict.* (1910), 22 sq. ; *Keller*, La question du Pape Libère.

A ce sujet, *Mausbach* fait une remarque critique sensée : « Du point de vue formel, il est nécessaire de trouver dans chacune de ces décisions (des papes) le caractère concluant et universel de la déclaration. Beaucoup de publications des papes, malgré leur caractère religieux et leur solennité, ne sont pas des décisions « ex cathedra » ; la plupart des encycliques contiennent des enseignements, des avertissements, des exhortations paternelles, sans vouloir définir des vérités déterminées... Il importe de faire ici des distinctions claires. Ces distinctions sont nécessaires en soi, mais elles doivent aussi rectifier les exagérations de certains théologiens aventureux qui, par suite d'une connaissance insuffisante des faits de l'histoire de l'Église, semblent étendre l'infaillibilité à toutes les mesures du pouvoir pontifical, même à celles du pouvoir pastoral, sans réfléchir qu'en agissant ainsi ils nuisent à l'honneur de l'Église et de la papauté plus qu'ils ne le servent. » (Religion, christianisme et Église, 1, 91 ; cf. M. Cano. Loci theol., 5, 5 ad 4). *L'excommunication* est un acte purement juridictionnel, ce n'est pas un jugement infaillible de foi. C'est pourquoi elle peut être prononcée par un évêque, lequel n'est pas infaillible.

2. Le pouvoir de gouvernement de l'Église

§ 143. L'existence du pouvoir de gouvernement

THÈSE. II y a dans l'Église un pouvoir de gouvernement établi par le Christ lui-même, autrement dit une hiérarchie. De foi.

Explication. La hiérarchie fut d'abord attaquée par *Aérius* (IVe siècle) et par les cathares (XIIe siècle). Les *Réformateurs* l'écartèrent complètement ; ils nièrent toute distinction de subordination entre les prêtres et les laïcs et se prononcèrent pour le sacerdoce universel. Le Concile de *Trente* se contenta d'opposer à cette attaque radicale l'affirmation dogmatique de « la hiérarchie ecclésiastique comme ordonnance divine ». Il ne tint pas compte de la distinction faite par 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'Église de Dieu. » (Denz., 960). Le pouvoir de gouvernement de l'Église 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 ἱηράρχης est antérieur au christianisme et désignait l'administrateur de 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, 3, 13-19 ; Luc, 6, 12-16). Jésus insiste plus tard, devant ses Apôtres, sur la liberté de ce choix. (Jean, 15, 16). Il leur explique clairement, dans une

instruction *particulière*, la nature de sa mission (Math., 13, 36 sq. ; Marc, 4, 34) et il leur donne des prescriptions particulières pour leur propre mission. (Math., 10, 16-42 ; cf. Luc, 10, 1-20).

Vers la fin de sa vie, il leur a formellement *conféré* son propre pouvoir. II leur accorde le pouvoir de lier et de délier et garantit à l'usage de ce droit la ratification du « ciel ». (Math., 18, 17 sq.). Avant l'Ascension, il renouvelle tous les pouvoirs donnés jusqu'ici et les réunit dans une mission générale : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé » (Math., 28, 18 sq.). Son pouvoir est, comme il le déclare toujours, la *raison* du pouvoir des Apôtres. « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean, 20, 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., 15, 28 sq.). S. Paul exhorte les communautés à observer les « prescriptions » apostoliques. (Act. Ap., 15, 41 ; 16, 4). Il rappelle aux Thessaloniciens ses propres « prescriptions » (1 Thess., 4, 2) et il inculque aux évêques de Milet cette pensée qu'ils ont été établis par l'Esprit-Saint « pour régir l'Église de Dieu ». (Act. Ap., 20, 28). Lui-même gouverne énergiquement l'Église indisciplinée de Corinthe (Cf. 1 et 2 Cor). Il la menace même de la « verge ». (1 Cor. 4, 21 ; cf. 11, Cor., 10, 4-11). Il transmet son propre pouvoir de gouvernement à Timothée (1 Tim., 5, 17-20) et à Tite (Tit., l, 13 ; 2, 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 ». (2 Cor., 10, 8). C'est ainsi également que le comprend S. Augustin dans son magnifique « Sermo de ordinatione episcopi » : « Praepositi sumus, et servi sumus ; praesumus, sed si prosumus » et, à ce sujet, il cite maintes fois Math., 20, 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., 1, 5 ; Ep. 146, ad Evang).

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). II suffit de savoir ici que la pensée biblique du sacerdoce général (Ex., 19, 6 ; 1 Pier., 2, 5, 9 ; Apoc., 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6) contredit si peu le sacerdoce ecclésiastique qu'elle a même été développée avec prédilection par des « hiérarques » comme *S. Cyprien* (Ep. 76, 3), *S. Augustin* (Civ., 20, 10), *S. Léon le G.* (Serm. 4 (alias 3), 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., 18, 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.

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., 16, 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, 20, 21 ; Math., 10, 40 ; Luc, 10, 16 ; Jean, 13, 20 ; cf. 2 Cor., 5, 20). Or le Christ fait acte de législateur dans le Sermon sur la montagne et souvent dans d'autres circonstances. (Math. 5, 17-43 ; 28, 20. Jean, 14, 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., 15, 28 sq.), S. Paul fait observer ses décisions dans ses voyages apostoliques (Act. Ap., 16, 4). En outre, il donne des prescriptions particulières adaptées aux circonstances locales : à Corinthe, il règle l'attitude à garder pendant le service religieux (1 Cor., 11, 1-17 ; 14, 34) ; il interdit de porter les procès devant les juges païens (1 Cor., 6, 1-6) ; il prescrit les mesures sur la manière de célébrer les agapes (1 Cor., 11, 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 (1 Tim., 3, 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 » (2 Cor., 5, 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., 18, 15-17 : « Que celui qui n'écoute pas l’Église soit pour toi comme un païen et un publicain ». Dans le langage postérieur de l’Église, on aurait dit : « Qu'il soit excommunié ». Sous le nom d’Église, 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 et ce verset contient l'explication des versets précédents. Il s'agit de cette Église qui, dans Math., 16, 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 (τῇ ἐκκλησία, τουτέστι τοὶς προεδρεύουσιν : M. 58, 586). Il ne faut pas voir une contradiction dans le fait qu'au moment où le Christ prononçait ces paroles l’Église n'existait pas encore d’une manière indépendante ; car le Seigneur envisage l'*avenir.* Pour le présent, alors que l’Église 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., 5, 1-10). S. Paul exclut de la communauté l'inceste de Corinthe. (1 Cor., 5, 1-5). Il prononce un Jugement semblable sur Hyménée et Alexandre, « que j'ai livrés à Satan pour leur apprendre à ne pas blasphémer » (1 Tim., 1, 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., 18, 17) est certainement un châtiment 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'Église 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 ? » (1 Cor., 4, 18-21). « Nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ et nous nous tenons prêts à *punir* toute désobéissance » (2 Cor., 10, 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 ? » (2 Cor., 13, 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., 20 ; 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'Église 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 leitmotiv : le droit canonique s'oppose à la nature de l'Église 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 (règlements, commandements) des Apôtres ? N'était-ce pas là des ordonnances juridiques ? » (H. D., 1, 339.)

Il faut répondre à cette objection qu'il y a, en fait, dans l'Église, un « droit ecclésiastique divin » et que ce droit est compris dans la notion véritable de l'Église, 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, 17, 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 fausse que celle de Luther sur l'Église 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'Église, et cette fin est religieuse, surnaturelle. L'Église n'a aucune « puissance temporelle directe ». S. Thomas, François de Victoria (+ 1546) et plus tard Bellarmin et les théologiens posttridentins enseignent une « puissance indirecte ». Léon XIII appelle l'Église « le guide des hommes vers le ciel ». « C'est pourquoi celui-là calomnie l'Église qui l'accuse de vouloir s'immiscer dans les affaires des États 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., 2, 209 : M. 214, 759, etc.). On insistait sur le fait que le Pape est « vicaire de Dieu » 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 délie 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. 250). 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 : « Si donc quelqu'un dit que le bienheureux Apôtre Pierre n'a pas été constitué par le Christ Notre-Seigneur le prince des Apôtres et le Chef visible de *toute* l'Église militante ; ou que le même Pierre n'a reçu *directement* et *immédiatement* du Christ Notre-Seigneur qu'une primauté d'*honneur*, et non de véritable et propre *juridiction*, qu'il soit anathème » (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 sur tous les autres. Cette conception fut admise en Allemagne par les *fébroniens* et les *joséphistes* et en Italie par les membres du Synode de *Pistoïe*. 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 *privilège* et qu'il y a divers privilèges, 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 privilèges 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. A 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 juridictionis).

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, 1, 42) en celui de « Pierre ». « Et il donna à Simon le surnom de Pierre » (Marc, 3, 16). D'après S. Jean, le Seigneur dit : « Tu es Simon, le fils de Jonas ; tu seras appelé Képhas (le rocher). » (Jean, 1, 42). Pierre porta plus tard ce nom (1 Cor., 15, 5). Le nom « rocher » est un nom de fonction et il est expliqué dans Math., 16, 18. (Cf. 7, 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., 10, 2 ; Marc, 3, 16 ; Luc, 6, 14 ; Act. Ap., 1, 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, l, 40-42 ; cf. Math., 4, 18-20).

Le Christ fait de Pierre (avec Jacques et Jean) le témoin de la résurrection de la fille de Jaïre (Marc, 5, 37), de sa transfiguration (Math., 17, 1 sq.), de son agonie (Math., 26, 37-

46) ; il paie pour lui l'impôt du temple (Math., 17, 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 : « Et moi, je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aussi dans les cieux. » (Math., 16, 18 sq.) Ces paroles font clairement de Pierre le fondement de l'Église (cf. Math. 7, 24) et le détenteur des clefs, c.-à-d. l'intendant de Dieu dans l'Église. (Is. 22, 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'Église. Selon l'expression employée plus tard, il exercera la « primauté » dans l'Église. Il reçoit cette promesse, comme le remarque expressément le Concile du Vatican, « directement » et « immédiatement ». Si les Pères de l'Église, en expliquant ce texte, insistent fortement sur la foi de l'Apôtre, cela ne veut pas dire que le Christ a bâti l'Église sur la foi, mais qu'il a fait l'Apôtre fondement de l'Église *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, 21, 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, 10). Désormais Pierre aura la charge, comme chef visible de l'Église, 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 (21, 15-17), le premier Apôtre (Luc, 24, 12 ; Jean, 20, 2 ; 21, 1-15) pour le soutien de ses frères plus faibles (cf. Math., 28, 16 sq. ; Marc, 16, 14) ; bien plus, il avait été honoré auparavant d'une apparition spéciale du Seigneur (Luc, 24, 34 ; 1 Cor., 15, 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., 1, 12-26), au jour de la Pentecôte (Act. Ap., 2, 14-40), devant le Grand Conseil (Act. Ap., 4, 5-22), au moment de l'admission du premier païen (Act. Ap., 10), au concile des Apôtres (Act. Ap., 15).

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*., 16, 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., 1, 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 (la pierre) 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, 1, 42 ; Marc, 3, 16). Si la promesse faite dans Math., 16, 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 « sur cette pierre » le Christ se soit désigné lui-même. On ne peut alléguer pour cette interprétation ni Jean, 2, 19, ni 1 Cor., 3, 11, où il est question d'une « pierre de fondation principale ». A côté d'une fondation principale, il y place pour des fondations secondaires importantes. De même, le Christ se nomme lui-même la lumière du monde (Jean, 8, 12 ; 9, 5 ; 12, 46) et cependant il désigne ses Apôtres comme la lumière du monde (Math., 5, 14).

Les Pères insistent volontiers, à propos de Math., 16, 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., 16, 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., 1, 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., 4, 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., 16, 18, au fondement de rocher qu'il exige, dans le Sermon sur la montagne, pour une bonne construction (Math., 7, 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., 22, 22 : « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David : s'il ouvre, personne ne fermera ; s'il ferme, personne n'ouvrira » ; Apoc., 1, 17 sq. ; 3, 7 ; 9, 1 ; 20, 1). On ne trouve qu'un exemple de l'emploi de « clefs » au sens de connaissance, dans Luc, 11, 52. On ne peut pas

attribuer exclusivement cette signification à Math., 16, 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 ». 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'Église l'unité et la fermeté. Dans l'image des clefs, apparaît l'extension extérieure de la primauté : elle s'étend à toute l'Église ; 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 Églises*, 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 Église 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'Église, 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 foi 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'Église 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., 16, 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., 15, 17-19, ou du moins 16, 18. » *Kattenbusch* écrit : « Que Math., 16, 18, soit une

interpolation, voilà ce que je ne puis admettre. Historiquement et psychologiquement, il me semble tout a 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 eux, le texte est, dans la pensée du Christ, personnel et non attaché à la fonction. Heim s'oppose à l'exégèse catholique en disant : « Il n'y a (dans cette construction) qu'une seule (et même) couche de pierres fondamentales. Le rôle de ces pierres à l'intérieur de la construction entière n'a lieu qu'une fois : au moment de la fondation. » Mais Heim méconnaît complètement le caractère imagé des paroles de Jésus et identifie la construction vivante de l'Église avec une maison de pierres. Un édifice vivant exige un renouvellement continuel dans tous les membres et particulièrement dans le fondement ; il va sans dire qu'un édifice matériel demeure dans une identité complète, jusqu'à ce qu'il s'écroule. *Harnack* veut morceler le texte : il supprime les paroles : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église » et rapporte les autres à Pierre auquel le Seigneur aurait promis une immortalité personnelle : il ne devrait pas mourir. Harnack a trouvé peu d'échos avec son exégèse qui est critiquée non seulement par des catholiques comme Sickenberger, Euringer, Fonk, mais encore par des protestants. Néanmoins il faut prendre acte de ce qu'il ne voit pas dans ce texte, comme les libéraux extrêmes, les modernistes et les vieux catholiques, l'interpolation postérieure d'un évêque de Rome ambitieux de la primauté. Cette opinion, qui a souvent été défendue avec fanatisme, tombe en lambeaux, ainsi que l'opinion parallèle concernant le séjour historique de Pierre à Rome. Il faudrait alors tirer la conséquence que tirait déjà *J.-H. Holtmann*. Il écrit : « Si Math., 16, 18, est une parole historique de Jésus, alors comme elle se rapporte sans aucun doute (!) à la *personne* de Pierre et non à sa profession de foi ou à quelque autre abstraction, l'interprétation catholique a tout au moins l'avantage, et si les clefs du royaume des cieux (Math., 16, 19) sont remises à ce même Pierre *devant* la communauté (Math., 16, 18) (il faudrait dire : devant les autres Apôtres), cette interprétation l'emporte *doublement*. Elle a un *triple* avantage, si l'identification amenée par le contexte de la βασιλεία τῶν οὐρανῶν (le royaume des cieux) avec l'ἐκκλησία exprime la pensée de Jésus : car ce serait alors précisément la pensée exacte du catholicisme. ». *O. Bauer* juge : « Que l'unanimité d'autrefois dans le jugement de la théologie critique sur Math., 16, 18, revienne bientôt, je ne le crois pas. »

Le rang inégal de Pierre et de Paul ressort de la doctrine de la primauté. L'opinion opposée des jansénistes a été condamnée par Innocent XI (1647). (Denz., 1091). Après le Concile du Vatican, cette erreur fut reprise par les vieux catholiques.

Le *vieux catholique Langen*, dans un livre en quatre volumes (Le dogme du Vatican sur l'épiscopat universel et l'infaillibilité du Pape, dans ses relations avec le Nouveau Testament et l'exégèse patristique, 1871-1876), a recueilli, pour combattre la primauté du Pape, tous les textes des Pères dans lesquels il est question d'une égalité entre Pierre et Paul. Mais les Pères, comme S. Ambroise. S. Augustin, l'Ambrosiastre, S. Chrysologue, S. Maxime de Turin, S. Grégoire le G., S. Chrysostome, etc., établissent cette égalité, soit par rapport à l'apostolat, soit encore par rapport à l'importance des deux Apôtres pour la ville de Rome où l'un et l'autre subirent le martyre, soit en raison des services qu'ils rendirent à l'Église en général. De ce dernier point de vue on peut même attribuer à Paul une supériorité sur Pierre. Paul lui-même ne dit-il pas, comme le répète S. Grégoire le G. lui-même, qu'il a plus travaillé que tous les autres ? (1 Cor., 15, 10). On peut donc reconnaître à Paul, l'Apôtre des Gentils, le zélé missionnaire, la primauté de l'activité extérieure et de la prédication. Mais en reconnaissant cela, on n'enlève pas plus la primauté de juridiction à Pierre qu'on ne l'enlève au Pape Zacharie, par exemple, en mettant en regard de son activité celle de S. Boniface, l'« apôtre de la Germanie ». S. Augustin écrit, au sujet de la controverse connue entre S. Pierre et S. Paul, que cette controverse montre « que même des subordonnés (Paul) peuvent,

pour la défense de la vérité de l'Évangile, résister à des supérieurs (Pierre), quoique sans blesser la charité. (Ad Hieron., 82, 21). Il reconnaît donc la préséance de S. Pierre.

On résout de la même manière l'objection qu'on croit pouvoir tirer de la *Scolastique* (S. Albert le G., S. Thomas) laquelle admet de même une égalité des deux Apôtres tout au moins par rapport à la doctrine. Les deux Apôtres étaient naturellement des organes autorisés et infaillibles de la prédication chrétienne et, sous ce rapport, égaux. Mais que cette égalité ne supprimât pas la primauté de S. Pierre et ne l'éclipsât même pas, cela ressort de l'enseignement de S. Thomas. Il écrit : « Il est vrai que le pouvoir de lier et de délier fut donné communément à *tous* les Apôtres. Mais pour qu'il y ait de l'ordre dans ce pouvoir, il fut d'abord donné à Pierre seul ; pour manifester clairement que ce pouvoir avait ses racines en Pierre, le Seigneur lui dit à lui seul : Luc, 22, 31 sq. et Jean, 21, 17. » (Suppl., q. 40, a, 6). C'est pourquoi les erreurs de *Marsile de Padoue et de Jean de Jandun* n'eurent que « peu d'écho », au Moyen-Age ; sur l'ensemble, cf. *Ottiger*, Theologia fundamentalis, 2, 61-112 ; *Karl Adam*, Le vrai visage du catholicisme (traduction Ricard).

§ 145. La primauté du Pape

THÈSE. D'après l'ordonnance du Christ, Pierre devait perpétuellement avoir un successeur dans sa charge de pasteur suprême, et ce successeur est l'évêque de Rome. De foi.

Explication. Le Concile du *Vatican* a défini : « Si donc quelqu'un dit que ce n'est pas en vertu de l'institution du Christ Notre-Seigneur ou en vertu d'un droit *divin* que le bienheureux Pierre a perpétuellement un successeur dans sa primauté sur toute l'Église ; ou bien que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre dans cette primauté, qu'il soit anathème. » (S. 4, c. 2 : Denz.,1825). Deux vérités sont exprimées ici : une vérité dogmatique, à savoir que Pierre devait toujours avoir un successeur, et une vérité historique, à savoir que ce successeur est le Pape en fonction. Les deux vérités sont étroitement connexes. La thèse suppose le fait historique que Pierre a exercé son ministère à Rome comme évêque et y est mort.

La démonstration de ce fait incombe à l'histoire de l'Église. Au reste, il est admis aujourd'hui presque unanimement par les adversaires protestants (récemment encore par *Lietzmann*, Pierre et Paul à Rome [1926]), bien que sa négation ait joué jadis un rôle en tant qu'argument spécieux de prédilection contre « Rome ».

Preuve. Si le Christ voulait bâtir son Église sur Pierre comme fondement, si d'autre part il voulait que cette Église, selon sa promesse, persistât jusqu'à la fin du monde, la conséquence logique, nécessaire, c'est que ce fondement, qui donne à l'ensemble solidité et consistance, doit lui aussi persister. Autrement, l'Église serait sans fondement et ainsi persisterait d une manière entièrement différente de celle de sa fondation. Que Pierre ne dût pas être ce fondement jusqu'à la fin du monde, le Christ l'avait prévu en lui annonçant qu'il mourrait auparavant. (Jean, 21, 19).

Les Pères. Leurs témoignages en faveur de la primauté se confondent avec ceux qui attestent le magistère suprême. C'est pourquoi nous pouvons renvoyer à ces témoignages. (Cf. 2ème vol., § 142). On peut signaler ici quelques aveux de Harnack. « Il est très probable que Pierre a été réellement à Rome ainsi que Paul (1 Clém., 5 ; Ign. ad Rom., 4). » (H. D., l, 488). Sohm a seulement exagéré dans son « Droit ecclésiastique » en disant que « l'ensemble de la constitution de l'Église, en tant qu'ordonnance divine, a d'abord été formé à Rome pour se répandre de Rome dans les autres communautés » (P. 480). « Aucune communauté dans l'histoire de l'Église ne s'est imposée d'une manière plus brillante que celle de Rome par l'épître dite première de Clément. » (P. 485). La seconde Épître de Clément, qui est attribuée par Harnack au Pape Soter, « est accueillie à Corinthe avec le plus

grand honneur » (P. 486). Pour ce qui est d'*Ignace*, l'adresse de son Épître aux Romains montre déjà « qu'il estimait cette communauté comme la plus importante de la chrétienté ». (P. 486). Ignace offre un important témoignage (pour Rom., II) : « D'autres vous ont instruits. » (Ibid). « Après ces témoignages, on ne peut pas trouver étrange qu'*Irénée* attribue le plus haut rang à l'Église romaine, parmi les Églises fondées par les Apôtres. » (P. 486). Il cite du texte célèbre en faveur de la primauté (Ad hanc autem Ecclesiam *propter potentiorem principalitatem* necesse est *omnem convenire Ecclesiam*, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio (traduction par R. Jacquin : « Avec cette Église, en effet, en raison de son origine supérieure, il est nécessaire que soit en communion toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout, elle en qui toujours, plutôt que chez ceux qui sont de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres ») (A. h., 3, 3, 2 ; cf. 3, 4, 1) ; on en trouve l'explication exacte dans *Batiffol*, 214 sq). Il remarque à ce sujet que « la communauté romaine passait alors pour la conservatrice de la tradition proprement dite et que, par suite, les communautés manifestaient naturellement et effectivement leur orthodoxie par l'accord avec cette communauté » (p. 488). Il oublie un mot : elles « doivent » être d'accord avec elles. (Cf. Vatic., s. 4, c. 2 : Denz., 1824). Parmi les protestants on discute encore actuellement sur ce passage de S. Irénée.

Au sujet de *Tertullien* (Præscript., 36 ; cf. De bapt., 17 ; De pud., 3) Harnack dit : « Mais il remarque expressément que, pour l'Église de Carthage, l'Église romaine a une autorité particulière. » (P. 491). Si Tertullien devenu montaniste rabaisse la primauté, c’est pour faire place au Pneuma. « La nouveauté est entièrement le fait de Tertullien », dit avec raison Batiffol (p. 302) ; c'est lui le révolutionnaire et non le Pape Calliste. De même Harnack avoue que les *hérétiques*, comme Marcion, essayaient d'obtenir la faveur de Rome, que Victor et Étienne exclurent l'Orient de la communion de l'Église, que « l'évêque de Rome (vers 200) était en situation d'instituer et de déposer non seulement des prêtres et des diacres, mais encore des évêques... Rome peut enlever aux autres communautés leur évêque et leur envoyer un évêque choisi à Rome » (P. 491). Quand le patriarche Denys d'Alexandrie, malgré son prestige, fut repris par le Pape Denys, « aucune objection ne s'éleva en raison de cette manière de faire ». (P. 493). Dans la « condamnation d'Origène, la voix de Rome semble avoir eu une importance particulière » (Ibid). Ajoutons à ces aveux purement historiques d'un adversaire qui rend justice à notre thèse quelques citations des Pères de la *première* époque.

Au 1er *siècle* nous avons le témoignage de l’Épître de *S. Clément* déjà citée. Ici le *fait* que l’Épître ait été envoyée est déjà en soi une preuve importante de l'autorité de l' évêque de Rome ; que S. Clément ait écrit cette Épître de sa propre initiative ou qu'il y ait été déterminé par une instigation extérieure, la question qui ne peut être résolue entièrement est d'une importance secondaire. Il est probable, au reste, qu'il a agi de sa propre initiative (Cf. 1,1 ; 47, 6 sq.). L'hommage que rend ensuite *S. Ignace* à l’Église romaine est d’autant plus important qu’il insiste partout sur sa propre autorité épiscopale.

Au 2ème siècle nous avons d'abord le texte célèbre de *S. Irénée* (A. h., 3, 3, 2). Le contexte est déjà important. On peut sans doute trouver la doctrine orthodoxe dans *toute* Église apostolique, mais S. Irénée ne donne que l'exemple de l'Église romaine. « Nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à *Rome* ; en montrant que la Tradition qu'elle tient des apôtres et la *foi* qu'elle annonce aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques, nous confondrons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, ou par infatuation, ou par vaine gloire, ou par aveuglement et erreur doctrinale, constituent des groupements illégitimes : car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la

Tradition qui vient des apôtres » ; cela seul nous indique déjà l'importance de l'Église romaine pour l'ensemble de l'Église ; c'est tout simplement une importance décisive. Or ce n'est pas l'autorité de la *communauté* romaine qui a cette prépondérance décisive, ce sont ses *évêques* ; en effet, c'est dans la *succession* épiscopale que réside, d'après S. Irénée, la garantie de la pureté de la doctrine. Viennent ensuite les paroles célèbres souvent commentées que nous avons citées plus haut : avec cette Église, à cause de sa supériorité dominante, tout le monde doit s'accorder. L'explication particulière du passage difficile n'est pas une question essentielle : il est absolument certain que, dans le sens de S. Irénée, on doit s'accorder avec l'Église de Rome, car elle a sans aucun doute la véritable foi et tout le monde *doit* avoir cette foi. Ainsi donc l'Église de Rome est l'instance la plus rapide et la plus sûre pour les questions de foi. Pour l'explication particulière du texte, cf. *Ottiger*, 2, 530 sq. Il faut encore signaler au 2ème siècle le voyage de *S. Polycarpe* (le princeps Asiæ) à Rome pour aller trouver le Pape *Anicet*, afin de régler la question de la fête de Pâques en Orient (cf. S. Irénée, A. h., 3, 3 sq. : *Eusèbe*, H. e., 5, 24), de même le voyage d'Hégésippe à Rome (vers 180) (Eusèbe, H. e., 4, 22) pour y apprendre la vraie tradition de la foi. Un peu plus tard se produisent les négociations de *Polycarpe d'Éphèse* et d'autres Orientaux avec le Pape *Victor 1er* au sujet de la fête de Pâques (189) : ces négociations attestent le prestige de Rome.

Au 3ème siècle nous possédons d'abord le témoignage de *Tertullien*. Il indique l'état de fait quand il appelle le décret de pénitence de Calliste 1er un « édit péremptoire » (De pudic., 1 ; cf. Denz., 43). D'après son exposé, Calliste a invoqué Math., 16, 19, quand il a promulgué ses mesures d'adoucissement dans la discipline pénitentielle : « Par rapport à ton affirmation, je te demande : *D'où* vient-il que tu t'arroges (toi Calliste), ce droit de l'Église ? Si, *parce que* le Seigneur a dit à *Pierre* : Sur cette pierre je bâtirai mon Église, je t'ai donné les clefs du royaume des cieux, ou bien : tout ce que tu lieras et délieras sur la terre sera lié et délié dans le ciel, tu *affirmes* que le pouvoir de lier et de délier est venu jusqu'à toi aussi, c.-à-d. jusqu'à cette Église qui est apparentée à Pierre, qui es-tu, toi qui renverses et dénatures ce droit qui n'a été conféré qu'à Pierre personnellement ? » (De pudic., 21). Ainsi donc l'Église catholique dont Tertullien se séparait, croyait alors que le Christ avait fondé son Église sur Pierre et que les Pontifes romains étaient les successeurs de Pierre. Tertullien ne nie pas que Calliste, en tant qu'évêque de Rome, soit le successeur de S. Pierre ; mais il voudrait, au moyen d'une interprétation artificielle dont il use volontiers pour toute l'Écriture, représenter la primauté de Pierre comme une primauté purement personnelle et non transmissible.

S. Cyprien, malgré son épiscopalisme très accusé, écrit : « Dieu est un et le Christ est un et il y a une seule Église et une seule chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur » (Ep. 43, 5). Cependant, S. Cyprien n'est pas parvenu à une conception parfaite de l'idée de primauté. Tel est l'avis de *Pesch*, 1, 250 ; de *Batiffol*, 370 sq. Peut-être l'influence de Tertullien devenu montaniste a-t-elle apporté de la confusion dans sa pensée : l'un et l' autre interprètent artificiellement Math., 16, 18.

D'après une lettre de Firmilien (dans *Cypr*., Ep. 75, 17), le Pape *Étienne* « affirme qu'il détient le siège de Pierre par succession ». S. Jérôme répète souvent cette phrase que Dieu a fondé l'Église sur Pierre (Ep. 41, 2 : M. 22, 475 ; Adv. Pelag., 1, 14 : M. 23, 506 ; cf. aussi Ep. 15 : M. 22, 355). De même *S. Ambroise* (ln Ps. 40, 30 : M. 14, 1082) ; il écrit au Pape Siricius avec neuf autres évêques, d'un Synode de Milan, que lui et ses collègues adhèrent à son jugement sur l'excommunication de Jovinien et d'Auxentius : « Qui fideliter commissam tibi januam serves et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus, quem oves Domini audiant et sequantur » (Ep. 42 : M. 16, 1124 sq.). *S. Augustin* interprète volontiers Math., 16, 18, dans le sens général de la foi (cf. *Ottiger*, 2, 159 sq.) : mais il écrit cependant que « dans l'Église romaine, le principat de la chaire apostolique a toujours existé » (Ep. 43, 7). Et en comparant le martyre de S. Cyprien avec celui de S. Pierre, il dit de la chaire de S. Pierre :

« Qui ne sait que ce principat de l'apostolat doit être placé avant tout épiscopat (De bapt. contra Donat., 2, l, 2 : M 43, 127), que l'Église romaine possède la cime de l'autorité et que lui refuser la première place serait la plus grande impiété ou une arrogance qui se perdrait elle-même » (De utili. cred., 17, 35). Au sujet du pape de l'époque, Anastase, il dit qu'il occupe la même chaire que possédait Pierre (Ep. 53, 1, 2 sq. ; cf. aussi Ep. ad Donat., 16.) Cf. cependant plus haut p.157.

Les Grecs. S. Grégoire de Nysse, S. Grégoire de Naz., Eusèbe de Cés., S. Jean Chrysostome entendent Math., 16, 18 dans le sens de la primauté de Pierre ; un certain nombre tirent les conséquences et attestent leur foi à la primauté des successeurs de Pierre à Rome. D'après *S. Grégoire de Naz*., l'Église romaine préside, à cause de sa puissance religieuse, au monde entier (Carm., 2, sect. 1 ; carm. 11 : M. 37, 1068) ; *Théodoret de Cyrus* écrit à un prêtre romain, Renatus, que ce très saint siège (de Rome) « possède le principat sur les Églises du monde entier » (Ep. 116 : M, 83, 1324). *Tyszkiewicz* objecte aux Russes orthodoxes, par rapport à S. Jean Damasc., que 1° pour ce qui est des principes sur lesquels ils s'appuient pour combattre la primauté, ils s'écartent de S. Jean Damasc., et que 2° celui-ci reconnaît indirectement la primauté (*Revue d'Innsbr.*,1919, 78-111). *Ders* (ibid., 1919, 443-550) déclare : Cyrille atteste « sans aucun doute » la primauté. Au sujet de S. Jean Chrysostome, cf. *Jugie*, Echos d'Orient (1908), 5 sq., 193 sq. Il faut rappeler également ici l'autorité des pontifes romains sur les conciles tenus dans l'Église orientale (Cf. *Pesch*., 1, 333). Dans la mesure où l'Église grecque s'émancipa de la primauté religieuse des papes, elle tomba sous la « primauté » politique des empereurs d'Orient, lesquels, conformément à l'antique conception païenne, exercèrent le pouvoir absolu sur la religion comme sur la nation. Qu'on songe à Constantin, à Constance « Ce que je veux, doit servir de canon », à Théodose, surtout à Justinien, « ce théologien passionné, sur le trône » (Grisar), à l'ἀρχιερεὺς-βασιλεύς, et à tout ce qu'on entend sous le nom de « byzantinisme ».

Le Concile du *Vatican* pouvait invoquer les témoignages formels des conciles précédents ; il cite à ce sujet le 4ème Concile de *Constantinople*, le 2ème Concile de *Lyon* et le Concile de *Florence* (S. 4, c. 4). Ainsi le Concile de Lyon dit : « La sainte Église romaine *elle-même* possède la primauté et le principat suprêmes et complets sur toute l'Église catholique » et il ajoute qu'elle les a reçus du Seigneur lui-même dans la personne de Pierre (Denz., 466). Le Concile de Florence, dans son décret d'union, déclare : « Nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté sur tout l'univers et que, précisément, le Pontife romain est le successeur de S. Pierre, le prince des Apôtres, le véritable vicaire de Jésus-Christ et le chef de l'Église entière, le docteur et le père de tous les chrétiens, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a conféré dans la personne de S. Pierre le pouvoir de régir et de conduire l'Église entière ; comme cela est contenu dans les délibérations des conciles généraux et dans les saints canons » (Denz., 694).

Les *théologiens* se demandent s’il est nécessaire de croire fermement que la primauté doive rester attachée au siège de Rome ou bien s’il serait possible que la décision du Pape attache cette primauté à une autre Église. Il semble bien que les définitions citées s'opposent à cette possibilité, car elles parlent de l'Église « romaine ». Alors même que le Pape réside dans une autre ville, comme au temps où il résidait à Avignon, il reste cependant le pontife romain, car il est le successeur de S. Pierre.

Une autre question connexe à celle-ci, c'est de savoir si la primauté a été unie à l'Église romaine par la volonté du Christ ou bien pour des raisons purement historiques. Il suffit d'admettre que la Providence divine a opéré cette union en tenant compte des circonstances historiques. Il est inutile aussi de contester que l'Église et la primauté aient tiré profit, à mainte reprise, des circonstances historiques du moment. Il n'y a qu'une chose qui contredise le dogme, c'est d'expliquer la primauté d'une manière purement naturelle et historique.

L'étude détaillée de cette question est du domaine de l'*histoire de l'Église* et du *droit canonique*. Le droit canonique traite aussi en détail les droits contenus dans la primauté ainsi que les questions de l'élection du Pape et de la légitimité du Pape dans les cas douteux.

Comme la primauté est également traitée dans l'*Apologétique*, on se contentera des preuves données plus haut. On trouvera d'autres témoignages patristiques dans *Tixeront*, 1 et 2, Index, v. primauté ; *Hurter*, Comp., 1, thes. 76 sq. ; *Wilmers*, De Eccl. Christi, 1. 2, c. 2 a. 3. D'après ce qu'on a dit, il est faux de prétendre que la doctrine de la primauté n'a été fondée que par la Scolastique, bien qu'il soit vrai de dire que la doctrine du pouvoir divin a été développée systématiquement pour la première fois par S. Thomas.

Au sujet de la *nature* et de l'*étendue* de la primauté, le Concile du Vatican a encore précisé ce qui suit : « Nous enseignons et déclarons donc que l'Église romaine, par l'ordonnance du Seigneur, possède le principat du pouvoir ordinaire sur toutes les autres Églises et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, qui est vraiment épiscopal, est immédiat : envers ce pouvoir, les pasteurs et les fidèles de tout rite et de tout rang, tant en particulier et séparément que tous ensemble, sont liés par un devoir de subordination hiérarchique et de véritable obéissance, non seulement dans les choses qui ont trait à la foi et aux mœurs, mais encore dans celles qui se rapportent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier… Telle est la doctrine de la vérité catholique dont nul ne peut s'écarter sans préjudice pour sa foi et son salut » (S. 4, c. 3. Denz., 1827).

1. Le pouvoir de gouvernement du Pape est donc *élevé* au-dessus de tous les autres pouvoirs ecclésiastiques. Il dépasse le pouvoir de tous les évêques en particulier comme celui de tout l'ensemble de l'épiscopat. Par conséquent, l'opinion mise en avant par les Conciles de Constance et de Bâle, de la supériorité du Concile sur le Pape, est réprouvée.

2. Ce pouvoir est véritablement *épiscopal*. Il inclut tous les éléments qui constituent le pouvoir pastoral de l'évêque : pouvoir législatif, judiciaire et pénal, comme on l'a expliqué plus haut (p. 187 sq.). L'expression « episcopalis » fut considérée avec défiance par le gouvernement allemand et d'autres gouvernements européens, car on y voyait une immixtion dans les droits de l'État ; mais ces prétendus droits « épiscopaux » de l'État sur l'Église n'existent pas (Cf. Act. A., 20, 28). *Granderath*, dans son « *Histoire du Concile du Vatican*, 3, 328 sq., et 359 sq., raconte que des Pères du Concile combattirent l'expression « episcopalis » comme préjudiciable à l'autorité des évêques et considéraient comme suffisantes les expressions « immediata et ordinaria ». Certains Pères voulaient aussi qu'on traitât en même temps des droits des évêques.

3. Ce pouvoir est un pouvoir *immédiat*. Le Pape a le droit d'exercer son pouvoir sur les évêques individuellement ou collectivement, sans intermédiaire ; et ce pouvoir n'est pas restreint, comme le prétendait Fébronius, aux cas où les évêques oublient leurs devoirs et négligent leurs obligations ministérielles dans leur diocèse. Ainsi donc le Pape est l'*ordinaire de tous les fidèles de l'Église entière*.

De ce pouvoir épiscopal complet, universel, unique, résulte, dans la pratique, le droit « d'entrer en relations avec tous les pasteurs et tous les troupeaux dans l'exercice de cette fonction qui est la sienne ». Une autre conséquence évidente c'est qu'il n'est pas permis de rejeter une décision judiciaire du Pape et d'en appeler à un concile général. Un autre canon, dans lequel on oblige une fois de plus, sous peine d'anathème, de reconnaître « toute la plénitude du pouvoir suprême et son droit de s'exercer sur tout le troupeau comme un pouvoir ordinaire et immédiat », achève l'examen de la nature et de l'étendue de la primauté. Les détails concernant l'étendue de la primauté et son mode d'exercice sont du ressort du *droit canon*.

Le pouvoir pastoral des évêques.

La question se pose naturellement de savoir quelle est l'importance du pouvoir épiscopal à côté du pouvoir papal. Aussi le Concile donne encore à ce sujet une déclaration : « Ce pouvoir du Souverain Pontife est bien loin de porter *préjudice* au pouvoir ordinaire et immédiat de la juridiction épiscopale, en vertu de laquelle les *évêques*, qui ont été institués par le *Saint-Esprit* et ont succédé aux Apôtres, paissent et conduisent chacun le troupeau qui leur est assigné en tant que véritables pasteurs ; au contraire, leur pouvoir a été affirmé, fortifié et défendu par le suprême Pasteur » (S. 4, c. 3 : Denz., 1828). D'après cette déclaration authentique du Concile, la définition de la primauté n'a pas affaibli le pouvoir épiscopal, mais au contraire l'a reconnu comme un pouvoir *ordinaire et immédiat* des évêques dans leur diocèse. Ce pouvoir se rapporte, par conséquent, à la doctrine de la foi et des mœurs comme à la *discipline* et au *culte*. Il reste cependant, dans son extension locale et son exercice, *dépendant* du Pape qui possède le pouvoir suprême dans l'Église et dans chaque diocèse particulier.

On reconnaît expressément que le pouvoir épiscopal est un pouvoir *ordinaire*, c.-à-d. que l'évêque le possède en vertu de sa charge que le Christ a instituée dans l'Église. Les théologiens ont distingué, dans le « pouvoir épiscopal » désigné ici d'une manière générale, le pouvoir spécial et, à propos de ce pouvoir spécial, se demandent si l'évêque particulier le reçoit comme pouvoir ordinaire, de *Dieu* ou du *Pape*. Seulement le texte cité par le Concile (Act. Ap., 20, 28) dit que *le Saint-Esprit a établi les évêques* pour régir l'Église de Dieu. Par conséquent, ils ont reçu de Dieu, dans leur consécration, tout l'ensemble de leur pouvoir. Les évêques régissent l'Église, c.-à-d. la portion de l'Église qui leur a été assignée par le Pape, comme de vrais pasteurs ordinaires et non comme des lieutenants qu Pape. L'élection à l'épiscopat faite par des hommes et la confirmation par le Pape ne leur donnent pas leur pouvoir, mais sont la condition préalable de son exercice. Le Pape met seulement l'évêque en possession de son diocèse, la juridiction épiscopale vient de Dieu (Saegmueller). Il la reçoit dans et avec l'*Ordre* par lequel il devient un évêque incorporé à l'Église, un membre du collège épiscopal uni au chef qui est le Pape, de même que le chrétien devient par le baptême un membre de l'Église.

CHAPITRE 3. Propriétés et notes de l'Église

A consulter, outre les études générales citées plus haut, spécialement sur l'unité : *Bellarmin*, De notis Ecclesiæ, c. 9 sq. *Tournély*, De Ecclesia, q. 2, a. 2. *Thomassin*, Traité de l'unité de l'Église (1686). - Sur la sainteté : *Bellarmin*, c. 11-15. *Tournély*, q. 2. a. 3. - Sur la catholicité : *Poulpiquet*, La notion de catholicité. - Sur l'apostolicité : *Bellarmin*, c. 8. *Tournély*, q. 2, a. 5. *Batiffol*, L'Église naissante, ch. 3 ; dans le *Dict. Apol*., v. Apôtres. *Dic. théol*., 1, 1618-1631, v. Apostolicité. *Dieckmann*, De Eccles., 1, 494 sq.

§ 146. Notion et nombre.

Sous le nom de propriétés de l'Église, nous entendons ici les particularités qui sont *essentielles* à l'Église, qui, par conséquent, ne sont pas *accidentelles*, mais lui ont été conférées par le Christ, son fondateur, et constituent son essence.

Au sujet des propriétés essentielles, les indications des théologiens diffèrent. La raison de ces différences ne se trouve pas dans une incertitude intérieure et objective sur l'essence de l'Église, mais elle est plutôt de nature extérieure et méthodique : certains aspects de l'Église, qui sont traités par les uns comme des propriétés, comme par ex. l'infaillibilité, la nécessité, la visibilité, sont examinés par d'autres sous d'autres points de vue et dans une autre connexion. Le nombre *quadruple* de ces propriétés est très antique et a un grand prestige dogmatique. On les compte d'après le Symbole de Nicée-Constantinople : « Je crois à l'Église *une*, *sainte*, *catholique* et *apostolique*. » (Denz., 86, 468).

Les *notes* ou signes *distinctifs* de l'Église sont également tout d'abord des propriétés essentielles de l'Église. Cependant, elles ont ceci de particulier qu'elles rendent l'Église visible et par suite reconnaissable pour ceux qui sont appelés à y entrer. Comme éléments essentiels, par définition, d'une note, on doit exiger qu'elle soit visible et extérieure, sûre et nécessairement unie à l'essence de la véritable Église par Jésus, qu'elle soit absolument propre à cette Église et cela d'une façon permanente pour tout le temps de son existence, qu'elle soit précise et claire et non pas simplement générale et vague, et enfin pour toutes ces raisons facilement reconnaissable. Ce n'est qu'à ces conditions qu'une note remplira son but, celui d'être pour tout le monde un guide certain qui nous conduira à l'Église de Jésus.

Ainsi donc, dans leur *contenu* et *ontologiquement*, les notes se confondent avec les propriétés, mais *formellement* et *logiquement*, elles s'en distinguent. Elles sont des propriétés essentielles internes, en ce sens que la véritable Église ne peut pas exister sans elles et que toute Église qui en est dépourvue doit apparaître immédiatement comme une fausse Église. Elles sont en même temps des marques extérieures, parce que leur but principal est non seulement de constituer l'Église intérieurement et en soi, mais encore de la manifester dans le monde entier. Ainsi donc toutes les notes de l'Église sont des propriétés essentielles, mais toutes les propriétés essentielles ne sont pas des notes.

Les propriétés *accidentelles*, par conséquent les propriétés qui appartiennent à l'Église, mais peuvent aussi faire défaut, ne sont pas des notes, même quand ce sont des signes extérieurs de l'Église. Il leur manque la durée constante ou tout au moins la sûreté et la nécessité interne ; par suite, elles ne sont pas aptes à faire reconnaître l'Église en tout temps.

Le *nombre* des notes est presque unanimement limité aux quatre notes indiquées par le Symbole de Nicée-Constantinople. (Cf. Encyclique de Pie IX du 16 septembre 1864 : « Vera Jesu Christi Ecclesia *quadruplici nota*, quam in *Symbolo credendam* asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur et quælibet ex hisce notis ita cum aliis cohæret, ut ab aliis nequeat sejungi. » (Denz., 1686). *Bellarmin* compte quinze notes, mais il les ramène toutes aux quatre mots classiques. Que ces quatre notes correspondent à la notion de note et par conséquent sont de véritables signes distinctifs, l'examen qu'on en fera plus tard le démontrera.

Les *protestants* enseignaient l'invisibilité de l'Église, ce qui ne les empêchait pas d'établir des notes de la véritable Église. Ils en fixaient *deux* : l'annonce de la pure doctrine et l'administration légitime des sacrements. Mais ces éléments, bien qu'essentiels à la véritable Église, ne sont cependant pas des notes ; elles le sont moins encore dans la notion d'Église des protestants qui excluent l'infaillibilité. Ces deux éléments sont visibles, mais où est le critérium qui permettra de les reconnaître comme vrais et authentiques ? Comment reconnaître ce qui est le principal, la légitimité de l'administration des sacrements et la vérité de la prédication de la doctrine ?

§ 147. La perpétuité et l'immutabilité de l'Église

L'Église a reçu de son divin fondateur la promesse d'une durée indestructible jusqu'à la fin du monde. C'est pourquoi, dans ce sens, elle est *perpétuelle*.

En affirmant cette perpétuité de l'Église, on n'exprime, en soi et à proprement parler, que son *existence* continuelle. Elle ne périra jamais, son existence ne sera pas non plus interrompue. Cela est déjà une perfection, mais qui n'exclut pas nécessairement toute imperfection. Des royaumes terrestres et des religions non chrétiennes pourraient également avoir une durée pareille. Mais ils éprouveraient au cours des temps, en raison des circonstances et des influences étrangères, des changements intérieurs et extérieurs, si bien que tout au moins en considérant ces changements, on ne pourrait pas parler d'une durée continuelle. Si donc l'on veut parler de la durée indestructible de l'Église, au sens parfait et

strict, il faut immédiatement ajouter un autre élément, l'*immutabilité*. Il faut ces deux éléments pour constituer la notion d'*indéfectibilité*.

L'immutabilité ajoute à la perpétuité un élément essentiel. C'est elle qui est la *raison* de la durée continuelle ; bien plus, elle est la raison de toutes les autres propriétés et caractéristiques de l'Église. Elle indique en effet que l'Église est immuablement une, sainte, catholique et apostolique, telle qu'elle a été établie au commencement par son fondateur.

L'Église est perpétuelle et immuable, tant dans sa forme extérieure que dans sa forme *intérieure*. Elle l'est par rapport à sa constitution extérieure et visible, à sa hiérarchie et à sa primauté. Elle l'est par rapport à son essence interne, à sa foi et à sa doctrine. Ni sur un point ni sur l'autre, l'Église ne peut se démentir. Cette indéfectibilité n'est pas seulement accidentelle et effective ; elle est intérieurement nécessaire, en tant qu'elle a été voulue par le Christ ; aussi, ce n'est pas une indéfectibilité que les membres de l'Église peuvent présumer, c'est une donnée nécessaire de l'essence de l'Église, garantie dans la foi.

La *cause* de cette indéfectibilité est en premier lieu le *Saint-Esprit*. Il a précisément été envoyé à l'Église, avec ce but de constituer son principe intérieur et permanent de vie jusqu'à la fin du monde. Les causes secondaires sont l'ordre hiérarchique institué par le Christ, particulièrement la primauté, ainsi que les ordonnances immuables établies par le Christ, concernant le culte commun (messe, sacrements). Si l'on résume la vie intérieure complète de l'Église dans l'unique foi de l'Église universelle, alors son indéfectibilité est causée et garantie par l'infaillibilité de son magistère.

Il faut faire les *réserves* suivantes : cette perpétuité et cette immutabilité n'ont été données à l'Église que par rapport à ses éléments essentiels, et, par suite, les changements accidentels dans l'Église ne sont pas seulement possibles, mais encore effectifs. Bien plus, ils sont d'une certaine manière nécessaires, car l'Église est un organisme vivant et il est dans la nature d'un organisme vivant de se développer et de se fortifier dans des formes de vie changeantes. Et cela s'applique tant à la vie intérieure qu'à la vie extérieure de l'Église : il suffit d'un coup d'œil sur l'histoire de l'Église pour s'en convaincre.

Les *adversaires* de cette vérité de la durée immuable de l'Église sont toutes les sectes qui veulent établir une nouvelle religion modifiée, à la place de l'Église, sous prétexte de la perfectionner et de l'améliorer. Certaines de ces sectes, comme celle des montanistes, rêvaient d'un troisième royaume, l'ère nouvelle du Saint-Esprit ; d'autres utopistes du Moyen-Age rêvaient d'un Évangile éternel ; d'autres admettaient trois Églises successives : l'Église *pétriniste* (catholique) ; l'Église *pauliniste* (protestante) et l'Église *johannique* (dans l'avenir). Cette dernière Église est d'ordinaire conçue comme une libre Église de l'Esprit, sans aucun ordre hiérarchique. Il n'y a que quelques protestants à admettre que l'Église johannique existe déjà dans l'Église grecque.

Parmi les décisions ecclésiastiques, il faut citer ici la condamnation d'une proposition du Synode de *Pistoïe* qui affirme que, dans les derniers siècles, il s'est produit dans l'Église un obscurcissement général des vérités importantes de la foi et des mœurs, comme le Christ l'a annoncé. Cette proposition a été déclarée *hérétique* (Denz., 1501). De même fut condamnée une proposition de *Quesnel*, dans laquelle il attribuait à l'Église des signes manifestes de sénilité (Denz., 1145). Dans ces derniers temps, il faut signaler des erreurs semblables des *modernistes* qui affirment une modification intérieure et extérieure de l'Église : « La constitution organique n'est pas immuable, mais la société chrétienne, comme toute société humaine, est soumise à une évolution perpétuelle » (Denz., 2053). Il a déjà été question (t. 1er) de la doctrine moderniste d'un changement continuel du dogme (Denz., 2054, 2058, 2065).

La *preuve d'Écriture* se trouve déjà dans les Prophètes. Ils caractérisent la nouvelle alliance, que doit fonder le Messie, comme éternelle, et son royaume, comme un royaume qui n'aura pas de fin (Cf. Is., 9, 6 sq. ; 55, 3 sq. ; 61, 8 sq. ; Jér., 31, 31-36 ; 32, 40. Dan., 2, 44 ; 7, 14. Os., 2, 19. Ps 88, 36-38). Aussi cette durée perpétuelle de la Nouvelle Alliance est annoncée par l'Ange au moment de l'entrée du Seigneur dans le monde : « Il régnera dans la maison de Jacob éternellement et son royaume n'aura pas de fin » (Luc, 1, 32 sq. Cf Hébr., 12, 27 sq.)

Jésus lui-même a exprimé cette vérité sous différentes formes. « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (Math., 16, 18). « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Math., 28, 20). « Il vous enverra un autre consolateur, l'Esprit de vérité, afin qu'il demeure avec vous éternellement » (Jean, 14, 16). Dans la parabole de l'ivraie parmi le bon grain, il dit que les deux semences doivent croître jusqu'au temps de la récolte ; et ce temps, c'est la fin du monde (Math., 13, 24-43).

Les Apôtres exposent la même doctrine. Déjà, dans l'image paulinienne de l'Église corps du Christ, se trouve cette conception que, de même que le Christ éternel ne sera jamais dépourvu de son corps mystique, de même le corps ne sera jamais privé de sa tête (Cf. 1 Cor., 12, 12 sq. Eph., 1, 22 sq. ; 4, 13. Col., 1, 18 sq.) Dieu veut « que *tous* les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim., 2, 4). Cette vérité par laquelle *tous* les hommes doivent être sauvés n'est autre que la vérité que le Christ a transmise à ses Apôtres et par eux à son Église. « L'Église du Dieu vivant est la colonne et la base de la vérité » (1 Tim., 3, 14 sq.).

Les *Pères* sont aussi nets. *S. Athanase* écrit : « Sous le nom de trône du Christ, comprends l'Église ; car c'est sur elle qu'il se repose. Par conséquent, l'Église du Christ brillera et illuminera l'univers et durera éternellement comme le soleil et la lune. » (Exp. in Ps. 88, 38). *S. Jean Chrysostome* : « Il est plus facile d'éteindre le soleil que de détruire l'Église. » (Hom. 4 in illud : Vidi Dominum, 2 : M. 56, 122). *S. Augustin* : « Personne ne détruit, au ciel, le plan de Dieu ; personne ne détruit, sur la terre, l'Église de Dieu. » (Ep. 43, 9, 27). De son temps déjà, il y avait des gens qui disaient : « Cette Église, qui se compose de tous les peuples, n'existe déjà plus, elle est anéantie. C'est ce que disent ceux qui ne vivent pas en elle. Quelle affirmation éhontée : Cette Église n'est plus, parce que tu n'es plus en elle ? ». Il emploie ensuite les termes les plus durs pour stigmatiser l'opinion de ceux qui prétendent que l'Église est anéantie : « Cette voix abominable, détestable, pleine de présomption et de fausseté, qui n'a pour base aucune vérité, qui n'est éclairée par aucune sagesse, ni pondérée par aucune prudence, qui est vaine, qui est téméraire, qui est précipitée, qui est pernicieuse, a été prévue par l'Esprit de Dieu » (ln Ps. 101, sermo 2, 8 : M. 37, 1309). De même *S. Ambroise* : « C'est Pierre lui-même à qui il a dit : Tu es Pierre, etc. Par conséquent, là où est Pierre, là est l'Église : là ou est l'Église, il n'y a pas de mort, mais la vie éternelle. Et c'est pourquoi il ajoute : et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » (Enar. in Ps. 40, 30 : M. 14, 1082). D'après S. Jérôme, « l'Église fondée sur le rocher ne sera ébranlée par aucune tempête, ne sera renversée par aucun mauvais temps. » (ln Is., 4, 6 : M. 24, 74). *S. Léon Ier* écrit : « De même que demeure ce que Pierre a cru dans le Christ, de même demeure ce que le Christ a institué en Pierre. » (Sermo 3, de natali Petri et Pauli, 2 : M. 54, 146).

La *raison théologique* de la durée immuable de l'Église est empruntée à la notion chrétienne de Dieu. Les promesses de Dieu ne peuvent pas ne pas se réaliser. Cela ne veut pas dire qu'on doive entendre cette réalisation au sens fataliste et que les membres de l'Église, particulièrement les prêtres, doivent s'en remettre à Dieu seul du soin de maintenir l'Église, sa foi et ses mœurs. II en va ici comme dans les effets de la Providence en général. Dieu les produit ordinairement par les causes secondes. Sans doute l'Église universelle est certainement conservée par l'influence de Dieu, mais la permanence des Églises

particulières dépend, à un degré important, de la coopération des fidèles. Des parties importantes de l'Église ont été perdues par la faute des fidèles et par la faute des prêtres, dont la part n'est pas la moindre.

Objections. Les *Sociniens* ont objecté contre la durée perpétuelle de l'Église non seulement qu'elle n'a pas été promise par le Christ, mais encore que, dans le cas où une pareille promesse existerait, elle ne serait pas réalisable, car cela voudrait dire que les hommes devraient *nécessairement* appartenir à l'Église ; mais alors leur foi et leur vie chrétienne ne seraient plus libres. Personne, ajoutent-ils, ne peut contester que la méchanceté des hommes ne puisse amener un jour l'anéantissement de l'Église. Les *Réformateurs* affirmaient que, de fait, pendant une longue époque, du 4ème au 16ème siècles, l'Église avait cessé d'exister et qu'elle avait été retrouvée et sauvée par eux.

Il faut répondre aux *Sociniens* que la *grâce* de Dieu qui maintient les hommes dans l'Église ne détruit pas plus leur liberté qu'au moment où elle les y a fait entrer. On peut objecter aux protestants que, d'après leurs propres auteurs et surtout d'après Luther, leur doctrine fondamentale de la justification par la foi seule est entièrement nouvelle et ne s'est jamais rencontrée dans l'Église des Pères.

On se réfère à la disparition de la *synagogue*, à laquelle Jahvé avait promis une durée éternelle. « Ces promesses s'appliquaient », comme l'expose S. Augustin, « non pas aux ombres et aux figures, mais à ce qui est indiqué et préfiguré. Pour qu'on ne crût pas que l'ombre elle-même dût demeurer, il a fallu que sa suppression fut prédite », (Civ., 17, 6, 1).

Contre l'immutabilité de l'Église on fait encore valoir des raisons théoriques et historiques. Du point de vue théorique, on affirme que tout est emporté dans un flux perpétuel et change nécessairement, par conséquent l'Église également. A cela il faut répondre que nous n'affirmons, au sujet de l'Église, qu'une immutabilité *essentielle*.

Du point de vue *historique*, on affirme des modifications extérieures et intérieures. D'après les adversaires, la hiérarchie « serait née automatiquement des circonstances de temps ultérieures » ; le dogme, d'après eux, n'aurait pas de point d'appui dans l'Évangile et, en outre, l'Église aurait sans cesse proposé aux fidèles de nouveaux dogmes tout en affirmant obstinément qu'ils étaient anciens.

A ces deux objections on n'a besoin ici que de faire une réponse générale. On ne peut affirmer que la hiérarchie est une innovation postérieure que si « l'on fait abstraction de l'historicité de quelques textes du Nouveau Testament » (Harnack) ; bien entendu il s'agit de tous les passages qui peuvent servir à prouver la hiérarchie. A la seconde objection concernant les dogmes nouveaux proposés sans cesse à la foi comme des dogmes anciens, on a répondu dans le paragraphe sur l'évolution dogmatique, où l'on a exposé que les dogmes nouveaux étaient crus auparavant, implicitement, et qu'ils étaient déjà contenus virtuellement ou directement dans l'Écriture et la Tradition. (Cf, t. 1er, § 12).

Le moderniste *Heiler* (L'essence du catholicisme, 1920) affirme que, dans l'essence du catholicisme, se trouvent *trois* corps étrangers : le *légalisme judaïque* dans la morale, l'*hellénisme* païen dans le dogme, le *juridisme* de l'antique Rome dans le droit ecclésiastique. Il faut répondre que ces trois éléments, pour autant qu'ils existent, n'ont rien à faire avec l'essence du catholicisme. Tous les arguments qu'on a pu tirer de la discipline et du gouvernement de l'Église pour prouver que l'Église a subi des changements importants sont faciles à réfuter. Il s'agit de traditions purement apostoliques (traditio mere apostolica) ou d'origine ecclésiastique (tr. Ecclesiastica) ; ce sont des formes accidentelles que l'Église peut recevoir et voir disparaître. Ce sont des formes qui sont nées des circonstances de temps et qui, par suite, ont eu leur utilité. D'autres circonstances leur ont été contraires, elles ont disparu et peut-être qu'une durée plus longue eût été nuisible. Dans ce nombre il faut

ranger déjà, par ex., les décisions du célèbre décret apostolique (Act. Ap., 15, 28 sq). Et bien d'autres décisions. L'Église reste maîtresse de ses propres décisions.

§ 148. La visibilité de l'Église

L'Église fondée par le Christ est *essentiellement* et *nécessairement visible*, de telle sorte qu'elle peut, en tout temps, être, facilement et sûrement, *reconnue* par tous, comme la vraie Église du Christ, et *distinguée* des fausses Églises.

Sous le nom de visibilité de l'Église on entend certaines propriétés extérieures et perceptibles par lesquelles elle peut être reconnue par tous comme la véritable Église du Christ. On distingue une double visibilité de l'Église : une visibilité matérielle et une visibilité formelle. La visibilité matérielle consiste dans la *foule* extérieure de ses membres. Cette visibilité matérielle n'est contestée par personne. La visibilité formelle, par contre, concerne l'*essence*, la véritable forme de l'Église du Christ, et c'est de celle-là qu'il est question ici.

Il est clair que l'Église n'est pas visible entièrement et d'après son objet complet. On peut comparer l'Église à un homme qui est visible, et cela entièrement, dans son corps et dans sa vie. Cependant il n'est immédiatement perceptible par les sens que dans sa vie corporelle. Pour ce qui est de l'âme, il ne peut être connu que médiatement et spirituellement. Il y a en effet une doublé visibilité : une visibilité sensible et une visibilité intellectuelle. Il y a aussi, dans l'Église, plusieurs éléments essentiels, comme la hiérarchie, la primauté, le culte, qui sont connus extérieurement et sensiblement ; mais certains autres ne sont connus comme existant dans l'Église que par la *raison*, comme par ex. l'infaillibilité du magistère. Ces éléments sont connus avec l'appui de la grâce, parce qu'on en connaît les *raisons* et les *causes*, bien que la chose elle-même, de sa nature, doive rester invisible. Nous entendons donc ici « voir » dans le sens de « connaître par la raison et par la foi ».

Le *degré* et l'*intensité* de la visibilité sont donc différents dans les divers éléments essentiels, comme pour la visibilité de l'homme ; cependant, dans son effet général, la visibilité est de telle sorte que, sans donner, il est vrai, une pleine évidence de la vérité de l'Église, elle donne une pleine *crédibilité* qui n'exclut pas tout doute déraisonnable de sa légitimité, mais tout doute raisonnable. Le Concile du *Vatican* dit : « Ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir un juste motif de changer ou de douter de leur foi » (Denz., 1794).

Il y a eu, au cours des siècles, divers *adversaires* de la visibilité de l'Église. Ainsi, au Moyen-Age, les Cathares et les Fraticelles (spirituels). Plus tard, Jean Huss établit cette proposition : « Il n'y a qu'une seule sainte Église universelle, c'est l'universalité des prédestinés » (Denz., 627). De même *Calvin*, lequel tout en insistant sur l'Église invisible admettait encore une Église visible. *Luther* quitta l'ancienne Église et, comme il ne pouvait pas d'un seul coup lui opposer une autre communauté religieuse, il fut, pour ainsi dire, forcé de ne parler que de l'Église invisible. Cela d'ailleurs s'harmonisait avec son principe matériel du salut par la foi seule. Mais les fanatiques « exaltés », qui en appelaient à la voix intérieure du Saint-Esprit pour légitimer leurs tendances révolutionnaires, le forcèrent à se réfugier dans la notion d'une Église autoritaire. *Mélanchton* sur ce sujet était toujours resté plus fidèle à la conception traditionnelle.

D'après la *théologie* moderne de l'*expérience*, il est complètement impossible de parler d'une Église visible ; ce serait le nombre, connu de Dieu seul, de ceux qui l'ont expérimentée religieusement. Un néo-protestant écrit avec ironie que l'Église est l'institution dans laquelle chacun fait son expérience religieuse personnelle.

La *preuve* de la visibilité de l'Église se fait en démontrant que ses *éléments essentiels* sont visibles. Or, il y a, comme on l'a dit plus haut (§ 137), une forme essentielle interne de

l'Église et une forme essentielle externe. La forme externe consiste dans sa hiérarchie extérieure. Il existe ainsi dans l'Église une direction extérieure visible et à cette direction correspond un ordre extérieurement perceptible. Cet ordre peut se constater surtout dans la primauté que, pour cette raison, le Concile du Vatican appelle un « fondement visible » (Denz., 1821). Le ministère pastoral est donc visible, avec ses diverses ordonnances pour le troupeau. Ensuite le sacerdoce est visible dans ses représentants consacrés, comme dans l'exercice du culte (Trid., s. 23, c. 1 : Denz., 957). Est visible enfin le magistère infaillible, sinon dans son caractère infaillible, du moins dans son activité jusqu'à la fin du monde. Cependant, l'infaillibilité est *connue* spirituellement et non *vue* sensiblement ; elle est connue par suite des promesses qui ont été faites au magistère par le Seigneur.

Même pour ce qui est de la *forme essentielle interne* de la foi, l'Église est visible jusqu'à un certain degré. Sans doute, la foi en elle-même, en tant qu'acte du fidèle particulier, n'est pas vue, mais jugée par Dieu seul. Mais la foi, en tant que vérité objective, acceptée généralement par la communauté ecclésiastique et exprimée dans des formules particulières, manifestée par la participation au culte et aux sacrements et surtout par la véritable vie chrétienne, prend elle aussi un certain aspect visible.

Jésus veut une Église visible. De même qu'il est lui-même la lumière du monde, il appelle ses disciples eux aussi la lumière du monde et une ville sur la montagne (Math., 5, 14 sq.). Il faut rappeler ici les exhortations que fait le Seigneur de confesser son nom, de recevoir ses sacrements, de célébrer son nouveau culte, de réciter en commun sa prière, le « Notre Père ». Dans tous ces actes importants doit se manifester non seulement une visibilité matérielle quelconque, mais précisément la visibilité formelle et essentielle. On ne doit pas seulement voir l'Église dans ses disciples, mais encore on doit la reconnaître et la distinguer en eux, qui sont les siens, comme la véritable Église. Le signe distinctif sera surtout la *vie de charité* : « Tout le monde reconnaîtra à ceci que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres » (Jean, 13, 35).

S. Paul nous représente sans doute l'Église comme le *corps mystique du Seigneur* et nomme volontiers l'Église, à cause de son origine surnaturelle, l'Église de Dieu ; mais il ne veut pas dire par là que les fidèles ne sont unis que par un lien invisible avec Dieu et ne le sont pas entre eux par un lien visible. Indépendamment de ses Épîtres pastorales que les adversaires tiennent pour suspectes, il mentionne, dans ses Épîtres indiscutées, les chefs visibles de la communauté ; ainsi dans Rom., 12, 8 ; 1 Cor., 16, 15-18 ; 1 Thess., 5, 12sq. ; Phil., 1, 1 ; cf. Act. Ap., 14, 22 ; 20, 28.

De nombreuses *objections* ont été élevées contre la visibilité de l'Église. Mais ces objections ne prouvent qu'une chose : c'est que l'Église a aussi un côté spirituel et idéal ; elles ne prouvent pas qu'elle est entièrement invisible. On explique ainsi Luc, 17, 20 sq. ; Eph., 5, 27 ; Hébr., 12, 22 sq. ; 1 Pier., l, 4 sq. Cf. cependant 1 Pier., 5, 1 sq.

Mais, objecte-t-on, le Seigneur n'a-t-il pas dit lui-même que son royaume est caché aux prudents et aux sages et qu'il n'est révélé qu'aux petits ? (Math., 11, 25) Et ne doit-on pas *croire* à l'Église ? Or si on la voit, comment y croire ? Il faut répondre que l'Église a aussi un côté purement spirituel et que surtout la *fin* dernière de l'Église se trouve dans l'au-delà. L'Église est l'image de son divin fondateur. Le Christ lui aussi était visible et légitima, pour toute raison saine, son titre de Fils de Dieu. Cependant il exigea la *foi* surnaturelle en lui. (Cf. *Bellarmin*, De Ecclesia milit., 3, 15 ad 6 ; *Ottiger*, 2, 492 sq. ; *Pesch*, 1, 218)

Les Pères. Leur conception de l'Église visible résulte déjà de tout ce que nous avons exposé de leur notion de l'Église. Quiconque affirme la hiérarchie, le magistère extérieur infaillible, la profession de foi, le culte, les sacrements, comme des éléments essentiels de l'Église, enseigne aussi implicitement sa visibilité.

Les Pères aiment à comparer l'Église, à cause de sa perceptibilité, à une *lumière* qui éclaire le monde entier : *S. Irénée* (A. h., 5, 20, 1), *S. Cyprien* (De unitate Eccles., 5), *S. Athanase* (ln Ps. 88, 38), *S. Jean Chrysostome* (Homilia antequam iret in exilium, 2 : M. 52, 429), *S. Ambroise* (In Ps. 118, Sermo 5, 7 : M. 15, 1253), *S. Jérôme* (In Is., 9, 29 : M. 24, 330). Les adversaires citent volontiers S. Augustin en faveur d'une Église purement invisible et spirituelle. Or S. Augustin atteste nettement la visibilité de l'Église dont il était un évêque : « Une ville placée sur une montagne ne peut être cachée. .. Il arrivera, à la fin des jours, que la montagne de la maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes. » (Is., 2, 2). « Qu'est-ce qui est aussi manifeste qu'une montagne ? Cependant il y a aussi des montagnes inconnues... Mais il n'en est pas ainsi de cette montagne, parce qu'elle remplit toute la face de la terre. » (ln Ep. Joan., 1, 13 : M. 35, 1988 ; Cf. C. litt. Petil., 2, 32, 74 : M. 43, 284). Au sujet des *objections* qu'on aime à tirer précisément de S. Augustin, cf. Ottiger, 2, 491 sq.

Conséquences. D'après ce que nous venons d'exposer sur la visibilité de l'Église, on ne doit pas distinguer *deux formes* de l'Église, une forme visible et déficiente et une forme invisible et parfaite. (Denz., 485). Mais bien plutôt il n'y a qu'une seule et même Église sur la terre et cette Église est, dans le sens qu'on a expliqué, visible jusqu'à la fin du monde. Mais elle sera un jour, comme S. Augustin l'affirme souvent, élevée à une forme glorieuse, purement spirituelle et parfaite. Une Église qui n'aurait pas toujours existé depuis les jours de Jésus et ne serait pas visible, ne pourrait pas être la véritable Église de Jésus ; car la *véritable* Église de Jésus doit être visible et reconnaissable en *tout* temps. L'Église visible du Christ est antérieure aux membres qui y entrent.

§ 149. L'unité de l'Église

L'unité est la propriété la plus essentielle, ainsi que la note principale de l'Église. Grâce à cette note, sur laquelle on a insisté dès le début, l'Église se distingue, de la manière la plus caractéristique, de toutes les autres sociétés religieuses, et exerce sur ceux qui sont en dehors d'elle la plus grande force d attraction. Les théologiens distinguent dans cette unité une unité de foi (unitas fidei), une unité de culte et de sacrements (un. cultus, sacramentorum, liturgica) et une unité de communauté ecclésiastique (un. societatis, regiminis).

L'*unité de foi* est la plus importante. Cette unité indique que les membres de l'Église ne se contentent pas de garder la même foi intérieurement et d'en faire la norme de leur conduite personnelle, mais encore la confessent dans des formules précises en certaines circonstances, et, d'une manière générale, la manifestent par leurs actions. Cette unité est opérée par le magistère infaillible, auquel tous les fidèles, soutenus par la grâce de foi, se soumettent. (Cf. t. 1er, § 7 et 10). Par là est établie l'unité *formelle* de la foi dans l'Église, si bien qu'on peut affirmer que tous les fidèles ont la *même* foi. Une unité matérielle, en vertu de laquelle tous les fidèles posséderaient le même contenu, la même matière de foi, dans une égalité et une perfection identiques, ne peut pas être affirmée et n'est d'ailleurs pas nécessaire. Dans ce sens il y a des inégalités, mais elles sont supprimées par la foi implicite, en vertu de laquelle tous les fidèles, instruits ou ignorants, se soumettent *en principe* à tous les enseignements de l'Église dont ils pourront un jour ou l'autre avoir connaissance. Il y a cependant aussi une certaine unité matérielle de foi dans l'Église ; elle est obtenue dans la croyance aux vérités les plus nécessaires, telles qu'elles sont contenues dans le Symbole des Apôtres. L'unité de foi est détruite par l'hérésie.

L'unité de *gouvernement ecclésiastique* garantit d'abord l'accord extérieur dans la vie religieuse et morale, car la hiérarchie propose d'une manière infaillible les vérités qui sont à la base de cette vie et en *exige* l'observation de la part des fidèles, et les fidèles, de leur côté, se soumettent à cette exigence. De même que l'unité de foi est détruite par l'hérésie, l'unité

de gouvernement est détruite par le *schisme*. (1 Tim., 1, 19 sq.) Les Pères (S. Cyprien, S. Augustin) appellent cette unité l'unité de charité (unitas caritatis ; Jean, 15, 12, 17 ; Gal., 6, 9 sq.).

L'unité de *culte et de sacrements* est produite par la même doctrine de foi. Ainsi que par l'exercice pratique de la foi divine dans l'adoration de Dieu, au moyen de l'offrande du sacrifice de la messe, de l'accomplissement de la prière commune et publique (lex supplicandi statuit legem credendi), et enfin par la participation aux sacrements, particulièrement à l'Eucharistie, le « sacrement de l'unité » (S. Augustin).

La visibilité et la perceptibilité de l'unité ecclésiastique se manifestent *surtout* dans la reconnaissance extérieure de la *primauté* du Pape. Par cette primauté se réalise même extérieurement la parole du Seigneur : « Un seul bercail et un seul pasteur. » (Jean, 10, 16).

De ce qu'on vient de dire il résulte qu'on doit comprendre l'unité de l'Église non seulement dans le sens de l'unicité numérique, mais encore et surtout dans le sens de l'union intérieure. L'unicité est surtout représentée par l'unicité de la primauté, l'union l'est surtout par l'unité de la foi.

Décisions ecclésiastiques. Il faut signaler principalement le Symbole de Nicée (Credo unam... Ecclesiam), ensuite l'Encyclique de Pie IX du 16 septembre 1864 (Denz. 1685-1687), celle de Léon XIII du 29 juin 1896 « De unitate Ecclesiæ » (Denz., 1954-1962) et la définition du Concile du *Vatican* sur la primauté.

Dans l'*Écriture*, l'unité de l'Église est annoncée de la manière la plus solennelle. Jésus prêche l'Évangile du royaume de Dieu. Or, ce royaume constitue, par définition, une unité. Un royaume ne peut pas être divisé contre lui-même (Math., 12, 25). Il parle de l'Église au singulier et l'appelle « mon » Église (Math., 16, 18). Dans le quatrième évangile, elle est « un troupeau sous un pasteur » (Jean, 10, 16). Jésus lui-même est l'unique vigne, avec laquelle les membres de l'Église sont unis comme les sarments, dans une unité organique (Jean, 15, l sq.). D'une manière solennelle, dans sa prière sacerdotale, il demande à son Père de conserver l'unité de ses disciples : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, pour que tous ils soient Un, comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient aussi un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » (Jean, 17, 20-21). Ici, l'unité demandée par Jésus apparaît nettement comme étant en même temps une note de l'Église pour le monde entier.

S. Paul exprime l'unité de l'Église en trois images, celle d'une *construction*, d'un *corps* du Christ et d'un *mariage* (Cf. plus haut, 2, p. 147 sq). Il met expressément en garde contre la destruction de cette unité : « Je vous exhorte, mes frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à avoir tous un même langage ; qu'il n'y ait pas de scission parmi vous, mais soyez parfaitement unis dans un même esprit et un même sentiment. » (1 Cor., 1, 10). « *Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit*, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à *une seule espérance*. Il n 'y a qu'*un Seigneur, une foi, un baptême*, un Dieu Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui (agit) par tous, qui (est) en tous. » (Eph., 4, 4-6). Ici S. Paul trouve, à bon droit, dans l'unité de Dieu, la raison la plus profonde de l'unité de son Église.

Quant aux *témoignages de la Tradition*, nous n'avons pas besoin de les poursuivre plus longtemps. Ils apparaissent suffisamment dans ce qu'on a exposé plus haut, notamment dans la *notion d'Église*. Il faut seulement ajouter une chose : c'est que les trois unités distinguées plus haut n'ont pas toujours été *mises en évidence* avec une force égale. Au temps apostolique, l'élément spirituel de l'Église est au premier plan. On se représentait l'unité de l'Église comme celle du corps mystique du Christ qui est animé du *même* Esprit de Dieu. Mais quand, plus tard, les hérétiques (gnostiques, montanistes) menacèrent de détruire cette unité, on insista sur l'unité de la *confession de foi* et on fit de l'attachement à cette confession

un devoir particulier (regula fidei). Or il arriva une époque, dans l'Église, où les membres de l'Église, tout en voulant conserver une orthodoxie formelle, abandonnaient l'unité de la communauté ecclésiastique ou l'unité de charité. Dans cette période, les Pères (S. Cyprien, S. Augustin) insistèrent sur la soumission au pouvoir pastoral extérieur (unitas societatis, caritatis). Cependant c'était chez eux une insistance plus accentuée sur l'unité et non l'introduction d'un nouvel élément d'unité. Dans les textes scripturaires cités plus haut, les trois unités sont nettement nommées et exigées, particulièrement l'unité fondamentale de la foi et de la charité. (Cf. Gal.,1, 8 ; Tit., 3, 10 ; 1 Jean, 2, 22 ; 4, 1-3).

Objections. Les adversaires eux-mêmes se sont attachés parfois à une *certaine* unité. II faut surtout citer ici les théologiens *anglicans*, qui enseignaient l'unité de l'*Église universelle*, laquelle, de son côté, serait composée de plusieurs *Églises particulières* qui n'auraient pas besoin d'être unies entre elles par une foi entièrement semblable, pas plus que par un gouvernement unique. Du nombre de ces Églises particulières seraient l'Église catholique, l'Église anglicane et l'Église schismatique grecque (Denz., 1685). *Cette* conception de l'unité de l'Église est courante également chez des protestants allemands.

La théorie protestante des *articles fondamentaux* procède de la même idée. Des *sociniens*, des *ariminiens* et des *iréniques* protestants, particulièrement Georges Calixt, réunirent certains articles principaux et ils admirent que ces articles, à cause de leur importance pour le salut, *devaient* être crus par tous ceux qui voudraient appartenir à l'Église chrétienne. Mais d'autres articles devraient être laissés libres pour ne pas supprimer la communauté des Églises. Or, à peine commençait-on à mettre en œuvre cette théorie dictée par l'indifférentisme, qu'on cessa d'être d'accord, quand il s’agit de fixer le *contenu* de ces articles fondamentaux. Il y eut toute une gradation de projets, depuis l'article de l'existence de Dieu jusqu'au Symbole des Apôtres ou bien jusqu'à l'acceptation de tout ce qui est clairement discernable comme texte de l’Écriture.

Ceci *juge* toute la théorie. A moins d'admettre un magistère infaillible, on ne peut pas arriver à l'unité, même sur le plus minime article fondamental. D'après la conception catholique, *tout* article de foi doit être accepté à cause de l'autorité de Dieu ; si on refuse cela pour le moindre dogme, *tout* le principe s'écroule.

Les *Pères* ignorent tout d'une telle conception large de la doctrine chrétienne de foi. Les luttes dogmatiques de l'époque patristique prouvent que leur manière de voir était contraire ; ces luttes auraient été impossibles si les Pères avaient admis cette conception large.

Par rapport au grand *schisme d'Occident*, il faut répondre aux adversaires que, dans ces tristes temps, la chrétienté se partagea *matériellement* en deux et même trois parties, mais que, par contre, elle garda *formellement* un attachement fidèle à l'unité et que, par suite, cette unité fut effective dès que la question préalable de la légitimité de la personne du Pape eut été réglée. (Cf. *Hurter*, l, 312 sq. ; Ottiger, 2, 403 sq., 880 sq.).

Que *seule*, *l'Église catholique* possède la triple unité que nous avons expliquée plus haut, cela est démontré en détail dans l'*Apologétique*. L'Église qui se rapproche le plus d'elle est l'Église grecque. Cependant cette Église est, dans son ensemble, acéphale et, par suite, s'émiette en une série d'Églises particulières indépendantes, sur l'unité doctrinale desquelles il est difficile de porter un jugement. Le Catéchisme orthodoxe (Pétersbourg, 1887, p. 62) déclare que « les Églises particulières sont des parties de la même Église universelle... Leur unité se manifeste d'une manière visible dans une profession de foi identique et dans la communauté de prière et de sacrements ». Ce Catéchisme soutient lui aussi la thèse « hors de l’Église point de salut ». Il est cependant remarquable que, d'après le rapport d'une commission américaine envoyée récemment en Europe et en Orient, afin d'inviter à une « conférence mondiale pour examiner les questions concernant la foi et l'ordonnance des Églises » (1919), tous les évêques grecs orthodoxes acceptèrent l'invitation. Ici et là, en Orient, on ne s'est pas contenté de célébrer des offices interconfessionnels, mais on a encore

admis des hôtes étrangers à participer à la communion. On mettait de grands espoirs dans cette participation. Le Pape Benoît XV a refusé poliment, mais nettement, l'invitation. Pour arriver à l'union des Orientaux avec Rome, le Pape Benoît XV a : 1° fondé un Institut oriental ; 2° permis le maintien de la liturgie ; 3° établi une Congrégation de cardinaux ; 4° excepté l'Orient des prescriptions du *Codex*. (Cf. l'Encyclique de Pie XI « De studiis rerum orientalium provehendis » du 8 septembre 1928, « Rerum orientalium »).

§ 150. La sainteté de l'Église

La sainteté est la plus précieuse des propriétés de l'Église. Or, on distingue une double sainteté : une sainteté proprement dite et *personnelle* et une sainteté improprement dite et *réelle*. La sainteté *personnelle* s'attache aux personnes saintes. Elle consiste, d'après la doctrine de la grâce, dans la possession de la grâce sanctifiante. Elle admet des degrés différents. La coutume s'est introduite plus tard de n'honorer sous le nom de « saint » que ceux qui possèdent la sainteté à un degré *héroïque*. Mais ceux qui possèdent la grâce sanctifiante au degré *ordinaire* sont eux aussi véritablement saints et sont appelés de ce nom dans l'Écriture (Épîtres pauliniennes). La sainteté *réelle* est attachée à des objets saints. Cette sainteté peut être une sainteté *passive*, conférée par la consécration (église, autel, vases sacrés), ou bien une sainteté *active*, en tant qu'elle doit produire la sainteté personnelle (sacrements, doctrine de foi, sacramentaux). C'est dans ce double sens qu'on peut appeler l'Église *sainte*. Elle est sainte dans son être objectif et réel. Elle *doit* être sainte dans ses membres. Cependant, cette sainteté personnelle ne peut être entièrement connue que de Dieu seul. Parfois cependant il manifeste la sainteté *héroïque* par des miracles et en fait ainsi une marque distinctive de l'Église.

Preuve. Est saint, tout d'abord, le Christ, le *fondateur* de l'Église (Jean, 10, 36 ; Act. Ap., 13, 34 sq., etc.) ; saint est son Évangile qu'on ne doit pas livrer aux impurs (Math., 7, 6) ; sainte est sa vérité (Jean, 17, 17) ; sainte est la connaissance du nom de Dieu (Math., 6, 9) ; sainte est la parole de Dieu ; sainte est la prière comme est sainte la nourriture sur laquelle la prière a été prononcée (1 Tim., 4, 4-5) ; bref, est sainte toute l'institution objective de l'Église, car c'est « l'Église de Dieu » (Act. Ap., 20, 28 ; 1 Cor., 1, 2, etc.).

L'Église doit être également sainte au sens *subjectif*. Le Christ demande à son Père : « Sanctifie-les (les Apôtres) dans la vérité ; ta parole est la vérité. » (Jean, 17, 17). Cette sainteté, chaque membre de l'Église la reçoit dans le baptême. Dans le baptême est donné le Saint-Esprit, qui est en même temps le gage de la sainteté parfaite future. Pour ces deux raisons, S. Paul appelle d'ordinaire les chrétiens « saints ». Il met l'accent sur la sainteté subjective. « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier et de la purifier par le bain de l'eau, dans la parole de vie, afin de faire paraître glorieusement devant lui cette Église sans tache, sans ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Eph.. 5, 26-27. Cf. 1 Thess., 5, 23. Hébr., 2, 11 ; 9, 14 ; 10, 10-18. 1 Pier., 2, 9 ; 3, 15. 1 Jean, 3, 3). Cette sainteté subjective est un don du baptême, reçu dans la *foi*, mais elle est susceptible d'accroissement et elle reste d'ailleurs un *devoir* que l'on peut observer plus ou moins sérieusement. De là aussi les *exhortations* à la sainteté. (1 Thess., 4, 3, etc.)

Les *Pères* expriment leur foi à la sainteté de l'Église par les éloges magnifiques qu'ils lui adressent. Ainsi ils l'appellent la « Mère des vivants », ou bien le « paradis », l'« image de l'Église céleste », la « Jérusalem céleste », l'« arche de Noé », le « temple de Dieu ». Pour citer textuellement quelques Pères, *S. Irénée* écrit : « Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est aussi l'Église et toute grâce. » (A. h., 3, 24, 1). *S. Cyrille d'Alexandrie* explique aussi la catholicité de l'Église dans ce sens : l'Église est appelée catholique « parce qu'elle guérit universellement de toutes les espèces de péchés, de ceux qui sont commis avec l'âme et de ceux qui sont commis avec le corps et que, de tout ce

qui s'appelle vertu, elle possède en elle toutes les formes, que cette vertu consiste en œuvres ou en paroles ou en quelque autre don spirituel que ce soit » (Cat., 18, 23). *S. Augustin* exhorte ainsi les fidèles : « Honorez, aimez et célébrez la sainte Église votre Mère, comme la sublime Jérusalem, comme la ville sainte de Dieu. Elle est l'Église du Dieu vivant et, dans cette foi que vous recevez, elle est féconde et se répand sur le monde entier : c'est la colonne et la base de la vérité, qui tolère dans la communion des sacrements les méchants qui doivent être séparés à la fin du monde et dont, en attendant, elle se distingue par des mœurs différentes des leurs. » (Sermo 214, 11 : M.38, 1071)

La sainteté *subjective* est la *propriété* la plus précieuse de l'Église. Cependant, en tant que *note*, elle n'est pas aussi facile à reconnaître que l'unité et l'apostolicité. Dieu seul peut juger de l'état de grâce des membres particuliers de l'Église. Les théologiens ne renoncent pas à toute sainteté subjective quand ils en parlent comme d'une *note*. Mais ils la limitent à son degré héroïque entièrement manifeste et qui est attesté d'ordinaire par des miracles visibles. On trouve surtout cette sainteté héroïque dans le *martyre* et aussi dans la *virginité* volontaire. La sainteté héroïque a été manifestée par des membres de l'Église, dans tous les temps, depuis le commencement jusqu'à nos jours. Les « canonisations » ecclésiastiques sont l'expression extérieure de cette certitude et l'invitation expresse à tous ceux qui sont en dehors, d'examiner la sainteté de l'Église.

Dans la description de la sainteté *objective*, on nomme d'abord la *doctrine* sainte, la doctrine de foi comme la doctrine de mœurs ; ensuite le *culte*, surtout le sacrifice de la messe et les sacrements ; puis la prière, les lois ecclésiastiques, les Ordres religieux, le sacerdoce, les œuvres de charité, les instituts d'éducation et d'instruction, le soin des malades et des indigents, des esclaves et des opprimés. Comme vertus *spécifiquement* chrétiennes on en nomme surtout *trois* : l'humilité, la chasteté et la charité. Elles étaient inconnues du monde antique. C'est le Christ le premier qui, par son exemple et son enseignement, en a fait la base de la vie chrétienne.

L'histoire de l'Église montre que la fécondité de l'Église en saints n'a jamais été entièrement tarie, même aux époques de la plus grave décadence de la vie chrétienne. En considération de ces états, S. Augustin appelle l'Église un « corps mixte » (corpus permixtum).

De même que l'Église possède, au sens *complet*, la propriété de l'unité, elle possède aussi celle de la sainteté. Aucune autre société religieuse ne peut, sur ce point, se comparer à elle. Cela ne veut pas dire qu'en dehors de l'Église personne n'ait jamais vécu en état de grâce ou bien qu'en dehors des sacrements, il n'y ait pas de moyens de sanctification. Cela serait contredire la doctrine de l'Église sur la grâce et les sacrements. Mais, bien qu'en dehors de l'Église existe la sainteté au sens ordinaire du mot, on ne trouve pas cependant les signes extraordinaires de la sainteté et surtout la confirmation miraculeuse par Dieu, que le Christ a promise à son Église. (Marc, 16, 17 sq. ; Jean, 14, 12 ; cf. 1 Cor., 12, 4-11). Au sujet des saints russes, Solowjew écrit « que ce sont tous des princes ou des moines, c.-à-d. des membres de l'aristocratie ».

On ne peut pas élever des *objections* contre la sainteté de l'Église en alléguant l'exemple de personnes ecclésiastiques dont la vie ne fut pas sainte ; ce serait pire si on pouvait leur reprocher des enseignements dépourvus de sainteté. Mais c'est en vain qu'on s'efforcera de découvrir dans leur enseignement moral quelque chose d'analogue aux descriptions voluptueuses que fait Mahomet du paradis ou aux thèses de Luther sur les péchés nécessaires des chrétiens (« pecca fortiter sed crede fortius » [pèche fermement, mais crois plus fermement encore], ou bien « nous devons nécessairement nous résigner à demeurer dans le péché » ou bien « maudit soit le mot « caritate formatum » [conformé par la charité]). (*Grisar*, Luther, 1, 253, 168). Quand des théologiens formulent des thèses morales

trop relâchées ou trop sévères, cela n'est pas imputable à l'Église qui a pris assez souvent des mesures contre ces excès.

§ 151. La catholicité

La catholicité est à la fois une propriété intérieure de l'Église et une marque extérieure. Elle désigne, comme l'indique le mot (καθολική de καθ' ὅλον, universalis), l'extension *temporelle* et surtout *locale* de l'Église parmi tous les hommes et dans tous les pays. La catholicité suppose l'unité ; car si les églises répandues sur la surface de la terre étaient indépendantes, il ne pourrait pas être question de catholicité locale, Mais on distingue l'extension *actuelle* de l'Église dans le monde entier (catholicitas *facti* sive *actualis*), de la destinée et de l'aptitude à cette extension actuelle (cath. *juris* sive *virtualis*). La catholicité de droit est naturellement plus ancienne que la catholicité de fait dont elle est la cause. Quand on dit : l'Église est catholique, cela signifie : elle a reçu de son fondateur la faculté interne et la mission de se répandre dans tous les peuples du monde et elle a, dès les premiers jours de son activité, fait *consciemment* effort, conformément à sa vocation qui est de faire entrer et de réunir en elle tous les peuples, pour devenir une *Église universelle*. Son développement ultérieur ne fut pas accidentel, mais il était voulu et conforme à sa nature.

On distingue encore la catholicité en catholicité *physique* et catholicité *morale*. La première voudrait dire qu'en tout lieu géographique de la terre il y aurait un certain nombre de fidèles, ou même tout simplement que tous les habitants de la terre appartiendraient à l'Église catholique. Il suffit à l'Église du Christ d'avoir la catholicité morale, autrement dit une extension dans le monde qui rende visible et perceptible sa force et sa grandeur, son aptitude à l'expansion et sa puissance d'attraction. Il ne faut pas entendre cela dans ce sens que la foule des fidèles serait déjà, *par elle-même*, une preuve de la vérité de l'Église et que des systèmes de religion erronés seraient incapables de posséder une foule d'adhérents. Il faut entendre cela au sens positif et dire que l'Église, d'après la volonté de *son fondateur*, est catholique et que, *par suite*, elle doit toujours posséder un grand nombre de fidèles.

Pour mieux comprendre ces notions, il faut de nouveau distinguer, avec les théologiens, la catholicité *simultanée* et la catholicité *successive*. La catholicité est simultanée quand l'Église possède, *au même moment*, dans le monde, l'extension moralement universelle qui lui convient. La catholicité est successive quand l'Église ne reçoit que peu à peu cette universalité. C'est un sujet de controverse de savoir si la catholicité successive suffit ou si la catholicité simultanée est nécessaire. Bellarmin et Melchior Cano affirment que la catholicité successive suffit, mais la plupart des théologiens sont d'avis contraire et prétendent que la catholicité morale s'est réalisée du 1er au 5ème siècle, mais que depuis ce temps elle est *permanente* et le sera jusqu'à la fin du monde ; par conséquent, d'après ces théologiens, le maintien et la diffusion de l'Église ne consistent pas dans son existence tantôt dans un pays tantôt dans l'autre, mais elle doit *désormais* se répandre simultanément dans tout l'univers.

Enfin on distingue encore, par rapport au *nombre* des adhérents, une catholicité *absolue* et une catholicité *relative*. Au sens absolu et en soi, sans comparaison avec les autres confessions religieuses, le nombre des fidèles doit être très grand, afin que la notion d'universalité *morale*, ainsi que la qualité de signe visible, se vérifient. Au sens relatif, c.-à-d. par rapport aux Églises *dissidentes*, on peut se représenter le nombre des membres de l'Église comme plus grand ou comme plus petit que celui de tous les schismatiques et de tous les hérétiques *réunis*. Mais là encore les théologiens se divisent : les uns affirment que l'Église *doit* dépasser toutes les sectes ensemble ; les autres, au contraire, prétendent qu'il suffit qu'elle dépasse les sectes prises en *particulier* et que jamais une secte ne puisse atteindre une diffusion telle qu'elle donne à ceux qui sont en dehors l'impression de la catholicité. Mais sous aucun rapport on n'a à comparer le nombre des fidèles avec celui des

païens. La notion de catholicité ne demande pas que l'Église surpasse en nombre les peuples païens. Quelques-uns pensent même que, d'après certaines allusions de l'Écriture, le nombre des fidèles sera toujours inférieur à celui des païens. En tout cas, la Révélation ne nous apprend rien sur ces relations de nombre et toutes les questions dans ce sens doivent finalement rester sans réponse. Il suffit que le Christ ait fondé et doté son Église pour tous les peuples et tous les temps et que la catholicité, au sens *moral*, lui appartienne toujours comme propriété essentielle. Au sujet de l'extension *quantitative*, on ne peut rien établir. L'apologétique fournit des données statistiques.

Preuve. L'*Écriture*, il est vrai, ne connaît pas l'expression « catholique », mais elle connaît la chose : Les Patriarches (Gen., 12, 3 ; 18, 18 ; 22, 18 ; 26, 4 ; 28, 14) et les Prophètes (Is., 11, 10 ; 45, 22, 23 ; 49, 1, 6 ; 55, 1-5 ; 56, 1-8. Mal., 1, 11) avaient déjà prédit cette particularité du royaume messianique.

Jésus donne tout d'abord à son royaume la nature intérieure de l'universalisme, en le fondant comme un royaume purement *spirituel*, transcendant, élevé au-dessus de toute étroitesse de l'esprit et de toutes les frontières des nationalités. Par contre, le royaume du diable constitue une frontière ; vaincre ce royaume est la tâche de l'Église. C'est pourquoi le Seigneur envoie ses Apôtres au monde entier, à toute créature. (Math., 28, 19-20 ; Marc, 16, 15). (Cf. le § 120, sur l'universalité de la grâce)

Les Apôtres s'efforcèrent de faire de l'universalité *virtuelle* de l'Église une universalité *actuelle*. S. Paul, dans ses missions, parcourt presque tout le monde connu alors et les autres Apôtres montrent une activité semblable. Mais que la catholicité de l'Église doive s'entendre, non dans le sens physique, mais dans le sens moral, cela ressort de maint passage de l'Écriture. D'après Math., 24, 14, la prédication de l'Évangile chez tous les peuples ne doit être achevée qu'à la fin du monde. S. Paul écrit que les Juifs n'entreront dans l'Église que lorsque « la plénitude des Gentils y sera entrée ». (Rom., 11, 25). De même, l'Apôtre juge qu'il y aura des hérésies en tout temps (1 Cor., 11, 19 ; 2 Tim., 4, 3 ; cf. Luc, 18, 8).

Les Pères. *S. Ignace* est le premier qui donne à l'Église le titre de « catholique ». « Là où est le Christ, là est aussi l'Église catholique » (Smyrn., 8, 2). De même, le rapport de l'Église de Smyrne sur le martyre de *S. Polycarpe* contient, dans son titre, la désignation « Église sainte et catholique ». Dans le martyre lui-même, Polycarpe prie « pour toute l'Église catholique » (8, 1). Entré dans l'éternité bienheureuse, Polycarpe glorifie le Christ, « le Pasteur de l'Église catholique sur la terre » (19, 2). Ainsi donc le mot « catholique » devint le prédicat le plus convenable de l' « Église » ; ce fut une expression classique qui a servi jusqu'à nos jours à distinguer l'Église de toutes les sectes. Il est probable qu'au temps de *S. Irénée* les hérétiques appelaient les membres de l'Église simplement les « catholiques » (A. h., 3, 15, 2). *Tertullien* appelle l'Église purement et simplement « catholique » (præsc., 3, 0). L'expression se trouve dans une rédaction occidentale du Symbole des Apôtres (Denz., 6) ; de même que dans une rédaction orientale (Denz., 7) ; dans le Symbole de S. Epiphane (Denz., 14) ; dans une lettre du Pape S. Corneille à S. Cyprien (Denz., 44) ; à la fin du Concile de Nicée (Denz., 54) ; dans le Symbole de Nicée-Constantinople (Denz., 86). Depuis *S. Cyprien* le mot « catholique » est employé pour désigner l'orthodoxie. Il blâme les novatiens de s'attribuer le titre de « catholique », pour tromper et séduire les gens (Ep. 73, 2). *S. Pacien de Barcelone* a créé le mot connu : « Christianus mi hi nomen, catholicus vero cognomen. » [Mon nom est chrétien, mon surnom est catholique] (Ep. ad Symp. L, 4 : M. 13, 1055). *S. Cyrille de Jérus*. enseigne aux catéchumènes : « C'est pourquoi la foi nous a transmis avec sagesse la confession de l'Église une, sainte, catholique, afin que tu rejettes les communautés abominables et que tu t'attaches à l'Église sainte, catholique... Et quand tu vas quelquefois dans les villes, ne demande pas où est la « maison du Seigneur », car même les sectes des impies ont le front de donner à leur cavernes le nom de « maison du

Seigneur » ; ne demande pas non plus simplement où est l'Église, mais où est l'Église catholique. Car c'est là le nom propre de cette sainte Église, notre Mère à tous. » (Cat., 18, 26). S. Cyrille explique la notion. « Elle est appelée catholique, parce qu'elle est répandue sur *toute* la terre d'une extrémité à l'autre, parce qu'elle enseigne universellement tous les *dogmes* que les hommes doivent connaître..., parce qu'elle conduit et dirige toute la *race humaine*, souverains et sujets, savants et ignorants, au vrai culte de Dieu ; parce qu'elle guérit universellement de toutes les espèces de péchés, de ceux qui sont commis avec l'âme et de ceux qui ont commis avec le corps et que, de tout ce qui s'appelle *vertu* elle possède en elle toutes les formes, que cette vertu consiste en œuvres ou en paroles ou en quelque don spirituel de la grâce que ce soit. » (Ibid., 23). La plupart des Pères s'en tiennent à l'extension locale sur laquelle insiste S. Cyrille. *S. Augustin* demande aux donatistes s'ils peuvent bien croire que la véritable Église se trouve dans le petit coin qu'ils habitent (Ep. 49, 3). Presque tous les aspects de l'Église prouvent que le Christ et l'Église sont répandus sur toute la terre. (Sermo de tempo 46, 33 : M. 38, 289). Aux hérétiques qui voudraient entendre « catholique » dans le sens de possession de tous les commandements et de tous les sacrements, il oppose simplement la diffusion universelle et écrit à un donatiste : « Tu crois dire quelque chose de très sensé, quand tu rapportes le mot « catholique » non pas à l'union avec tout l'univers, mais à l'observation de tous les commandements et à l'administration de tous les sacrements. » S. Augustin ne veut pas nier que le nom « catholique » provienne peut-être de ce que l'Église comprend tout cela, mais il affirme ensuite avec énergie que l'extension locale a été prédite par les Prophètes et par le Christ : « Car il nous a été transmis comme vérité, qu'en son nom la pénitence et le pardon des péchés doivent être prêchés à tous les peuples, en commençant par Jérusalem. » (Ep. 93, 23). Depuis S. Augustin, on conçoit d'ordinaire la catholicité dans le sens de diffusion extérieure. Le mieux est d'unir l'explication de S. Augustin et celle de S. Cyrille et d'insister très fortement sur la catholicité qualitative qu'il faut placer avant la catholicité quantitative. La première est originelle et immuable ; la seconde est accidentelle et changeante (Cf. Poulpiquet, La notion de catholicité, 1910).

Les objections faites contre la catholicité se résolvent facilement quand on explique cette catholicité comme il faut, c.-à-d. quand on ne la conçoit pas comme simplement mécanique et quantitative, mais plutôt comme spirituelle et qualitative. On dit que la catholicité n’est pas une note essentielle originelle, mais un accident postérieur. Le Christ nomme nettement son Église, pour la distinguer du monde, un « petit » troupeau (Luc, 12, 32) et compare son royaume à un grain de sénevé (Math., 13, 31). II faut répondre qu’on doit distinguer entre la catholicité de *droit* et la catholicité de *fait*.

On allègue l'apostasie qui, d'après les propres prédictions du Christ, doit s'accomplir à la fin du monde (Math., 24, 12, 24 ; Marc, 13, 20 sq. ; Luc, 18, 8). Mais cette apostasie, sous la direction de l’« Antéchrist », ne supprime pas la catholicité de l'Église, puisque précisément c'est à la fin de l'existence terrestre de l'Église qu'elle s'accomplira.

A propos de la Tradition, on fait remarquer que les *Pères*, dans l'ignorance de la véritable grandeur du monde, affirmèrent d'une manière très optimiste et prématurément la catholicité de l'Église. On peut le concéder, mais cela ne prouve rien contre notre dogme.

S. Jérôme rapporte que, de son temps, le nombre des ariens a été plus grand que celui des catholiques et même que les ariens remplissaient « tout l'univers » (Dial. adv. Lucif., 19 : M. 23, 172). Mais d'abord la catholicité morale persistait encore, puisque, d'après Bellarmin, elle se maintiendrait même dans l’existence d’une seule province ecclésiastique (Hurter, 1, 324) ; ensuite il faut bien dire que l’arianisme régnait parmi les évêques plutôt que parmi le peuple et même que la plus grande partie des évêques n’étaient hérétiques que matériellement (Cf. Héfélé, 1, 706).

Sœderblom et *Heiler* essaient d'introduire une nouvelle notion de la « catholicité ». D'après eux, les protestants, les grecs, les anglicans et les catholiques romains formeraient une seule Église malgré leur séparation. Mais c'est là du « fédéralisme » et non du « catholicisme ».

§ 152. L'apostolicité.

L'apostolicité est une propriété essentielle de l'Église qui fut mise en valeur de bonne heure comme note extérieure de sa légitimité. On distingue une *triple* apostolicité : l'apostolicité d'*origine*, l'apostolicité de *doctrine* et l'apostolicité de *succession*. C'est sur la troisième qu'on insiste ; elle renferme les deux premières. L'apostolicité de succession a été également utilisée dans l'Église, depuis S. Irénée, comme argument historique contre l'hérésie et on en a fait la garantie et le critérium de la légitimité, de la vérité et de la pureté de tout ce qui appartient à l'essence de l'Église, et surtout de ses enseignements.

L'Église est apostolique en ce que ses éléments essentiels proviennent des Apôtres et sont transmis et garantis par la succession apostolique ininterrompue. Ces éléments sont : la doctrine, le culte, les moyens de salut, les pouvoirs. Dans tous ces éléments essentiels, l'Église est demeurée identique à elle-même dans tous les temps et a conservé son unité intérieure. En cela réside l'apostolicité et, dans la mesure où cela est connu, cette propriété constitue une note de l'Église.

La *preuve d'Écriture*, démontrant que Jésus a fondé son Église sur les Apôtres, est contenue dans ce qu'on a dit plus haut (§ 138 et 144) sur la fondation de l'Église par le Christ, ainsi que sur la primauté. Il suffit de faire ressortir ici que le Christ a fondé son Église *entière* sur Pierre et que, par suite, l'apostolicité est visible et reconnaissable en lui et dans ses successeurs. L'apostolicité de succession est la plus facile à prouver. Mais cette apostolicité seule est déjà suffisante et décisive. En effet, là où est Pierre et sa succession, là est aussi toute l'Église, par conséquent encore le magistère infaillible. Ce magistère infaillible garantit la pureté et la vérité de la doctrine apostolique.

Par rapport à l'*origine* (ratione originis), on doit distinguer une apostolicité immédiate et une apostolicité médiate. Elle est immédiate, quand une Église a été fondée par les Apôtres personnellement ; elle est médiate, quand une Église a été fondée ou est encore fondée par leurs successeurs proches ou éloignés. Sous cet aspect encore, l'apostolicité n'est incontestablement reconnaissable que dans l'Église fondée sur Pierre et ses successeurs, l'Église de Rome. Elle seule peut démontrer sa connexion ininterrompue avec l'Apôtre S. Pierre. Toutes les autres Églises apostoliques ont été, au cours des siècles, séparées de leur origine apostolique, soit qu'elles aient été entièrement détruites, soit qu'elles aient perdu leur siège épiscopal. Par suite, toutes les Églises qui prétendent au titre d'apostoliques ne peuvent l'être qu'en se rattachant à l'Église qui remonte immédiatement aux Apôtres, à l'Église de Rome. Et même s'il y a dans l'Église grecque des Églises particulières qui ont maintenu leur connexion matérielle avec les Apôtres, elles sont cependant dépourvues de l'apostolicité formelle, depuis qu'elles se sont séparées de l'Église par le schisme de Photius et de Michel Cérulaire, parce que, depuis ce temps-là, elles ont perdu la mission que leur avaient donnée les Apôtres et par là même l'infaillibilité qui correspond à cette mission.

Toute cette thèse *suppose* le fait que le Christ a établi l'Apostolat dans l'Église comme un ministère spécial. Les adversaires prétendent que ce que nous appelons apostolat est une fiction qui s'est introduite plus tard dans l'Église. On aurait attribué, aux douze disciples qui ont connu le Seigneur, une importance plus grande à mesure que l'importance du Seigneur lui-même s'accroissait.

Pour *prouver* que l'apostolat est un ministère institué par le Christ et non seulement une mission temporaire, rappelons le choix des Apôtres et leur mission (Luc, 6, 13). Leur *nom*

nouveau - le Christ les appela « Apôtres » (Luc, 6, 13) - indique déjà un ministère nouveau qui les distingue des autres disciples. On les appelle encore « les douze » ou bien les « douze Apôtres » (Math., 10, 2. Marc, 6, 7. Luc, 9, 1 ; 17, 5 ; 22, 14 ; 24, 10. Jean, 20, 21). L'importance singulière de l'apostolat se montre dans la forme solennelle de leur institution par le Christ. Plus tard, dans sa prière sacerdotale, le Christ rapporte ce choix à Dieu. Jusqu'à sept fois il revient sur cette pensée : « Ils étaient tiens et tu me les as donnés » (Jean, 17, 6 sq.). Les Apôtres ont conscience de cette situation unique dans l'Église. Nous le constatons dans la solennité et le sérieux qu'ils apportent au choix d'un nouvel Apôtre pour remplacer Judas (Act. Ap., 1, 15 sq). Dieu lui-même doit prendre la décision. On exige comme condition que le candidat ait connu personnellement le Seigneur et qu'il ait été témoin de sa Résurrection. Son rôle est de « recevoir dans ce ministère et cet apostolat la place que Judas a laissée ». (Act. Ap., 1, 25).

S. Paul n'a pas fondé le prestige de l'Apostolat, mais il a reconnu qu'il était revêtu de ce prestige et s'en est glorifié. La raison et le signe distinctif du véritable Apostolat - il y a aussi de faux apôtres (2 Cor., 11, 13) - se trouvent, pour lui aussi, dans les relations directes avec le Christ vivant et dans la mission reçue de lui. « Ne suis-je pas Apôtre, n'ai-je pas vu le Seigneur ? » (1 Cor., 9, 1). Il reconnaît volontiers le prestige des premiers Apôtres, mais se considère comme leur égal (Gal., 1, 1, 12 ; 2, 1-10). Il défend avec énergie son Apostolat et aime à se désigner au début de ses Épîtres : « Apôtre appelé par Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Il peut même, à l'occasion, s'identifier avec l'Église entière (1 Cor., 11, 16). Ainsi donc, d'après S. Paul, les Apôtres sont réellement « ceux qui sont considérés », les « colonnes de l'Église » et il regarde le fait d'être connu d'eux et de délibérer avec eux sur son évangile, comme son premier devoir, après sa vocation (Gal., 2, 6-10). L'Église est bâtie « sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, Jésus étant lui-même la pierre suprême d'angle ». (Eph., 2, 20).

En présence de ces arguments clairs, il importe peu que, de temps en temps, *d'autres* personnages que S. Paul et les douze soient appelés « Apôtres », comme les prédicateurs charismatiques ambulants (1 Cor., 12, 28 ; Didachè, 11, 3), ou bien des hommes de l'entourage des Apôtres, sur lesquels tombait comme un rayon du véritable Apostolat (Rom., 16, 7 ; 1 Thess., 2, 7 ; 1 Cor., 4, 6, 9 ; 2 Cor., 8, 23 ; Phil., 2, 25). Mais ils ne reçoivent jamais d'une manière indépendante l'appellation solennelle d' « Apôtres de Jésus-Christ ».

L'Église est apostolique en tant qu'elle est bâtie sur le fondement des Apôtres et en tant que ce fondement persiste dans la personne des successeurs des Apôtres jusqu'à la fin du monde. Dans la *primauté* et dans l'*épiscopat*, qui lui est légitimement uni, cette propriété essentielle reçoit l'importance d'une note visible et facilement discernable par tous.

Qu'aucune autre Église que l'Église catholique romaine ne possède cette marque, ce que nous venons de dire le montre déjà et l'*Apologétique* le prouve. ll a déjà été question à plusieurs reprises de l'*Église grecque schismatique*. Elle n'existe comme telle que depuis Photius. Elle a été fondée par les Apôtres, mais, par sa séparation d'avec Rome, elle a perdu son apostolicité formelle et pleine et ne peut la recouvrer que par son adhésion à Rome. II en est de même des autres sectes de l'Orient, dont quelques-unes sont plus anciennes encore, comme les nestoriens, les coptes, les jacobites. Les membres ne doivent pas se séparer de leur chef.

L'Église de Jésus-Christ est une, sainte, catholique et apostolique. Ces quatre notes ne sont pas pour elle quelque chose d'extérieur et d'accidentel : elles lui sont nécessaires et essentielles. Elles découlent de la notion d'un royaume visible de Dieu sur la terre.

L'Église a toujours été en *possession* de ces quatre notes essentielles. Mais c'est l'hérésie qui, au cours des siècles, l'a forcée de les revendiquer d'une manière particulière. L'apostolicité fut affirmée au temps de S. Irénée contre les gnostiques ; l'unité le fut au temps de S. Cyprien et de S. Augustin contre les schismatiques ; la sainteté fut en question

au temps des controverses sur le Baptême et la Pénitence ; la catholicité est la caractéristique particulière de l'Église depuis la grande défection du 16ème siècle. Depuis cette époque, on répète avec insistance : Chrétien est mon nom, catholique est mon surnom. Les quatre notes constituent entre elles une unité essentielle. C'est pourquoi, dans leur sens plein, elles ne peuvent se trouver que dans l'Église de Dieu.

On doit toutefois remarquer, que les *Grecs* eux-mêmes revendiquent avec énergie, pour leur Église, les quatre notes nommées dans leur symbole et tâchent de légitimer leur revendication au moyen de textes de l'Écriture et des Pères.

DEUXIÈME SECTION L'Église en tant que communion des saints

A consulter : *S. Thomas*, Suppl., q. 94. - Au sujet du culte des saints : *Bellarmin*, De cultu sanctorum. *Benoît XIV*, De servorum Dei beatificatione et canonisatione. *Trombelli*, De cultu sanctorum, 6 vol. (1740 sq.). *Pesch*, 4, 314 sq. *Rabeau*, Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne. *Duchesne*, Origines du culte chrétien (1907). *Delehaye*, Les légendes hagiographiques (1904), Les origines du culte des martyrs (1912). *Joly*, Psychologie des saints. *H. Delehaye*, Sanctus (essai sur le culte des saints dans l'antiquité) (1927). *L. Lercher*, Instit. théol. dogm., 3 (1925) : De cultu sanctorum. - Sur le culte des reliques : *Stengel*, De reliquiarum cultu. Benoît XIV, loco cit., 4, p. 2, c. 22 sq. *Mioni*, Il culto delle reliquie (1908). - Au sujet du culte des images : *Petau*, De Incarn., 14, 11-18. *Garucci*, Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, 6 vol. (1873 sq.).

D'après *Delehaye*, le titre de saint (Sanctus), qui fut aussi employé dans un sens profane (= « honoré »), fut appliqué dans le christianisme : 1° Comme titre d'honneur pour les vivants et les défunts, afin d'indiquer leur haut degré de moralité ; 2° Dans un sens encore vague, il apparaît dans la Bible pour désigner les choses consacrées à Dieu, pour les distinguer des choses profanes ; 3° Dans un sens qualificatif, ce titre fut attribué aux martyrs et plus tard à tous les personnages de vertu éminente. Bientôt, ceux qui, tout d'abord, n'avaient jamais été honorés que par le peuple furent aussi l'objet d'un culte public. Malgré cette généralisation, c'était cependant les martyrs qui étaient spécialement « sancti ». L'« authenticité » des saints se démontre par les listes officielles, surtout pour Rome ; « mais le nombre des documents anciens de cette nature est *extrêmement limité* ». Plusieurs martyrs sont tombés dans l'oubli et quelques-uns d'entre eux passent pour « des saints *qui n'ont jamais existé* ». Alors le culte revient à Dieu qui, comme le dit S. Augustin, est honoré dans *tous* les saints.

Tous ceux qui sont justifiés par l'institution de salut qu'est l'Église, sont *saints*. Ils constituent ensemble la grande *communion des saints* de l'Église. On a pris l'habitude, depuis la Scolastique, d'entendre la notion d'Église au sens large, en faisant rentrer dans l'Église, même les saints parfaits de l'au-delà, soit qu'ils aient déjà la pleine possession de la vision béatifique, soit qu'ils demeurent soumis, pendant un certain temps encore, à la purification du purgatoire.

C'est pourquoi on parle des trois états de l'unique Église, de l'Église *militante*, de l'Église *souffrante* et de l'Église *triomphante*. Toutes les trois forment entre elles une communauté spirituelle. Cependant l'article du Symbole des Apôtres (communion des saints) se rapporte d'abord à l'Église d'ici-bas. Mais on l'applique aussi, à juste titre, aux relations des trois parties de l'Église, d'une manière générale. Par suite, on peut traiter également ici du culte des saints et des reliques. On parlera encore avec plus de détails des relations entre l'Église d'ici-bas et les trépassés à propos du sacrifice de la messe et des indulgences (§ 189).

§ 153. La communion des saints.

THÈSE. Tous les chrétiens vraiment rachetés et sanctifiés ont, avec le Christ leur chef et entre eux, une communauté de vie surnaturelle. De foi.

Explication. Notre thèse reproduit la foi du *Symbole des Apôtres* (je crois en la communion des saints).

Chez les *protestants*, la doctrine de la communion des saints ne peut pas arriver à une expression *complète*, parce que l'invisibilité de l'Église exclut une communion. C'est pourquoi ils n'ont pas la foi qui découle de cette notion, la croyance à l'intercession chrétienne, au culte de saints et à l'applicabilité des mérites à d'autres. Néanmoins *Luther* conserva l'article de la « communion des saints ». « Je crois que, dans cette communauté ou chrétienté, toutes choses sont communes et que les biens d'un chacun appartiennent à l'autre et que, par conséquent, toutes les prières et les bonnes œuvres de la communauté entière doivent m'aider, m'assister et me fortifier, moi et chaque fidèle, dans la vie et dans la mort et que par suite chacun porte le fardeau de l'autre, comme le dit S. Paul. »

Preuve. Dans l'Ancien Testament, on insistait fortement sur la communauté religieuse du peuple élu : cette communauté, en soi, paraît déjà une garantie de salut. Cela ne peut naturellement être possible que si le salut est encore conçu d'une manière essentiellement externe. Il est souvent question aussi de l'intercession des uns pour les autres, particulièrement de l'intercession des « pères » avec qui Dieu a conclu l'Alliance, et d'appel au *mérite* des pères. Dieu veut bénir jusqu'à la millième génération les enfants des parents pieux. (Ex., 20, 6 ; Deut., 5, 10). Abraham (Gen., 18, 23-32) ; spécialement, Moïse (Ex., 32-34 ; Ps. 105, 23), Samuel (1 Rois, 7, 9 ; 8, 6 ; 12, 17 sq. ; 15, 11), David (2 Rois, 7, 18 sq.) sont les grands médiateurs et intercesseurs pour le peuple ou pour chaque fidèle en particulier. La raison de l'espoir du salut, c'est l'appartenance au peuple de Dieu : bref, l'alliance avec les pères.

Jésus rassemble les membres de son Église dans une unité spirituelle (Jean, 17, 9-26) et s'appelle lui-même la vigne féconde, dans laquelle les disciples trouvent leur point d'appui comme les sarments sur le tronc (Jean, 15, 1). Dans le « *Notre* Père », il recommande expressément aux disciples de demander les uns pour les autres le royaume de Dieu (Math., 6, 10) et leur apprend à s'aimer les uns les autres comme les enfants d'un même Père. Les anges eux-mêmes se réjouissent du progrès spirituel de l'Église (Luc, 15, 10). Quand deux ou trois sont réunis au nom du Christ, il est au milieu d'eux pour exaucer leur prière (Math., 18, 20).

S. Paul est celui qui a saisi cette pensée de la manière la plus vivante, comme on l'a déjà montré plus haut (p. 30 sq. et 161). Le Christ est le chef mystique de son Église et les fidèles sont tous membres d'un *seul* corps. « De même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ et, chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres. » (Rom., 12, 4-5). « Qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres ; si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui et si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Or, vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part. » (1 Cor., 12, 25-27). « Il est la tête du corps de l'Église... il a pacifié par le sang de sa croix ce qui est sur la terre comme ce qui est au ciel. » (Col., 1, 18-20). Par là, les cadres de l'Église sont assez étendus pour qu'ils puissent renfermer même les habitants du ciel. Le Seigneur en effet doit être loué et adoré par tous ceux qui sont au ciel, sur la terre et sous la terre (Phil. 2, 10 sq.).

S. Paul tire aussi les *conséquences* pratiques de cette doctrine. Les fidèles qui ont été dotés par Dieu de *charismes* s'en servent pour l'utilité d'autrui. (1 Cor., 12, 28-30). Avant tout, les fidèles doivent prier les uns pour les autres, afin d'obtenir le salut (Rom., 15, 30. 2 Cor., 1, 11. Eph., 1, 15-16 ; 6, 18-19. Phil., 1, 19. Col., 4, 2-3. 1 Thess.,1, 2 ; 5, 25. 2 Thess., 1, 11 ; 3, 1. Hébr., 13, 18. Cf. Jacq., 5, 16). Dans Hébr., 12, 12 sq., l'Église triomphante apparaît sous un aspect brillant. Elle est plus magnifique encore dans les visions de l'*Apocalypse* (Cf. Apoc., 21, 10 sq.).

Les Pères. La foi des chrétiens à la communion des saints se manifeste *pratiquement* dès le commencement dans les prières, particulièrement dans la *prière d'intercession* générale au sacrifice de la messe ; dans cette prière, on faisait mention des différents fidèles ou des ordres de fidèles qui avaient besoin d'intercession, et même on recommandait toute l'humanité. Nombreuses sont les recommandations de prier les uns pour les autres. On en trouve chez *S. Clément*, dans son Épître aux Corinthiens (55, 6 ; 56, 1 ; 59, 2) ; chez *S. Ignace*, dans presque toutes ses Épîtres ; dans la *Didachè* (10, 5). *S. Justin* rapporte qu'on avait coutume de prier et de jeûner avec et pour les catéchumènes (Apol., 1, 61, 65 ; cf. 15 ; Dial. 35). *Tertullien* décrit les pénitents suppliant les fidèles, en pleurant à chaudes larmes, de les assister de leurs prières au saint sacrifice. (De pœnit., 10, 9 ; De orat., 3). On rencontre les mêmes témoignages chez S. Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène. Vers le milieu du 4ème siècle, on rencontre pour la première fois l'expression « communion des saints » comme formule de la foi ancienne, chez *Nicétas de Rémésiana*, dans son « Explanatio symboli ». Cette expression était certainement connue dans la Tradition (cf. Denz., 4) ; elle fut bientôt après admise dans le Symbole des Apôtres.

C'est encore *S. Augustin* qui, venant après S. Hilaire et S. Ambroise, a, dans l'Église latine, exposé cette doctrine de la manière la plus profonde, notamment dans sa « Cité de Dieu ». L'Église est le royaume du Christ, le royaume du Saint-Esprit. Nous participions tous au Christ, nous sommes devenus le Christ (In Joan., 21, 8). Il y a une double Église, « une Église ici-bas et une Église là-haut ; une Église ici-bas composée de tous les fidèles, une Église là-haut composée de tous les anges » (Enarr. in Ps. 137, 4). Le ciel et la terre constituent une seule Église ; « ce que l'âme est dans le corps, le Saint-Esprit l'est dans l'Église » (Sermon 267, 4). Le lien d'union est la *charité*, que le Saint-Esprit produit en tous ceux qui appartiennent véritablement à l'Église. De cette charité découlent les prières pour tout le corps de l'Église, pour tous les hommes amis et ennemis. (Opus imperf., 6, 41). - Nombreux sont les témoignages des antiques *monuments* chrétiens (Dict. Théol., 3, 454-480).

La *Scolastique* adopta cette doctrine des Pères et de l'Église et continua de la développer. D'après *S. Thomas*, appartiennent à la communion des saints tous ceux qui sont unis au Christ par la charité. Ils tirent de cette union un double avantage : la participation aux mérites du Chef et la participation des membres justes aux mérites des autres membres justes. « Donum ergo Christi communicatur *omnibus christianis*, sicut virtus capitis omnibus membris et hæc communicatio fit per sacramenta Ecclesiæ, in qui bus operatur virtus passionis Christi, quæ operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. » Ce n'est pas tout, « sedetiam meritum vitæ Christi et quidquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in caritate existentibus ». (Opusc. 6 ; Expos. Symboli : communio sanctorum). On sait, par la doctrine des indulgences, que c'est sur cette communion des saints que repose la doctrine théologique du trésor de l'Église (thesaurus Ecclesiæ). Au sujet de la Scolastique, cf. Dict. théol., 3, 443 sq.

L'*essence de la communion des saints* consiste dans le fait que l'Église entière a le même Chef, le Christ, qui envoie à tous ses membres son Esprit vivifiant et fécondant pour créer et fortifier en eux la vie de sainteté et de charité. De cette communauté de Chef, résulte ensuite la possession commune des moyens de sanctification et des vérités confiées par le Christ à

son Église, la possession commune du sacrifice de la messe et des prières (1 Cor., 10, 16). Il en résulte enfin une communication et une effusion des forces et de la sève spirituelles entre les membres eux-mêmes, une participation réciproque aux mérites et aux œuvres satisfactoires. La raison dernière de la communion des saints réside dans la sagesse éternelle de Dieu et dans son amour éternel ; mais elle réside aussi dans l'essence de l'esprit de son Église, qui est un esprit d'amour et d'union et non un esprit de séparation et d'égoïsme.

Le Catéchisme romain (p. 1, c. l0, q. 21-24) dit à ce sujet : A ces fruits spirituels qui proviennent du Chef commun participent donc tous les membres du corps mystique : « Unus enim Spiritus a quo illa (Ecclesia) regitur, efficit, ut quodquod in ea collatum est, *commune sit*. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet ; quibus sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur et maxime omnium baptismo. » Cependant jouissent de ces fruits ceux-là seuls « qui in caritate vitam christianam degunt justique et cari Deo sunt. Membra vero mortua... hoc quidem bono non privantur, ut hujus corporis membra esse desinant ; sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad justos et pios homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam, ab *iis adjuvantur* qui spiritu vivunt. » Mais cela ne s'applique pas à ceux « qui omnino ab Ecclesia sunt præcisi ».

Depuis le début, l'Église a songé, dans ses prières, non seulement aux justes, mais aussi aux pécheurs. Ainsi, l'Église a compris même les *défunts* dans sa communauté, surtout au sacrifice de la *messe*, comme on l'établira plus loin (§ 189). Ces défunts en effet ont le même Chef que l'Église d'ici-bas. « Les âmes des pieux défunts ne sont pas séparées de l'Église... Autrement on ne ferait pas mention d'elles à l'autel du Seigneur en présence du Corps du Christ », dit S. Augustin (Civ., 20, 9, 2). *S. Jean Chrysostome* a un discours d'une précision et d'une beauté extraordinaires sur « la communion des saints » (Bibl. des P. de l'E., 1874, 274-278). Il explique l'idée de la communauté d'après Math., 18, 20.

On fonde aujourd'hui des quantités d'associations et d'unions, même dans le « corps mystique du Christ ». Pourtant ce serait un gain considérable pour la vie spirituelle, si l'on songeait davantage à la communauté primaire fondée par le Christ et si l'on renouvelait la foi en elle. Aucune société, serait-elle la plus pieuse, n'a la garantie, la force et la fécondité de celle fondée par Jésus.

§ 154. Le culte des saints

« Les saints qui vivent avec le Christ offrent à Dieu les prières des fidèles et il est *bon et utile* d'invoquer leur intercession. »

C'est par ces paroles que le Concile de Trente prend la défense de l'antique pratique du culte des saints dans l'Église et il déclare que ceux-là ont une « pensée impie » qui repoussent le culte des saints et le déclarent insensé (Denz., 984 ; cf. Professio fidei, Trid. : Denz., 998). En outre, ces paroles précisent les relations entre l'Église militante d'ici-bas et l'Église triomphante de là-haut : les saints prient pour les fidèles sur la terre et ceux-ci les *honorent* et les *invoquent*.

L'honneur qu'on accorde à quelqu'un doit reposer sur des motifs suffisants. Ces motifs résident dans la valeur et la dignité de celui qui est honoré.

La différence des motifs de culte entraîne la différence du culte. Les théologiens établissent une *différence essentielle* entre le culte rendu à *Dieu* et le culte rendu aux *saints*. Le culte rendu à Dieu convient à son Être absolu et lui est rendu à cause de sa perfection infinie, et, comme aucune créature ne peut atteindre cette perfection, aucune créature n'aura jamais part à ce culte. On lui donne le nom particulier d'« adoration ». Sans doute, les langues anciennes ne font pas toujours cette distinction, mais emploient le même mot (adorare, adoratio) tant pour signifier la vénération (veneratio) que pour signifier l'adoration

(adoratio). Cependant on a toujours eu conscience, dans l'Église, d'une distinction essentielle entre le culte rendu à Dieu et le culte rendu à ses saints. Déjà *S. Augustin* fait ressortir une différence de terminologie, tout au moins pour le grec, où l'on distingue très bien entre le culte de *latrie* dû à Dieu et le culte de *dulie* dû aux saints. Dans le culte des saints, on a distingué encore le culte de *tous* les saints du culte d'*hyperdulie* rendu à la Sainte Vierge.

Le culte des saints est un culte *religieux* ; ce n'est pas un culte naturel, mais *surnaturel*. Cependant il faut bien entendre cela. La raison dernière et décisive de notre religion chrétienne est Dieu seul ; par conséquent, lui seul aussi est l'objet principal de notre culte religieux. Mais le culte des saints peut être appelé, lui aussi, un culte religieux ; tout d'abord, en tant que ce n'est pas un culte purement naturel ensuite et humain (c. civilis) comme celui que l'on rend aux personnages historiques ; ensuite parce finalement et médiatement ce culte se rapporte à Dieu ; et enfin parce qu'il faut chercher la raison de la sainteté des saints, en dernière analyse et principalement dans la grâce libre de Dieu.

Enfin on en distingue culte *absolu* et un culte *relatif*. Le culte rendu à Dieu est absolu, parce qu'il s'adresse à la perfection absolue et infinie de Dieu. Le culte rendu aux saints est un culte relatif, parce qu'il a pour objet les avantages que Dieu leur a accordés.

On peut encore distinguer, dans un autre sens, un culte *absolu* et un culte *relatif*, tant dans le culte rendu à Dieu que dans le culte rendu aux saints, selon que la *raison* du culte est dans la *personne* honorée elle-même ou *en dehors* d'elle. Dans ce sens, le culte rendu à la personne même (Dieu et les saints) est un culte absolu, le culte rendu aux choses saintes (reliques, images) est un culte relatif.

D’après ces explications, le culte des saints est non seulement permis, exempt de superstition et d'idolâtrie, mais encore théologiquement fondé, recommandable, pieux et salutaire. Nous n'honorons pas les saints du culte suprême d'adoration (c. supremus), mais d'un culte inférieur et subordonné (c. inferior), le culte de dulie. Nous honorons certes les saints d'un culte véritable et en eux-mêmes, mais à cause des avantages que Dieu leur a conférés. C'est pourquoi ce culte retourne finalement à Dieu, qui seul les a rendu dignes de vénération par ses dons surnaturels de grâce. Le reproche qu'on nous fait d'adorer les saints (hagiolâtrie) est non seulement insoutenable, mais encore insensé. « Nous honorons les serviteurs, pour que l’honneur en revienne à Dieu » (Denz., 342).

Remarquons encore que le *dogme* se rapporte à la licéité morale et à l'utilité du culte des saints et non à son obligation. A ce sujet, nous renvoyons à la *Théologie morale*. L'Église n'enseigne pas que le culte des saints est nécessaire au salut (Hurter, 3, 643).

L'invocation des saints repose sur une raison aussi solide. Cette invocation s'appuie immédiatement sur l'union des saints avec Dieu et l'intérêt qu'ils ont à la diffusion de son royaume sur la terre. Par suite, l'opposition des protestants au culte et à l'invocation des saints est sans raison et contradictoire.

On ne peut guère citer d'attestations directes de l’*Écriture* concernant le culte des saints. Mais on trouve des traces et des allusions en assez grand nombre. Déjà l'Ancien Testament parle avec un grand respect des Patriarches et des pères. « Leur nom vit de génération en génération et les peuples célèbrent leur louange. » (Eccli., 44, 14-15). Sirach nous présente toute une série de saintes figures (Eccli., 44-50). Le *Catéchisme romain* s'appuie, à bon droit, sur ces passages (P. 3, c. 2, q. 12). Il est dit du grand-prêtre Onias et du prophète Jérémie, morts l'un et l'autre, qu'en tant qu'amis de leurs frères sur la terre ils prient beaucoup pour le peuple et la ville sainte. (2 Macch., 15, 12-14).

Jésus et les *Apôtres* n'ont pas donné d'instructions sur le culte et l'invocation des saints. Mais Jésus parle avec une haute considération de Moïse (Math., 23, 2 sq. Marc. 7, 10 ; 10, 3 ; 12, 26. Jean, 5, 45-46 ; 7, 23), de David (Math., 22, 42-43), des trois Patriarches (Math., 8, 11 ; 22, 32. Luc, 16, 22) et suppose qu'ils sont toujours unis avec le Dieu vivant (Math.,

22, 32). Le « sein d'Abraham » est pour lui, comme pour son temps, un lieu de paix (Luc, 16, 22). Les Apôtres présentent souvent comme *modèles* moraux : Abraham (Rom., 4 ; Gal., 3 ; Jacq., 2, 21 sq.), Noé (2 Pier., 2, 5), Job (Jacq., 5, 11), les saints de l'Épître aux Hébreux (11).

Les Pères. Le culte proprement dit des saints, dans le christianisme, commence au 2ème siècle. Or on rend tout d'abord un culte à ceux qui ont été spécialement semblables au Christ, soit dans leur vie, par la prédication et la fondation du christianisme, comme les *Prophètes* et les *Apôtres*, soit dans leur mort, par l'attestation de la vérité de la foi, comme les *martyrs* qui ont « bu avec lui le calice » (Math. 20, 22 et Apoc., 6, 9 sq.).

Le premier témoignage se trouve dans le « martyre de *S. Polycarpe* ». On y fait immédiatement une distinction dogmatique claire : « Nous adorons ce Christ, parce qu'il est le Fils de Dieu ; quant aux martyrs, qui sont les disciples et les imitateurs du Seigneur, nous leur témoignons l'amour qui leur convient à cause de l'honneur incomparable qu'ils ont rendu à leur propre Roi. » (17, 3 ; cf. 18, 2). On trouve une attestation semblable dans le « martyre d'*Ignace* » rédigé, il est vrai, un peu plus tard. On prit peu à peu, dans l'Église, l'habitude de célébrer l'anniversaire de la mort des martyrs (dies natalis, jour de naissance pour le ciel). Les païens célébraient le jour de naissance de leurs défunts, les chrétiens le jour de la mort ; mais l'ancien nom subsista : natale (*Laboure*, Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. (1913), 64). Nous savons par *Tertullien* (De coron., 3) et *S. Cyprien* (Ep. 39, 3) que les chrétiens offraient, sur les tombeaux des martyrs ou auprès de ces tombeaux, des sacrifices d'action de grâces en l'honneur de Dieu. Prier pour les martyrs fut considéré comme une injure à leur égard, parce que, par le baptême de sang, ils avaient été entièrement purifiés et unis au Christ. *S. Augustin* écrit : « A l'autel, nous ne pensons pas à ceux-ci (les martyrs) comme aux autres qui reposent dans la paix, pour prier pour eux, mais bien plutôt nous leur demandons de prier pour nous, afin que nous suivions leurs exemples parce qu'ils ont observé l'amour qui, comme le dit le Seigneur, est le plus grand de tous (ln Joan., 84, 1). « Le peuple chrétien célèbre en commun, avec une solennité religieuse, la mémoire des martyrs, tant pour s'exciter à les imiter que pour participer à leurs mérites et être soutenu par leurs prières, de telle manière cependant que nous n'élevons d'autels à aucun martyr, mais à Dieu lui-même, le Dieu des martyrs, bien que ce soit sur les tombes des martyrs » (C. Faust., 20, 21 ; cf. Civ., 8, 27).

L'*invocation* des saints, pour obtenir leur intercession, commença vers le milieu du 3ème siècle. Origène est le premier, qui l'atteste clairement. Il s'appuie pour cela sur 1 Cor., 12, 26 ; 2 Cor., 11, 28 sq. (De orat., 11, 2 ; ln Num. hom., 26, 6 ; ln Cant., 3). La foi à l'intercession des saints trouve son expression dans les inscriptions tumulaires des catacombes, dans les liturgies (S. Cyril., Cat. Myst., 5, 9), dans les actes des martyrs et dans les litanies des saints.

Dans les images des Catacombes, le culte des saints apparaît en union avec le Christ en tant que souverain Juge. Les saints, surtout les Apôtres et les martyrs, sont les assistants du Seigneur. Les défunts se mettent sous la protection de S. Pierre et de S. Paul ou bien sont accueillis joyeusement par les saints à leur entrée au paradis. D'autres images montrent le Christ en relations amicales avec les saints : les martyrs sont à genoux devant lui et reçoivent la couronne de vie.

Le culte des saints s'étendit peu à peu, à partir du 4ème siècle, aux saints non martyrs, aux confesseurs et aux vierges, ainsi qu'aux anges.

Se montrèrent adversaires du culte des saints, Aëtius, Eunomius et surtout *Vigilantius*, un prêtre gaulois du monastère de S. Jérôme. Il ne se contenta pas de lutter contre quelques abus en Palestine, mais il s'en prit à tout le culte des saints. Pour lui, il n'y a pas

d'intercession des saints pour les fidèles sur la terre. Il fut réfuté par S. Jérôme. (C. Vigilant. et Ep. 109, ad Ripar).

Au Moyen-Age, le culte et l'invocation des saints prirent une grande extension. Ici, il est inutile de poursuivre la démonstration. *S. Thomas* s'oppose à certaines exagérations en distinguant nettement le culte de latrie et le culte de dulie. (S. th., 2, 2, 103, 3). Nous pouvons aussi prier les saints. Dieu leur révèle nos demandes, ils sont par conséquent en état de nous protéger, et « en vertu de leur intercession et de leurs mérites, nos prières obtiennent leur effet » (Ibid., q. 83, a. 4).

C'est précisément au culte du Moyen-Age pour les saints, que la polémique protestante reproche d'ordinaire la plus grossière superstition et le fétichisme païen. Mais on accepte à l'aveugle ce jugement implacable et on le transmet sans se donner la peine d'étudier sérieusement les sources, ni d'examiner les questions fondamentales de psychologie, de religion et de culture qui sont liées à ce culte. Or quand, par exemple, on a lu la monographie de *Siebert* (Étude sur le culte des saints et des reliques avant la Réforme (1907), on est agréablement surpris de voir l'exactitude et la pondération que la théologie apporte généralement à l'étude de ce sujet. Assurément on rencontre, dans les ouvrages d'ascétisme populaire, des « déviations » : ainsi, quand on attribue au culte de certains saints, particulièrement des saints patrons, une influence toute *spéciale* et qu'on attend, de même, de certaines prières qui leur sont adressées, une efficacité spéciale contre tous les maux du corps et de l'âme. C'est pourquoi le Concile de *Trente* a déclaré : « Il faut écarter toute superstition dans l'invocation des saints, dans le culte des reliques et dans le pieux usage des images » (S. 15, De invocatione, etc.).

A l'époque posttridentine, ce sont les controversistes qui ont défendu avec le plus de zèle le culte ecclésiastique des saints, surtout Bellarmin. La distinction scolastique du culte de dulie et de latrie leur offrit pour cela l'arme la plus efficace. Au sujet des saints *non historiques*, Bellarmin se montre un peu trop optimiste dans son jugement, tout en avouant le caractère apocryphe et légendaire de mainte légende hagiographique. Quant à la confiance particulière attribuée aux saints patrons et aux saints invoqués dans les *cas désespérés*, il la défend en disant que Dieu, d'une manière générale, a voulu communiquer ses bienfaits par ses saints et qu'il a pu répandre certains bienfaits en se servant de saints déterminés.

On ne pourrait faire qu'*une objection* avec une apparence de raison, en faisant remarquer que nous n'avons pas le droit d'attribuer aux saints l'omniscience et l'omniprésence et que, par suite, il n'est pas certain qu'ils aient connaissance de nos prières. *S. Jérôme* répond à Vigilantius : « Ils suivent l'Agneau partout où il va. Or si l'Agneau est partout, on peut considérer que ceux qui sont auprès de l'Agneau sont *partout présents* » (Cont. Vigil., 6). Cette idée est difficile à réaliser. Bien que nous ne sachions pas *de quelle manière* les saints ont connaissance de nos prières et de notre culte, cela n'est pas une raison suffisante pour contester le dogme. On peut ici recourir à l'analogie des anges. Si ceux-ci, comme l'atteste l'Écriture (Tob., 12, 12 ; Luc, 15, 7 ; Apoc., 5, 8), connaissent les hommes et sont instruits de leur sort, un peut admettre quelque chose de semblable au sujet des saints, car eux aussi « se tiennent devant Dieu » et voient dans sa lumière ce qui correspond à leur situation dans le plan divin du salut. Aussi les Pères supposent, dans leur enseignement sur ce point, que les saints ont de nous une connaissance suffisante. *S. Thomas* expose à ce sujet ce qui suit : « Les saints connaissent nos prières et cela en Dieu dans lequel ils voient tout. Sans doute ils ne saisissent pas Dieu d'une manière complète (compréhensive) ; ils doivent cependant connaître en Dieu tout ce qui a rapport à eux. Ils *veulent* savoir cela, c'est donc une partie de leur bonheur. Leur bonheur ne serait pas *parfait* si ce désir n'était pas satisfait. « Ils connaissent donc dans le Verbe éternel les désirs, la dévotion et les prières des hommes qui ont besoin de leur secours. » (Supplem., q, 72, a. 1).

§ 155. Le culte des reliques

Il est également *permis* et *utile* d'honorer les reliques des saints. Les reliques sont les *corps* des saints, conservés en entier ou en partie. Au sens large, on entend encore par reliques les *objets* dont les saints se sont servis pendant leur vie et qui ont été en contact avec eux, comme les vêtements, les livres, les maisons, les ustensiles.

Il y eut des *adversaires* du culte des reliques dès l'antiquité chrétienne : les *gnostiques* et les *manichéens*, en raison de leur opinion par rapport à la matière ; ensuite, *Vigilantius*, qui réprouvait le culte des saints en général ; de même les *iconoclastes* de l'Église grecque. C'est contre ces derniers que prit position le 2ème Concile de Nicée. Il condamna ceux qui osent « rejeter les saintes reliques des martyrs ». (Denz., 304). Les protestants renouvelèrent l'opposition aux reliques. Le Concile de Trente se prononça en faveur de leur culte : « De même, les saints corps des saints martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ, qui furent des membres vivants du Christ et des temples du Saint-Esprit et qui seront ressuscités par lui et glorifiés pour la vie éternelle, doivent être honorés par les fidèles. » (Denz., 985).

L'*Écriture* ne peut pas être alléguée pour démontrer le culte des reliques, car nous ne rencontrons nulle part dans l'Écriture un *culte* des reliques. Cependant, on peut apporter des exemples où Dieu répand ses bienfaits au moyen de choses qui seront appelées plus tard « reliques ». Nous voyons ainsi un mort ressuscité par les ossements d'Élisée (4 Rois, 13, 21). Il est dit de *S. Pierre* que son « ombre » guérissait les malades (Act, Ap., 5, 15) ; de *S. Paul* que, par sa « main », il se faisait des miracles et qu'on imposait aux malades ses « mouchoirs » et ses « ceintures » (Act. Ap., 19, Il sq.).

Les Pères. Il est naturel que le culte des reliques ne pouvait commencer qu'après le culte des saints en général. Mais nous le voyons apparaître comme conséquence immédiate du culte des saints. Il faut remarquer, ici encore, le « martyre de *Polycarpe* ». On y lit : « Nous avons enseveli ses restes, qui sont plus précieux pour nous que des diamants de prix, dans un lieu convenable. » (Martyr. Polyc., 18 ; cf. 17). On trouve d'autres témoignages en grand nombre dans les *Actes des martyrs*, ainsi que dans les écrits des Pères, par ex. chez *S. Ambroise* (Ep. 22, 2), chez *S. Augustin* (Civ., l, 13 ; Conf., 9, 7), chez *S. Jérôme* (C. Vigil., 5). Au sujet des différentes manifestations du culte des reliques, comme au sujet de leur déposition dans les autels, de leur exposition dans des écrins et dans des reliquaires, de leur élévation des tombeaux, de leur translation, des pèlerinages aux tombeaux des saints, etc., nous renvoyons à la *liturgie*.

Qu'il se soit introduit aussi des abus dans ce culte, il est à peine besoin de le mentionner. Il est certain que le pieux désir de posséder des reliques ne pouvait pas toujours être satisfait : de là vient qu'il y eut des *falsifications*. Ce fut principalement le temps des croisades qui fut favorable à l'introduction des fausses reliques. On aimait surtout posséder des reliques (des fragments) de la vraie Croix. L'Église dut souvent employer la menace des plus graves peines pour s'opposer au *commerce* et au *vol* des reliques : mais il était difficile de faire disparaître l'abus. Léon XIII dut encore prendre des mesures dans ce sens, comme l'avait fait Innocent III avant le Concile de Trente. (Denz., 440).

Mais la *dogmatique* du Moyen-Age n'a rien à faire avec les exagérations et les abus de cette époque. La pondération de S. Thomas sur ce sujet est remarquable. D'après lui, la créature sans raison n'est pas susceptible de culte, mais seulement la créature raisonnable. Or, quand des choses, serait-ce même la vraie Croix, sont honorées, elles ne le sont que dans la mesure où elles représentent des personnes saintes, comme les images, ou dans la mesure où elles ont été unies à des personnes saintes, comme les reliques. En soi et du point de vue purement matériel, ces choses n'ont droit à aucun honneur. « Mais nous devons honorer les saints de Dieu comme les membres du Christ, les enfants de Dieu, nos amis et nos

intercesseurs. Et, *par suite*, nous devons honorer aussi leurs reliques, surtout leurs corps qui furent les temples et les instruments de l'Esprit-Saint demeurant et opérant en eux et qui seront semblables au corps du Christ dans la glorieuse résurrection. Dieu lui-même honore ces corps en faisant des miracles en leur présence. » (S. th., 3, 25, 6 ; cf. a. 3-5).

Il est bon de remarquer encore expressément que l'*authenticité* des reliques n'est pas exprimée par le dogme, mais doit être prouvée historiquement. Personne n'est *obligé de croire* à l'authenticité d'une relique. « La relique unique et la plus précieuse, qui est garantie par la parole même du Seigneur, de la vérité et de l'authenticité de laquelle on ne peut pas douter sans cesser d'être enfant de l'Église, c'est celle que le Fils de Dieu nous a laissée dans le Très Saint Sacrement. » (De Waal, Roma sacra (1905), 327).

Étant donné que l'Église est allée jusqu'à instituer une fête particulière pour quelques reliques du Seigneur, on pourrait se demander quel jugement il faut porter au cas non impossible où la relique serait *fausse*. Le bollandiste Ch. de Smedt répond (Notre vie surnaturelle, 1 (1919), 256 sq.) d'une manière satisfaisante : Le culte des saints et des reliques des saints n'est pas un culte absolu, mais un culte relatif, c.-à-d. un culte qui ne s'adresse aux créatures que dans la mesure où elles sont en relation avec le Créateur. »

§ 156. Le culte des images

L'Église a également protégé le culte des images contre les attaques et l'a déclaré *permis et utile*.

Contre l'usage des images introduit de bonne heure dans l'Église s'éleva une opposition déraisonnable qui prit parfois des formes brutales.

Il y eut dans l'Église *grecque* une lutte passionnée contre les images, sous les empereurs Léon III et Constantin Copronyme au 8ème siècle et sous Léon V au 9ème siècle. A cette époque, les Papes Grégoire II et Grégoire III se prononcèrent en faveur du culte des images dans des synodes romains (727 et 731) ; il en fut de même au 2ème Concile de Nicée (787). Ce Concile déclara le culte des images « vénérable » ; il l'ordonna et le régla. (Denz., 302-304). Lorsque Léon V recommença le conflit des images, l'Église renouvela son antique déclaration au 8ème Concile de Constantinople (869-870 : Denz., 337). Le quiétiste Molinos déconseilla l'usage des images dans la prière, comme opposé à la piété. (Denz., 1238). (Cf. *Dudon*, Revue d'ascétique et de mystique (1920), 20-35).

Le Concile de *Trente* put s'appuyer sur ces conciles, lorsque les Réformateurs et surtout Carlstadt, Calvin, Zwingli déchaînèrent une nouvelle guerre des images et causèrent de grands ravages dans l'Église allemande et plus encore dans l'Église néerlandaise. Le Concile déclare contre ces zélotes : « On doit placer et conserver, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge, Mère de Dieu, et des autres saints, et leur témoigner l’honneur et la vénération qui leur sont dus. Ce n'est pas que l'on croie qu'il y ait en elles quelque chose de divin ou une force en vertu de laquelle il faille les honorer ou que l'on doive leur demander quelque chose ou qu'on doive placer sa confiance dans les images, comme le faisaient jadis les païens qui mettaient leur espérance dans les *idoles*, mais l'honneur que nous leur rendons se rapporte aux prototypes qu'elles représentent. » Ensuite, on fait valoir l'utilité des images pour le peuple qui en tire facilement et volontiers instruction et édification. Enfin, on dut mettre sérieusement en garde contre les abus (S. 25 : Denz., 984-988).

L 'Ancien Testament contient, par suite du danger d'idolâtrie païenne, mainte *interdiction* sévère du culte des images (Ex., 20, 4 sq. ; Lév., 26, 1 ; Deut., 5, 7-9) et une ironie mordante à l'égard des idoles (Ps. 113, 12 sq. ; Is., 44, 9 sq. ; Sag., 13, 10 sq.). Cependant, le culte juif n'est pas dépourvu d'ornement sculptural (Ex., 25, 18. 3 Rois, 6, 32 ; 7, 36). Dans le Nouveau Testament, on ne trouve pas d'allusion à un culte des images.

Les Pères. On n'a pas de témoignage en faveur d'un *culte* des images, mais on en a en faveur de leur *existence* et de leur utilisation *didactique*. On trouve surtout des attestations dans les recherches faites dans les catacombes. Cf. aussi Tert., De pud., 7 et 10. Mais on ne peut rien déduire de précis, des écrits des Pères, concernant un *culte* des images, bien que les Pères signalent parfois les images : ainsi S. Grégoire de Nys., S. Jean Chrysostome, les deux S. Cyrille, S. Augustin, S. Jérôme. *S. Basile* est celui qui parle avec le plus d'enthousiasme de la valeur *didactique* des images. *Hugo Koch* (La question des anciennes images chrétiennes, d'après les sources littéraires [1917]), distingue : 1° L'art païen et idolâtre que les chrétiens détestaient avec raison ; 2° L'art profane et neutre, envers lequel ils se montraient réservés ; 3° L'art religieux que l'Église cultivait. D'après l'auteur, le culte commença assez tard ; il s'imposa au moment de la guerre des iconoclastes.

Dans l'*Église grecque*, l'image (peinte) a une grande importance. Qu'on songe à l'iconostase liturgique (vers 600) qui est, d'après K. Holl, « le proscenium de l'antique théatre ». Au sujet du conflit des images, il dit qu'il a un précédent dans le paganisme : sous l'empire notamment, les opinions à ce sujet s'affrontèrent vivement. « Alors que Sénèque et Varron représentaient l'antique point de vue des stoïciens, Dion Chrysostome surtout prit énergiquement fait et cause pour les images ». Dans le christianisme, le conflit se poursuivit ; il se forma deux partis qui empruntèrent leur mot d'ordre aux païens. Les païens disaient que les images n'existaient que *comme le portrait d'un ami* ; les amis chrétiens des images dirent de même. Par contre, les adversaires païens des images disaient, avec les stoïciens Sénèque et Varron, qu'il est incompréhensible qu'on représente Dieu avec de la matière ; les adversaires chrétiens des images, Epiphane et Eusèbe, pensèrent de même. On trouva choquantes les images du Christ comme celles des anges. Quand Epiphane dit qu’on doit porter le Christ dans son cœur, il répète ce qu'avait dit Sénèque au sujet de Dieu. Les amis des images triomphèrent d'autant plus que, vers 500, après le conflit dogmatique, l'intérêt se porta vers le culte et que les partisans groupés autour des stylites allèrent jusqu’à « admettre l’idée grossière qu’il y avait dans image la vertu de la personne représentée » (K. Holl). Quand la sœur de Constantin demanda à Eusèbe de Césarée une image du Christ, il lui répondit : « Nous ne devons pas porter notre Dieu en image comme les païens. » (*Rauschen*, Patrol, (1901), 136).

L'Occident se montra plus modéré que l'Orient par rapport au culte des images. Le Concile d'*Elvire* (306) récuse tout culte des images : « Il ne doit pas y avoir d'images dans l'Église, afin que ce qu'on offre à la vénération ne soit pas peint sur les murs » (Can. 36). Même à l'époque suivante nous entendons des voix semblables dans l'Église. Sérénus de Marseille, Agobard de Lyon, Claude de Turin, un Synode de Paris se montrèrent adversaires des images et insistèrent pour qu'on les fasse disparaître des églises. Sans aucun doute, cette attitude hostile a comme raison une mauvaise dogmatique et un culte superstitieux de la part du peuple et des prêtres. C'est pourquoi Charlemagne lui-même se montra opposé aux images et les interdit dans les livres « carolins » et au Synode de Francfort (794). Il semble que la raison profonde de ces décisions fut d'ordre dogmatique. S. Grégoire le G. soutint la valeur didactique des images dans une lettre à Sérénus de Marseille.

Au *Moyen-Age*, le culte des images fit des progrès comme le culte des saints. *S. Thomas* justifie le culte des images en disant que, dans l'image, on honore la personne représentée. (S. th., 3, 25, 3). *Bellarmin* a à combattre les objections protestantes et se montre par suite un peu plus réservé. Sa manière de voir est aujourd'hui la plus courante. Le culte qui convient aux images est un culte *secondaire* (cultus quidam inferior, imperfectus, analogicus). On ne leur accorde ni dulie ni hyperdulie. Il faut en dire autant des instruments de la Passion du Christ, dont, au reste, il faut démontrer l'authenticité. La principale valeur des images est sans contredit une valeur didactique. Par rapport aux images dites *miraculeuses*, il faut appliquer les mêmes principes qu'aux autres images : les prescriptions du Concile de Trente sont obligatoires pour ces images aussi. Il n’y a aucun lien causal entre

l'image elle-même et les grâces qui peuvent être accordées. Dieu lui-même est la cause efficiente ; il unit d'une manière purement extérieure sa causalité à l'image ; il le fait non pas à cause de l'image elle-même, mais à cause de la confiance que l'on a dans l'intercession du saint représenté et cette confiance ne peut être, en dernière analyse, qu'une confiance en Dieu lui-même, en sa bonté et sa grâce. (Jean, 4, 24)

Les *objections* faites contre le culte des images sont faciles à réfuter par la dogmatique qui s'appuie sur le Concile de Trente. L'Église elle-même n'a jamais enseigné un culte superstitieux des images. Si le peuple et même, ici et là, des prêtres et des évêques l'ont pratiqué par ignorance, ces abus n'atteignent pas la doctrine de l'Église. *Hurter* signale, par rapport au culte des images, *trois* conceptions : Quelques-uns affirment que les images, en soi, en tant que matérielles, n'ont droit à aucun honneur, mais que l'on doit seulement, à leur vue, honorer les saints invisibles. Une conception directement opposée est celle qui affirme que l'image a droit au *même* culte que son prototype, avec cette différence que le culte rendu au prototype est absolu et celui rendu à l'image, relatif (S. th., 3, 25, 3). L'opinion moyenne est celle de ceux qui, avec S. Robert Bellarmin, n'admettent pour l'image qu'un culte secondaire et ne rendent à aucune image (de Dieu) le culte d'adoration. (3, 659 sq.) Le Concile de Trente dit, d'une manière générale : « Au moyen des images que nous baisons, devant lesquelles nous nous découvrons et nous agenouillons, nous adorons le Christ et nous honorons les saints que ces images représentent. »

Conclusion pratique. l. De tout le traité résulte l'*importance de la doctrine de l'Église* pour notre temps. On peut résumer cette importance dans les points suivants. D'après les protestants, l'Église est une institution humaine. D'après les modernistes, elle est le produit de l'évolution naturelle de l'immanence vivante et de la permanence vitale. Les deux conceptions sont objectivement identiques. D'après la doctrine catholique, l'Église est une institution divine. C'est le Christ, l'Homme-Dieu, qui l'a fondée ; le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit l'a unie d'une manière durable à son principe divin et l'a introduite dans le monde. Depuis ce temps, elle remplit la mission qui lui a été confiée dans l'humanité.

2. Cette vérité est un fait historique qui peut être connu naturellement, mais c'est aussi une vérité révélée à laquelle il faut s'attacher par la foi. Elle se trouve dans le *Credo* latin comme dans le *Credo* grec (Symbole des Ap. et Symb. de Nicée-Const.). L'origine surnaturelle de l'Église, ainsi que ses institutions et ses propriétés *essentielles*, sont des dogmes. En tant que tels, ils sont d'une importance extraordinaire, moins à cause de leur contenu matériel qu'en raison de leur nature *formelle* ; en effet, quiconque nie le dogme de l'Église ne pourra pas avoir estime et foi pour les vérités de salut qu'elle annonce et les sacrements qu'elle administre.

3. La *dignité* et l'*excellence* de l'Église résultent de son origine divine, de son union permanente avec le Christ et le Saint-Esprit, et enfin de l'abondance des moyens divins de vérité et de grâce qui lui ont été confiés.

4. La *piété* des catholiques est une piété *ecclésiastique*, parce qu'elle s'exerce conformément aux prescriptions et aux coutumes de l'Église et surtout en union avec le sacrifice qui est accompli dans l'Église, la maison de Dieu, par les *prêtres* de l'Église établis pour cela. Mais ce serait une grave erreur d'entendre cela d'une manière mécanique et étroite, comme s'il ne restait pas de place pour l'exercice purement *personnel* de la religion. L'Église conduit le fidèle à Dieu, « elle ne s'interpose pas entre Dieu et lui », elle l'unit à Dieu, elle ne le sépare pas de Dieu. La piété ecclésiastique n'empêche personne d'adorer Dieu dans le « temple de la Création ». Les prières de ses psaumes contiennent des actes de culte de ce genre et nous invitent de la meilleure manière à faire de même. Ce qui est proscrit, c'est une piété et un culte de Dieu qui se manifestent dans une forme purement naturelle et en opposition avec l'Église, qui cherchent, dans la divinisation panthéiste de la

nature et dans une passion maladive pour les arts, un supplément au culte prescrit par l'Église.

5. Quand on examine l'Église avec les yeux de la foi, on doit faire abstraction de tout ce qui est accidentel ou temporel, et fixer son regard sur ce qui est essentiel et éternel sur ce qu'il y a d'immuable et de divin ; cet élément, il est vrai, a été de tout temps représenté par des personnalités passagères, mais il reste cependant en soi une puissance qui dépasse toute personnalité, qui est garantie et conservée par Dieu.

6. Pour le catholique, la formule « sentire cum Ecclesia » [penser, ressentir avec l'Église] dans le sens de la *foi* (je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique), est un devoir évident qui résulte immédiatement du dogme de l'Église en tant que « corps du Christ ». Il est inutile de faire de cette formule une devise, car les devises passent comme la mode.

7. Celui qui croit que le chemin du ciel est plus facile en dehors de l'Église, a pour le moins une foi dépourvue de clarté. Personne ne préférera un chemin tortueux à un chemin droit et pas un homme raisonnable n'abandonnera une promesse sûre pour un sort incertain. Si les hommes pieux de l'Ancien Testament s'estimaient heureux d'appartenir à la synagogue, à plus forte raison le chrétien catholique aura-t-il raison de répéter la parole du psalmiste : « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille en dehors des tabernacles de Dieu. » (Ps. 83, 11 ; cf. Is., 2, 3).