

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 615

MENSUEL

Novembre 2018

Sous la présidence de Monsieur l'abbé Davide Pagliarani Supérieur général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

En collaboration avec **DICI**, la lettre d'information de la Fraternité Saint-Pie X, la revue **Courrier de Rome** tiendra son XIV^e Congrès international de théologie, **le samedi 19 janvier 2019, de 9 h à 12 h et de 15 h à 18 h à Notre-Dame de Consolation, 23 rue Jean-Goujon, Paris VIII^e**

SUR LE THÈME :

« François, le pape pastoral d'un concile non dogmatique »

PROGRAMME

9 h. Vatican II, un concile « non dogmatique » : enjeux et conséquences - *Abbé Alain Lorans, rédacteur en chef de DICI.*

10 h. L'Église comme un polyèdre, selon le pape François - *Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au séminaire d'Écône.*

11 h. Amoris lætitia, un exemple de la praxis pastorale depuis Vatican II - *Monsieur Stéphane Mercier, docteur en philosophie.*

15 h. Le diagnostic de Romano Amerio : le scepticisme et le « christianisme secondaire » - *Abbé Benoît de Jorna, supérieur du district de France de la Fraternité Saint-Pie X.*

16 h. La tradition intégrale, trésor théologique et liturgique - *Monsieur Dominique Viain, agrégé de lettres classiques.*

17 h. L'Église, corps mystique du Christ ou adaptation au monde ? - *Abbé Davide Pagliarani, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X.*

ENTRÉE LIBRE

SOMMAIRE

- Paul VI ou Montini ?, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 2*
- Saint ou Bienheureux ?, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4*
- La collégialité épiscopale à Vatican II, *Dom Jean Prou, osb, Abbé de Solesmes, p. 7*
- Le numéro 25 de Lumen gentium, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 10*

Les numéros du **Courrier de Rome** sont accessibles et consultables en fichiers pdf sur le site du **Courrier de Rome**
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, 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 PPPAR

PAUL VI OU MONTINI ?

« Que le patriarche de Venise fût mort avant d'être devenu Pie X, qui eût songé à le béatifier ? »

« La sainteté d'un Pape est une sainteté de Tête. [...] Un Pape sera assez saint pour mériter l'aureole et l'autel s'il vitalise assez héroïquement l'Église. »

(Abbé Victor-Alain Berto, *Pour la sainte Église romaine. Textes et documents*, Éditions du Cèdre, 1976, p. 95 et 96¹).

1. L'historien français Philippe Chenaux est professeur à l'Université pontificale du Latran, à Rome. Nous lui devons une biographie de Paul VI, parue aux Éditions du Cerf, en 2015, sous-titrée : « Le souverain éclairé ». Ce travail vient s'ajouter à celui d'Yves Chiron, paru en 1993 chez Perrin, puis réédité en 2008 chez Via Romana, et sous-titré : « Le Pape écartelé ». Ce sont là quasiment les deux seules études d'envergure connues du grand public.

2. Philippe Chenaux a visiblement écrit son livre, après la béatification, en vue de la canonisation. L'idée centrale qui s'en dégage est de présenter un Paul VI conservateur, voulant l'adaptation nécessaire, dépassé par des révolutionnaires et, bien entendu, freinant de toutes ses forces l'ouverture à gauche : le Pape de l'anti-rupture, prémonitoire de Benoît XVI. « Le timonier résolu de Vatican II se mua, dès avant la fin même de ses travaux, en exécutant scrupuleux de ses décisions dans la fidélité à la lettre mais aussi à l'esprit du concile. [...] Dans le sillage des enseignements du concile sur l'Église dans le monde contemporain (*Gaudium et spes, Dignitatis humanæ*), Paul VI chercha à promouvoir le modèle d'une Église au service de l'homme et du développement des peuples (*Populorum progressio*). Mais réforme n'était pas synonyme de révolution. Face aux dérives doctrinales de l'après-concile (catéchisme hollandais), Paul VI se posa en défenseur intrépide de la foi catholique². » Paul VI aurait ainsi été le « souverain éclairé » que laisse déjà entrevoir le sous-titre du livre.

3. De son côté, Yves Chiron reste ici, comme dans tous ses précédents travaux, fidèle à sa coutumière réserve, qui lui interdit apparemment, au nom de la stricte et scientifique neutralité historique, de se prononcer sur les faits. La dernière ligne de son livre en est symptomatique : « Que ce soit devant le tribunal de l'Histoire ou devant le tribunal de l'Église, Paul VI ne manquera ni de témoins à charge ni d'avocats de la défense³. » Certes... Malgré tout, le lecteur n'est pas totalement laissé sur sa faim, puisqu'Yves Chiron donne *in fine* la parole à l'un de ceux qui ont le mieux connu Jean-Baptiste Montini, pour avoir été son ami pendant plus de trente ans, le philosophe français Jean Guilton : « Paul VI n'était pas fait pour être Pape. Il était fait pour être le secrétaire, le collaborateur d'un grand Pape. Il n'avait pas ce qui fait le propre du Pape, la décision, l'énergie de la décision⁴. » Fort de cette remarque

autorisée, l'auteur du livre tire tout de même la conclusion suivante : « Quoi qu'il en soit du regard que les siècles futurs porteront sur ce pontificat, l'Église, ne considérant plus cette fois la réussite temporelle du Pape ni même ses qualités "politiques", jugera peut-être qu'il fut un saint⁵. » Voilà qui suggère assez nettement l'éventualité que Paul VI ait été saint comme homme privé, bien qu'il ne l'ait pas été comme Pape. Le sous-titre du livre en trouverait alors l'une de ses lectures possibles.

4. La thèse de Philippe Chenaux ne tient pas. Non, Paul VI n'a pas été le « défenseur intrépide de la foi catholique », ni défenseur, ni intrépide, eût-il même voulu l'être. Il ne l'a pas été, car les faits parlent d'eux-mêmes⁶. Et ces faits s'expliquent pour une raison extrêmement grave, qui met un obstacle absolument rédhibitoire à la canonisation de Paul VI.

5. Cette raison a été bien mise en lumière par Romano Amerio, au chapitre VI⁷ de son maître ouvrage, *Iota unum*, consacré à l'étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle. « Le caractère singulier du pontificat de Paul VI », remarque-t-il, « est la propension à transférer le rôle du Souverain Pontife du gouvernement à l'admonition, ou, pour le dire en termes scolastiques, à restreindre le domaine de la loi préceptive, qui crée une obligation, et à élargir celui de la loi directive, qui formule une loi sans y attacher obligation de la suivre. De cette façon le gouvernement de l'Église se trouve réduit de moitié et, pour le dire en langage biblique, *la main du Seigneur est abrégée* (Isaïe LIX, 1)⁸. » Il y a indiscutablement là un manque de vertu, d'autant plus grave que la vertu en question est absolument requise chez celui que Dieu appelle à gouverner son Église, car c'est la vertu même du Souverain Pontife. Paul VI a d'ailleurs reconnu lui-même cette disposition défectueuse, en essayant de l'excuser et de l'attribuer à une inaptitude de sa nature. Cet aveu se trouve dans le Discours du 22 juin 1972 adressé au Sacré Collège, à l'occasion du neuvième anniversaire de son élévation au Souverain Pontificat : « Peut-être le Seigneur m'a-t-il appelé à cet office, non que j'y eusse quelque aptitude ou pour que je gouverne et sauve l'Église de ses difficultés actuelles, mais pour que je souffre quelque chose pour l'Église et pour qu'il soit clair que c'est Lui et nul autre qui la guide et la sauve⁹. »

6. Cet aveu est remarquable. Jean XXIII avait de sa charge une conception diamétralement opposée. Sur son lit de mort il disait à son médecin : un Pape meurt la nuit,

cité par Chiron, *ibidem*.

7. CHIRON, *ibidem*.

8. Le lecteur pourra en trouver la synthèse dans l'article de notre confrère, l'abbé THIERRY GAUDRAY, « Il n'est pas saint » paru dans *Fidélité* n° 245 (septembre-octobre 2018), p. 45-54.

9. Chapitre intitulé : « L'Église postconciliaire. Paul VI », p. 112-156.

10. ROMANO AMERIO, *Iota unum. Étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, Nouvelles Éditions Latines, 1987, p. 127.

11. Cité par Amerio, *ibidem*, p. 127-128.

1. Le texte que nous citons, intitulé « Sainteté de Pie X » date de 1951.

2. PHILIPPE CHENAUX, *Paul VI*, Cerf, 2015, p. 314-315.

3. YVES CHIRON, *Paul VI*, Via Romana, 2008, p. 292.

4. Entretien de Jean Guilton avec Yves Chiron le 11 mai 1991,

car, pendant la journée, il **gouverne** l'Église. Romano Amerio ne manque pas de relever la portée tragique de cet aveu du Pape Montini : « Il est exorbitant, dépassant tout ce que l'on pouvait attendre, soit en considération de l'histoire, soit de la théologie, que Pierre, chargé par le Christ de conduire la barque de l'Église (gouverner, en effet, dérive du terme de marine tenir le gouvernail, piloter), se montre rétif à un tel service et se réfugie dans le désir de souffrir pour l'Église. Car l'office du Souverain Pontife lui prescrit un service d'action et de gouvernement. L'acte de gouverner est étranger au caractère et à la vocation de Montini, qui ne trouve pas dans son propre fond le moyen d'unir son âme à son propre destin : *Son travail lui est étranger* (Isaïe, XXVIII, 21). De plus, en laissant les penchants de son tempérament prévaloir sur les devoirs de sa charge, le Pape semble trouver un exercice d'humilité plus méritoire dans la souffrance endurée que dans l'action accomplie pour sa charge. Je ne sais si cette idée est fondée : est-il sûr que se proposer de souffrir pour l'Église demande plus d'humilité qu'accepter d'œuvrer pour l'Église ?¹⁰ » Voilà qui dépasse de loin le constat fait par Jean Guittou et retranscrit par Yves Chiron. N'étant sans doute pas fait pour être Pape, Paul VI laissa « les penchants de son tempérament prévaloir sur les devoirs de sa charge ». Au lieu d'assumer l'exercice de cette charge pour y acquérir la vertu qui lui faisait défaut, Jean-Baptiste Montini s'est donné le faux alibi d'une conception erronée de l'humilité et de la souffrance méritoire. N'aurions-nous pas en définitive ici la preuve qui nous autoriserait à douter que Paul VI non seulement ait été, mais ait voulu être le « défenseur intrépide de la foi catholique » ?...

7. Cette auto-démission (pour appeler la chose par son nom) va beaucoup plus loin qu'une simple défaillance de nature, personnelle à Paul VI. Elle tire en effet son origine du discours inaugural du Concile, prononcé par Jean XXIII. Le Pape Roncalli y déclarait que désormais l'Église renoncerait à condamner les erreurs. Paul VI a adopté cette manière de faire pendant toute la durée de son pontificat. « Il s'en est tenu comme docteur aux formules traditionnelles concernant l'orthodoxie, mais comme pasteur il n'a pas empêché les formules hétérodoxes de s'élever, pensant que d'elles-mêmes elles se systématiseraient en formules orthodoxes, conformes à la vérité. Il dénonça les erreurs, il maintint la foi catholique, mais la déformation du dogme ne fut pas condamnée chez les égarés, et la situation schismatique de l'Église fut dissimulée et tolérée¹¹. » Voilà qui explique comment cette auto-démission put, jusqu'à un certain point, sauver les apparences de l'Église et de la catholicité. « Renoncer à son autorité n'amène pas Paul VI à renoncer aux principes du dogme : il les a au contraire affirmés avec force dans les grandes encycliques, *Humanae Vitae* sur le mariage, *Mysterium fidei* sur l'Eucharistie. Le principe même du plein pouvoir qu'a le Pape de tout juger (*judicare omnia*) a été revendiqué par Paul VI dans le discours du 22 octobre 1970, où il se réfère expressément à la fameuse bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII : toutes choses sont assujetties aux clés de saint Pierre. Cette défaillance veut seulement dire que

les proclamations de foi sont séparées de l'exercice de l'autorité de légiférer et de sanctionner, laquelle est à leur service selon la tradition de l'Église. Reste en chaque homme l'obligation d'obéir, mais à cette obligation du fidèle ne correspond dans l'Église aucun titre lui permettant de l'exiger. À cet égard, tout se passe comme si l'homme, dépourvu de toute organisation sociale, était abandonné dans l'isolement à ses lumières personnelles, l'Église ne devenant jamais motif suprême de la décision du chrétien¹². » C'est bel et bien le principe de l'autonomie de la conscience, inauguré par le même Paul VI, avec la déclaration *Dignitatis humanae*, dans la droite ligne du discours de Jean XXIII.

8. Voilà qui interdit de voir en Paul VI un Pape ayant exercé héroïquement la vertu requise à son devoir d'état. Car il est bien évident que céder à celui qui viole la loi, non seulement par faiblesse personnelle, mais encore par un libéralisme de principe, n'est ni sagesse ni bonté. Du moins pourrait-on céder vertueusement, en résistant et en essayant de maintenir la loi en protestant. Or, Paul VI, s'il a rappelé la loi, n'a pas protesté contre les violations de la loi. Il s'en est seulement attristé. Et il s'en est attristé en partie seulement. On retrouve en effet chez lui – autre indice de son absence de vertu et de son libéralisme de principe – ce que Romano Amerio désigne comme « la grande loi psychologique du *gratissimus mentis error*, de l'erreur agréable à l'esprit, qui fait que l'esprit répugne à reconnaître ce qu'il sait pourtant, parce que cela lui déplaît ». Par exemple dans le discours du 16 novembre 1970 le Pape a vivement dépeint en ces termes le triste état de l'Église post-conciliaire : « C'est pour tout le monde », dit-il, « un motif de stupeur, de douleur, de scandale de voir que c'est justement de l'intérieur de l'Église que naissent les inquiétudes et les infidélités, et souvent venant de ceux qui devraient, en raison de l'engagement pris et du charisme reçu, être plus constants et plus exemplaires. » Paul VI évoque de plus « les aberrations doctrinales, l'affranchissement à l'égard de l'autorité de l'Église, le refus de la discipline ». Et pourtant, le Pape voit quelque chose de positif dans la situation, il y voit ce qu'il désigne comme des signes merveilleux de vitalité, de spiritualité, de sainteté. « Jusqu'au sein des erreurs dogmatiques, qu'il pourfend cependant vigoureusement dans l'encyclique *Mysterium fidei*, le Pape entrevoit des raisons d'y applaudir sous réserve, parce que dans l'hérésie même qui nie la présence réelle "apparaît le désir louable de scruter un si grand mystère et d'en explorer les richesses inépuisables". La propension du Pape à ne pas éteindre la mèche qui fume exagère ici jusqu'à le trouver louable l'essai qui vise à restreindre et à dissoudre le mystère. [...] Par une sorte de synecdoque générale, un petit élément, même menu et peu caractéristique, est affecté d'une valeur exponentielle illusoire et est reproduit à une plus grande échelle, devenant l'indice de faits généralisés. C'est, comme l'a dit Arnobe, comme si l'on niait la nature terrestre d'une montagne parce qu'y est enfouie une pépite d'or, ou l'état morbide d'un malade, tout décrépité et endolori, parce qu'il lui reste un ongle sain¹³. »

10. AMERIO, *ibidem*, p. 128.

11. Id., *ibidem*, p. 129.

12. Id., *ibidem*, p. 132.

13. Id., *ibidem*, p. 154-155.

9. Le meilleur témoignage de ce *gratissimus error* reste l'Allocution du 23 juin 1975, que Paul VI prononça pour le douzième anniversaire de son couronnement. Après avoir dit que « Vatican II a vraiment ouvert une ère nouvelle dans la vie de l'Église de notre temps », le Pape exalte « l'extrême unanimité de toute l'Église avec son pasteur suprême et de tous avec leur propre évêque », cela juste au moment où presque tous les évêques du monde jugent de haut les Encycliques du Pape et ont chacun une doctrine particulière. L'état réel de l'Église a été beaucoup mieux décrit par celui qui, lui, refusa de se fermer les yeux, et dont les vertus héroïques sont apparues en pleine lumière, à l'occasion de l'*aggiornamento* : « Nous avons assisté au mariage de l'Église avec les idées libérales. Ce serait nier l'évidence, se fermer les yeux que de ne pas affirmer courageusement que le Concile a permis à ceux qui professent les erreurs et les tendances condamnées par les Papes de croire légitimement que leurs doctrines étaient désormais approuvées. Alors que le Concile se préparait à être une nuée lumineuse dans le monde d'aujourd'hui si l'on avait utilisé les textes préconciliaires dans lesquels on trouvait une profession solennelle de doctrine sûre au regard des problèmes modernes, on peut et on doit malheureusement affirmer que, d'une manière à peu près générale, lorsque le Concile a innové, il a ébranlé la certitude de vérités enseignées par le Magistère authentique de l'Église comme appartenant définitivement au trésor de la Tradition¹⁴. »

10. Tout cela atteste l'impossibilité d'une canonisation de Paul VI. Non seulement Paul VI n'a pas été « le défenseur intrépide de la foi catholique », comme le pense Philippe Chenaux, mais encore l'Église ne saurait juger qu'en lui l'homme privé ait été un saint, en dépit du Pape, ainsi que le suggère Yves Chiron. L'Église ne saurait en effet procéder à la canonisation de Montini sans déclarer la sainteté de Paul VI, et l'absence de celle-ci entraîne l'impossibilité de celle-là. L'abbé Victor-Alain Berto a rappelé cette vérité, lorsqu'il a démenti, en s'appuyant sur les paroles de Pie XII¹⁵, « ces esprits désespérément indociles ou désespérément faux »¹⁶, aux yeux desquels le Pape Pacelli aurait béatifié Joseph Sarto et non Pie X. car c'est le Pape que Pie XII a voulu béatifier en Pie X, et non l'homme privé, le simple chrétien : « La sainteté d'un Pape est une sainteté de Tête, une sainteté capitale. Le Pape seul est le rocher sur lequel est bâtie l'Église. Le Pape seul est, par rapport à l'Église, visiblement ce que Jésus est invisiblement : le Chef. [...] Quelle est la fonction d'une tête, sinon de vitaliser le corps ? Un Pape sera assez saint pour mériter l'auréole et l'autel, s'il vitalise assez héroïquement l'Église. Rien n'empêche, assurément, qu'un Pape soit un saint comme homme privé, qu'il l'ait

été dès sa jeunesse et l'enfance. Mais si, devenu Pape, il reste un saint privé, sans être saint comme Tête de l'Église, il ne sera canonisé que moyennant abdication préalable. Ainsi de saint Célestin, homme de vertu certes héroïque, qui eut cette héroïque prudence de juger qu'il n'avait pas été créé et mis au monde pour être Tête et qui n'eut de cesse qu'il ne fût redevenu membre¹⁷. » N'ayant pas eu cette même prudence héroïque qui eût dû le conduire à abdiquer lui aussi, Paul VI ne saurait être canonisé. Car Paul VI ne fut point saint comme Tête de l'Église : le fait est manifeste, de l'aveu même du principal intéressé et de par l'éloquence des faits.

11. Le Pape écartelé d'Yves Chiron et le Souverain éclairé de Philippe Chenaux ne font qu'un seul et même personnage : un Pape et un Souverain inférieur à sa tâche, en vertu de son manque de vertu et de son libéralisme de principe, un Pape qui ne saurait donner à l'Église le témoignage et l'exemple qu'elle doit attendre de lui, celui de la sainteté d'une Tête, celui d'une triple œuvre de gouvernement, de magistère et de sanctification héroïquement poursuivie à travers l'exercice inlassable d'un véritable commandement. *Legem requirunt ex ore ejus*¹⁸ : ce que l'on attend d'un Pape, c'est que de sa bouche sorte l'expression de la volonté de Dieu, l'expression claire, précise et préceptive de la loi divine, qui est au fondement de l'unité de l'Église. « L'imprécision de la loi », remarque encore Romano Amerio, « devenue sujette à changements et subordonnée dans son application à l'appréciation de plusieurs personnes qui peuvent ne pas être d'accord entre elles, renforce le sentiment de la valeur du jugement personnel et produit une pluralité de choix où s'éclipse et disparaît l'unité organique de l'Église¹⁹. » Paul VI fut ainsi le premier responsable de ce qu'il a lui-même appelé l'auto-destruction de l'Église, conséquente à sa propre auto-démission. L'Église ne saurait donc reconnaître et honorer en lui les vertus héroïques d'un Chef, et c'est pourquoi sa canonisation est littéralement sans objet.

Abbé Jean-Michel Gleize

14. MGR LEFEBVRE, « Lettre du 20 décembre 1966 adressée au cardinal Ottaviani » in *J'accuse le Concile*, Ed. Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 107-111.

15. PIE XII, Lettre apostolique *Quoniam Christus* dans AAS, T. XLIII (1951), p. 462 ainsi que l'Allocution lors de la cérémonie de la béatification, *ibidem*, p. 468-471.

16. ABBÉ VICTOR-ALAIN BERTO, *Pour la sainte Église romaine. Textes et documents*, Éditions du Cèdre, 1976, p. 95.

17. ID., *ibidem*, p. 97.

18. *Malachie*, II, 7.

19. AMERIO, *ibidem*, p. 139.

SAINT OU BIENHEUREUX ?

1. La canonisation est « l'acte solennel par lequel le Souverain Pontife, jugeant en dernier ressort, et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu précédemment béatifié »¹. Mais alors, qu'est-ce que le « catalogue des saints » ? Et qu'est-ce qu'un « saint », ainsi dûment catalogué ?... Telles sont les questions qui se posent à qui veut savoir exactement ce qu'est la canonisation. Car, comme tout acte humain,

celle-ci doit se définir en fonction de son objet.

2. La sainteté est envisagée en propres termes par saint Thomas d'Aquin dans le traité de la religion de la *Somme*

1. T. ORTOLAN, « Canonisation » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, T. II, 2^e partie, Letouzey et Ané, 1932, col. 1 634 qui reprend BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, livre I, chapitre 39, n° 5.

théologique², mais il ne s'agit ici précisément que d'une question de mots. Le docteur commun de l'Église entend en effet « montrer que la religion n'est pas une autre vertu que celle qui porte le nom de sainteté dans la liste d'Andronicus »³. Le mot de « sainteté » est donc pris ici par saint Thomas dans un sens beaucoup plus restreint que celui qu'on lui donne ordinairement, voire dans un sens métaphorique. Mais cette restriction de sens nous met quand même sur la voie, car le commentateur de la *Revue des jeunes* en profite pour remarquer que « la sainteté évoque pour nous la haute perfection de la charité, couronnée de l'exercice des dons, et exprimée dans la pratique héroïque des vertus » et qu'« attribuer la sainteté à la vertu de religion n'est pas en faire la vertu suprême de toute la vie chrétienne »⁴. Voilà qui nous renvoie opportunément en un autre lieu de la *Somme*, le lieu central et approprié à une définition adéquate de la sainteté, avec toute l'analogie qu'elle suppose. Si le mot n'y est pas, la chose s'y trouve et elle y est mise en pleine lumière. Il s'agit, dans le traité de la charité, du passage où l'Aquinat traite de la perfection de cette vertu⁵. Car, aux yeux du bon sens catholique, la sainteté n'est pas autre chose que la perfection de la vie chrétienne, et, de l'avis unanime des théologiens⁶, celle-ci s'identifie à la perfection de la charité.

3. La charité est en effet la vertu suprême de toute la vie chrétienne, dans la mesure où « elle ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime »⁷. C'est en ce sens que, pour employer le langage technique de la scolastique, on dit qu'elle « donne leur forme » aux actes de toutes les autres vertus. La forme d'un être, c'est en effet « ce qui le caractérise en propre et le distingue de tout autre ». Et, lorsqu'il s'agit de la vie morale, « la forme d'un acte volontaire lui vient du but que la volonté se propose d'atteindre »⁸. La charité assigne ainsi pour but à toutes nos actions l'amour de notre fin dernière, l'amour de Dieu précisément considéré en tant qu'il est l'objet de notre bonheur éternel. Or, la sainteté consiste dans la perfection de la vie chrétienne, qui équivaut à cette volonté de tout rapporter à Dieu comme à la fin dernière et c'est pourquoi la sainteté s'identifie à la charité, précisément en tant que celle-ci est la forme et « la mère »⁹ de toutes les vertus, en tant qu'elle est, dit saint Paul, le lien de la perfection¹⁰. « Par sa propre perfection et par celle des actes vertueux qu'elle commande, la charité réalise la sainteté chez l'ami

de Dieu »¹¹.

4. La sainteté, ainsi comprise comme la perfection de la charité, doit s'entendre de manière analogique¹². Du côté de celui qui exerce la charité, et qui, par elle, ordonne toute sa vie morale à l'amour de la fin dernière, la charité est parfaite si l'on aime autant qu'il est possible de le faire. Et cela peut se faire de trois manières. « D'abord parce que tout le cœur de l'homme se porte de façon actuelle et continue vers Dieu, et telle est la perfection de la charité du ciel ; elle n'est pas possible en cette vie où, en raison de la faiblesse humaine, on ne peut être continuellement en acte de penser à Dieu et de se porter affectueusement vers lui. En deuxième lieu, parce que l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas ; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité. Enfin lorsqu'on donne habituellement tout son cœur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu. Et telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité. » Nous avons donc ici la distinction entre trois réalisations analogiques de la perfection de la charité et donc de la sainteté : d'une part la sainteté des saints du ciel ou des bienheureux et d'autre part la sainteté des saints de la terre, qui se réalise à son tour d'une part avec la charité héroïque et d'autre part avec la charité commune.

5. Nous sommes alors en mesure de définir plus précisément l'acte de la canonisation, qui a pour objet d'inscrire « au catalogue des saints » un serviteur de Dieu précédemment béatifié. Le « catalogue » est la liste officielle de ceux que l'Église donne en exemple à ses fidèles et en l'honneur desquels elle prescrit de rendre un culte public. Et ce catalogue est celui des « saints » aux deux premiers sens de la définition analogique indiquée par saint Thomas. Ces « saints » sont ceux qui ont exercé ici bas la charité héroïque, et avec elles toutes les autres vertus au même degré héroïque, et qui à présent sont au ciel où ils exercent désormais la charité des bienheureux, la charité de ceux qui aiment continuellement Dieu connu dans la vision et non plus dans la foi. Cette déclaration de l'Église porte donc sur les deux saintetés successives, et elle porte surtout sur le lien qui les rattache l'une à l'autre, lien qui n'est pas seulement chronologique mais qui est surtout et principalement causal. Car la charité héroïque d'ici-bas fut pour ces saints le moyen d'accéder à la charité du ciel.

6. Le saint que l'Église inscrit dans son catalogue, lorsqu'elle accomplit l'acte d'une canonisation, n'est donc pas seulement un bienheureux, c'est-à-dire un saint qui est saint parce qu'il jouit à présent du bonheur éternel dans la gloire et exerce la charité propre aux habitants du ciel ; c'est aussi et surtout un saint qui a été saint parce qu'il a exercé sur la terre la charité et toutes les autres vertus à l'état héroïque, c'est-à-dire selon le degré de perfection indiqué par saint Thomas : le saint s'est appliqué, durant sa vie ici-bas, à vaquer tout entier à Dieu et aux choses divines, en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les

2. *Somme théologique*, 2a2æ, question 81, article 8 : « La religion est-elle la même chose que la sainteté ? »

3. I. MENNESSIER, OP, « Note explicative n° 19 » dans le volume correspondant de la *Revue des jeunes*, p. 245-246. Andronicus de Rhodes fut un philosophe disciple d'Aristote, du I^{er} siècle avant Jésus-Christ.

4. *Ibidem*, p. 246.

5. *Somme théologique*, 2a2æ, question 24, article 8 : « Est-ce que la charité peut être parfaite en cette vie ? »

6. R. GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *Les Trois âges de la vie intérieure*, T. I, chapitre VIII, Cerf, 1938, p. 192-218.

7. *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 8 : « Est-ce que la charité est la forme de toutes les vertus ? »

8. H.-D. NOBLE, OP, « Note explicative n° 34 » dans le volume correspondant de la *Revue des jeunes*, p. 272-273.

9. *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 8, ad 3.

10. Col, III, 14.

11. H.-D. NOBLE, OP, *ibidem*, p. 274.

12. *Somme théologique*, 2a2æ, question 24, article 8, corpus.

nécessités de la vie terrestre. La canonisation n'a pas seulement pour objet de déclarer que le saint est au ciel ; elle déclare aussi qu'il a exercé sur cette terre les vertus héroïques et elle les donne en exemple, comme le moyen assuré de parvenir à la gloire du ciel.

7. Tel est, à la suite de l'Aquinate, l'enseignement constant et unanime des théologiens¹³. La procédure traditionnellement suivie par l'Église, telle qu'elle s'exprime encore dans l'ancien Code de Droit Canonique de 1917, l'atteste clairement. Car la vérification et la preuve des vertus héroïques sont la première chose que le procès de canonisation entreprend, avant même de procéder à l'examen des miracles, qui attestent directement, quant à eux, que le défunt est désormais dans la gloire du ciel. « Tant que le doute sur les vertus n'est pas absolument éliminé, il est impossible de s'engager plus avant dans cette interminable procédure, car il n'est jamais permis de suspendre l'examen des vertus pour passer à celui des miracles fussent-ils très nombreux. Si les preuves convaincantes en faveur des vertus manquent, ou n'ont pu être retrouvées, soit parce que des écrits importants ont été égarés, soit parce que les témoins ont disparu, on conclut simplement que l'on n'a pas la certitude requise des vertus pratiquées dans un degré héroïque, *non constare de virtutibus*, et le procès est arrêté¹⁴. » Le canon 2 104 du Code de 1917 dit précisément : « Dans les causes des confesseurs, la discussion porte sur le doute suivant : les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité à l'égard de Dieu et du prochain, ainsi que les vertus cardinales de prudence, de justice, de tempérance, de force et les vertus connexes, ont-elles existé à un degré héroïque dans les cas et pour les faits dont il s'agit ? Dans les causes des martyrs, le doute est : le martyr, sa cause et des signes merveilleux sont-ils prouvés dans le cas et pour l'effet dont il s'agit ? » La vérification des vertus héroïques est d'ailleurs la condition absolument nécessaire pour déclarer que le saint est à présent dans la gloire du ciel. « Comment en effet l'Église pourrait-elle savoir qu'un saint est au ciel ? Elle ne le sait pas par le moyen d'une nouvelle révélation, mais grâce à Dieu qui dirige son Église lorsque celle-ci examine la vie du saint, ainsi que ses vertus héroïques et les miracles obtenus à son intercession¹⁵. »

8. La supposée canonisation de Jean-Paul II, ainsi que celle de Jean XXIII, et à présent celle de Paul VI, posent de graves problèmes à la conscience des catholiques et soulèvent d'épineuses difficultés à la réflexion théologique. Mais, quelles que soient l'importance et l'urgence de ces problèmes et de ces difficultés, l'on ne saurait, pour les surmonter, remettre en cause la définition traditionnelle de la canonisation. En tant que telle, celle-ci est un acte

certainement infaillible du Magistère solennel du Pape et elle a pour objet spécifique celui que nous venons de rappeler : non seulement elle déclare qu'un fidèle défunt est désormais un saint du ciel et se trouve dans la gloire, mais elle déclare aussi que ce défunt est parvenu à la gloire en ayant exercé sa vie durant les vertus héroïques et que celles-ci représentent un exemple pour tous les fidèles catholiques. Il serait tentant, pour résoudre la difficulté suscitée par les supposées canonisations des Papes conciliaires, de nier ou de mettre en doute l'infaillibilité de la canonisation. Il serait aussi tentant de réduire l'objet propre et spécifique de la canonisation à la seule déclaration autorisée de la gloire d'un saint du ciel. On pourrait alors admettre - à moindres frais - que Paul VI ait été faiblement canonisé ou, qu'en dépit de son manque trop évident d'héroïcité dans la vertu, il soit à présent dans la gloire céleste. Après tout, pourquoi pas, en effet ?...

9. Ce serait là fermer trop facilement les yeux sur le scandale de ces pseudo-canonisations. Et ce serait surtout adultérer (pour reprendre le mot de saint Paul) une vérité déjà trop solidement et depuis trop longtemps établie par la discipline de l'Église et le consensus des théologiens. La conclusion qui s'impose est celle que nous avons déjà défendue à plusieurs reprises¹⁶ : ces canonisations nouvelles, spécialement celles des trois papes conciliaires, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II sont plus que douteuses. « Nous devons en tout état de cause partir d'une vérité certaine, parce que constamment proclamée par le Magistère de l'Église durant des siècles. Cette vérité est que, comme tout acte, la canonisation se définit d'abord et essentiellement par son objet. Celui-ci correspond au triple fait que la personne historique qui est inscrite au catalogue de saints soit vraiment sainte, ait obtenu le bonheur céleste et réclame un culte de la part de toute l'Église. Le premier fait (la sainteté) est la cause des deux autres, et le deuxième cause lui aussi le troisième, lequel reste une simple conséquence des deux premiers. Et le premier comme le deuxième sont seulement attestés, c'est-à-dire ni plus ni moins que déclarés avec autorité, par la canonisation. Celle-ci ne cause ni la sainteté ni la gloire céleste, mais les présuppose et les constate, avant de pouvoir imposer le culte du canonisé à toute l'Église. Le discernement de la sainteté fait appel à l'examen des vertus héroïques, et celui de la béatitude céleste à l'examen des miracles. En tant qu'il est positif et qu'il conclut à la présence certaine des vertus héroïques et des miracles, ce discernement est réservé au Saint-Siège et, lorsqu'il procède selon les règles requises, il bénéficie normalement de l'assistance de Dieu. Mais il existe aussi un discernement négatif, qui consiste à conclure à l'absence des vertus et des miracles, ou du moins à douter sérieusement de leur présence, pour des motifs suffisamment avérés. Ce discernement négatif reste accessible à la droite raison, éclairée par la foi ou même par la simple loi naturelle. Il est suffisant pour conclure au caractère au moins douteux d'une canonisation et en déduire que cet acte ne saurait obliger en conscience. Et il est conforté par cet autre fait indubitable que la procédure suivie lors du procès n'offre pas ou offre beaucoup moins

13. LOUIS BILLOT, *L'Église. II : Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2009, question 10, thèse 17, n° 600-606 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, SJ, *De Ecclesia Christi*, T. II, 1954, thesis XIX, p. 244-246 ; JOACHIM SALAVERRI, « De Ecclesia Christi » dans *Sacrae Theologiae Summa*, T. I, BAC, 1962, n° 724-725 ; CARLOS M^a ZABALA Y ALTUBE, *Es infalible el Papa en la canonización de los santos ?* 1971.

14. ORTOLAN, *ibidem*, col. 1644, qui renvoie à BENOÎT XIV, *op. cit.* livre II, chapitre 54, n° 10.

15. ZAPELENA, *op. cit.* p. 249.

16. Cf. les numéros de février 2011 et de janvier 2014 du *Courrier de Rome*.

les garanties requises à la sécurité du jugement final »¹⁷.

10. Si François décide de donner en exemple à toute l'Église les trois Papes qui en ont entrepris « l'auto-destruction », nous n'y pouvons rien. Mais nous ne devons pas pour autant remettre en question les définitions que la saine théologie a dites et répétées pendant des siècles. La canonisation reste ce qu'elle est. Ce n'est pas sa définition qui doit changer ; c'est plutôt l'actuel successeur de saint Pierre qui en réalise l'apparence fautive et trompeuse, au grand détriment de la foi et de la charité des fidèles. Et

nous devons dénoncer comme fautive et trompeuse cette apparence, en rappelant pour cela la vraie définition inchangée de la canonisation.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. Article « Les nouvelles canonisations obligent-elles en conscience tous les fidèles catholiques ? » dans le numéro de janvier 2014 du *Courrier de Rome*, p. 3, n° 12.

LA COLLÉGIALITÉ ÉPISCOPALE À VATICAN II

Jean Prou (1911-1999) entra à l'Abbaye bénédictine de Solesmes le 23 octobre 1931, à l'âge de vingt ans. Il fit sa profession solennelle en 1937 et fut ordonné prêtre l'année suivante. Le 1^{er} novembre 1953, il fut nommé procureur général de sa Congrégation à Rome. Cette tâche l'y retint six ans et lui donna l'occasion de se faire connaître et apprécier à la Curie du temps de Pie XII. Le 5 juillet 1959, il fut élu abbé de Solesmes et durant le concile Vatican II demeura l'un des membres les plus influents du *Cœtus Internationalis Patrum*, aux côtés de Mgr Lefebvre. On lui doit quatre interventions dans l'aula conciliaire (trois à propos du schéma sur la liturgie et une à propos du schéma sur l'Église) et surtout treize remarques écrites (trois à propos du schéma sur la liturgie ; cinq à propos du schéma sur l'Église ; trois à propos du schéma sur la liberté religieuse ; une à propos du schéma sur l'Église dans le monde de ce temps ; une à propos du schéma sur la vie et le ministère des prêtres). Le texte qui suit est la traduction intégrale des deuxièmes remarques écrites sur le schéma de la future constitution *Lumen gentium*.

Abbé Jean-Michel Gleize

Remarques sur la collégialité épiscopale

1. Pour clarifier cette question, il est absolument nécessaire de définir exactement le sens du mot « collège ». Or, celui-ci peut revêtir deux significations fort différentes.

2. Dans un sens très large, il désigne le rassemblement ou la société de ceux qui exercent une même profession, surtout lorsque les opérations qu'ils accomplissent, non seulement supposent les mêmes compétences scientifiques ou techniques, mais doivent de plus se coordonner afin de parvenir toutes à la même fin, ou du moins à une fin semblable. Nous avons de nombreux et différents exemples de collèges entendus en ce sens, par exemple les collèges de professeurs et d'étudiants, au sein d'une même institution d'enseignement, dans laquelle les activités des membres se ressemblent, ou se complètent, pour parvenir au même but, qui est la formation des élèves. De même, il existe des collèges de médecins ou d'avocats, dans une même ville, et souvent, un tel regroupement est désigné comme un ordre ou un corps. Dans ce genre de collèges, chaque membre accomplit des actes qui sont vraiment les siens, des actes personnels, distincts de ceux des autres membres du collège, bien que les siens et ceux des autres soient de nature semblable et soient accomplis de façon coordonnée. Très souvent, l'unité d'action d'un tel collège, ainsi que l'harmonie qui en résulte, est obtenue et entretenue grâce à un supérieur, qui dirige plus ou moins

les activités des autres membres. C'est pourquoi, ce genre de collège est un collège au sens très large.

3. Dans un sens plus strict, le collège désigne un rassemblement ou une société qui constitue vraiment, de manière actuelle et juridique, une personne morale, capable de produire des actes collégiaux au sens strict, dont chacun représente une action unique, attribuable à tout le collège et à lui seul, comme à son auteur immédiat. Cette deuxième forme de collège peut être désignée comme un collège au sens strict, et elle se vérifie pleinement lorsque les membres de ce groupe dépendent les uns des autres dans le cadre de leurs opérations, de telle sorte que tous leurs actes spécifiques, en tant qu'ils sont membres du collège, sont habituellement et ordinairement des actes strictement collégiaux, ou du moins sont ordonnés en vue de produire un acte collégial. Un bon exemple de ce genre de collèges est le corps législatif dans un État. Dans la mesure où ils font partie de ce collège, les députés ou les législateurs n'exercent pas l'acte spécifique de leur profession, c'est-à-dire l'acte par lequel ils établissent des lois, si ce n'est dans la mesure où ils agissent de manière collégiale, ou du moins préparent par leurs actes personnels un acte collégial. De soi, l'activité spécifique des membres d'un tel collège est tout entière collégiale, à titre ordinaire et permanent.

4. Entre ces deux manières diamétralement opposées de réaliser la collégialité, il n'est pas rare que se rencontre une troisième forme intermédiaire de collège. D'une part, ceux qui en font partie réalisent en permanence les conditions requises pour qu'il y ait un collège au sens large. D'autre part, ils jouissent de facultés et de privilèges propres, ils exercent des actes semblables ou complémentaires, ils tendent vers une fin identique ou semblable, et tout cela se réalise moyennant les actes propres et distincts de chacun des membres, quand bien même ces actes sont accomplis le plus souvent de manière à rester toujours coordonnés. Quant aux actes spécifiques des membres, c'est-à-dire ceux qu'ils exercent précisément en tant qu'ils font partie du collège, ils demeurent eux aussi ordinairement des actes personnels, accomplis par chacun séparément des autres. Cependant, en certaines circonstances, que détermine la constitution du collège, tous les membres peuvent et même doivent se réunir pour accomplir certains actes de nature strictement collégiale. Auquel cas, et seulement en ce cas, ceux qui font partie du collège agissent de manière véritablement et strictement collégiale, en exerçant un acte unique que l'on doit attribuer *primo et per se* à tout le collège et à lui seul, celui-ci constituant pour lors une unique personne morale. Dans un groupement de ce type,

le collègue, qui doit s'entendre au sens strict, ne doit pas être envisagé comme une entité permanente, mais se réalise de façon seulement extraordinaire et transitoire. Néanmoins, on le désigne en permanence comme un collègue dans la mesure où : premièrement, il équivaut en permanence à un collègue au sens large ; deuxièmement, il garde en permanence la capacité d'accéder une fois ou l'autre au rang d'un collègue au sens strict, dans des cas extraordinaires.

5. Ces différentes formes de collégialité peuvent encore se présenter sous une double structure.

6. Tantôt elles se présentent sous une forme égalitaire ou démocratique, dans la mesure où tous les membres du collègue jouissent des mêmes droits. Le collègue existe alors uniquement en vertu de la coordination de ses membres et, s'il s'avère capable d'une action strictement collégiale, celle-ci résulte ni plus ni moins que du consensus de tous les membres, qui décident en commun d'accomplir un acte collégial. Et le plus souvent, cela ne se produit pas sans que le collègue soit pour cela convoqué par son président, qui est seulement un *primus inter pares*, un premier parmi ses pairs, et qui, une fois la convocation faite, ne joue aucun rôle plus important que les autres, lorsqu'il s'agit de procéder à l'acte collégial.

7. Tantôt elles se présentent sous une forme hiérarchique, auquel cas un seul membre du collègue en est véritablement le chef, de sorte que, non seulement il possède le droit et le pouvoir de convoquer le collègue, mais qu'il garde aussi toujours le rôle le plus important lorsqu'il s'agit de procéder à l'acte collégial. C'est pourquoi, aucun acte ne saurait être considéré comme véritablement collégial, à moins de recevoir l'approbation et la confirmation de ce président.

8. En quel sens les douze apôtres ont-ils formé un « collègue » ?

9. Premièrement, il semble être **de foi** que les apôtres réunis par le Christ ont constitué un véritable collègue au sens large. En effet, ce collègue a été institué par le Christ ; il demeure constamment sous son autorité ; les apôtres ont vécu en permanence pendant trois ans dans l'intimité du Christ, pour en recevoir les enseignements ; après l'Ascension du Seigneur, ils ont tous attendu ensemble la venue du Saint-Esprit et ont été tous ensemble enrichis de sa grâce ; ils demeurèrent placés sous l'autorité de saint Pierre, en vertu de l'institution du Christ ; durant quelques années, ils habitèrent ensemble à Jérusalem, gardant entre eux le lien d'une union intime, exerçant leur charge apostolique par des actes semblables ou coordonnés, donnant le même enseignement et travaillant à répandre la même foi ; enfin, eux seuls possédèrent tous certains privilèges en raison desquels ils furent désignés comme « les Douze » (et par la suite, saint Paul se trouva lui aussi leur égal).

10. Deuxièmement, il est de plus absolument **certain** que les apôtres n'ont pas constitué, de manière continue et durant toute leur vie, un collègue permanent au sens strict. Car ils ont exercé, chacun à titre personnel, de nombreuses fonctions qui furent véritablement et spécifiquement apostoliques. Qui plus est, le mode ordinaire et quotidien d'après lequel ils remplirent la mission que le Christ leur avait confiée fut exclusivement celui d'une action

personnelle. Chacun d'entre eux était un vrai pasteur, qui exerçait sa charge pastorale par ses propres ressources, avec l'appoint des dons du Saint-Esprit reçus de Dieu. Pour procéder à cette activité, sans doute les apôtres restaient-ils en communion et agissaient-ils en coordination ; cependant, les actes qui étaient les leurs ne pouvaient pas être ordinairement ni la plupart du temps des actes collégiaux. Au contraire, une fois qu'ils se séparèrent, chacun d'eux ne pouvait plus agir que de manière personnelle et individuelle. Et ce qui l'atteste, ce ne sont pas seulement quelques versets isolés de la sainte Écriture, ce sont des chapitres entiers du livre des Actes des apôtres, qui nous décrivent le ministère pastoral accompli de manière individuelle par saint Pierre ou par saint Paul. Les Épîtres de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jacques, de saint Jude, et celles de saint Paul ne sont pas émanées d'un collègue apostolique, mais ce sont les actes pastoraux spécifiques produits de manière toute personnelle par un unique apôtre.

11. La question qui appelle encore une réponse reste donc celle-ci : le collègue apostolique fut-il, oui ou non, à la fois un collègue au sens large, de manière permanente, et aussi un collègue au sens strict, dans certaines circonstances extraordinaires, où il aurait accompli des actes vraiment collégiaux ? Aujourd'hui encore, les théologiens ne s'accordent pas tous dans la réponse qu'ils donnent à cette question.

12. Les uns pensent que les apôtres, tant qu'ils restèrent ensemble à Jérusalem, ont exercé plusieurs actes strictement collégiaux. Ils en donnent pour exemple surtout les trois suivants : l'élection de saint Matthias (Actes, I, 21) ; l'institution et la consécration des diacres (Actes, VI, 2 et 6) ; le concile de Jérusalem (Actes, XV, 22 et sq). Les raisons ne manquent pas pour voir dans ces actes un mode collégial.

13. Mais d'autres exégètes et théologiens doutent de la nature collégiale de ces actes, en tant même qu'elle serait celle d'actes spécifiquement propres aux apôtres. En effet, au moins dans le premier cas et dans le troisième, sont intervenus non seulement les apôtres mais aussi les autres chrétiens. Il y a aussi des raisons non négligeables pour regarder, sinon comme impossible, du moins comme inutile, cette nature collégiale des actes accomplis par les apôtres. La principale de ces raisons est que les apôtres se sont vus attribuer par le Christ une infailibilité personnelle, ainsi qu'une autorité universelle.

14. Le doute demeure donc, et c'est pourquoi il ne semble pas que notre concile œcuménique doive établir sur ce point une doctrine certaine et définitive

15. Quoiqu'il en soit de cette difficulté, tout le monde est bien obligé de reconnaître en outre que, dans la vie des apôtres, les actions de nature collégiale, s'il y en eut réellement, ont toujours été peu nombreuses, voire rarissimes, et qu'il n'y en eut plus du tout après la dispersion des apôtres hors de Jérusalem, c'est-à-dire au bout d'environ dix ans. Enfin, il faut bien remarquer qu'aucun collègue apostolique, ni au sens large, ni au sens strict, n'a jamais existé sans dépendre de la pleine et suprême autorité de saint Pierre, chef de ce collègue, en sorte que, nous devons l'admettre, aucun acte collégial n'a pu avoir lieu sans le consentement explicite de saint Pierre. Ce collègue fut toujours de nature strictement hiérarchique.

16. En quel sens les évêques forment-ils un collège ?

17. Ce que nous venons de dire à propos du collège des apôtres nous permet de déduire ce qui reste à expliquer concernant le collège des évêques.

18. Premièrement, il semble être **certain et de foi** que tous les évêques qui gardent le lien de la communion avec l'évêque de Rome forment un véritable collège au sens large. Car, même s'ils ne vivent pas toujours ensemble, comme les apôtres, lorsque ceux-ci vécurent à Jérusalem, même s'ils n'ont pas non plus conservé tous les privilèges qui furent accordés aux apôtres, cependant : a) tous sont les ministres du Christ ; b) tous paissent leur propre troupeau sous l'autorité du même Pontife romain ; tous restent en communion les uns avec les autres, de mille manières et offrent le même culte à Dieu, enseignent la même foi, administrent les mêmes sacrements, usent d'un même pouvoir et travaillent à obtenir la même fin ; tous sont tenus par la même sollicitude à l'égard de l'Église universelle (cf. ce qu'en dit Pie XII, dans l'Encyclique *Fidei donum* du 21 avril 1957). Cette collégialité, entendue dans un sens large mais véritable, fait l'objet d'affirmations répétées dans les enseignements des Papes, des Conciles, des Pères de l'Église et des théologiens et il n'est donc pas nécessaire de s'arrêter longuement pour la prouver.

19. Deuxièmement, il est également **certain** que les évêques ne forment ni en permanence ni ordinairement un collège au sens strict. La charge pastorale qui leur a été confiée est un office personnel : « Chacun fait paître le troupeau particulier qui est le sien », pour reprendre l'expression du concile Vatican I. Et l'histoire montre que, durant vingt siècles, les différentes églises particulières ne sont pas gouvernées de façon ordinaire et permanente par un collège d'évêques, mais qu'elles le sont toujours par un pasteur propre. Comme cela a déjà été dit dans ce concile, l'évêque doit être le père de ses ouailles. Or, le collège, s'il agit de façon collégiale, n'est pas un père. L'office véritablement spécifique de tout évêque est rempli d'abord et avant tout lorsque celui-ci accomplit des actes individuels et personnels. Si l'on voulait réduire la part principale de la charge épiscopale à des actes de nature strictement collégiale, l'on semblerait considérer chacun des évêques comme le membre d'une société anonyme ou comme le pur exécutant des décisions d'un collège.

20. Troisièmement, il semble encore **certain** que les évêques, s'ils forment de manière habituelle et ordinaire un collège au sens large, agissent, dans certaines occasions extraordinaires, à la manière d'un collège proprement dit, pour accomplir des actes de nature strictement et véritablement collégiale. Notre présente réunion conciliaire le démontre clairement. Le prouvent encore les innombrables conciles, œcuméniques ou particuliers, qui se sont tenus au cours des siècles.

21. L'on peut aussi tenir pour **certain** que le Pape, en raison de la plénitude du pouvoir que le Christ lui a remis, peut, même en dehors d'un concile, susciter un acte vraiment collégial de la part de tous les évêques ou de la plupart d'entre eux, en sorte que les évêques, même lorsqu'ils ne sont pas réunis en concile mais restent dispersés dans le monde entier, puissent exercer avec le Pape un seul et même acte collégial. Cependant, quelle que

soit la manière dont cet acte collégial se réalise, il n'est qu'une partie, et la partie extraordinaire, de la charge épiscopale. Il semblerait absolument contraire à la constitution voulue par le Christ pour son Église que celle-ci fût, ordinairement et en permanence, gouvernée non point par un seul pasteur en personne mais par une assemblée agissant de manière collégiale. C'est pourquoi, on ne saurait admettre dans le gouvernement de l'Église la forme d'une activité collégiale prise au sens strict, si ce n'est comme une forme transitoire et extraordinaire. Et c'est précisément une telle forme qui est établie par tous les enseignements des Pères de l'Église, lorsqu'ils évoquent et louent une action collégiale des évêques.

22. Il faut ajouter que, de l'avis général, toute forme de collégialité dans l'Église du Christ, qu'elle s'entende au sens large ou au sens strict, est toujours hiérarchique. Voilà pourquoi il n'existe aucun collège épiscopal, pas même entendu au sens large, qui ne dépende pas du Pape. Et le collège pris au sens strict n'existe dans l'Église qu'au moment où le Pape le réunit ou du moins le reconnaît comme tel. Et donc, quand bien même chaque évêque reste radicalement capable de siéger en permanence comme membre d'un collège, néanmoins, qu'ils soient considérés individuellement ou collectivement, les évêques ne possèdent le pouvoir propre du collège entendu au sens strict qu'au moment où le Pape les appelle volontairement à former ce collège.

23. En tout dernier lieu, la question reste posée de savoir de quel droit les évêques peuvent constituer un concile ou former un collège au sens strict. Sont-ils membres des conciles ou d'autres assemblées collégiales entendues au sens strict de droit divin ou seulement de droit ecclésiastique ? Ce point était déjà disputé au siècle dernier et le concile Vatican I n'a pas voulu trancher la question. Sa solution semble dépendre de la réponse que l'on donne à une autre difficulté déjà évoquée plus haut, et qui est de savoir si les apôtres ont eux-mêmes procédé à des actions de nature strictement collégiale. En effet, si les apôtres ont réellement agi ainsi, cela implique qu'ils l'ont fait soit sur le commandement du Christ, soit en vertu d'une inspiration du Saint-Esprit. Cela signifierait qu'eux et leurs successeurs posséderaient de droit divin la capacité d'agir ainsi. Dans l'hypothèse contraire, les conciles et les autres actes de nature strictement collégiale que les évêques pourraient éventuellement exercer auraient lieu dans l'Église de par un droit seulement ecclésiastique, en vertu du pouvoir confié au Pape et les évêques recevraient de ce dernier tout le pouvoir de prendre part à un collège. Je me garderais bien d'avancer une opinion sur ce point, puisque, du moins à mon humble avis, la réponse est encore loin d'être suffisamment mûrie.

24. Je souhaiterais en tout état de cause que l'on tienne compte de ce qui vient d'être rappelé, pour insérer dans le chapitre II du schéma « de Ecclesia » les distinctions qui s'avèrent non seulement opportunes mais même nécessaires.

Dom Jean Prou, osb, Abbé de Solesmes

Remarques écrites sur le chapitre II du schéma « de Ecclesia », à la suite de l'Assemblée générale XLIX du 16 octobre 1963, dans les *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 847-851.

LE NUMÉRO 25 DE LUMEN GENTIUM

1. Dans les remarques écrites qu'il rédigea à la suite de la quarante-neuvième assemblée générale du concile Vatican II, qui se tint le 16 octobre 1963¹, le Père Abbé de Solesmes, Dom Jean Prou, tenait pour théologiquement certain l'exercice d'un acte collégial accompli par le corps épiscopal dispersé. « L'on peut aussi tenir pour **certain** », écrivait-il en effet, « que le Pape, en raison de la plénitude du pouvoir que le Christ lui a remis, peut, même en dehors d'un concile, susciter un acte vraiment collégial de la part de tous les évêques ou de la plupart d'entre eux, en sorte que les évêques, même lorsqu'ils ne sont pas réunis en concile mais restent dispersés dans le monde entier, puissent exercer avec le Pape un seul et même acte collégial »².

2. La constitution *Lumen gentium* sur l'Église, qui reste l'un des textes majeurs du concile Vatican II, semble affirmer, elle aussi, au numéro 25 de son chapitre III, cette possibilité théologique d'un acte collégial propre à l'épiscopat dispersé, acte magistériel, qui serait même en l'occurrence infaillible. « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils enseignent de manière authentique les matières de foi et de mœurs et s'accordent pour enseigner une doctrine comme devant être tenue définitivement, ils proposent infailliblement la doctrine du Christ. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent leur rôle de docteurs et de juges dans la foi et les mœurs vis-à-vis de l'Église universelle : leurs définitions doivent être reçues par tout le monde en toute sincérité³. » En effet, l'infaillibilité est l'attribut propre d'un acte unique, numériquement un et individuel. Or, aucun acte numériquement un de chacun des évêques dispersés dans le monde entier ne possède l'infaillibilité. Si le n° 25 de *Lumen gentium* affirme que, dans leur état de dispersion, les évêques « proposent infailliblement la doctrine du Christ », il affirme donc équivalamment que cette proposition infaillible, du fait même qu'elle est infaillible, constitue un acte numériquement un et individuel, et qu'il s'agit là d'un acte proprement collégial, l'acte individuel de la personne morale du

Collège épiscopal, dans son état de dispersion.

3. Faudrait-il alors voir ici comme l'écho d'une doctrine « admise dans l'Église, quoique non rappelée par Vatican II », et que réaffirmerait encore le Pape Pie IX dans la Lettre *Tuas libenter* du 21 décembre 1863 ? « Même quand il s'agit de cette soumission qui doit se manifester par l'acte de foi divine », dit celui-ci, « elle ne saurait être limitée à ce qui a été défini par les décrets exprès des conciles œcuméniques ou des pontifes romains de ce Siècle apostolique, mais elle doit aussi s'étendre à ce que le Magistère ordinaire de toute l'Église répandue dans l'univers transmet comme divinement révélé et, par conséquent, qui est retenu d'un consensus unanime et universel par les théologiens catholiques, comme appartenant à la foi⁴. » L'exercice de ce « Magistère ordinaire de toute l'Église répandue dans l'univers » correspondrait-il à un acte collégial du corps épiscopal dispersé ? De fait, un certain nombre de théologiens⁵ semblent dire que le corps des évêques uni à son chef est le sujet de l'acte infaillible de Magistère, selon les deux modalités distinctes de l'acte accompli dans l'état de réunion en concile et de l'acte accompli dans l'état de dispersion. Faudrait-il ainsi tenir la nature collégiale du Magistère ordinaire universel comme théologiquement certaine, conformément à la remarque de Dom Prou rappelée plus haut ?

4. Dom Prou lui-même rejette une pareille conséquence. En effet, entre la I^{ère} et la II^e session du concile Vatican II (1962-1963), Mgr de La Chanonie, appuyé par Mgr Lefebvre, Mgr Grimault, Mgr Morilleau et... du Père Abbé de Solesmes, a demandé à ce que l'on corrigeât⁶ le n° 19 du schéma *De Ecclesia*, futur n° 25 de la constitution *Lumen gentium*, qui disait déjà : « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et restant pourtant unis de manière collégiale, ils enseignent de manière authentique avec le pape, pour transmettre la révélation en tant que témoins de la foi, si cet enseignement est unanime, **ils affirment la doctrine infailliblement**. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges

1. Cf. l'article « La collégialité épiscopale à Vatican II », dans ce même numéro du Courrier de Rome, au n° 21.

2. *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 850 : « Potest etiam pro certo haberi Pontificem Romanum, vi plenitudinis potestatis illi a Christo collatae, etiam extra Concilium actum vere collegialem omnium vel plurium episcoporum suscitare posse, ita ut episcopi etiam per orbem dispersi, unum actum collegialem una cum ipso Pontifice ponere queant ».

3. « Licet singuli praesules infallibilitatis praeogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed collegiale nexum servantes authentice docentes una cum romano pontifice ut testes fidei in revelata fide tradenda in unam sententiam conveniunt, doctrinam Christi infallibili oraculo enuntiant. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio œcuménico adunati, una cum romano pontifice sunt pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices, quorum definitiones ab omnibus sincero animo accipi debent ».

4. DS 2 879.

5. ADOLPHE TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, T. I, « De religione, de Christo legato, de Ecclesia, de fontibus revelationis », Desclée, 1922, n° 869 ; FRANCIS SULLIVAN, *De Ecclesia*, I « Quaestiones theologiae fundamentalis », 1965, thèse XII ; LOUIS OTT, *Précis de théologie dogmatique*, traduit par l'abbé Grandclaude, 1955, p. 418-422 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, pars altera, thèse XVI, 1940, p. 60 et sq ; VALENTINO ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica*, vol. I, « Theologia fundamentalis », 1948, thèse I et corollaire. MAZELLA, *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880 ; GOUPI, *La Règle de la foi*. Vol. I : « Le magistère vivant, la Tradition, le développement du dogme », Laval, 1953 ; JOACHIM SALAVERRI, « De Ecclesia », dans *Sacrae Theologiae Summa*, T. I : « Theologia fundamentalis », thèse 13, n° 551-553 et 563, Madrid, 1962.

6. Cf. les *Acta synodalia*, T. II, pars I, p. 651.

dans la foi et les mœurs vis-à-vis de l'Église universelle : leurs définitions doivent être reçues par tout le monde en toute sincérité⁷. » Le texte du Concile, qui aurait pu servir de fondement à la nature collégiale du Magistère ordinaire universel, était donc récusé par Dom Prou. Il y a là la preuve que les remarques formulées par celui-ci à peine trois mois plus tard ne pouvaient s'entendre dans le sens de la collégialité, telle que Vatican II la souhaitait et finit par l'imposer.

5. Ce schéma du futur numéro 25 était fautif aux yeux des Pères du Cœtus, et spécialement aux yeux de Dom Prou, en raison de sa grave imprécision. À proprement parler, en effet, on ne saurait dire que le Magistère **ordinaire** de tous les évêques dispersés dans l'univers entier soit infaillible. En effet, l'infaillibilité est l'attribut propre d'un acte numériquement un, attribut propre d'un seul acte individuel. Or, aucun acte de chacun de ces évêques ne possède de soi l'infaillibilité. D'autre part, et surtout, même si, pris dans leur état de dispersion, tous les évêques enseignent la même vérité et même si celle-ci est également enseignée par le Souverain Pontife, l'on n'a pas pour autant nécessairement affaire à un acte véritablement collégial, c'est-à-dire exercé comme tel *in solidum* par tous, les uns en dépendance étroite des autres, acte donc émané du Corps épiscopal comme d'une véritable personne morale, acte du Corps pris en tant que tel, le seul acte qui pourrait s'avérer infaillible, dans son unité numérique⁸. La raison de cette non-nécessité est simple et c'est Dom Prou qui l'indique dans ses remarques d'octobre 1963, citées plus haut : « Quelle que soit la manière dont l'acte collégial dont nous parlons se réalise, il n'est qu'une partie, et la partie **extraordinaire**, de la charge épiscopale. Il semblerait absolument contraire à la constitution voulue par le Christ pour son Église que celle-ci fût, **ordinairement** et en permanence, gouvernée non point par un seul pasteur en personne mais par une assemblée agissant de manière collégiale. C'est pourquoi, on ne saurait admettre dans le gouvernement de l'Église la forme d'une activité collégiale prise au sens strict, si ce n'est comme **une forme transitoire et extraordinaire**⁹. »

7. « Licet singuli præsules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed collegialem nexum servantis authentice docentes una cum romano pontifice ut testes fidei in revelata fide tradenda in unam sententiam conveniunt, doctrinam Christi **infallibili oraculo enuntiant**. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio œcumenico adunati, una cum romano pontifice sunt pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices, quorum definitiones ab omnibus sincero animo accipi debent ».

8. « Ratio emendationis : proprie loquendo non potest dici infallibile magisterium ordinarium omnium episcoporum per orbem dispersorum eadem doctrinam proponentium. Infallibilitas enim proprie actui competit. Nullus autem actus uniuscuiusque horum episcoporum infallibilitatem possidet. Ex alia parte, etiamsi omnes eadem docent et eadem docentur a Summo Pontifice magisterium ordinarium exercente, nondum habetur actus vere collegialis, id est in solidum ab omnibus, ut talis, positus, qui solus infallibilis existeret. Nullum ergo adhuc habetur oraculum infallibile ».

9. *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 850 : « Quocumque modo tamen fiat, talis actus collegialis non est nisi pars, et quidem

Le mode ordinaire de l'exercice du Magistère exclut donc, en tant que tel, la nature collégiale de cet exercice : le Magistère ordinaire universel, précisément en tant qu'il est « ordinaire », ne saurait se définir comme l'acte numériquement un d'une personne morale, c'est-à-dire comme l'acte collégial du corps épiscopal dispersé. Cet acte collégial du corps épiscopal dispersé existe, mais, loin de s'identifier à l'acte d'un Magistère ordinaire, il ne peut équivaloir qu'à l'acte d'un Magistère extraordinaire, à l'instar de l'acte du Magistère du corps épiscopal réuni en concile. Le Magistère collégial est, en tant que tel, l'acte d'un Magistère extraordinaire et il peut revêtir deux modalités : celle de l'acte accompli en état de réunion conciliaire et celle de l'acte accompli en état de dispersion. Mais dans les deux cas, il s'agit d'un acte extraordinaire et transitoire, reconnaissable comme tel, grâce à l'initiative expresse prise par le Souverain Pontife, qui intime cet acte au corps épiscopal. Le Magistère **ordinaire**, exercé par les évêques dans leur état de dispersion, ne saurait quant à lui équivaloir à un acte numériquement un, de nature collégiale.

6. Le reproche fait par les Pères du Cœtus au n° 19 du schéma, futur n° 25 de *Lumen gentium*, était de manquer à la précision absolument indispensable. L'acte de Magistère du corps épiscopal dispersé y était en effet présenté comme équivalant à une proposition infaillible, ce qui impliquait sa nature proprement collégiale. Or, ce caractère infaillible et cette nature collégiale du Magistère épiscopal pris dans son état de dispersion sont extraordinaires, tandis qu'ordinairement ce Magistère ne s'exerce ni infailliblement ni collégialement, et seule l'unanimité des différents actes dispersés d'enseignement représente un critère infaillible de la vérité révélée. Bref, l'état de dispersion du corps épiscopal peut donner lieu à deux types différents d'actes : un acte extraordinaire de nature collégiale et des actes ordinaires qui équivalent non point à un acte collégial mais à une simple unanimité. Le texte du schéma ne faisait pas la distinction entre les deux types d'actes, et laissait plutôt entendre que l'acte du corps épiscopal, pris dans son état de dispersion, serait ordinairement, toujours et nécessairement, de nature collégiale et infaillible. À la vérité, le Magistère **ordinaire**, exercé par les évêques dans leur état de dispersion, ne peut pas s'identifier à un tel acte de nature collégiale et infaillible.

7. Qu'est-il donc ? L'amendement de Mgr de La Chanonie et de Dom Prou nous donne la réponse, lorsque, non contents de désapprouver le texte du schéma, les Pères du Cœtus en proposent une correction et attirent l'attention sur ce fait que le Magistère ordinaire universel correspond seulement à l'**unanimité** morale d'un ensemble d'actes simultanés. Comme l'infaillibilité n'accompagne qu'un acte isolé (émané d'une personne physique ou morale), on ne saurait parler de l'infaillibilité du

extraordinaria, officii episcoporum. Omnino contradicere videtur structuræ quam Christus Ecclesiae suae imposuit regimen ordinarium et permanens non individui pastoris, sed cuiusdam coetus collegialiter agentis. Quaecumque ergo forma activitatis collegialis sensu stricto sumptæ non potest haberi in Ecclesiae regimine nisi ut forma transitoria et extraordinaria ».

Magistère ordinaire universel comme celle d'un acte proprement dit. Il s'agit plutôt de l'infailibilité d'un critère (ou d'un signe), lequel repose sur l'unanimité des actes magistériels isolés¹⁰. L'unanimité des évêques et du Pape manifeste de manière infailible que la doctrine ainsi enseignée fait partie du dépôt de la foi. Tel est le sens voulu par le concile Vatican I, dans la constitution *Dei Filius*, lorsqu'il affirme que l'on doit « croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son Magistère ordinaire et universel »¹¹. Les Pères du Cœtus proposaient donc la modification suivante : « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infailibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et enseignant avec autorité dans le cadre de leur magistère ordinaire, ils sont tous unanimes avec le pape, **il est certain que l'objet de leur enseignement fait partie du dépôt de la foi et s'impose donc à la croyance de tout le monde**. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges et imposent à l'Église universelle un jugement solennel, qui doit donc être reçu par tout le monde en toute sincérité¹². » Ce Magistère ordinaire universel de l'épiscopat dispersé est ainsi **le critère** de la doctrine de foi divine et catholique. Un critère de connaissance est un moyen grâce auquel il est possible de faire la différence entre un objet de connaissance et un autre. Le critère de la vérité révélée est le moyen de faire la différence entre ce qui est à croire comme révélé et ce qui ne l'est pas. Ceci dit, un acte d'enseignement est un critère, mais tout critère n'est pas acte d'enseignement. L'acte d'enseignement est un témoignage autorisé, tandis que l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement est un signe autorisé. L'acte du Magistère extraordinaire est le critère d'un témoignage (un acte d'enseignement, de nature collégiale) tandis que le Magistère ordinaire universel est le critère d'un signe (l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement). Et les deux sont infailibles, mais chacun en son genre.

8. C'est d'ailleurs ainsi que l'entendent communément les théologiens cités plus haut, et d'autres encore¹³. Sous

10. « Hæc tamen unanimitas episcoporum, inter se et cum Papa, constituit criterium infallibile manifestans doctrinam sic edoctam ad fidei depositum pertinere : ea enim omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (cf. Conc. Vatic. I, sess. 3, cap. 3 : DS 3 011) ».

11. DS 3 011.

12. « Licet singuli præsules infallibilitatis prærogativa non polleant, quando tamen per orbem dispersi, magisterio ordinario authentice docentes, ut testes fidei in revelatione tradenda in eamdem sententiam una cum romano pontifice conveniunt, **doctrina sic edocta certo pertinet ad depositum fidei** revelatum et proinde ab omnibus credenda est. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio œcuménico adunati doctoris et iudicis munere fungentes una cum romano pontifice pro tota Ecclesia iudicium solemne pronuntiant, quod ab omnibus sincero animo accipi debet ».

leur plume, l'expression du « Magistère ordinaire universel » doit s'entendre selon une analogie d'attribution. Elle désigne au premier sens l'ensemble des différents actes isolés de l'épiscopat dispersé. Au deuxième sens, elle désigne leur unanimité, telle qu'elle a valeur de critère. Le Magistère ordinaire universel est infailible au second sens, non au premier. On peut définir cette infailibilité du Magistère ordinaire universel en disant avec Franzelin que « le **consensus** dont la doctrine bénéficie lorsqu'on la tient pour révélée joue le rôle d'un critère certain et infailible, qui fait connaître la Tradition divine »¹⁴.

9. L'amendement proposé par Dom Prou et les Pères du Cœtus fut rejeté, et le texte de *Lumen gentium* finalement adopté comporte le fameux n° 25, qui présente le Collège épiscopal comme un sujet juridique permanent du pouvoir de Magistère, agissant « par intervalles »¹⁵, mais toujours de manière ordinaire, tantôt lors des conciles œcuméniques, tantôt à l'état dispersé. Dans le tout premier schéma de la constitution sur l'Église, présenté lors de la 1^{ère} session du concile par le cardinal Ottaviani, il était au contraire clairement dit que le mode collégial de l'exercice du pouvoir de Magistère est toujours extraordinaire et qu'il a lieu sur l'ordre du Pape, et exclusivement dans la mesure où celui-ci en décide par voie d'autorité¹⁶. Si on le comprend en harmonie avec le n° 22, le n° 25 de *Lumen gentium* présente le Collège comme un deuxième sujet ordinaire permanent du Magistère infailible et du Primat.

10. Loin d'être l'écho d'une doctrine « admise dans l'Église, quoique non rappelée par Vatican II », la collégialité épiscopale, telle qu'elle trouve son expression avec le numéro 25 de *Lumen gentium*, représente une nouveauté contraire aux enseignements traditionnels de l'Église, contraire à la vérité communément admise par les théologiens et selon laquelle l'acte de nature collégiale est dans l'Église « une forme transitoire et extraordinaire » de l'exercice du Magistère. Pour s'en tenir aux notes théologiques usuelles, cette vérité étant qualifiée par Dom Prou de « certaine », l'opinion contraire, enseignée par le numéro 25 de *Lumen gentium*, peut être qualifiée d'« erronée », au sens où elle représente une erreur grave qui joue son rôle, pour ébranler les fondements de la constitution divine de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

13. P.A. LIÉGÉ, *Initiation théologique*, T. I « Les sources de la théologie », Cerf, 1962 ; J. M. HERVÉ, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, vol. I « De revelatione christianæ ; De Ecclesia Christi ; De fontibus revelationis », 1952 ; JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 23, n° 498, p. 350 ; thèse 24, n° 502, p. 354 et n° 504, p. 355.

14. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 23, n° 498, p. 350.

15. C'est ce qu'affirme le n° 4 de la *Nota prævia*, qui, sur ce point, ne corrige pas le texte de la constitution dans le sens traditionnel.

16. *Acta synodalia*, vol. I, pars IV, n° 16 du schéma, p. 27 et note 17, p. 34.