

## Deux fois centenaire

Abbé Jean-Michel Gleize

page 1

## Saint Thomas et le mystère de l'Église

Abbé Jean-Michel Gleize

page 3

## Une ecclésiologie de jeunesse?

Abbé Jean-Michel Gleize

page 5

## La théologie du corps mystique chez saint Thomas

Abbé Jean-Michel Gleize

page 7

## Une ecclésiologie en germe

Abbé Jean-Michel Gleize

page 11

## DEUX FOIS CENTENAIRE

**S**aint Thomas d'Aquin a vu le jour avant le 7 mars 1223, puisque son premier historiographe, Guillaume de Tocco, nous dit qu'il est mort au commencement de sa cinquantième année, le 7 mars 1274. Il sera canonisé un siècle après sa naissance, par le Pape Jean XXII, le 18 juillet 1323 et proclamé docteur de l'Église par le Pape saint Pie V, le 11 avril 1567. L'année qui s'achève présentement aura donc vu le huit-centième anniversaire de la naissance de frère Thomas, ainsi que le sept-centième anniversaire de sa canonisation.

2. Lors de la canonisation du célèbre dominicain, le Pape Jean XXII ira jusqu'à déclarer que frère Thomas « a davantage éclairé l'Église que tous les autres docteurs » et que « en lisant ses œuvres on tire plus de profit en une seule année d'étude qu'en étudiant l'enseignement des autres pendant toute la durée de sa vie ». Et de fait, par la bouche du Pape Pie XI, dans l'Encyclique *Studiorum ducem*, l'Église décernera

à saint Thomas le titre de « docteur commun ou universel de toute l'Église », voulant signifier par là que « l'Église a fait sienne sa doctrine, comme elle l'a affirmé à plusieurs reprises en toutes sortes de documents ». Autant dire que le double anniversaire, signalé plus haut, ne saurait laisser indifférent aucun catholique digne de ce nom.

3. La doctrine de saint Thomas devrait s'imposer d'autant plus à l'attention des catholiques que, aujourd'hui, les vérités les plus fondamentales du Catéchisme subissent l'érosion continue de l'après Vatican II. L'un des aspects de celle-ci est l'apparition récurrente d'un renfort supposé « thomiste » à l'appui du néo modernisme, spécialement en matière d'ecclésiologie. Renfort pernicieux, qui ose impunément se réclamer de l'autorité du Docteur commun, en profitant de ce que saint Thomas ne nous a laissé aucun traité d'ecclésiologie. Du moins, dans son œuvre maîtresse qu'est la *Somme théologique*, n'assigne-t-il aucune place à une réflexion

spéculative sur le Corps mystique du Christ, envisagé pour lui-même. Ce fait ne s'explique pas seulement parce que l'Aquinat nous a laissé la *Somme* dans un état inachevé. Il tient surtout à ce que saint Thomas n'a pas envisagé le *De Ecclesia*, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, comme une matière proprement théologique. Traiter de l'Église, prise au sens d'une société hiérarchique, était en son temps l'affaire des canonistes. C'est son commentateur – et génial continuateur – Cajetan, qui, à la faveur de la révolte luthérienne, a fondé la théologie de l'Église : théologie véritable, qui étudie l'Église pour elle-même à la lumière des principes de la Révélation divine et des enseignements du Magistère. On ne saurait trop estimer, à cet égard, le passage du *Traité sur la comparaison entre l'autorité du Pape et celle du concile* où Cajetan définit sa méthode : il le fait en précisant sous quel angle il convient d'étudier l'Église<sup>1</sup>. Cette question, explique-t-il, relève

<sup>1</sup> Thomas de Vio cardinalis Cajetanus, *Scripta theologica*, vol. I. *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia ejusdem tractatus*. Vincentius M. Jacobus Pollet editionem curavit, Romae apud institutum « Angelicum », 1936, chapitre I, § 7. Traduction française : *Le Pape et le Concile*, Courrier de Rome, 2014, p. 70.

premièrement et principalement de la théologie, à laquelle il revient d'étudier en détail la sainte Écriture et ce que Dieu a révélé. Les traités de Cajetan inaugurent ainsi une ère nouvelle dans la spéculation : « Cajetan se saisit d'une matière réservée aux canonistes, et en fait un objet de théologie. La nature du pouvoir du pape et l'autorité de l'Église universelle relèvent de la théologie, et cela parce qu'elles sont de droit divin et reposent sur l'Écriture Sainte »<sup>2</sup>.

4. Il reste pourtant que saint Thomas a tout de même traité de ce qu'il appelle tantôt « l'Église », *Ecclesia*, tantôt le Corps du Christ, *Corpus Christi*, tantôt les membres du Christ, *membra Christi*, spécialement dans le traité du Verbe Incarné, à la question 8 de la tertia pars dans la *Somme*<sup>3</sup>. Comme l'ont justement fait remarquer les théologiens<sup>4</sup>, saint Thomas entend ici l'Église et le Corps mystique du Christ dans un sens très large, qui est bien différent du sens classique finalement adopté par le Magistère et les théologiens de l'époque postérieure au concile de Trente, surtout à partir du concile Vatican I. Ce sens élargi peut s'avérer problématique, dans la mesure où nos modernes « thomasiens » - c'est-à-dire les théologiens modernistes qui voudraient accorder saint Thomas avec Vatican II - s'en autorisent pour justifier les fondamentaux d'une nouvelle ecclésiologie où l'Église institution se trouve minimisée au profit d'une Église mystère. « Le traité du Verbe

Incarné (tertia pars, question 8) », remarque ainsi l'un de ces nouveaux ecclésiologues, « présente le Corps mystique qui est l'Église comme composé de membres invisibles qui sont les anges, les justes de l'Ancien Testament et les bienheureux. Cela confirme que l'institutionnalité ecclésiale n'est pas essentielle au mystère [...] En conclusion, le Corps mystique dans la pensée de saint Thomas n'est pas identique à l'Église catholique romaine ; cette dernière en fait partie seulement. Pour résumer l'exégèse de saint Thomas qui nous est ici présentée, on peut dire en forme de syllogisme : ce qui est essentiel à une réalité est ce sans quoi elle ne peut exister ; or le corps mystique peut exister et existera sans institutionnalité visible, parce que les anges qui sont invisibles en font partie, parce que l'institutionnalité ecclésiale consiste dans l'ensemble des médiations qui disparaîtront dans l'Église du ciel ; donc l'aspect institutionnel visible du Corps mystique en ce monde ne lui est pas essentiel »<sup>5</sup>.

5. L'on peut cependant se demander si une pareille conception de l'Église peut s'accommoder avec les données de la Révélation, telles que le Magistère les a toujours proposées avec le poids de son autorité divine. En effet, en 1943, dans son Encyclique *Mystici corporis*, le Pape Pie XII non seulement déplorait mais plus encore condamnait « 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 »<sup>6</sup>. Et vingt ans plus tard, nous trouvons comme un écho de cette préoccupation du Pape Pacelli dans les remarques écrites par Mgr Luigi Carli, au moment du concile Vatican II, lors de la rédaction du schéma de la future constitution dogmatique *Lumen gentium*. Celle-ci débute en effet par un chapitre premier où il est question du « Mystère de l'Église ». Or, le mot de « société » (*coetus*) était pourtant le terme choisi par le concile Vatican I puis repris par toute la tradition du Magistère constant postérieur (jusqu'à Vatican II) pour désigner adéquatement l'Église. Et ce mot a été évacué lors du concile Vatican II, qui a prétendu lui substituer ce terme vague de « mystère ». Mgr Carli dénonça ce subterfuge, en faisant la remarque suivante : « Dans tout le schéma, le mot *société* utilisé pour désigner l'Église se rencontre à peine à trois reprises, aux lignes 7 et 20 de la page 11 et à la ligne 3 de la page 12. Pourquoi une telle phobie ? La notion de *société*, appliquée à l'Église, est classique, même chez les Pères : elle ramène à l'esprit un élément visible (qui est premier dans l'ordre de la connaissance), une autorité stable et une fin. D'ailleurs, les hommes d'aujourd'hui comprennent parfaitement ce qu'est une *société*, alors qu'ils ne comprennent pas aussi facilement ce qu'est un mystère ou un rassemblement. Le concept de *société* correspond mieux à ce que l'on

---

<sup>2</sup> Jean-Robert Armogathe, « L'ecclésiologie de Cajetan et la théorie moderne de l'État », dans *Rationalisme analogique et humanisme théologique – La culture de Thomas de Vio, Il Gaetano*, Actes du Colloque de Naples (1-3 novembre 1990), réunis par Bruno Pinchard et Saverio Ricci, 1993, p. 172.

<sup>3</sup> Cf. Joachim Salaverri, sj, « De Ecclesia Christi », scholion 1 à la thèse 24, n° 997-99, dans *Sacrae theologiae summa, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)*, vol. I, 1962, p. 841-842.

<sup>4</sup> Salaverri, *ibidem*, scholion 2 à la thèse 25, n° 1039, p. 859.

<sup>5</sup> Benoît-Dominique de La Soujeole, op, *Le Sacrement de la communion – Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Cerf, 1998, p. 138-139.

<sup>6</sup> Pie XII, Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 dans AAS, t. XXXV (1943), p.224

appelle la loi de l'Incarnation »<sup>7</sup>.

6. Il est en tout cas manifeste que l'idée d'une Eglise « mystère » s'accommode beaucoup mieux d'une ecclésiologie de tendance latitudinariste et œcuménique que l'idée d'une Eglise institution ou société. Le sens élargi selon lequel saint Thomas a voulu traiter de ce

qu'il désignait comme « l'Eglise », et qui est le sens d'une optique résolument théologique, où l'Eglise se définit d'abord et avant tout comme une communion de grâce, donc comme un mystère, pourrait ainsi servir d'alibi aux défenseurs de la nouvelle ecclésiologie. Voilà pourquoi il importe d'en indiquer la place et la portée exacte au sein de

cette explication préférentielle du dogme catholique qu'est la *Somme théologique*.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

<sup>7</sup> *Acta*, vol. II, t. I, p. 627.

## SAINT THOMAS ET LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

Le mystère de l'Eglise fait l'objet du neuvième article du Credo, avec lequel la foi catholique professe « la sainte Eglise catholique et la communion des saints ». Cet objet est complexe, car deux réalités différentes, l'Eglise catholique et la communion des saints, sont connues et énoncées dans un seul et même article. Comme l'explique saint Thomas<sup>1</sup>, chaque article du Credo correspond à un seul et même objet de connaissance, à une seule vérité particulière de notre foi<sup>2</sup>. Si la sainte Eglise catholique et la communion des saints, qui sont réellement distinctes, font l'objet d'un seul et même article, cela signifie donc qu'il n'y a pas là deux mystères (ou deux objets de connaissance) distincts, mais qu'il y a plus exactement deux aspects différents mais inséparables d'un

seul et même mystère<sup>3</sup>. Dans l'ordre de la connaissance, l'Eglise et la communion des saints sont comme les deux parties d'un tout, qui est le neuvième article du Credo : elles sont connues simultanément, sous l'aspect même de leur différence et de leur rapport, dans et par ce tout. Mais la connaissance des parties dans le tout reste une connaissance encore confuse ; si l'on veut passer à une connaissance distincte, on est obligé d'étudier l'Eglise et la communion des saints chacune pour elle-même et l'une à part de l'autre, sans pour autant nier le rapport qui relie l'une à l'autre. Cette étude est le propre de la théologie, qui a justement pour but de passer de la connaissance confuse du Catéchisme à la connaissance distincte de la science dans l'ordre surnaturel.

2. Certes, Dieu voit tout à la fois, et de façon distincte, parce qu'Il voit tout dans l'éminence de son essence infinie ; en revanche, la condition naturelle de l'homme (et donc du théologien) implique une contradiction foncière entre la connaissance distincte et la connaissance totale. Il n'est pas possible que la même intelligence d'un même homme soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles distinctes, pour connaître en acte et de manière distincte différents objets à la fois. La seule connaissance totale (ou globale) qui soit possible à l'homme est la connaissance confuse. C'est pourquoi, loin de défigurer le Catéchisme, la théologie donne la connaissance distincte des vérités de foi dont le Catéchisme ne peut donner qu'une connaissance confuse.

<sup>1</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2ae pars, question 1, article 6.

<sup>2</sup> Le *Catéchisme du concile de Trente* confirme cette explication de saint Thomas, lorsqu'il affirme que « l'on a donné avec beaucoup de justesse et de raison le nom d'articles aux vérités que nous devons croire en particulier » (*Catéchisme du concile de Trente*, 1e partie (« Du symbole des apôtres »), chapitre 1, § 3).

<sup>3</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a pars, question 85, article 4, corpus, ad 3 et ad 4.

3. Une conséquence importante suit de là : si l'objet de connaissance est complexe, parce qu'il correspond à deux aspects, la même complexité doit se vérifier au niveau des expressions utilisées pour désigner cet objet de connaissance. Les théologiens auront donc la possibilité de parler de l'« Eglise » dans des sens et selon des aspects qui pourront être différents, même s'ils font tous référence à un seul et même objet, un même mystère. Et l'une des tâches essentielles à l'ecclésiologie sera de préciser la nature des rapports qui rattachent entre eux les deux aspects différents que recouvre ce même terme.

4. Les mêmes théologiens auront à résoudre une difficulté certes supplémentaire - mais découlant de la même ambivalence du mot « Eglise » - s'ils veulent indiquer où doit se placer l'étude de l'Eglise dans l'ensemble de la théologie, en la coordonnant avec ce qui la précède et ce qui la suit. Le Magistère n'a rien dit à ce sujet et laisse les théologiens libres de construire logiquement leur synthèse théologique comme ils l'entendent. Et, puisque la synthèse théologique de saint Thomas a cependant valeur de référence, c'est-à-dire de norme la plus sûre, la question inévitable est de savoir où aurait dû prendre place l'étude de l'Eglise dans la *Somme théologique*, si elle eût été achevée.

5. Les grands commentateurs de la *Somme*<sup>4</sup> ont développé leur ecclésiologie en annexe au commentaire suivi de la 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, question 1, article 10, donc dans le

cadre du traité *de fide* et à l'endroit où saint Thomas explique quelles sont les conditions requises à la visibilité de l'objet de la foi. Quant aux auteurs qui ont développé un traité *De Ecclesia* distinct de la *Somme*<sup>5</sup>, ils l'ont fait avec le souci de présenter l'Eglise comme la maîtresse et la gardienne de la parole divinement révélée, donc en tant que règle de la foi, ce qui revient encore à faire de ce traité un prolongement du traité *de fide*. L'Eglise est alors entendue au sens d'une société visible et hiérarchique, au sein de laquelle Dieu a établi une fonction de Magistère, pour assurer la transmission et l'explication de l'objet de la foi, c'est-à-dire des vérités dont la connaissance est indispensable au salut. Cependant, d'autres auteurs<sup>6</sup> estiment que saint Thomas traite du Corps mystique et de l'Eglise dans la 3<sup>a</sup> pars, avec le traité sur la grâce capitale du Christ, qui est le chef de ce que l'Aquinate y désigne précisément comme « l'Eglise ». Cette optique n'est pas fautive, à condition de ne pas perdre de vue d'une part que la notion de Corps mystique ou d'Eglise correspond ici<sup>7</sup> à des points de vue différents, et d'autre part que ces différents points de vue restent de toutes façons beaucoup plus larges que le point de vue de l'Eglise militante, société visible : en effet, saint Thomas étudie ici d'abord et avant tout la grâce capitale du Christ. Les articles 1 et 2 montrent qu'en raison de sa grâce capitale le Christ est le principe d'un corps, qui regroupe tous les justes et tous les prédestinés à partir d'Abel, exclut les pécheurs et les réprouvés,

transcende les médiations sociales et visibles. L'article 3 explique en quoi il est vrai de dire que les hommes dépendent de cette grâce capitale du Christ : c'est le point de vue précis non plus du Corps mais de ses membres, en acte ou en puissance. En acte, les hommes sont membres du Christ selon la gloire (dans l'Eglise triomphante) selon la charité (dans la communion des saints) ou selon la foi (dans l'Eglise militante). En puissance, les hommes sont membres du Christ selon qu'ils sont prédestinés (ce sont les pécheurs chez lesquels cette puissance sera amenée à l'acte) ou non (ce sont les pécheurs chez lesquels cette puissance ne sera jamais amenée à l'acte). Le point de vue précis de l'Eglise militante est évidemment plus restreint que le point de vue très différencié étudié par saint Thomas dans cette question : l'Eglise militante est l'unique société visible fondée par Dieu pour être la gardienne et la maîtresse de la foi, à laquelle il est nécessaire d'appartenir pour obtenir le salut éternel, et qui regroupe les baptisés, aussi bien les pécheurs que les justes, aussi bien les réprouvés que les prédestinés ; en ce sens, l'Eglise se définit essentiellement comme un ordre hiérarchique de médiations sociales et visibles, indispensable pour transmettre la vie surnaturelle.

6. Nous retrouvons ici, sur le plan de l'analyse théologique, la même ambivalence déjà observée dans l'énoncé du 9<sup>e</sup> article du Credo. Le mystère de l'Eglise relie dans l'unité formelle d'un même objet de connaissance deux réalités distinctes.

---

4 Par exemple, Dominique Bannez, Jean de Saint Thomas, Charles-René Billuart.

5 Par exemple, Jean de Torquemada, Cajetan, saint Robert Bellarmin, Dominique Palmieri, Louis Billot.

6 Par exemple, Emile Mersch, Ernest Mura, le père Clérissac, l'abbé Joseph Anger.

7 Nous disons bien : « ici », c'est-à-dire chez saint Thomas. Car il en va différemment dans les textes du Magistère, qui restreignent l'expression de « Corps mystique » pour désigner d'abord et avant tout (voire exclusivement) la société visible et hiérarchique de l'Eglise militante, la sainte Eglise catholique romaine.

Le mystère correspond tantôt à la société visible et hiérarchique fondée de son vivant par le Christ et dont l'évêque de Rome, le successeur de saint Pierre, est le chef suprême, tantôt à la communion mystique qui rassemble tous les justes d'ici-bas et tous les élus de l'au-delà, dans une même dépendance vis-à-vis du Christ, fondée sur la vie intime de la grâce sanctifiante. Ces deux réalités ne sont jamais séparées, avant la fin du monde, car il existe entre elles jusqu'à la fin du monde une relation nécessaire, l'une (la communion mystique) étant la fin de l'autre (la société visible) : voilà pourquoi elles font l'objet d'un seul et même mystère. Mais ces deux réalités restent formellement distinctes jusqu'à la fin du monde, et après la fin du monde, elles seront même définitivement séparées puisque la société visible cessera d'exister : voilà pourquoi le même mystère comporte deux aspects différents.

7. Lorsque l'on décide d'étudier l'Eglise, les deux points de vue, celui de la société visible hiérarchique et celui de la communion mystique des saints, sont possibles, mais n'oublions pas que, s'il est déjà difficile d'étudier un seul point de vue, il est absolument

impossible d'en étudier deux à la fois. C'est la raison pour laquelle saint Thomas a résolument adopté le point de vue de la communion mystique et traité de ce qu'il dénommait comme « l'Eglise » (*Ecclesia*) dans le cadre de la grâce capitale du Christ, laissant aux canonistes le soin d'examiner le point de vue de la société visible et hiérarchique. Par la suite, et pour conserver l'intégrité du dépôt de la foi face aux attaques du protestantisme, le Magistère de l'Eglise a fait la distinction de ces deux points de vue, en privilégiant l'aspect de l'Eglise société visible et hiérarchique, dont il était important de souligner la réalité, niée par les hérétiques. Néanmoins, pour avoir été conduit à mettre davantage en relief l'idée de la société visible, le Magistère n'a pas voulu nier pour autant la réalité et l'importance de la communion mystique et invisible des saints. Et il appartient aussi à la théologie d'indiquer en quoi consiste précisément la relation qui existe entre l'Eglise et la communion des saints. Pour employer le langage technique de la scolastique, disons en bref qu'il s'agit ici d'une relation de forme à fin, la communion étant la cause finale de la société. Le protestantisme en fait une relation de matière à forme, la communion étant

le constitutif formel de la société et celle-ci étant la société invisible des justes ou des prédestinés. Le modernisme en fait une relation de forme exemplaire à forme intrinsèque, ou de signe à signifié, la société étant le signe et l'instrument, c'est-à-dire le sacrement, de la communion. Et dans ces deux dernières explications hétérodoxes, la « forme » de l'Eglise admet des réalisations graduelles : la communion invisible se trouve plus ou moins présente et elle est signifiée de manière plus ou moins achevée dans des sociétés différentes, l'une de ces sociétés ayant même, éventuellement, une valeur de référence par rapport aux autres. Ces ecclésiologies acatholiques sont donc foncièrement œcuméniques et elles le sont parce qu'elles confondent radicalement la communion et la société, au lieu de les distinguer selon un rapport de cause finale.

8. Et il serait injuste et faux d'attribuer à saint Thomas la paternité d'une pareille confusion.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

## UNE ECCLÉSIOLOGIE DE JEUNESSE ?

Dans les sources de la Révélation, l'idée de l'Eglise apparaît principalement dans le Nouveau Testament, mais de manière encore voilée, sous le terme du « Royaume », Cette expression,

issue de l'Ancien Testament, est le plus souvent utilisée dans les Evangiles Synoptiques, et le moins souvent dans les autres livres. De sorte que l'usage du terme « Eglise » apparaît en proportion inverse de

celui du terme « Royaume ». Cela signifie que le premier mot rend obsolète le second dans la mesure exacte où il en dévoile et explicite le sens.

2. Une étude attentive<sup>1</sup> du mot « Royaume » montre qu'il recouvre **trois réalités distinctes** : le royaume immanent de la communion des saints (qui comporte à la fois les hommes en état de grâce dans l'état de voie et les bienheureux dans l'état de terme), le royaume visible de l'Eglise militante (qui regroupe dans l'état de voie à la fois les hommes en état de grâce et les pécheurs), le royaume transcendant de l'Eglise triomphante (qui regroupe les bienheureux dans l'état de terme). Mais ces réalités sont toutes désignées par le même mot qui signifie un même mystère, d'abord établi sur terre et qui se développe pour atteindre sa perfection dans le ciel, en passant de l'Eglise militante à l'Eglise triomphante. L'expression est ainsi utilisée pour parler de l'Eglise du point de vue de ses membres, et du point de vue de leurs différentes conditions : dans l'état de voie seulement puis dans l'état de terme seulement.

3. Dans sa toute première œuvre de jeunesse, qui est son *Commentaire sur le livre des Sentences* de Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin identifie ce « Royaume des cieux », dont il est question dans les Evangiles, à la béatitude<sup>2</sup>. Ce Royaume désigne donc à ses yeux l'Eglise triomphante du ciel. Mais il la désigne comme dans la signification d'un premier analogué, à laquelle s'ajoute la signification d'un analogué second. Se posant la question de savoir si ce terme du « Royaume » désigne ou non dans l'Ecriture la béatitude éternelle, saint Thomas répond en disant

que oui, mais pas uniquement. Car l'expression correspond à une analogie d'attribution. La notion se réalise formellement dans la béatitude céleste ; et elle se réalise aussi dans le chemin qui conduit à cette béatitude. La béatitude équivaut à la vision et à la gloire, tandis que le chemin équivaut à la foi. Dans la pensée de saint Thomas, le Royaume désigne d'abord et avant tout l'Eglise triomphante, mais aussi l'Eglise militante qui y conduit.

4. Saint Thomas examine donc le sens de l'expression « Royaume de Dieu » en lui donnant un sens analogue, c'est-à-dire en lui donnant différents sens ordonnés entre eux, et il établit cet ordre de significations en fonction de la béatitude surnaturelle de l'au-delà, et non du point de vue de l'ecclésiologie proprement dite. Cette mise en ordre est nécessaire. En effet, lorsqu'on a affaire à un mot analogue, avec la division qu'il implique entre ses différentes significations, il importe de décider comment ordonner entre eux les différents sens du mot analogue, qui sont les différents termes de la division. Quel est le premier sens qui doit servir de référence (1<sup>er</sup> analogué) ? En soi, l'idée du Royaume, telle qu'elle est présentée dans la prédication du Christ, se réalise le plus parfaitement avec l'Eglise triomphante du ciel ; et l'Eglise militante est seulement un analogué de l'Eglise triomphante. Ainsi doit-on comprendre toutes les affirmations des Pères qui considèrent (dans une optique souvent platonicienne) l'Eglise

terrestre comme le reflet et l'avant-goût (voire le sacrement et le signe...) de l'Eglise céleste. Mais par rapport à nous, est premier ce qui est davantage connu ; et de la sorte, la fin, qui est au principe de l'intention, est pour nous le plus souvent au terme concret de l'exécution. De ce point de vue, l'idée du Royaume vaut d'abord et avant tout pour l'Eglise militante et ensuite seulement pour la Communion des saints et pour l'Eglise triomphante.

5. Cette distinction entre les deux points de vue de « l'en soi » et du « par rapport à nous » (c'est-à-dire, pour reprendre les expressions techniques de la scolastique, entre le *quoad se* et le *quoad nos*) nous donne le principe de solution pour répondre et indiquer quel est le principe de l'ordre à observer pour classer les différents sens du mot « Royaume ». *Quoad se* (du point de vue des choses en tant que telles), on va du plus au moins parfait. *Quoad nos* (du point de vue de la connaissance que nous avons des choses), on va du plus au moins connu. Or, si l'on se demande, devant **un mot** à multiples significations (« rationes »), quelle est la signification dans laquelle se trouve ce que saint Thomas appelle la « ratio completa »<sup>3</sup>, c'est-à-dire la signification première, par opposition aux autres significations dérivées, ce sera toujours dans la **plus manifeste** : la signification qui correspond au mieux connu de nous, au « notius quoad nos », sera toujours la première, celle du premier analogué. L'ordre

---

<sup>1</sup> Jean-Baptiste Frey (1878-1939), « Royaume de Dieu ou Royaume des cieux » dans Fulcran Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, Letouzey et Ané, 1912, col. 1237-1257.

<sup>2</sup> *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, livre IV, dist 49, q 1, art 2, q1a 5.

<sup>3</sup> Saint Thomas d'Aquin, Question disputée *De veritate*, article 1.

des significations d'un nom est en effet l'ordre qui va du plus au moins connu. Cela s'explique parce que les mots sont les instruments dont nous usons dans l'exercice de notre connaissance. Nous nommons les choses comme nous les connaissons<sup>4</sup>. Quand saint Paul dit en parlant de Dieu : « Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra **nominatur** » - Lui en fonction de la Paternité duquel toute autre paternité est dénommée au cieux et sur terre - il se place sans doute au point de vue du « quoad se », des choses en soi, et non au point de vue du « quoad nos », des choses telles

que nous les connaissons. Mais c'est une exception et ordinairement, on doit adopter le point de vue inverse, car le mode de signifier des mots dépend de notre mode de connaître<sup>5</sup>. Selon les règles de la logique, le sens premier du mot « Royaume » serait donc celui d'un royaume social, et ce mot désignerait au sens complet et achevé d'un premier analogué l'Eglise visible militante. Il devrait désigner ensuite, dans des sens analogues, la communion des saints et l'Eglise triomphante.

6. Cependant il est clair que, dans cette œuvre de jeunesse qu'est le

*Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas donne le sens d'un premier analogué à la béatitude : le Royaume désigne premièrement l'Eglise triomphante, et ensuite seulement, selon une signification dérivée, l'Eglise de cette terre. Saint Thomas suit ici l'ordre des choses en soi. Serait-ce là un défaut de jeunesse ? L'examen de sa pensée ultérieure, développée dans sa période de maturité avec la *Somme théologique*, devrait nous donner des éléments de réponse.

Abbé Jean-Michel Gleize

<sup>4</sup> *Somme théologique*, 1a pars, question 13, article 1 ; *Commentaire sur l'épître aux Ephésiens*, chapitre 3, leçon 4, n° 169.

<sup>5</sup> Par exemple, quoique la poésie soit un art plus noble que celui de construire des maisons, jamais elle ne sera dite art au sens d'un premier analogué (« per prius »).

# LA THÉOLOGIE DU CORPS MYSTIQUE CHEZ SAINT THOMAS

## L'enseignement de la Tradition.

1. L'apôtre saint Paul parle du « Corps du Christ » par rapport à sa « tête », qui est le Christ<sup>1</sup>, ainsi que par rapport à ses « membres » qui sont ceux du Christ<sup>2</sup>, et enfin par rapport à son « âme » qui est le Saint-Esprit<sup>3</sup>. Le Magistère de l'Eglise a toujours expliqué ces affirmations révélées dans l'Écriture en enseignant, avec une constance remarquable, que le Corps mystique du Christ est identique à l'Eglise catholique romaine. Dans la Bulle *Unam*

*sanctam* du 13 novembre 1302 (DS 870), le Pape Boniface VIII enseigne que le Corps mystique dont le Christ est le chef est identique à l'Eglise hiérarchique catholique romaine et que les membres en sont les fidèles baptisés, soumis à l'autorité de l'évêque de Rome, vicaire du Christ. Dans sa session XIV du 25 novembre 1551, au chapitre 2 du Décret sur le sacrement de pénitence (DS 1671), le concile de Trente impose à croire qu'il y a identité entre le Corps mystique et l'Eglise hiérarchique instituée dans le Nouveau Testament.

Enfin, Pie XI, dans l'Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 et Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943, affirment catégoriquement que le Corps mystique de Jésus-Christ est l'Eglise catholique romaine.

## Les explications de saint Thomas

2. Cependant, lorsque saint Thomas d'Aquin<sup>4</sup> explique l'enseignement de saint Paul, en affirmant que le Christ est selon son humanité le

<sup>1</sup> Eph, I, 22-23 ; Col, I, 18 et I, 24.

<sup>2</sup> I Cor, VI, 15 ; Eph, V, 29 ; I Cor, XII, 27 ; Rm, XII, 5 ; Eph, IV, 25.

<sup>3</sup> I Cor, XII, 23 et Eph, IV, 4.

<sup>4</sup> *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 1.

chef de l'Église, comme la tête est le chef du corps, il est clair que, dans sa pensée, ce corps désigne un ensemble beaucoup plus large que l'Église militante. Dans la 3<sup>a</sup> pars, question 8, saint Thomas étudie en effet la grâce capitale du Christ. Il est donc clair que l'expression où le Christ est considéré « selon qu'Il est la tête du corps de l'Église » ne doit pas s'entendre seulement ici au sens strict où le Christ est dans son humanité le chef de la société visible de l'Église. La plupart des théologiens récents l'ont signalé dans leur *De Ecclesia*, comme par exemple le Père Salaverri<sup>5</sup> : il y a ici chez saint Thomas un sens large et impropre du mot « Église » et il faut entendre par là toute relation des créatures au Christ fondée sur la grâce, principe de vie surnaturelle.

3. Cela se vérifie tout spécialement dans l'article 3 de cette question 8, lorsque l'Aquinat se demande si le Christ est la « tête » de tous les hommes, et non plus – ayons soin de le noter – s'Il est la « tête » de l'Église. Saint Thomas n'entend pas ici indiquer quels sont les membres de l'Église visible et militante. Il veut indiquer quels sont tous ceux dont le Christ est dit la « tête », ce qui correspond exactement à tous ceux qui sont au terme d'une relation dont le Christ est le sujet selon son humanité et qui a pour fondement la vie surnaturelle de la grâce.

4. Saint Thomas commence par expliquer de quelle manière le Corps du Christ comporte ses

membres. Cela nous est indiqué par comparaison avec la manière dont le corps naturel physique possède les siens : le corps physique naturel possède ses membres tous à la fois et non pas de manière successive, tandis que le Corps mystique les possède de manière successive. Du point de vue de l'acte, le membre du Corps mystique est constitué comme tel par la grâce ; et l'on distingue selon qu'il l'est constitué de manière imparfaite, par la foi seule sans la charité, ou de manière parfaite, par la charité, tantôt ici-bas et tantôt dans l'au-delà. Il est donc manifeste qu'ici, pour saint Thomas, le « Corps mystique » n'est nullement la société visible militante, mais correspond à un point de vue beaucoup plus large. Les articles 1 et 2 montrent qu'en raison de sa grâce capitale le Christ est le principe d'un « corps », qui contient les hommes comme ses membres, tandis que l'article 3 explique selon quels points de vue divers les hommes dépendent de cette grâce capitale du Christ : c'est le point de vue précis non plus du corps mais de ses membres, en acte ou en puissance.

5. Dans l'explication qu'il donne à cet article, le Père Charles Héris insiste sur cette idée, mais d'une manière qui n'est pas entièrement exacte<sup>6</sup> : « Saint Thomas se place en effet au point de vue de la Rédemption qui est universelle et qui établit le Christ chef de tous les hommes. Le plus souvent au contraire, quand on parle du corps de l'Église, on envisage le point de vue de la Révélation

extérieure faite par le Christ et ses Apôtres, et explicitée au cours des siècles par l'Église : font partie du corps de l'Église tous ceux qui ont reçu cette révélation et qui y adhèrent extérieurement par la foi professée au baptême. Le corps de l'Église en ce sens n'est pas, de fait, universel : une foule innombrable d'hommes au cours des siècles n'ont pas été baptisés : ils appartiennent pourtant au Christ puisque tous ont été rachetés par lui. Ils forment à des degrés divers le corps mystique de l'Église, tandis que les baptisés seuls forment son corps visible ». Une pareille terminologie – qui voudrait distinguer entre un Corps *mystique* et un corps visible – ne peut plus se soutenir depuis que Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici corporis* de 1943, a précisé que l'expression du « Corps mystique » désigne adéquatement et exclusivement la société visible de l'Église catholique et romaine. Le Père Charles Vincent-Héris (1885-1975) écrivait en 1927, c'est-à-dire seize ans avant l'Encyclique de Pie XII. Le Père Timothée Zapelena (1928-1958), qui écrit en 1954<sup>7</sup>, quelques trente ans après le Père Héris, c'est-à-dire après la parution de *Mystici corporis*, donne une appréciation beaucoup plus juste à la fois de l'ecclésiologie telle qu'elle doit se fonder sur les enseignements du Magistère et de la théologie de saint Thomas concernant la grâce capitale du Christ.

6. La réponse de saint Thomas, dans l'article cité, distingue six états possibles et indique leurs différences. Premièrement, l'état des

---

<sup>5</sup> Joachim Salaverri, *De Ecclesia*, Scholion 2 à la thèse 25, n° 1039, p. 859.

<sup>6</sup> Héris, *Revue des jeunes*, n° 30.

<sup>7</sup> Dans la deuxième partie de l'édition de son cours *De Ecclesia Christi*. Les passages de ce cours qui concernent la question qui nous occupe ont été traduits et publiés aux Editions du Courrier de Rome, sous le titre : Le Corps et l'âme de l'Église d'après le Magistère et la théologie, Courrier de Rome, 2013. On pourra se reporter au chapitre 2 (« Coextension du Corps mystique et de l'Église catholique romaine »), p. 43-6, ainsi qu'au troisième appendice (« L'unicité du sens révélé de l'expression du Corps mystique »), p. 73-79.

bienheureux, qui comprend les justes de l'Ancien Testament tels qu'ils étaient dans les limbes des Pères, avant la mort du Christ, car ils étaient formellement distincts des enfants morts sans baptême et des âmes du purgatoire, étant des bienheureux empêchés. Deuxièmement, l'état des viateurs ayant la foi avec la charité : il comprend les âmes du purgatoire ; les justes prédestinés ; les justes non prédestinés. Troisièmement, l'état des viateurs ayant la foi sans la charité : il comprend les fidèles prédestinés (*membra permansura*) et les fidèles non prédestinés (*membra abscindenda*). Quatrièmement, l'état des viateurs sans la foi ni la charité mais prédestinés. Cinquièmement, l'état des viateurs sans la foi ni la charité et non prédestinés. Sixièmement, l'état des damnés : ceux-ci sont totalement en dehors du Corps du Christ, et ne sont membres du Christ ni en acte ni en puissance ; on trouve parmi eux ceux qui subissent la double peine du sens et du dam, tels que sont les adultes morts en état de péché mortel ; ceux qui subissent seulement la peine du dam, tels que sont les enfants et les *amentes* morts sans avoir reçu le sacrement du baptême.

### Des nuances très précises.

7. Le deuxième argument contre a toute son importance, non seulement sur un plan purement spéculatif et eu égard aux principes, mais encore sur un plan pratique et eu égard à des circonstances variables mais qui ne font le plus souvent que faire ressurgir sous des modalités différentes la même méprise substantielle. Nulle souillure ou ride n'est dans l'Eglise (MJ). Or, beaucoup d'hommes, et même parmi ceux qui ont la foi, sont

des souillures ou des rides (MN). Donc beaucoup d'hommes ne sont pas dans l'Eglise et donc le Christ n'est pas la tête de tous les hommes (CCL). La réponse de l'ad secundum appelle deux distinctions à propos de « l'Eglise » dans la MJ et dans la CCL : saint Thomas en fait explicitement une seule, tandis que l'autre reste chez lui implicite. La 1<sup>re</sup> distinction est celle que fait explicitement saint Thomas et qui a lieu entre : d'une part l'Eglise glorieuse du ciel, qui est la fin ultime (Eglise au sens 1) et d'autre part l'Eglise sur cette terre (Eglise au sens 2). La 2<sup>e</sup> distinction qui reste implicite chez saint Thomas est celle que nous avons signalée dès le départ et qui a lieu, au niveau de l'Eglise entendue au sens 2, entre : d'une part l'Eglise entendue comme une relation entre le Christ et les hommes d'ici-bas fondée sur la communication de la grâce : ce que l'on pourrait appeler faute de mieux « le Corps du Christ » par distinction d'avec le Corps mystique du Christ ou encore l'Eglise au sens large par distinction d'avec l'Eglise au sens strict (Eglise au sens 2.1) ; d'autre part l'Eglise entendue comme une relation entre le Christ et les hommes d'ici-bas, fondée sur des médiations visibles et sociales, dont la principale est celle du propre vicaire du Christ, chef visible de l'Eglise, l'évêque de Rome qui est le Pape : c'est l'Eglise militante ou le Corps mystique du Christ ou l'Eglise au sens strict (Eglise au sens 2.2).

8. Si l'on prend l'Eglise au sens 1, l'on parle de ceux qui sont dans le premier état ; la MJ est vraie et la CCL aussi mais la conséquence ne suit pas, puisque la MN doit s'entendre des hommes qui sont dans l'état de voie, et non dans le premier état. Saint Thomas le dit explicitement :

« L'Eglise " glorieuse, sans tache ni ride ", est la fin ultime à laquelle nous sommes conduits par la Passion du Christ. Elle ne se réalisera donc que dans la patrie céleste, et non en cette vie où « nous nous trompons nous-mêmes si nous prétendons être sans péché » (I Jn I, 8) ».

9. Si l'on prend l'Eglise au sens 2, saint Thomas sous-entend implicitement qu'il s'agit en outre de l'Eglise au sens 2.1, laquelle correspond à la fois aux deuxième état et au troisième ; la MJ - et avec elle la CCL - est vraie si l'on parle de ceux qui sont dans le deuxième état et fausse si l'on parle de ceux qui sont dans le troisième état ; et la conséquence ne suit pas. Il est à remarquer que, pour saint Thomas, le fondement de la relation au Christ est la grâce telle qu'elle comporte la totalité des vertus et des dons, avec la vertu de charité. A elle seule, la vertu de foi dépourvue de la charité (ou foi informe) ne suffit pas à établir la relation sinon de manière imparfaite. Saint Thomas apporte donc ici une nuance à ce qu'il a dit dans le corps de l'article concernant le troisième état des hommes viateurs ayant seulement la foi. Le corps de l'article affirme sans nuance qu'ils sont unis au Christ en acte ; la précision donnée ici hésite entre dire qu'ils le sont en puissance ou qu'ils le sont en acte mais de manière imparfaite. Saint Thomas dit en effet à la fin de l'ad secundum : « Il y a cependant certains péchés, les péchés mortels, dont sont indemnes les membres du Christ qui lui sont unis en acte par la charité. Quant à ceux qui sont esclaves de tels péchés, ils ne sont pas membres du Christ en acte, mais en puissance, sauf peut-être d'une manière imparfaite par la foi informe. Car celle-ci unit au Christ de façon relative, et non

de cette façon absolue qui permet à l'homme d'obtenir par le Christ la vie de la grâce, selon saint Jacques (II, 20) : " La foi sans les œuvres est morte. " De tels membres reçoivent du Christ l'acte vital de croire, et ils sont semblables à un membre mort que l'homme parvient à remuer quelque peu ». Enfin, bien évidemment, au sens 2.2, la MJ est fautive ; la CCL est de toutes façons vraie, mais elle ne découle pas des prémisses et la conséquence ne suit pas.

### Une ambivalence foncière ...

10. En définitive, la question précisément posée ici est de savoir si l'on peut parler de l'Eglise comme du corps « du Christ ». Si l'on parle dans un sens métaphorique impropre d'une société comme d'un corps, on peut désigner ce qui en est le principe moteur moyennant l'expression métaphorique du « chef » ou de la « tête » du corps. Le Christ étant le principe moteur de l'Eglise, il peut être désigné comme le chef ou la tête du corps de l'Eglise. Cependant, le Christ est principe moteur – et donc tête – du corps de l'Eglise de deux manières différentes<sup>8</sup>. Il l'est premièrement en tant que principe moteur éloigné, dont l'influence passe par un principe moteur prochain, qui est le Pape, vicaire du Christ, et réalise un gouvernement juridique ainsi qu'une opération sacramentelle et sanctifiante. En ce premier sens, le Christ est le chef d'un corps qui est l'Eglise militante, société visible et hiérarchique. Le

Christ est deuxièmement principe moteur unique et prochain, dont l'influence immédiate cause le don de la grâce et réalise la sanctification intérieure des âmes. En ce deuxième sens, le Christ est le chef d'un corps qui dépasse la structure juridique de l'Eglise visible et s'étend aussi loin que la communion invisible et mystique des justes. Autrement dit, le Christ chef peut être considéré selon deux points de vue. Un premier point de vue est celui où la grâce capitale du Christ est donnée seulement selon l'instrument conjoint de son humanité, et le Christ est alors chef immédiat d'une communion mystique. L'autre point de vue est celui où la grâce capitale du Christ est donnée en outre selon l'instrument séparé des sacrements de la Loi nouvelle et donc dans le cadre d'une société hiérarchique, extérieure et visible, l'Eglise catholique et le Christ est alors chef médiat par l'intermédiaire d'un chef immédiat qui est le Pape et il est le chef invisible de l'Eglise visible qui a un chef visible, vicaire du Christ.

### ... dissipée par le Magistère

11. L'on peut donc désigner l'Eglise comme le corps « du Christ » en deux sens différents et c'est pourquoi l'expression « corpus Christi » est ambivalente. Elle peut désigner tantôt la société visible de l'Eglise militante, tantôt la communion invisible des justes. Saint Thomas a voulu conserver cette ambivalence et avec elle la richesse nuancée de signification inhérente à l'expression

révélée. Cependant, dans les sources de la Révélation, en particulier dans le Nouveau Testament, spécialement chez saint Paul, le sens propre et littéral de l'expression, directement voulu par le Saint-Esprit, correspond à la société visible et hiérarchique de l'Eglise catholique romaine<sup>9</sup>. Et dans les textes du Magistère, qui indiquent avec autorité le sens propre et littéral de l'écriture, l'expression précise du « Corpus Christi mysticum » correspond au « corpus Christi » dont parle saint Paul<sup>10</sup>. Pie XII dit dans *Mystici corporis* que cette expression désigne adéquatement l'Eglise catholique romaine, société visible et hiérarchique et les théologiens suivent communément cette interprétation<sup>11</sup>.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

---

8 ST, 3a pars, question 8, article 6 et Question disputée *De veritate*, question 29, article 4. Cf aussi le tome correspondant de la *Revue des jeunes*, Le Verbe Incarné, II, note explicative [30], p. 315 et renseignement technique V, p. 371.

9 Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 346-351.

10 Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 366.

11 Salaverri, *De Ecclesia Christi*, n° 1006-1007 ; Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 359-388 et 553-562 ; Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 1946, p. 167.

# UNE ECCLÉSIOLOGIE EN GERME

Le docteur commun de l'Eglise n'a pu envisager le mystère du neuvième article du Credo dans toute son intégrité. Pas plus, d'ailleurs que les Pères d'avant le concile de Nicée n'ont pu envisager dans toute son intégrité le mystère de la Sainte Trinité ou ceux d'avant le concile de Chalcédoine le mystère de l'Incarnation <sup>1</sup>. Il y a là comme une loi nécessaire, qui affecte non la vérité des mystères mais l'intelligence que les fidèles ont de cette vérité. Cette intelligence est progressive et ce sont les attaques de l'hérésie qui donnent occasion aux saints docteurs de mettre en relief les différentes facettes de la vérité révélée et d'en faire ensuite la synthèse définitive.

2. Saint Thomas a vécu en un temps où tous les aspects relatifs à la visibilité de l'Eglise et à sa nature hiérarchique faisaient l'objet d'une possession pacifique. Les canonistes s'en occupaient suffisamment, dans leurs conséquences pratiques, pour que les théologiens se crussent dispensés d'en donner la justification

spéculative. Le mystère de l'Eglise exerçait plutôt leur réflexion dans sa dimension théologique et mystique et leur attention se portait davantage sur la communication de la grâce, qui constitue comme telle la communion des saints, cause finale de l'économie ecclésiale.

3. La révolte des prétendus réformateurs du seizième siècle devait sans doute pousser un saint Robert Bellarmin à mener une réflexion plus approfondie sur la nature de l'Eglise, mais déjà, avant Luther et Calvin, le dominicain Jean de Torquemada avait entrepris, en 1449, la composition d'un traité d'ecclésiologie, la *Summa de Ecclesia*, pour défendre les positions acquises dix ans plus tôt par le concile de Florence à l'encontre des idées conciliaristes. Et un peu plus d'un demi-siècle plus tard, en 1512, Cajetan devait lui aussi composer son traité *Sur l'autorité du Pape comparée à celle du concile*, pour dénoncer les mêmes erreurs. Nous observons ainsi, durant le dernier tiers du Moyen-âge, le point de

départ d'une réflexion qui devait travailler à mettre en relief la nature essentiellement visible et sociale de l'Eglise. Durant les siècles qui suivront, le Magistère, appuyé sur ces lumières de la théologie, mettra de mieux en mieux en lumière cet aspect de la Révélation divine demeuré jusqu'ici implicite. Et en 1870, le premier concile du Vatican, avec la constitution dogmatique *Pastor aeternus*, consacra la définition du Corps mystique conçu comme une société visible et hiérarchique, reposant sur Primat du Pape, pierre d'angle de l'Eglise.

4. Il n'appartenait pas à Frère Thomas de préparer ces voies. Du moins les aura-t-il rendues possibles, en léguant le meilleur de lui-même à son plus fidèle disciple, le cardinal Cajetan, auquel le concile Vatican I attribuera le mérite d'avoir préparé cette définition <sup>2</sup>.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

<sup>1</sup> Cf. Louis Billot, *Tradition et modernisme*, Courrier de Rome, 2017, chapitre 2, p. 53 et sv.

<sup>2</sup> Vincent-Marie Pollet, op, « La Doctrine de Cajetan sur l'Eglise » dans *Angelicum*, t. 12, 1935, p. 243.

## CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU **Courrier de Rome**

### Synodalité ou romanité ? Telle est la question !

Samedi 13 janvier 2024

Paris, chapelle Notre-Dame de Consolation  
9h à 12h et 15h à 18h

*En collaboration avec DICI, la lettre d'information de la Fraternité Saint-Pie X.  
Sous la présidence de l'abbé Davide Pagliarani, supérieur général de la  
Fraternité Saint-Pie X.*

#### Programme

1. *Influence du chemin synodal allemand sur le synode romain.*  
Abbé Arnaud Sélégnny, directeur de la communication de la Maison générale de la FSSPX
2. *La synodalité, de l'idée à la réalité.*  
Jacques-Régis du Cray, agrégé d'histoire
3. *Des cardinaux et des évêques critiquent la synodalité.*  
Abbé Alain Lorans, rédacteur en chef de DICI
4. *Le nouveau Droit canon, cheval de Troie de la révolution synodale.*  
Abbé Bernard de Lacoste, directeur du Séminaire Saint-Pie X
5. *La papauté au risque du synode.*  
Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au Séminaire Saint-Pie X
6. *La Fraternité Saint-Pie X face à une « Eglise synodale ».*  
Abbé Davide Pagliarani, supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X

#### Entrée libre

Crypte de la chapelle Notre-Dame de Consolation - 23 rue Jean-Goujon - 75008 Paris

## **Courrier de Rome**

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

Référence bancaire : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 - BIC : PSST FR PPP AR

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

Site : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du *Courrier de Rome*,  
mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48 h, tous pays, paiement sécurisé)