

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 594

MENSUEL

Décembre 2016

Le numéro 4 €

Sommaire

4 articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize

- Dogmes ou doctrines, p. 2
- Sola Scriptura, p. 4
- Une règle impossible, p. 6
- Quelle « Ecclésialité » ?, p. 8

LES PIONNIERS DE LA TRADITION

50 ans du Courrier de Rome

XIII^e congrès théologique sous la présidence de Mgr Bernard Fellay

en partenariat avec DICI et le district de France de la Fraternité Saint-Pie X

PARIS 14 et 15 janvier 2017
conférences le samedi de 9h à 18h à Notre-Dame-de-Consolation
messe pontificale le dimanche à 10h30 à Saint-Nicolas du Chardonnet

Entrée gratuite, libre participation aux frais

1967 - 2017

Célébration des 50 ans du Courrier de Rome

LES PIONNIERS DE LA TRADITION

XIII^e congrès théologique du **Courrier de Rome** sous la présidence de S.E. Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X, en partenariat avec le District de France et DICI

PARIS, LES 14 ET 15 JANVIER 2017

Samedi 14, de 9h à 18h : dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Consolation, 23 rue Jean Goujon - 75008 Paris

- 09h00 : *Un peu de l'histoire du Courrier de Rome*, Abbé Emmanuel du Chalard
- 09h30 : *Des prêtres au secours de la Tradition*, Jacques-Régis du Cray
- 10h30 : *L'abbé Dulac et le droit de la messe traditionnelle*, Abbé Grégoire Celier
- 11h30 : *L'École romaine de théologie et le Cætus Internationalis Patrum*, Professeur Roberto de Mattei
- 15h00 : *Dans la continuité du Cætus Internationalis Patrum*, Abbé Jean-Michel Gleize
- 16h00 : *Évocation des combats et combattants du Courrier de Rome*, Abbé Alain Lorans
- 17h00 : *Le combat de la foi continue*, Mgr Bernard Fellay

Entrée gratuite, libre participation aux frais.

Dimanche 15, à 10h30 : Messe pontificale à **Saint-Nicolas-du-Chardonnet**, 23 rue des Bernardins - 75005 Paris

Samedi : Grande vente des publications du **Courrier de Rome**, plus de 40 titres.

Site Internet : www.courrierderome.org

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

DOGMES OU DOCTRINES ?

1. Le 31 octobre 1517, Luther affichait ses 95 thèses sur la porte de l'église de Wittemberg, et rompait ainsi avec l'Église, au nom d'une prétendue « Réforme ». Le 31 octobre 2016, le Pape François et l'évêque luthérien Mounib Younan, président de la Confédération luthérienne mondiale, ont commémoré ensemble le cinquième centenaire de cette Réforme et signé à cette occasion un texte qui a été présenté comme une « Déclaration commune ».

2. À la différence de ce qui se passe dans l'Église catholique, le protestantisme ne réclame pas de la part de ses adeptes l'adhésion à des dogmes. La définition du dogme nous est donnée par le concile Vatican I : c'est une vérité « qui est contenue dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition et que l'Église propose à croire comme divinement révélée »¹. Il s'agit donc d'une vérité révélée par Dieu et que le Magistère de l'Église reconnaît et promulgue comme telle. Par principe, les dogmes sont irréfutables. Ils énoncent ce qu'il faut croire, en tout temps et en tous lieux, *ubique et semper*, pour reprendre la formule attribuée à Vincent de Lérins. En particulier, ils déterminent le sens à donner aux textes bibliques. Le dogme catholique fait l'objet d'une définition infaillible, c'est-à-dire d'un jugement porté par l'autorité suprême de l'Église, que tout fidèle dans l'Église est tenu d'accepter, sous peine d'une faute morale (le péché d'hérésie) et d'une sanction pénale (l'excommunication).

3. Le protestantisme refuse par principe la notion même du dogme. Imposer ou accepter des dogmes reviendrait en effet, à ses yeux, à accorder à l'Église une autorité qui appartient à la seule Écriture. On le voit très bien par exemple dans la position qu'adopte Calvin au cours d'une controverse qui se déroule durant les années 1537-1545. Certains soupçonnent à tort le Réformateur, voire l'accusent de rejeter le dogme trinitaire. Ils le somment, pour démontrer son orthodoxie sur ce point, de signer les symboles d'Athanase et de Nicée-Constantinople. Calvin refuse ; non pas parce qu'il serait en désaccord avec ces symboles, il en approuve le contenu, il souscrit à ce qu'ils disent, mais parce qu'il ne veut pas donner à une définition ecclésiastique, si juste lui semble-t-elle, l'assentiment et la soumission que seule la Bible a le droit de réclamer. Il ne faut pas, écrit-il, « introduire dans l'Église cet exemple de tyrannie : que soit tenu pour hérétique quiconque n'aurait pas répété les formules établies par un autre »². Vingt ans plus tard, dans la même ligne, Théodore de Bèze publie un petit livre intitulé *La Confession de foi du chrétien*, qui pré-

sente les enseignements des Églises réformées. Dans la préface, il se défend de vouloir « prescrire à qui que ce soit un formulaire de confession de foi », et demande que l'on compare, que l'on confronte son texte avec l'Écriture « seule pierre de touche »³.

4. Si les « églises » protestantes n'ont pas de dogmes, au sens catholique du terme, elles ont en revanche ce qu'elles appellent des doctrines, c'est-à-dire, au sens étymologique, des enseignements, souvent consignés dans des « confessions de foi » ou des « écrits symboliques ». Les doctrines formulent les affirmations, les instructions, les leçons que les protestants ont pu tirer de la Bible ; elles indiquent la manière dont ils ont cru ou voulu comprendre son message, et les conséquences qu'ils en ont déduites. Ces doctrines expriment donc sur le mode intellectuel ce que le croyant vit et reçoit des Écritures. Elles se distinguent des dogmes en ce qu'elles n'ont jamais une valeur absolue. Ce sont des interprétations qui dépendent en partie du contexte culturel, des conditions historiques où elles ont pu être formulées. Elles ont valeur de proposition plutôt que d'obligation. On peut toujours les critiquer et les réviser. Ainsi les confessions de foi réformées, à la différence des décisions des Conciles ne se prétendent pas définitives et irrévocables. Elles comportent en général une clause qui indique qu'on peut les améliorer ou les corriger.

5. Le protestantisme correspond en réalité à trois Réformes : la Réforme de Martin Luther (1483-1546) assisté de Philippe Mélanchthon (1497-1560) ; la Réforme dite réformée de Jean Calvin (1509-1564) et Huldreich Zwingli (1484-1531) ; la Réforme radicale de Thomas Müntzer (1490-1525), qui a donné naissance aux deux courants anabaptiste et mennonite. Le luthéranisme se définit par six « doctrines », six écrits, appelés « écrits symboliques »⁴ : trois de Luther, deux *Catéchismes* écrits en 1529, et les *Articles de Smalkalde*, qui datent de 1536 ; trois de Mélanchthon, la *Confession d'Augsbourg* et son *Apologie* écrits en 1530 et le traité *Du pouvoir et de la primauté du pape*, de 1536. S'y ajoute la *Formule de Concorde* (1577-1580) qui, après des débats assez vifs entre théologiens luthériens définit un consensus. Les principaux textes qui expriment la position de la Réforme dite réformée sont⁵ : le *Catéchisme d'Heidelberg* (1563), la *Confession helvétique postérieure* (1566), la *Confession de La Rochelle* (1559-1571). Le 16 mars 1973, les « églises » issues de la double Réforme luthérienne et réformée, ainsi que celles des Vaudois et des frères moraves, ont approuvé ensemble la *Concorde de Leuenberg* ou *Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe*. Enfin, les écrits représentatifs de la Réforme

1. Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius* sur la foi catholique, chapitre III, DS 3011 : « Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia tanquam divinitus revelata credenda proponuntur ».

2. JEAN CALVIN, *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies de Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars*, traduction, présentation et notes de Jean-François Gounelle, PUF, 1994, p. 63.

3. *Revue réformée*, n° 23, 1955/3, p. 13.

4. On en trouve la publication intégrale dans *La Foi des Églises luthériennes* (ANDRÉ BIRMELÉ et MARC LIENHARD, éd.), Cerf, Labor et Fides, 1991, 2^e éd. 2003.

5. On en trouve la publication intégrale dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, (OLIVIER FATIO et GABRIEL WIDMER, éd.), Labor et Fides, 1986, 2^e éd. 2005.

radicale⁶ sont : la *Confession de Schleithem* (1 527) et la *Confession et Pacification de Dordrecht* (1 632).

6. La diversité des différentes Réformes, et donc la pluralité des protestantismes, se situe au niveau de ces doctrines. Mais avec cela, il y a tout de même une seule Réforme et un seul protestantisme, qui se démarque comme tel de l'Église catholique et de ses dogmes. De ce deuxième point de vue, il y a une certaine unité du protestantisme, et celle-ci se situe au niveau d'un double « principe ». On peut parler, en effet, à juste titre de protestantisme pour tous les groupes qui se réclament (même s'ils les ré-interprètent) des deux principes posés comme décisifs et fondamentaux par les trois Réformes du seizième siècle : le principe dit « formel » de l'autorité souveraine des Écritures en matière de foi ; le principe dit « matériel » de la justification par grâce ou du salut gratuit. On dit « principe matériel » parce qu'il indique le « contenu » (comme le fait une « table des matières ») ; pour la Réforme et le protestantisme, la justification par grâce est la « matière » essentielle de l'enseignement biblique. On dit « principe formel » parce que la Bible est la « forme » qu'a prise l'annonce de la justification par grâce.

7. Quant aux doctrines, les protestants discutent et se divisent, mais ce débat implique leur accord sur les deux principes essentiels. Deux exemples illustreront cette articulation entre consensus et divergences. Premier exemple, la Réforme radicale veut rendre compte du principe de l'autorité des Écritures par la doctrine de l'inerrance, qui déclare que la Bible ne contient aucune erreur d'aucune sorte, que tout ce qu'elle dit est vrai dans tous les domaines. Cette doctrine est contestée par les deux autres Réformes, la luthérienne et la réformée, qui admettent qu'il existe des erreurs (par exemple historiques, géographiques ou scientifiques) dans la Bible, et qui disent que la Bible a autorité en matière de foi, mais pas en d'autres matières. Le même principe (l'autorité de la Bible) se traduit donc dans des doctrines différentes (autorité fondée sur une inerrance absolue ou relative). Autre exemple, Les calvinistes ont voulu rendre compte du principe de la justification par la doctrine de la double prédestination selon laquelle Dieu décide de sauver quelques-uns et de damner les autres de manière totalement arbitraire, sans autre raison que son bon vouloir. Mais de nombreux réformés ont refusé dès l'origine et continuent à refuser la double prédestination tout en proclamant la justification par grâce. Là encore, le désaccord ne se situe pas au niveau des principes (la justification), mais à celui des doctrines (la prédestination).

8. C'est dans une pareille optique que les protestants interprètent les « Déclarations communes » cosignées avec les catholiques. Ils y voient des doctrines au sens indiqué, non des principes et encore moins des dogmes. À leurs yeux, ces textes n'expriment rien de définitif ni de contraignant, mais restent toujours à réviser. Ils expriment la matière d'un débat, les différents points de convergence et divergence, les moyens et les limites d'un consensus toujours provisoire. En tant que telles, ces « Déclarations communes », qui obéissent à une logique foncièrement protestante, entraînent donc les signataires catholiques sur le terrain même de la Réforme : la déclara-

tion commune ne fait qu'inscrire une doctrine de plus dans le corpus protestant, ce qui présuppose le rejet de la notion même de « dogme » au sens catholique du terme.

9. Dans le Discours qu'il prononça lors de la signature de cette « Déclaration commune », le Pape François est allé jusqu'à dire aux successeurs attitrés de Luther : « Ce qui nous unit est beaucoup plus que ce qui nous divise ». Il ne fit que répéter, à cette occasion, ce qu'avaient déjà affirmé avant lui Jean-Paul II⁷ et Benoît XVI⁸. Affirmations fausses et illusoire, comme l'attestait déjà en son temps le Pape Pie XI, en parlant des premiers apôtres de l'œcuménisme : « Par quelle formule, Nous le demandons, pourraient-ils constituer une seule et même société de fidèles, des hommes qui divergent en opinions contradictoires ? »⁹. En effet, ce qui séparera toujours les catholiques de tous les hérétiques de l'histoire, c'est précisément le dogme et c'est pourquoi, nier, ou même mettre seulement en doute le dogme, en relativiser la nécessité, ouvre la porte à l'hérésie. Et l'hérésie est la pire de toutes les divisions, la plus importante et la plus grave, car elle corrompt la meilleure de toutes les unités, la plus profonde et la plus nécessaire, l'unité de foi. Ce qui divise les catholiques des protestants sera toujours beaucoup plus que ce qui pourrait les unir.

10. Le propos du Pape François indique donc clairement quel sens doit prendre la « Déclaration commune » du 31 octobre 2016 : le sens d'une ouverture toujours plus grande à l'égard des ennemis de l'Église et de la foi catholique, le sens d'une adultération de la vérité révélée, un sens absolument contraire à toute la Tradition de l'Église, contraire à l'unité même de l'Église. La pseudo-unité œcuménique que nous prêche François de concert avec les luthériens n'est que le masque du reniement de la foi catholique, le masque menteur d'une apostasie. Cette ouverture aux erreurs contraires à la foi était jadis qualifiée par les théologiens au moyen de la vieille censure théologique du « favens hæresim ». Et ces théologiens fournissaient ainsi au Magistère ses armes, en lui donnant le moyen de cerner avec précision les expressions dangereuses, qui pouvaient mettre le dogme en péril, afin d'en neutraliser la portée. Le principe même d'une « Déclaration commune » tombe sous le coup de cette censure. Mais avec lui, c'est toute l'intention fondamentale du concile Vatican II qui trouve là sa condamnation. À quand un véritable réajustement, en lieu et place de ce funeste « aggiornamento », dont l'impuissance et la stérilité ne sont que trop visibles depuis plus de cinquante ans ?

Abbé Jean-Michel Gleize

6. Cf. NEAL BLOUGH, *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Labor et Fides, 1984 ; PIERRE WIDMER et JOHN HOWARD YODER, *Principes et doctrine mennonites*, Publications mennonites, 1955.

7. Discours au Docteur Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale, le 9 décembre 1999.

8. Discours lors de la rencontre avec les représentants du Conseil de l'église évangélique d'Allemagne à Erfurt, le 23 septembre 2011.

9. PIE XI, Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928.

SOLA SCRIPTURA

1. Le protestantisme repose tout entier sur le principe de la « sola scriptura ». Avant d'en expliquer le sens, remarquons tout d'abord que, d'un point de vue chronologique ou génétique, ce principe a été introduit après coup, pour les besoins de la cause protestante. La contestation initiale de 1517 ne porte pas, en effet, sur l'autorité de l'Écriture. Le point de départ historique de la Réforme se trouve dans l'affirmation du salut gratuit, et le refus de la nécessité des œuvres méritoires pour le salut. Il est frappant qu'en 1530, la *Confession d'Augsbourg*, confession fondamentale du luthéranisme et premier texte officiel du protestantisme, ne mentionne pratiquement pas l'autorité de l'Écriture¹. La question de savoir qui décide dans l'Église et en théologie ne se pose pas au départ de la Réforme ; elle surgit au cours des disputes et ce sont les adversaires de Luther qui la soulèvent. C'est Zwingli qui, par la suite, va mettre au premier plan la question de la lecture exacte de la Bible et plusieurs *Confessions de foi* réformées commenceront dès lors par affirmer l'autorité de l'Écriture avant de parler de la justification gratuite. Le protestantisme finira par formuler ce principe en affirmant « l'autorité souveraine des Saintes Écritures en matière de foi ».

2. Chez les luthériens, la *Formule de Concorde* de 1577 en donne l'expression suivante : « Nous croyons, nous confessons et nous enseignons que les livres prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent la seule règle ou norme selon laquelle toutes les doctrines et tous les docteurs doivent être appréciés et jugés. [...] Quant aux autres écrits, soit des Pères, soit des docteurs modernes, quel que soit leur nom, ils ne doivent jamais être mis sur le même rang que les saintes Écritures. Ils doivent être subordonnés à celle-ci et n'être cités qu'à titre de témoins attestant dans quelle mesure et en quels lieux la doctrine des prophètes et des apôtres a été conservée dans son intégrité après le siècle apostolique². »

3. Chez les réformés, la *Confession de La Rochelle* de 1559 formule ainsi la même idée : « Nous connaissons ces livres être canoniques, et règle très certaine de notre Foi ; non tant par le commun accord et consentement de l'Église, que par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres Livres Ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun Article de Foi. [...] Nous croyons que la Parole qui est contenue en ces livres, est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. Et d'autant qu'elle est la règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et de notre salut, il n'est pas loisible aux hommes, ni même aux Anges, d'y ajouter, diminuer ou changer. D'où il s'ensuit que ni l'antiquité,

ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles, ne doivent être opposés à cette Écriture Sainte, mais au contraire, toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle. Et suivant cela nous avouons les trois Symboles, savoir des Apôtres, de Nicée, et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (n° 4 et 5).

4. La *Concorde de Leuenberg* de 1973, qui définit le consensus entre luthériens et réformés, dit encore : « Les Réformateurs ont confessé que le témoignage pur et original de l'Évangile dans l'Écriture est la norme de la vie et de la doctrine. [...] et que la Parole du Seigneur demeure souveraine par rapport à n'importe quelle structuration humaine de la communauté chrétienne » (n° 4).

5. Enfin, chez les radicaux, la *Confession de Bienenberg* (2001) affirme : « Nous déclarons que les Écritures sont la Parole de Dieu, le fondement fiable et digne de confiance de notre foi et de notre vie chrétienne. Le Saint Esprit nous pousse à participer à une vie d'Église afin de chercher à comprendre et à interpréter les Écritures conformément à Christ » (n° 4).

6. Dans *La Captivité babylonienne de l'Église*, Luther écrit : « Ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire³. » Luther distingue ainsi très nettement entre les opinions (ou doctrines) et les articles de foi. La tradition théologique et ecclésiale propose, formule des opinions qui peuvent être légitimes (il est permis de les penser, donc de les accepter), mais qu'on ne saurait rendre obligatoires (il n'est pas nécessaire de les croire). L'Écriture, elle, donne des articles de foi qui s'imposent au croyant, auxquels celui-ci doit adhérer. La distinction énoncée par Luther se retrouve encore dans le texte suivant, voté en 1986 par le Synode National de l'Église Réformée de France : « Il faut renoncer à l'idée qu'il y aurait une seule lecture légitime, exhaustive et définitive. Cependant la créativité des lecteurs n'est pas sans bornes. Le texte ouvre un espace d'interprétations, mais il en marque les limites. Il y a des lectures aberrantes qu'un rigoureux respect des textes interdit. »

7. Il est facile de voir ici à quel point ce principe protestant de la « sola scriptura » est en opposition avec la doctrine de l'Église catholique romaine. Pour le protestantisme, tous les écrits symboliques luthéro-réformés (catéchismes, confessions de foi, textes ecclésiastiques officiels, bref : les doctrines), appartiennent à ce que les théologiens appellent la *norma normata*. Ils constituent une règle subordonnée, amendable et révisable, soumise au principe supérieur et déterminant de l'autorité de l'Écriture, qualifiée de *norma normans*. À l'inverse, le Concile de Trente déclare qu'il revient à notre sainte mère l'Église « de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures » et que l'on ne saurait non plus interpréter celles-ci « contre le consentement

1. Cf. le texte dans *La foi des Églises luthériennes*, Cerf - Labor et Fides, 2^e éd. 2003, p. 38-93.

2. *Formule de concorde de 1577*, Première partie, « Épitome », n° 872 dans *La foi des Églises luthériennes*, Cerf - Labor et Fides, 2^e éd. 2003, p. 421.

3. MARTIN LUTHER, *Œuvres*, Labor et Fides, t. 2, p. 177.

unanime des Pères »⁴. Les décisions conciliaires ont donc une valeur absolue et constituent la norme suprême. Et ce n'est pas le texte même de l'Écriture qui ouvre à lui seul « des espaces d'interprétation » et qui en fixe en même temps, toujours à lui seul, les limites. S'il refuse cette doctrine du concile de Trente, la question qui devrait logiquement se poser à un protestant serait de savoir justement quelles sont ces limites, ou, ce qui revient au même, quel est le critère grâce auquel il lui est possible de les fixer : peut-on vraiment dire que l'Écriture est une norme suprême, une règle non réglée ?

8. De l'aveu même d'un des principaux représentants du protestantisme contemporain, cette prétendue règle ne semble pas si facilement prête à l'emploi. En effet, avoue-t-il, sur un sujet aussi crucial que celui de l'ecclésiologie, le principe de la « sola scriptura » ne s'avère pas d'un très grand secours. « Pour peu qu'on ait tâté de la matière, on sait que le bilan des études exégétiques relatives à la nature de l'Église et du ministère est décevant. Les multiples travaux consacrés au ministère, et par là même à l'Église, ces dernières années, soulignent que les textes nous acculent à l'impossibilité de conclure. Pour arriver à une vue cohérente, on doit majorer certaines données, en minimiser d'autres. Nul ne prend volontiers son parti du laconisme, voire du silence de l'Écriture sur ce sujet cependant si important. Assuré de lire l'Écriture correctement parce qu'il y trouve ce qu'il y met, chacun sollicite doucement des textes trop discrets. La sincérité de personne n'est mise en doute par ces remarques et je sais bien que je n'échapperai pas à la difficulté : nous sommes tous soumis aux servitudes de notre condition⁵. » Condition qui est celle-là même du protestantisme, en raison de son principe formel : l'autorité souveraine des saintes Écritures en matière de foi.

9. Principe intrinsèquement contradictoire et donc impossible. Le traité *De la Tradition divine*⁶ du cardinal Franzelin l'a établi d'une manière définitive. « Les protestants affirment que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils admettent dans leur canon, et seulement ceux-là, sont des livres saints, qui contiennent dans sa pureté la parole de Dieu à croire ; à moins de croire de foi que tous ces livres sont saints et divins, ils ne pourraient les regarder tous comme la règle indiquant quels sont les dogmes à croire de foi ; à moins de croire que seuls ces livres sont saints et divins, il pourrait se trouver encore dans d'autres livres des dogmes à croire et ils ne pourraient donc pas regarder les livres qu'ils possèdent comme l'unique règle indiquant quels sont tous les dogmes à croire. Les protestants nient qu'il y ait aucune parole de Dieu à croire, aucune vérité de foi en dehors de ces livres, et dont la preuve ne saurait être établie à partir d'eux. Ils affirment que chaque fidèle se suffit à lui-même pour discerner le vrai sens de la parole de Dieu et nient par là même que l'Église soit l'interprète authentique et le juge de ce véritable sens ; chaque fidèle prend plutôt sa propre interprétation pour règle et s'appuie dessus pour juger l'interprétation donnée par l'Église, ainsi que tous les dogmes qu'elle propose. Car ils croient de la même manière que l'Écriture est l'unique règle d'après laquelle on doit estimer et juger tous les dogmes et tous les docteurs ; et si l'on admet que cette interprétation

authentique est celle que donne l'Église, ou tout autre juge, on ne jugerait plus tous les docteurs d'après cette unique règle. Or, de ces trois propositions, qu'ils croient, disent-ils, comme autant de principes premiers, aucune n'est contenue dans les Écritures. C'est pourquoi, s'ils partent du principe qu'on ne doit rien croire en dehors de l'Écriture, par le fait même ils croient et imposent à croire en guise de principe premier plusieurs vérités qui ne sont pas dans l'Écriture et qu'ils présentent comme leurs dogmes à eux. En énonçant ce principe d'après lequel il nient qu'on doive croire autre chose que l'Écriture, il affirment par le fait même qu'il faut croire ce qui n'est pas dans l'Écriture et il y a là une contradiction manifeste. »

10. Ou du moins, pour reprendre le principe posé par Luther, puisque « ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire », il n'est pas nécessaire de croire que seule l'Écriture renferme toutes les vérités à croire. Soit. Mais alors, si ce qu'il n'est pas nécessaire de croire (pour s'en tenir à ce que dit Luther) est par ailleurs le principe premier sur lequel repose tout le protestantisme, de deux choses l'une : ou bien le protestantisme n'est pas une nécessité, ou bien, s'il prétend l'être, il s'avère impossible, parce que contradictoire.

11. D'où qu'on le prenne, ce faux principe de la « sola scriptura » ne résiste donc pas à l'examen... surtout si celui-ci est vraiment libre de tout préjugé. Le protestantisme tout entier se fonde ainsi sur une contradiction, ou plutôt sur un ensemble de contradictions, c'est-à-dire sur une impossibilité non seulement théologique, mais encore métaphysique. Une impossibilité pure et simple, aurait dit le bon peuple de Wittenberg. « De quelque côté qu'on le regarde », dit pour sa part le cardinal Billot⁷, « on s'aperçoit que le biblicisme des protestants repose sur du vent, et qu'il est dépourvu de base et de fondement. On peut assez bien le comparer au système du monde qui figure dans la cosmogonie des Hindous : ceux-ci prétendent que l'univers est semblable à un éléphant qui poserait ses pattes sur quatre tuiles, mais ils ne disent pas sur quoi reposent ces tuiles. »

Abbé Jean-Michel Gleize

4. Concile de Trente, 4^e session du 8 avril 1546, « Décret sur l'édition de la Vulgate et la manière d'interpréter la sainte Écriture », DS 1 507.

5. FRANZ-JOSEF LEENHARDT (1902-1990), *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1978, p. 19.

6. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, SJ, *La Tradition*, thèse 20, 3^e partie, 1^{er} point, n° 437-438, *Courrier de Rome*, 2008, p. 311-313.

7. LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme. De l'immuable Tradition contre l'hérésie nouvelle de l'évolutionnisme*, chapitre 1, n° 45, *Courrier de Rome*, 2007, p. 36.

UNE RÈGLE IMPOSSIBLE

1. L'affirmation protestante de l'autorité des Écritures soulève une difficulté cruciale et en définitive fatale à la religion prétendue réformée : celle du canon des Écritures. Par canon des Écritures, il faut entendre la liste des livres qui font partie de la Bible, dont on reconnaît le caractère inspiré, auxquels l'on accorde une autorité en matière de foi. Lorsque les protestants affirment l'autorité de la seule Écriture et l'opposent à celle du Magistère de l'Église, ils sont obligés de répondre à la question suivante, qui s'est posée très tôt : qui, sinon l'Église, a dressé et arrêté la liste des livres canoniques ? Tout dépend de son jugement. On ne peut donc pas faire de la Bible une règle supérieure à celle que représente le Magistère de l'Église.

2. À cette objection embarrassante, le protestantisme a apporté quatre réponses différentes. Aucune ne s'est avérée satisfaisante. Elles pèchent en effet toutes de la même manière. Elles font intervenir un critère qui ne possède pas l'autorité requise par le principe protestant, puisqu'il est extérieur à l'Écriture. Et ce critère ne possède pas non plus la valeur qui lui est requise aux yeux de la droite raison.

3. La première réponse, celle qui prédomine à partir du dix-septième siècle, consiste à dire que le Nouveau Testament se compose des livres écrits par les apôtres ou rédigés directement sous leur autorité. Cette réponse pourrait tout au plus établir le caractère inspiré d'une partie des livres canoniques, ceux du Nouveau Testament ; mais elle n'établit pas celle des livres de l'Ancien Testament. Plus profondément, le simple fait de l'apostolicité d'un écrit ne démontre pas son caractère inspiré. En affirmant qu'un écrit inspiré est, en tant que tel, un écrit apostolique, on ne fait que déplacer la difficulté, sans la résoudre. Car la question rebondit : l'Écriture n'affirmant pas cette équivalence, à quel critère doit-on recourir pour pouvoir la poser ?

4. Juste après la seconde guerre mondiale, un spécialiste protestant du Nouveau Testament, Oscar Cullmann (1902-1999) a proposé une deuxième réponse¹. Il estime qu'en définissant le canon, l'Église aurait fait un « acte d'humilité » et de désistement. Elle aurait publiquement admis qu'elle ne détenait pas l'autorité doctrinale suprême et qu'elle se soumettait aux livres dont elle juge qu'ils contiennent la parole de Dieu. En quelque sorte, elle renoncerait à exercer un Magistère et reconnaîtrait la supériorité des Écritures. Cullmann retourne donc l'objection catholique. Certes, dit-il, l'Église a fixé le canon. Le recueil néotestamentaire a une origine et un caractère ecclésiastiques ; les catholiques ont raison de le dire. De ce constat exact, ils tireraient, cependant, une conséquence fautive. Loin d'affirmer son autorité par cet acte, l'Église se donne à elle-même une place subordonnée et seconde en matière de doctrine et pose la règle qui doit la régir. La liste des livres du Nouveau Testament une fois arrêtée, son autorité désormais s'impose à l'Église. Cull-

mann en conclut que la seule décision infaillible prise par le Magistère ecclésial a consisté à renoncer à toute prétention à l'infaillibilité. L'Église affirmerait, en quelque sorte, l'extériorité de la révélation qu'elle ne porte pas en elle, qui lui fait vis-à-vis. L'Église elle-même aurait placé la Bible au-dessus d'elle ; elle la désignerait comme l'autorité qui la domine. L'ennui est que tout cela, l'Écriture ne le dit point. Pour reprendre l'expression de Luther, ce que nous explique Oscar Cullmann, on peut bien le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire. Et quand bien même l'Écriture le dirait, nous n'en serions pas plus avancés, puisque l'Écriture n'affirme nulle part son auto-suffisance. Et si l'on postule que la parole vivante du Magistère ecclésiastique ait abdicqué en faveur de la lettre close de l'Écriture, il faudrait aussi en établir la convenue aux yeux de la droite raison. Or, c'est bien la régulation de l'écrit par la parole plutôt que l'inverse qui apparaît convenable et crédible. Nous voyons bien que les apôtres ont commandé à leurs successeurs immédiats de se donner eux-mêmes à leur tour des successeurs, afin de leur confier la garde et la transmission du dépôt révélé. « Toi donc, mon enfant, affermis-toi dans la grâce qui est dans le Christ Jésus, et ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins confie-le à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire aussi d'autres². »

5. La troisième réponse que l'on trouve dans le protestantisme part d'un constat historique. Avant le seizième siècle, les organes hiérarchiques de l'Église (les papes, les évêques, les conciles) n'ont jamais par un vote ou un décret en bonne et due forme délimité le canon. Les confessions de foi de la Réforme, puis le concile de Trente, dressent pour la première fois la liste officielle des livres faisant autorité. Auparavant, il existait une liste officieuse en ce sens que si personne ne la contestait, personne non plus ne l'avait sanctionnée. À proprement parler, l'Église n'a pas pris de décisions, mais des habitudes. Dans ces conditions, on peut difficilement affirmer qu'elle a défini le canon à la suite d'une délibération consciente et explicite. Il serait plus exact de dire que le canon s'est imposé à elle petit à petit. Elle n'a fait qu'accepter et enregistrer un fait qui lui est apparu indiscutable. La puissance intrinsèque de la Bible, et non une décision externe fonderait donc son autorité. Cette réponse se trouve chez Calvin qui déclare : « L'Écriture a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur³. » Il y aurait ainsi une sorte d'évidence à laquelle on ne pourrait pas résister. Dans la même ligne, en 1842, le Genevois Louis Gaussien (1790-1863) qualifie la Bible d'*autopistos* ; par quoi il voulait dire qu'elle se rend témoignage à elle-même, et fonde

1. OSCAR CULLMANN, *La Tradition*, Delachaux et Niestle, 1953.

2. *II Tm*, II, 2. Voir aussi *Tite*, I, 5 et I, 9.

3. JEAN CALVIN, *De l'Institution de la religion chrétienne*, livre I, chapitre VII, n° 2.

elle-même son autorité en emportant notre adhésion ⁴. De même, Karl Barth (1898-1966) écrit : « La Bible est le canon parce qu'elle s'impose comme telle ⁵. » Ce genre d'argument emportera sans doute l'adhésion des inconditionnels de la cause protestante, mais il faut bien reconnaître que, dans sa double saveur fidéiste et volontariste, il ne laisse pas plus de place que les deux précédents à la crédibilité.

6. La quatrième solution découle du principe du « canon dans le canon », qui caractérise la lecture luthérienne de la Bible. Celle-ci affirme qu'ont autorité les écrits qui annoncent ou transmettent le Christ, ou qui conduisent au Christ. Luther le souligne dans une phrase célèbre : « Ce qui ne conduirait pas à Christ ne serait pas apostolique, même si saint Paul et saint Pierre l'enseignaient. [...] Tout ce qui prêche Christ est apostolique, même si c'était l'œuvre de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode ⁶. » L'autorité d'un livre biblique ne lui vient pas de son auteur, ni du choix de l'Église. Elle découle du message qu'il annonce. Le théologien luthérien Paul Althaus (1888-1966) écrit que, pour Luther, *Scriptura sancta est sui ipsius critica* ⁷. Cette démarche va de l'Écriture canonique à son cœur (le canon dans le canon) et à partir de ce cœur elle lit l'Écriture canonique. L'ensemble des écrits bibliques fait découvrir ce qui constitue leur centre, Jésus-Christ ou l'Évangile. À la lumière de ce centre, on va lire, interpréter, structurer, hiérarchiser les diverses affirmations de l'Écriture (estimer, par exemple, que l'épître de saint Jacques ne vaut pas grand-chose). Il y a donc un va-et-vient continu : la Bible conduit au Christ, et le Christ éclaire la Bible. Dans cette perspective, les frontières littéraires du canon ont peu d'importance, puisqu'on dispose d'un critère qui s'applique aussi bien aux livres bibliques qu'aux autres. Ainsi, quelques luthériens du dix-septième siècle ont envisagé de faire entrer certains livres de Luther dans le canon. Ces livres auraient constitué, en quelque sorte, un « troisième testament » qui serait la suite du Nouveau, comme l'Ancien en est la préparation. Dans cette ligne, Gerhard Ebeling (1912-2001) considère que l'hypothèse d'une révision du canon ne devrait soulever ni résistances acharnées, ni approbations enthousiastes chez les protestants. Il y voit un problème tout à fait secondaire, dépourvu d'importance réelle. Cette réponse qui met au centre le Christ et non l'Écriture se heurte à une objection qu'a formulée le néo-calviniste Auguste Lecerf (1872-1943) : « Il y a le Christ de sainte Thérèse, de saint Augustin, de Luther, et le Christ des anabaptistes de Münster ; il y a le Christ de Calvin et celui de Socin ⁸. » Comment donc décider ? Cela ne revient-il pas à prendre dans la Bible ce qui plaît et à écarter ce qui déplaît ? En

définitive, l'Écriture se trouve livrée en pâture à la conscience individuelle, et devient pour autant un principe d'anarchie, intellectuelle et morale.

7. Jacques Maritain a écrit quelque part que la révolte de Luther a consacré l'avènement du Moi. En d'autres termes, le protestantisme a érigé en principe l'autonomie de la conscience, en prenant pour prétexte le principe de la « sola scriptura ». L'examen tant soit peu poussé de ce principe, comme celui des quatre justifications que l'on a essayé d'en donner, en donne la preuve. Le seul moyen de défendre la suprématie de l'Écriture et de la poser en règle, c'est d'affranchir la conscience individuelle de toute autorité.

8. Et ceci explique justement cela : le père Bouyer l'a fort bien vu et dit. « Pourquoi les protestants de la première génération ont-ils cru qu'ils devaient rejeter l'autorité de l'Église pour sauvegarder l'autorité de la Parole de Dieu ? En fait, croyons-nous, sans qu'ils s'en rendissent bien compte, c'est parce qu'ils confondaient déjà ce que dit effectivement la Parole de Dieu avec certaines interprétations subjectives, incomplètes, sinon tout à fait erronées, qu'eux-mêmes en donnaient. [...] De la sorte, déjà lorsqu'ils opposaient à l'autorité de l'Église l'autorité de la Parole de Dieu, les premiers protestants, de fait, s'opposaient à l'Église finalement parce qu'ils refusaient de soumettre leurs points de vue personnels à la correction d'une vue des choses transcendante à la conscience individuelle. Les protestants ultérieurs, qui en sont venus à s'opposer à l'autorité de l'Église, non pas parce que c'est l'autorité **de l'Église**, mais tout simplement parce que c'est une autorité, n'ont donc rien fait d'autre que prendre conscience de ce qui était impliqué déjà dans la révolte, en apparence tout autrement inspirée, de leurs prédécesseurs ⁹. »

9. La religion fondée sur ce principe de la « sola scriptura » est donc celle d'une règle impossible. Elle doit se définir en réalité comme une religion sans règle, c'est-à-dire comme « la protestation de la raison humaine contre la révélation divine » et comme « l'autonomie de l'homme contre l'intervention de Dieu » ¹⁰. Religion de la seule liberté, laissée sans Dieu ni maître en face de ses responsabilités.

10. Tel est aussi le principe introduit dans les textes du concile Vatican II, avec la déclaration *Dignitatis humanae*, sur la liberté religieuse. Principe d'indépendance à l'égard de toute autre autorité humaine que celle de la conscience individuelle. Car « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (n° 1). En conséquence, ni les pouvoirs civils, ni les pouvoirs ecclésiastiques ne peuvent empêcher l'expression publique de la conscience (n° 2).

11. Le principe de la liberté religieuse est donc un prin-

4. LOUIS GAUSSEN, *Théopneustie*, Delay, 1842.

5. KARL BARTH, *Dogmatique*, Labor et Fides, 1953, t. I, p. 103.

6. Cité d'après ANDRÉ MALET, « Herméneutique et philosophie » dans *Église et théologie*, n° 73 de septembre 1961, p. 12.

7. Cité par ANDRÉ GOUNELLE, « Les protestantismes devant la Bible », Cours dispensé en 1998, chapitre IV ; disponible sur le site *andregounelle.fr*

8. AUGUSTE LECERF, « Remarques sur le canon des Saintes Écritures » dans *Revue Réformée*, n° 34, 1958/2, p. 4.

9. LOUIS BOUYER, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 38-39.

10. CHARLES JOURNET, *L'Esprit du protestantisme en Suisse*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 193-194.

cipe foncièrement protestant. On l'avait d'ailleurs déjà remarqué, dès le début, en posant la bonne question, la question de fond : « Pour demeurer catholique, faudrait-il devenir protestant » ?¹¹. Le Pape François peut alors bien déclarer que ce qui l'unit aux protestants est plus grand que ce qui l'en sépare. Car toute la suite est déjà contenue dans le principe : la suite, c'est-à-dire la protestantisation des hommes d'Église, qui sévit à l'intérieur de l'Église, depuis Vatican II et *Dignitatis humanae. Amoris laetitia* ne fait que s'inscrire dans cette suite, logique et

nécessaire. Ayons garde de l'oublier : les tout premiers « dubia » de l'histoire de la crise de l'Église, nous les devons à Son Excellence Mgr Lefebvre, doutes sur la liberté religieuse, doutes par conséquent sur l'origine et la source de tous les maux qui s'en sont ensuivis.

Abbé Jean-Michel Gleize

11. MGR MARCEL LEFEBVRE, *Un Evêque parle*. Tome I, Dominique Martin Morin, 1974, p. 110 et sq.

QUELLE « ECCLÉSIALITÉ » ?

I. UNE NOUVELLE PROBLÉMATIQUE

1. Dans sa livraison d'avril-mai-juin 2016, la revue suisse *Nova et vetera* publie une étude de l'abbé Alain Contat, sur « La métaphysique de la participation et l'herméneutique de Vatican II »¹. Dans le droit fil du Discours du 22 décembre 2005, l'auteur tente une justification théologique de ce que Benoît XVI a appelé non point une « herméneutique de la réforme dans la continuité »², mais, plus exactement, « l'herméneutique de la réforme », c'est-à-dire celle « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet Église »³. Et ce, loin des interprétations « discontinuistes », imputées tant à l'École de Bologne qu'à ceux qui « refusent Vatican II au nom de la Tradition, identifiée de manière absolue aux formulations du Magistère précédent »⁴. L'abbé Contat croit trouver le moyen de dépasser ces antagonismes en recourant à un fil directeur, principe de son explication. Ce fil, c'est l'idée de la participation, qui devrait nous livrer selon lui « le secret du Concile », au terme d'une argumentation en trois étapes⁵ : après avoir rappelé « les thèses majeures en lesquelles s'articule la métaphysique thomiste de la participation »⁶, notre auteur se propose d'établir comment cinq nouveautés représentatives de Vatican II se laissent « aisément ordonner dans une théologie de la participation à la vie trinitaire et christique »⁷, moyennant quoi, il ne resterait plus qu'à montrer la connexion qui relie à cette idée de la participation la juste compréhension de l'herméneutique voulue par le dernier Concile⁸.

2. Pour s'en tenir au seul recueil bien connu du Denzinger, les textes du Magistère de l'Église qui y figurent présentent 45 occurrences du syntagme de la « participation »⁹. Selon les contextes, la signification en est fort

diverse, et pas toujours d'une portée proprement métaphysique¹⁰. La nuance n'est pas négligeable, car, s'il est vrai que l'on peut être plus ou moins bon, sage ou juste, c'est-à-dire posséder à des degrés divers une même perfection qu'un seul (à savoir Dieu) réalise de manière absolue, il n'en va pas de même lorsque l'on parle d'une « participation » au banquet de l'eucharistie, au corps et au sang du Christ ou à une société. Pris en ces deuxièmes sens, le terme semble bien univoque et n'admettre qu'un seul mode de réalisation, au sens propre : on est ou on n'est pas « participant », et si on l'est, on l'est toujours en plénitude. Autant dire que l'idée de la « participation » s'entend différemment dans des domaines différents, tantôt métaphysique, tantôt moral. Le tout est de savoir en quel domaine l'on se situe précisément, lorsque l'on applique cet instrument conceptuel pour éclaircir les nouveautés introduites par le concile Vatican II.

3. Car il s'agit évidemment (et nous nous doutons bien que l'abbé Contat ne l'ignore pas) d'un outil, et non d'un principe. S'il est vrai de dire que « l'ecclésiologie n'échappe pas à la métaphysique »¹¹, cela doit s'entendre dans une mesure bien précise. Comme partie de la théologie, le *de Ecclesia*, pas plus que le *de Deo uno* ou le *de Verbo Incarnato*, ne saurait se passer de l'auxiliaire d'une bonne philosophie. Mais cette philosophie, aussi bonne soit-elle, reste toujours la servante de la théologie, non sa maîtresse. « La science sacrée peut faire des emprunts aux sciences philosophiques, mais ce n'est pas qu'elles lui soient nécessaires, c'est uniquement en vue de mieux manifester ce qu'elle-même enseigne. Ses principes ne lui viennent en effet d'aucune autre science, mais de Dieu immédiatement, par révélation ; d'où il suit qu'elle n'emprunte point aux autres sciences comme si celles-ci lui étaient supérieures, mais au contraire qu'elle en use comme d'inférieures et de servantes ; ainsi en est-il des sciences dites architectoniques, qui utilisent leurs inférieures, comme fait la politique pour l'art militaire¹². » L'ecclésiologie recourt aux services d'une bonne philoso-

1. ALAIN CONTAT, « La métaphysique de la participation, instrument pour une herméneutique sapientielle de Vatican II » dans *Nova et vetera*, avril-mai-juin 2016, p. 95-124. Nous abrègerons désormais cette référence en AC.

2. Selon AC, qui l'affirme sans citer entre guillemets, p. 95.

3. *Acta apostolicae sedis* (AAS), 2006, p. 46 et *Documentation catholique* (DC) n° 2350, p. 59.

4. AC, p. 95.

5. Présentées en AC, p. 96.

6. AC, p. 97-102.

7. AC, p. 102-119.

8. AC, p. 120-124.

9. Ces occurrences figurent aux numéros : 224, 240, 251, 285, 413, 540, 1025, 1339, 1348, 1351, 1692, 1742, 2408, 2628, 2636, 2860, 3 005 3157, 3174, 3202, 3260, 3362, 3603, 3678,

3682, 3685, 3690, 3705, 3732, 3733, 3756, 3831, 3845, 3849, 3854, 3900, 3916, 3 917.

10. Sur ces 45 occurrences, 13 seulement vérifient cette signification d'ordre métaphysique, tandis que les autres font plutôt référence à l'idée d'une participation au sens moral ou juridique.

11. AC, p. 124. C'est le dernier mot de l'article.

12. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 1, article 5, ad 2.

phie, mais elle le fait pour pourvoir à des nécessités qui sont les siennes et qui lui sont commandées par la révélation de Dieu : ainsi la science proprement divinement utilise-t-elle la science humaine, non point comme ayant besoin d'être secourue, ni comme devant se laisser réguler, mais comme recourant à un serviteur pour exécuter son propre plan. En l'occurrence, ce serviteur est un instrument, dont le propre est d'agir sous la motion de la cause principale qui l'applique¹³.

4. Quel est donc le point de départ, le principe, de l'ecclésiologie ? C'est la définition de l'Église, telle que nous la fait connaître la révélation divine, et telle que nous la propose et nous l'explique le Magistère de l'Église. « Tels sont les fondements », dit le Pape Léon XIII¹⁴, « sur lesquels doit s'appuyer celui qui cherche la vérité. L'Église a été fondée et constituée par Jésus-Christ Notre-Seigneur ; par conséquent, lorsque nous nous enquérons de la nature de l'Église, l'essentiel est de savoir ce que Jésus-Christ a voulu faire et ce qu'il a fait en réalité. C'est d'après cette règle qu'il faut traiter surtout de l'unité de l'Église ».

II. PRÉSENTATION DE LA THÈSE

5. Aux yeux de l'abbé Contat, il est « hors de doute »¹⁵ que la définition de l'Église, telle qu'elle figure dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, au n° 8, « distingue deux réalisations profondément inégales de l'unique Église du Christ : l'Église catholique, en laquelle elle subsiste, et qui possède en plénitude les dons que lui a offerts le Seigneur ; puis les éléments de sanctification et de vérité extérieurs à la structure de l'Église catholique, qui sont autant de parts qui proviennent de l'héritage du Christ et y conduisent »¹⁶. Il y aurait là un développement magistériel, qui mettrait en œuvre la notion de participation¹⁷. L'analyse théologique du « subsistit » conduirait ainsi à dégager la notion d'ecclésialité. Celle-ci caractérise comme telle le rapport à l'unique Église du Christ. L'Église catholique étant celle où subsiste cette Église du Christ, elle réalise ce que l'on peut appeler l'ecclésialité par propriété, ou par essence, au sens où elle réalise la plénitude ou la totalité des moyens de sanctification divinement institués. Les communautés ecclésiales séparées qui possèdent certains de ces moyens, mais non tous, réalisent une ecclésialité par participation. Enfin, les dénominations religieuses non chrétiennes se rapportent à l'Église de façon seulement dispositive, et correspondent pour autant à une ecclésialité par participabilité. L'ecclésialité est donc une relation, qui se réalise diversement dans des situations diverses, et donne ainsi lieu à différents types de participation. Le terme de la relation est toujours le même, et il s'agit de l'unique Église du Christ. Les sujets varient en fonction des degrés de participation.

6. Reste à élucider le fondement de cette relation. L'abbé Contat s'inspire alors des explications du cardinal Charles Journet¹⁸, lequel ramène à la charité, comme à leur fondement et constitutif essentiel, toutes les composantes de l'ecclésialité. L'ecclésialité se trouve comme par excès, ou comme dans sa cause, par appropriation dans le Saint Esprit, qui est la source créée de l'Église, et dans la grâce capitale du Christ, qui en est la source créée. Source, signifie ici la triple cause efficiente, finale et formelle séparée. Cette charité est au fondement de l'ecclésialité par essence, en tant qu'elle est intrinsèquement modalisée par un triple rapport au Christ : « Elle est culturelle, en tant qu'elle informe les actes du culte que les consacrés et les baptisés offrent à Dieu ; elle est sacramentelle, en tant qu'elle reçoit des sacrements sa conformation aux mystères du Christ ; et elle est orientée, en tant que la foi qui la sous-tend est explicitée par le pouvoir magistériel d'une part et que l'agir qui en procède est réglé par le pouvoir juridictionnel d'autre part¹⁹. » La déficience plus ou moins grande de cette modalité ferait de la charité le fondement d'une ecclésialité par participation et non plus par essence. L'abbé Contat ne reprend pas telles quelles ces explications du théologien suisse, car selon lui « la charité présuppose la grâce sanctifiante dont elle découle, comme la propriété provient de l'essence. À son tour, cette grâce procède de la grâce capitale du Christ »²⁰. Notre auteur préfère donc assigner comme fondement à l'ecclésialité la grâce plutôt que la charité²¹. D'autre part, pour ce qui est de déterminations spécifiquement catholiques de l'ecclésialité, il y voit plutôt « les trois munera qui caractérisent l'humanité du Verbe Incarné : le sacerdoce, la prophétie, la royauté auxquels correspondent les trois vincula ecclésiaux de la pratique sacramentelle, de l'adhésion au Magistère et de l'obéissance aux pasteurs légitimes »²². Moyennant quoi, l'ecclésialité par essence se définit comme « la grâce du Christ en tant que sacerdotale, prophétique et royale ». Telle est la grâce chez le juste catholique. Et la déficience plus ou moins grande de cette modalité fait de la grâce du Christ, ainsi diminuée, le fondement des autres types d'ecclésialité, par participation ou participabilité.

7. La première déficience a lieu au niveau de la modalité même, dans la mesure où la grâce du Christ n'est pas pleinement sacerdotale, prophétique et royale. Telle est la grâce chez les justes non catholiques : orientaux séparés, protestants ou non chrétiens. La deuxième déficience a lieu au niveau de la grâce même, lorsqu'elle est privée de la charité et se réduit à la foi informe. Telle est la grâce chez les pécheurs : chez le pécheur croyant catholique, chez le pécheur croyant chrétien oriental séparé, chez le pécheur croyant chrétien protestant et même chez le pécheur croyant non chrétien. Ces deux types de déficience correspondent à une ecclésialité par participation réelle, tantôt salvifique pour la première, tantôt non salvifique pour la seconde. Enfin, la troisième déficience, qui

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 3a, question 19, article 1, corpus.

14. LÉON XIII, Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896.

15. AC, p. 103.

16. *Ibidem*.

17. AC, p. 104.

18. AC, p. 108-109.

19. *Ibidem*.

20. AC, p. 109.

21. AC, p. 110.

22. AC, p. 111.

correspond à une ecclésialité par participabilité, toujours non salvifique, a lieu au niveau de la grâce même, mais plus profondément, lorsque celle-ci n'existe même plus. Telle est la situation de l'infidèle formellement considéré, c'est-à-dire comme reniant ou refusant la foi ²³.

8. C'est ainsi que, selon l'auteur, « en descendant de l'ecclésialité par excès à l'ecclésialité par participabilité, nous assistons à la diffusion, par paliers, de la vie divine dans l'âme du Christ, puis dans son corps mystique, qui n'est pas sans analogie avec celle de l'esse dans la créature » ²⁴. Tout cela suppose que l'unique Église du Christ se définisse formellement tantôt comme la vie même de Dieu, tantôt comme cette vie même telle que déjà participée en plénitude, avec la grâce capitale du Christ. L'ecclésialité est la relation qui a pour terme cette vie divine de la grâce. Elle se réalise à des degrés divers, moyennant différents modes de participation à cette vie divine de la grâce, qui sont en même temps autant de modes différents de réalisation de l'unique Église du Christ.

III. APPRÉCIATION DE LA THÈSE

9. L'explication de l'abbé Contat n'est pas totalement nouvelle. On en retrouve les éléments de base non seulement chez le cardinal Charles Journet, mais encore sous la plume de deux théologiens espagnols, avant le Concile. Le premier est le révérend père Morel, ofmc, qui publia en 1948 dans la revue des jésuites de Louvain, la *Nouvelle Revue Théologique*, un article célèbre intitulé : « Le corps mystique et l'Église catholique romaine. » Le second est le père Émile Sauras, dans son ouvrage *Le Corps mystique du Christ*, 1952. Les explications théologiques de ces trois auteurs ont fait l'objet d'une analyse critique de la part du père Timothée Zapelena, professeur à l'Université Pontificale de la Grégorienne, de 1928 à 1958, dans le deuxième volume son manuel *De Ecclesia Christi*, paru en 1954 ²⁵.

Le présupposé

10. Mais avant de jeter un coup d'œil sur ces présupposés proprement théologiques, il convient de remarquer que toute la construction spéculative de l'article reste suspendue au passage clef du n° 8 de *Lumen gentium*. L'essai théologique de l'abbé Contat se donne pour tâche de justifier rationnellement les présupposés de la nouvelle ecclésiologie conciliaire. Tout dépend donc de la validité de ces derniers. Or, le concile Vatican II, et notre auteur le dit fort bien, a voulu poser en principe une distinction entre l'Église du Christ et l'Église catholique, celle-ci étant une réalisation parmi d'autres de celle-là. Le sens de cette distinction est d'ailleurs indiqué par les *Réponses aux dubia sur certaines questions ecclésiologiques*, publiées par la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, en 2007 ²⁶, au 2nd dubium : « Le fait que

l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, comme cela est affirmé par la constitution *Lumen gentium* au n° 8, équivaut à la continuation historique incessante et à la permanence dans l'Église catholique de tous les éléments institués par le Christ, Église catholique dans laquelle se trouve ici-bas l'Église du Christ de manière concrète. » Il résulte de cette explication que l'Église catholique est la subsistance ou le mode d'être concret et historique de l'Église du Christ. Nous avons donc ici affaire à une distinction réelle modale : distinction entre une réalité et sa manière d'être.

11. Or, cette distinction est en contradiction manifeste avec les enseignements du Magistère antérieur à Vatican II, et c'est pourquoi elle est inacceptable. En effet, lorsque le Pape Pie XII déclare dans *Mystici corporis* que l'Église du Christ, qui est son Corps mystique ici-bas, est l'Église catholique romaine ²⁷, il entend affirmer, à la suite du Magistère de toujours, une stricte identité. La preuve en est donnée avec les expressions par lesquelles, dans *Humani generis*, Pie XII réaffirme cet enseignement de *Mystici corporis*, en dénonçant les erreurs de la nouvelle théologie : « Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre Encyclique et qui est fondée sur les sources de la révélation, selon laquelle le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose ²⁸. » D'autre part, lorsque l'Encyclique *Mystici corporis* parle de « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur » pour préciser qu'ils sont dans un état « où nul ne peut être sûr de son salut éternel, puisqu'ils sont privés de si nombreux et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique » ²⁹, ce propos de Pie XII doit s'entendre lui aussi en fonction des déclarations susdites de *Humani generis* : « Le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose ». Cet enseignement pontifical a été repris et justifié par le père Tromp, pour lequel « le Corps Mystique du Christ ici-bas est l'Église catholique romaine » ³⁰. S'il existe une distinction réelle entre l'Église d'ici-bas et l'Église du ciel, du point de vue de leurs membres respectifs, il n'y a aucune distinction ici-bas, sinon purement verbale, entre l'Église du Christ, le Corps Mystique et l'Église catholique romaine. La formule du n° 8 de *Lumen gentium* laisse entendre qu'il existe une distinction réelle non seulement du point de vue des membres mais encore du point de vue des éléments formellement constitutifs entre une Église juridique que serait l'Église catholique et une Église du

foi », du 11 juillet 2007 dans DC, n° 2385 (5-19 août 2007), p. 717.

27. PIE XII, Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1014.

28. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1282.

29. DS 3 821.

30. SÉBASTIEN TROMP, SJ, *Le Corps du Christ qui est l'Église [Corpus Christi quod est Ecclesia]*, 1936, p. 167.

23. AC, p. 116.

24. AC, p. 117.

25. Aux chapitres premier et cinquième de la troisième partie. Nous en donnerons citation d'après la traduction française : TIMOTHÉE ZAPELENA, *Le Corps et l'âme de l'Église, d'après le Magistère et la théologie*, Courrier de Rome, 2013.

26. « Réponse de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la

Christ dont on voit difficilement ce qu'elle pourrait être, telle que réellement distincte de son mode d'être concret et juridique, sinon une Église spirituelle ou mystique, une communion de grâce. Mais cette distinction réelle entre Église et Église a déjà été dénoncée par Pie XII : « Nous déplorons et Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Église, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle, - non sans mépris - ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. [...] C'est tout à fait en vain qu'ils introduisent cette distinction ³¹. »

La thèse en elle-même

12. L'explication théologique vaudrait donc ici ce que vaut son point de départ. Mais voyons à présent de plus près ce qu'elle vaut en elle-même. Elle postule, à la suite de Journet, que la définition de l'Église est celle d'une pure réalité de grâce. L'unique Église du Christ est cette réalité. L'ecclésialité est le rapport à cette réalité. L'Église catholique, les communautés chrétiennes séparées, et même les communautés non chrétiennes en sont des réalisations diverses, par propriété, par participation et par participabilité.

13. Si l'on s'en tient à cette vue des choses, le sujet de l'ecclésialité ne saurait être en réalité ni l'Église catholique, ni une communauté, chrétienne ou non, à moins d'entendre par là un simple ensemble d'individus et non pas un ordre social dûment structuré, non pas un « corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis » ³². En effet, la grâce n'existe comme telle que dans une âme singulière. Elle est participée formellement, et c'est pourquoi elle ne l'est que dans le sujet où elle est reçue. Or, elle ne saurait être reçue dans l'ensemble de tout le corps de l'Église catholique ni dans celui d'une société séparée de celle-ci ; elle l'est seulement dans chacun des membres de ces ensembles, pris comme singulier. Si l'on voulait parler de la grâce collective, c'est-à-dire de l'ensemble de toutes les grâces individuelles, l'on aurait alors une foule immense d'ecclésialités, autant que d'individus. Lorsque saint Thomas parle de la participation de la vie de la grâce, il recourt à une analogie bien connue : « C'est par mode d'efficiance que Dieu est la vie de l'âme ; mais c'est formellement que la charité est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Aussi peut-on en conclure que la charité est unie immédiatement à l'âme, comme l'âme est unie immédiatement au corps ³³. » Loin de dire que la charité créée serait la vie de l'Église, saint Thomas affirme qu'elle est la vie de chaque âme individuelle, dans l'Église. L'analogie ou la similitude ne porte pas ici entre la manière dont l'âme vivifie son propre corps physique et celle dont la charité vivifie le Corps mystique. Il y a seulement une comparaison entre la manière dont l'âme vivifie le corps dans la ligne de la cause formelle et la manière dont la charité informe et vivifie l'âme, elle aussi dans la même

ligne de la même causalité. La confusion (car c'en est bien une) commise par Journet et tous les théologiens qui voudraient faire de la charité la cause formelle de l'Église est donc radicale. Car ils s'imaginent que ce qui est dit de la vie de l'âme peut être transposé en parlant de la vie du Corps mystique. « Ce qui est dit ici de l'âme humaine », affirme Journet en faisant allusion au passage cité de saint Thomas, « est en effet directement transposable à l'Église, dont pourtant le nom n'est pas prononcé » ³⁴. Nous estimons avec le père Zapelena ³⁵ que cette transposition est impossible : il y aurait là un passage illégitime du singulier au collectif. L'âme, qui est une réalité spirituelle et singulière, n'est pas la même chose que le Corps mystique, qui est un composé collectif et social, organique. Par conséquent, autre est la causalité formelle qui doit intervenir pour vivifier l'âme singulière, autre la causalité motrice qui est requise pour vivifier le Corps mystique et qui est le Saint Esprit, unique âme incréée de l'Église. Saint Thomas n'a jamais fait cette transposition. Avec l'instinct philosophique et théologique remarquable qui était le sien, il a toujours fait la distinction entre d'une part l'Esprit un et indivis, qui vivifie et unit toute l'Église et d'autre part la charité divisée et multipliée en chaque membre, qui ne saurait passer d'un sujet à l'autre.

14. Reprise de celle de Journet, l'explication de l'abbé Contat aboutit à faire de ce qu'il appelle « l'ecclésialité » un ensemble plus ou moins différencié d'individualismes, simplement coloré, à des degrés divers, d'une triple modalité sacerdotale, prophétique et royale. Cette « ecclésialité », préalablement dissociée de l'Église, est en effet une pure relation, fondée sur la grâce telle qu'elle ne saurait être qu'individuelle, c'est-à-dire telle que formellement participée dans chaque âme singulière. Les lignes suivantes le disent en toute clarté : « La grâce jouit d'un statut ontologique tout à fait à part : au lieu que les accidents sont normalement médiatisés par la forme substantielle de la substance en laquelle ils inhérent, la grâce est directement infusée dans l'âme par Dieu, qui, en quelque sorte ouvre l'esse participé à la communication d'une actualité qui outrepassé celle qui est mesurée par la nature. Mais une fois que cette vie nouvelle est comme greffée sur l'âme, elle s'insère dans le dynamisme ontologique de la nature ainsi sanctifiée, et s'épanche par conséquent dans les vertus qui élèvent les facultés, pour culminer dans la charité théologale. C'est ainsi que, dès lors, la fondation de l'ecclésialité doit s'achever à la grâce, plutôt qu'à la charité, de même que la réduction intensive de l'étant aboutit à l'esse, et non point à l'opération ³⁶. » L'abbé Contat tient donc à la fois que l'ecclésialité se fonde sur la grâce, en tant que « directement infusée dans l'âme par Dieu » et que cette grâce est une grâce ecclésiale, tantôt par propriété, chez ceux qui sont pleinement configurés au *tria munera* du Christ, tantôt par participation chez ceux qui n'y sont pas configurés

31. PIE XII, encyclique *Mystici Corporis*, Enseignements pontificaux de Solesmes, L'Église, t. 2, n° 1064.

32. *Éph*, IV, 16.

33. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 2, ad 2.

34. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée, de Brouwer, 1951, t. II, p. 572.

35. TIMOTHÉE ZAPELENA, *Le Corps et l'âme de l'Église, d'après le Magistère et la théologie*, Courrier de Rome, 2013, n° 192, p. 140.

36. AC, p. 110.

pleinement, et tantôt même par participabilité, chez ceux qui n'y sont nullement configurés³⁷. Mais alors, cette grâce « ecclésiale », loin d'être une grâce collective, participée dans un sujet du même ordre, ne saurait être que constituée par l'ensemble de toutes les grâces individuelles, et donc par une somme d'accidents. Cette somme n'est qu'une vue de l'esprit et ce qui existe réellement, c'est la grâce telle qu'elle se trouve effectivement participée dans chaque âme, réelle parce qu'individuelle. La relation, qui définit comme telle l'ecclésialité, pour être réelle, ne peut alors se fonder que sur chacune des grâces, réellement existantes dans leur participation individuelle. Il y aura par conséquent autant d'ecclésialités que d'individus en relation à la grâce fontale, autant d'ecclésialités que d'individus en relation à l'unique Église du Christ, identifiée à cette même grâce, grâce fontale incréée, appropriée au Saint Esprit et grâce capitale créée du Christ.

IV. CONCLUSION

15. En somme, l'Église serait la vie même de Dieu et les différentes « ecclésialités » en seraient les diverses réalisations, mais réalisations seulement possibles et réelles en chaque individu, pris comme tel. Un tel schéma n'est pas très éloigné d'une ecclésiologie de type protestant. D'autant plus que la place des pécheurs y est nettement dissociée de celle des justes : seuls ceux-ci s'inscrivent dans une ecclésialité par propriété, tandis que ceux-là doivent prendre place au niveau d'une ecclésialité par simple participation réelle, et non salvifique. Il est inévitable qu'il en aille ainsi si l'on fait de l'ecclésialité une relation à la vie divine, fondée sur une réalisation différenciée de la grâce.

16. Il en va tout autrement, si l'on tient qu'un seul et même Esprit vivifie et unit le chef et tous les autres membres du Corps mystique du Christ, et qu'il est la raison dernière et adéquate de toute la vie dans l'Église : c'est lui qui vivifie les justes et les pécheurs, ainsi que les organes hiérarchiques et charismatiques ou les « liens de l'unité organique » ; c'est de lui que dérive la grâce capi-

table du Christ, les grâces actuelles dont bénéficient les membres, les charismes, les pouvoirs de l'Église. Saint Thomas souligne à juste titre et met en relief cette unité numérique de l'Église, qui inclut à la fois les justes et les pécheurs : « Le Saint Esprit incréé est le même numériquement dans le chef et dans les membres, et c'est lui qui se répand, en quelque sorte, de la tête aux membres, sans subir de division mais en conservant son unité. Tandis que le don créé selon lequel le Saint Esprit habite en nous ne passe pas d'un sujet à l'autre³⁸. »

17. Il en va ainsi parce que le Saint Esprit habite et vivifie toute l'Église dans l'ordre de la cause motrice, tandis que le don créé habite et vivifie chaque âme seulement, dans l'ordre de la cause formelle. Et c'est là le nœud de toute la question, théologiquement parlant. En voulant ne pas « échapper à la métaphysique », l'ecclésiologie ne court-elle pas le risque de privilégier à l'excès le point de vue de la cause formelle ? Vatican II en reviendrait ainsi au Mythe de la caverne. Mythe dénoncé à l'avance, dans ses implications théologiques, par les Papes d'avant le dernier concile : « Le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église », dit Pie XI, « étant un, formé de parties liées et coordonnées à l'instar d'un corps physique, il est absurde et ridicule de dire qu'il peut se composer de membres épars et disjoints ; par suite, quiconque ne lui est pas uni n'est pas un de ses membres et n'est pas attaché à sa tête qui est le Christ. Or, dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n'accepte l'autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs³⁹. »

Abbé Jean-Michel Gleize

37. AC, p. 112-113.

38. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le livre des Sentences de Pierre Lombard*, livre III, distinction 13, question 2, article 1, ad 2.

39. PIE XI, « Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 » dans Les Enseignements Pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 1, n° 872-873.