

Chapitre 5. La place de la papauté dans la théologie catholique

5.0. Introduction

Le 18 juillet 1870, dans la constitution *Pastor aeternus* (chapitre IV, § 5), le concile Vatican I définit comme suit l'infaillibilité du pontife romain :

« Nous enseignons que c'est un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Église, il jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Eglise lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église ». (DH, 3074)

Cette proclamation provoqua des remous théologiques et politiques. Le problème de la papauté est très complexe et est étroitement lié avec celui des évêques et de leurs ministères. Mais comment comprendre cet enseignement ? Quelle situation sous-tendait le débat ? Quels sont les enjeux théologiques ? L'étude de la papauté occupe une place privilégiée dans la carrière théologique de Mgr Gustave Thils. Roger Aubert fait l'éloge suivant :

« Mgr Thils ne devait plus cesser dès lors [1955] de s'intéresser à l'œcuménisme et d'apporter à sa maturation une contribution appréciée. Son intérêt se porta vite sur un aspect fondamental particulièrement délicat : la place de la papauté dans le système catholique romain et les difficultés spéciales que les décisions du premier concile du Vatican constituent pour un rapprochement avec nos frères séparés. En 1961, un petit volume apportait, sous la lumière conjuguée de l'histoire, du droit canonique et de la réflexion théologique, quelques éclaircissements précieux sur une expression de la définition de 1870 qui paraît à première vue particulièrement heurtant : *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*. «*Potestas ordinaria*» au concile du Vatican. Au cours des années suivantes, plusieurs notes et articles et une plaquette sur l'infaillibilité du peuple chrétien préparèrent le terrain à deux volumes excellents, qui sont d'un genre littéraire un peu différent de ses autres

ouvrages: des monographies plus poussées, d'une grande rigueur d'analyse, et dont les conclusions sont vraiment libératrices. D'abord *L'infailibilité pontificale. Sources, conditions, limites* On notera le dernier mot: «limites». L'auteur montre en effet à l'évidence qu'on a excessivement gonflé, durant un siècle, la notion d'infailibilité définie en 1870 de manière très strictement délimitée et conditionnée. Ensuite, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican 1. Les voies d'une révision* ». ¹

Avant le concile Vatican II, Gustave Thils propose des études qui placent la question théologique de l'infailibilité du pontife romain dans le contexte de l'infailibilité de l'Église (infailibilité *in credendo*) et de l'épiscopat. Après Vatican II, Gustave Thils réétudia ces thèmes à la lumière du Concile Vatican II et dans le contexte de l'œcuménisme.

¹ R. AUBERT, *La carrière théologique de Mgr Thils, dans Voies vers l'unité*, [coll. *Cahier RTL*, 3], Louvain-la-Neuve, 1981, p. 22.

Section 1. L'infailibilité et la primauté du pontife romain (études antérieures à 1965)

5.1.1. L'infailibilité *in credendo*

5.1.1.1. L'histoire

Dans le texte du premier schéma de la constitution dogmatique *De Ecclesia*¹, l'infailibilité du pontife romain est située dans un contexte plus large, celui de l'infailibilité de l'Église (infailibilité *in credendo*). Thils résume ainsi la pensée générale au sujet de l'infailibilité :

« Par la promesse du Christ d'assister son Eglise sont préservés d'erreurs : a) d'abord l'ensemble des fidèles *in credendo*, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles lorsqu'ils s'engagent dans un acte de foi divine et catholique ; b) puis l'ensemble du magistère épiscopal en communion et subordination à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, *in docendo*, c'est-à-dire lorsque le collège épiscopal engage au maximum son autorité doctrinale sur le sens et l'interprétation des vérités qui relèvent de l'Église ; c) enfin, le Souverain Pontife lorsqu'il parle *ex cathedra* et vérifie les conditions impliquées par cette expression »².

Le concile ne parla guère de l'infailibilité *in credendo*, car elle n'entrait nullement dans l'intention de ceux qui avaient préparé les travaux du concile. Néanmoins, certains Pères jugèrent utile de rappeler schématiquement l'état de la question concernant l'infailibilité. C'est pourquoi on trouve des traces de certaines interventions de Pères sur ce sujet.

Pour mieux comprendre l'infailibilité *in credendo*, Thils propose une petite étude à partir de la pensée de certains théologiens catholiques depuis le XVI^e siècle dans son livre : *Infailibilité du peuple chrétien « in credendo »*³.

¹Cf. *L'infailibilité de l'Église dans la constitution « Pastor aeternus » du 1^{er} Concile du Vatican*, dans *L'infailibilité de l'Église (Journées œcuméniques de Chevetogne, 25-29 septembre, 1961)*, Éd. Chevetogne, 1962, p. 147-152.

² *Ibid.*, p. 148-149.

³ *L'infailibilité du peuple chrétien « in credendo »: Notes de théologie posttridentine*, Louvain/Paris, Warny/DDB, 1963, (cité IPCC).

a) Melchior Cano [1509-1560] dans son livre *De Locis Theologicis* (1563), livre IV, chapitre 4, développe quatre thèses sur l'infaillibilité de l'Église en général et l'universalité des fidèles tout particulièrement :

1) La foi de l'Église¹ ne peut défaillir. C'est Dieu, le Christ, l'Esprit qui est l'origine et la source de l'assistance particulière en vertu de laquelle l'Église est assurée de ne pas perdre la vraie foi. M. Cano envisage l'Église dans sa relation organique avec la foi, d'où il est amené naturellement à parler de l'infaillibilité de l'ensemble des fidèles *in credendo*. Ce n'est qu'ultérieurement qu'il parle du jugement de l'autorité doctrinale magistérielle.

2) L'Église ne peut se tromper *in credendo*. L'Église comme ensemble ne peut commettre d'erreur, car l'Église est le Corps du Christ. Ensuite, l'âme de l'Église, étant l'Esprit Saint, il ne peut pas l'induire en erreur. C'est Lui aussi qui conduira l'Église dans toute la Vérité. M. Cano insiste sur la présence de l'Esprit en tous les membres.

3) Non seulement l'Église ancienne n'a pu errer dans la foi, mais l'Église qui existe actuellement et jusqu'à la fin des temps ne peut ni ne pourra errer dans la foi.

4) Non seulement l'Église universelle, c'est-à-dire l'ensemble de tous les fidèles possède pour toujours cet Esprit de vérité, mais les princes et pasteurs de l'Église le possèdent également. M. Cano fonde cette thèse à partir des témoignages de St. Paul. Le Christ a institué des pasteurs pour diriger le peuple chrétien et le confirmer dans la foi (cf. Ep 4). En vue de cette mission, c'est aux pasteurs qu'il revient de juger d'une controverse, de porter un jugement doctrinal (cf. 1 Tm 3)².

b) La pensée de Bellarmin [1542-1621] sur l'infaillibilité *in credendo* se trouve dans *De Conciliis et ecclesia militante*, (tome II, livre III, chapitre XIV) (1588). Sa thèse principale est la suivante :

¹ « Église ne désigne pas seulement l'assemblée des fidèles catholiques, communauté nouvelle et consacrée de ceux qui ont été baptisés dans le Christ, mais aussi les chefs et pasteurs ecclésiastiques, en qui réside l'autorité sur cette communauté » (traduction Thils, *IPCC*, p. 10)

² Cf. *IPCC*, p. 9-15.

« L'Église¹ ne peut se tromper d'aucune manière, ni dans les choses absolument nécessaires, ni dans celles qu'elle nous propose de croire ou de faire, qu'elles soient expressément dans les Écritures ou non. [...] Et lorsque nous affirmons que l'Église ne peut se tromper, nous l'entendons tant de l'universalité des fidèles que de l'universalité des évêques, en sorte que le sens de la proposition 'l'Église ne peut se tromper' est le suivant : ce que tous les fidèles tiennent comme étant de foi, est nécessairement vrai, et de foi ; et de même, ce que tous les évêques enseignent comme appartenant à la foi, est nécessairement vrai et de foi ». (IPCC, p. 16)

En se basant sur des témoignages scripturaires (Mt 16, 18 ; Mt 28, 20 ; 1Tim 3, 15), Bellarmin élaborait la preuve de l'infaillibilité en affirmant que toute l'autorité dans l'Église se trouve formellement dans ses chefs². Il affirme ensuite l'infaillibilité des conciles :

« Le concile général représente l'Église universelle, et possède par conséquent son consentement ; partant, si l'Église ne peut se tromper, le concile œcuménique, légitime et approuvé, ne le pourra pas non plus ». (IPCC, p. 18)

c) Grégoire de Valence [1549-1603] enseigne que l'enseignement infaillible est le privilège de l'Église enseignante, du pontife romain et subsidiairement du Concile œcuménique. Mais cela ne l'empêche pas de dire que l'ensemble des fidèles *in credendo* jouit de la même prérogative. Grégoire de Valence fait appel aux arguments de Melchior Cano. Sa thèse est la suivante :

« Ce qui a été dit de l'ensemble des fidèles, à savoir qu'ils ne peuvent se tromper sur la totalité ou sur une partie de la doctrine de foi, ni ignorer un article de foi, ni se convaincre d'une erreur, il faut l'affirmer aussi de l'ensemble des Pasteurs et des Docteurs de l'Église. Cet auteur (Melchior Cano, L. 4, C.4) le montre très bien. D'abord, parce que les Pasteurs et docteurs, qui sont les premiers dans l'Église, sont censés constituer toute l'Église. S'ajoute à cela que si l'ensemble des Pasteurs et des Docteurs pouvait se tromper, il s'ensuivrait que l'ensemble des fidèles pourrait être dans l'erreur [...]. Ainsi, du fait que l'ensemble des fidèles ne peut se tromper, on doit conclure nécessairement que l'ensemble des pasteurs et des docteurs ne peut, lui non plus, se tromper. D'autant plus que, si

¹ L'Église est le peuple fidèle, lequel comporte des pasteurs et des chefs. Elle fut fondée par les Apôtres. Elle ne pourrait jamais se réduire à une personne, car *non enim una persona potest dici Ecclesia, cum Ecclesia sit populus et regum Dei*, cf. IPCC, p. 17.

² Cf. IPCC, p. 15-18.

l'ensemble des fidèles ne peut se tromper, c'est parce que l'ensemble des Pasteurs et des Docteurs ne peut absolument pas se tromper ». (*IPCC*, p. 20-21)

Selon lui, dans les définitions de foi, il faut aussi tenir compte de l'accord unanime des fidèles (*sensus fidelium*). Car eux aussi, en tant qu'ils constituent l'Église, conservent dans sa pureté et dans son intégrité la révélation divine par l'assistance de l'Esprit Saint, grâce auquel ils ne peuvent tous ensemble se tromper. Il ne s'agit pas de consulter tous les fidèles, mais si l'on constatait, lors d'une discussion en matière religieuse, qu'il y avait un accord unanime chez les fidèles, en ce cas, le pontife romain pourrait à juste titre et même devrait s'appuyer sur cet accord unanime comme sur une sentence infaillible de l'Église¹.

François Suarez [1548-1617], dans sa *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicaene sectae errores*, affirme que l'Église universelle² ne peut pas se tromper dans les matières de foi, même *per ignorantiam*, grâce à l'assistance de l'Esprit Saint. Mais cette infaillibilité de l'Église *in credendo* ne peut pas devenir « règle de foi », parce qu'il est impossible de réunir l'ensemble des fidèles de l'Église universelle, et parce que, lorsqu'il s'agit d'autorité doctrinale, seuls les pasteurs et les docteurs entrent en ligne de compte³. Dans la *Disputatio Quinta*, il parle de ce qui est *de fide*, révélé par Dieu comme objet de l'infaillibilité.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la doctrine de l'infaillibilité de l'Église *in credendo* demeure commune chez les théologiens catholiques. J.B. Gonet [1616-1681], dans son *Clypeus Theologiae* (1669) écrit que l'Église universelle dans son ensemble et le concile général légitime ne peut se tromper dans la foi. Colonne et fondement de la vérité, l'Église possède une règle de foi, elle est un arbitre autorisé dans les controverses. Gonet retrouve ces qualités dans le concile général, et non dans le Corps entier de l'Église ; car il est pratiquement

¹ Cf. *IPCC*, p. 18-22

² L'Église universelle est « l'ensemble de ceux qui croient dans le Christ, et qu'on appelle « romaine », non dans le sens d'un diocèse, mais parce que tous les croyants dans le Christ sont unis aussi dans l'obéissance à l'évêque de Rome » (Traduction du Thils, *IPCC*, p. 25).

³ Cf. *IPCC*, p. 23-27.

impossible de rassembler tous les chrétiens¹. R. Billuart [1685-1757], dans son *Cursus theologicus : De Ecclesia* (1853), développa l'infaillibilité de l'Église *in credendo*, et ensuite l'infaillibilité *in docendo*.

« Billuart l'établit d'abord à partir de l'infaillibilité *in credendo*. Si l'Église représentée dans ses pasteurs pouvait se tromper, dit-il, il s'ensuivrait que l'ensemble des fidèles, ou l'Église comme assemblée de tous les fidèles, pourrait se tromper – puisque les fidèles doivent écouter leurs pasteurs, ce qui est faux ». (IPCC, p. 32)

Vitus Pichler [1670-1736] parle de l'infaillibilité *in credendo* (l'ensemble universel des fidèles unis à leur chef), *in docendo* (tous les évêques réunis avec le souverain pontife en concile général), *et summus pontifex loquendo ex cathedra* (le pape qui définit *ex cathedra*). A cette époque, on peut trouver aussi la notion d'infaillibilité passive en tant qu'elle est reçue du Christ ; et celle d'infaillibilité active lorsqu'elle est présente dans un sujet susceptible de formuler un jugement, une définition². A la Sorbonne, Honoré Tournély [1658-1729] affirme que l'Église universelle *in credendo* jouit de l'infaillibilité. C'est par la voix de l'épiscopat, et par le concile général que cette vérité est exprimée³.

Au XIX^e siècle, Mgr J.B. Bouvier [1783-1854], évêque du Mans distingue le corps qui enseigne et le corps qui écoute. L'Église universelle est infaillible *in credendo*, et le corps des pasteurs est semblablement infaillible *in docendo*. C'est l'infaillibilité de l'Église universelle qui est le fondement de l'infaillibilité *in docendo*.⁴ Selon M.J. Scheeben [1835-1888], c'est l'Esprit Saint qui affranchit de l'erreur le corps des fidèles, en agissant directement en eux⁵. J.B. Franzelin [1816-1886] parle de l'Église universelle comme sujet de l'infaillibilité *in credendo* (passive) parce qu'elle est le résultat de l'obéissance dans la foi. Tandis que l'infaillibilité de l'Église *in docendo* appartient à ceux qui ont reçu la mission et la tâche d'enseigner authentiquement l'Église universelle. Cette

¹ Cf. IPCC, p. 28-30.

² Cf. IPCC, p. 34-36.

³ Cf. IPCC, p. 37-40.

⁴ Cf. IPCC, p. 41-42.

⁵ Cf. IPCC, p. 43.

infaillibilité est dite active, parce qu'elle est accordée au magistère afin que celui-ci protège, propose, explique, sauvegarde la révélation, et conserve les fidèles dans l'unité de la foi¹.

5.1.1.2. Réflexions de Gustave Thils

Thils prolonge personnellement la réflexion sur l'infaillibilité *in credendo*. Pour lui, Dieu seul est la Vérité par excellence ; il est le Saint et le Vrai (Ap 3, 7). Ce Dieu nous a parlé par Jésus-Christ, qui nous a révélé le Père par ses paroles et par sa vie (Jn 16, 6). Après sa résurrection, Jésus nous a donné l'Esprit Saint, don de Dieu et présence active de la Vérité divine elle-même (1 Co 2, 9-12 ; Jn 16, 13). L'Église possède la Vérité parce qu'elle possède l'Esprit de Vérité (Jn 14, 16-17). En mettant leur foi dans le Christ, les hommes deviennent croyants et, grâce à l'Esprit Saint, ils deviennent enfants de Dieu. Ils constituent un peuple appartenant à Dieu. C'est dans ce peuple que demeure l'Esprit de Dieu, qui guide le témoignage que l'Église apporte au monde. Le moment tout à fait privilégié de ce témoignage, est celui où la communauté chrétienne unanime, engageant sa foi d'une manière suprême, professe qu'une doctrine est révélée par Dieu et exige, de ce fait, un assentiment de foi absolu. L'Église est alors « préservée de l'erreur », « vraie » au sens le plus absolu. Voilà ce qui est *de fide* à propos de l'infaillibilité de l'Église *in credendo*. Cette infaillibilité est parfois qualifiée de « passive », le sujet actif étant l'Esprit Saint. Cette infaillibilité suppose une docilité et une fidélité parfaites de la part de l'Église.

Le peuple de Dieu étant structuré, il possède différents membres parmi lesquels il y a des chefs auxquels le service de la parole a été confié comme un ministère particulier, et qui ont reçu pour cela l'autorité nécessaire. Cette structure a pour base l'élection des Douze. Le collège épiscopal prolonge dans l'Église le rôle des Douze pour prêcher la Parole de Dieu et en témoigner authentiquement. A ce magistère doctrinal autorisé, le Seigneur a promis aide et assistance (Mt 28, 20 ; Jn 16, 3). Ce magistère n'est pas extérieur mais intérieur

¹ Cf. IPCC, p. 43-44.

à l'Église. Il interprète authentiquement les vérités révélées déjà possédées par et dans l'Église. Mais on ne peut pas placer tous les témoignages et les enseignements sur le même pied. D'abord, le ministère de la parole est exercé avant tout comme moyen de salut et œuvre de rédemption. La parole doit donc être assez claire pour être assimilable par tous sans trop de difficultés. Elle porte en elle-même la suprême autorité divine. Ensuite, l'enseignement donné directement par le magistère ecclésiastique comporte toute une gamme de vérités à propos desquelles l'engagement magistériel n'est pas nécessairement d'égale intensité. Les évêques exercent cette tâche soit dans le concile général, soit quand, dans un accord unanime, ils engagent leur autorité magistérielle au suprême degré, en proclamant qu'une doctrine est révélée et qu'elle doit être objet de foi. L'Esprit Saint préserve alors ce jugement doctrinal de l'erreur¹.

5.1.2. La primauté du pontife romain selon *Pastor aeternus*

5.1.2.1. Histoire du schéma *De Ecclesia*

Le concile Vatican I traite la primauté du pontife romain dans le schéma *De Ecclesia Christi* au chapitre XI, et spécialement au canon XVI. Les théologiens qui préparèrent le schéma ont voulu réagir contre ceux qui limitent le droit d'intervention particulière du souverain pontife dans un diocèse aux cas extraordinaires, notamment lorsqu'il s'impose de suppléer un évêque notablement déficient. Ce schéma vise les erreurs théologiques enseignées par Joseph Valentin Eybel [1741-1805] et Pierre Tamburini [1737-1827].

Selon Eybel, le pape est un « chef administrateur » recevant sa force, sa stabilité et son appui du corps de l'Église entière. Eybel propose deux principes : que tout ce que certaines personnes croient ne pouvoir être accordé et donné que par le pape, peut être accordé et donné par chaque évêque avec la même vertu, le même pouvoir et la même utilité ; que le pape ne peut exercer aucune juridiction dans le diocèse d'un autre, hormis dans le cas extraordinaire où des archevêques ou des évêques auraient négligé le maintien de l'union ou d'autres

¹ Cf. *IPCC*, p. 50-63.

devoirs de pasteurs. Selon Tamburini, l'Église est l'ensemble du clergé et du peuple chrétien. L'Église particulière de Rome, comme les autres Églises particulières, peut tomber dans l'erreur. Le pape ne doit pas absorber le droit des métropolitains ou des patriarches. La juridiction de primauté se ramène à un droit universel d'inspection, de vigilance ainsi que de représentation ; pour que les jugements du pape aient valeur universelle, il faut le consentement unanime de toutes les Églises. Le pape n'a pas le droit d'intervenir immédiatement dans un diocèse déterminé hors de Rome¹.

Cette question de l'infaillibilité du pontife romain provoqua une tension parmi les pères conciliaires². Dans l'observation générale, et dans la discussion concernant les dix premiers chapitres, beaucoup de Pères conciliaires (surtout de la minorité) constatèrent que la constitution *De Ecclesia* négligeait d'exposer ce qui concerne les évêques. Certains Pères proposèrent un schéma tout à fait neuf sur ce sujet, où il est traité *ex professo* des évêques³.

Le 6 mars 1870, les Pères abordèrent le chapitre XI et les canons annexes. Un grand débat s'ensuivit. Le cœur du problème était de savoir quelles relations existaient entre la *potestas ordinaria* du Souverain Pontife et celle d'un évêque. La majorité et les théologiens qui avaient préparé le schéma désiraient que les Pères du Concile déclarent et même définissent que la

¹ Cf. G. THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, Louvain, Warny, 1961, p. 16-20 (cité PPPE).

² Dès le début du concile, les Pères s'insurgèrent contre des règlements qui faisaient obstacle à leur liberté d'expression, cf. PPPE, p. 26-29. Thils parle de deux groupes : celui de la minorité, dont le leader était Mgr Dupanloup [1802-1878, évêque d'Orléans]; celui de la majorité, mené par le cardinal Manning [1802-1892, archevêque de Westminster]. La minorité (Strossmayer [1815-1905, évêque de Djakovo, Yougoslavie], Schwarzenberg [1809-1885, archevêque de Prague], Hefele [1809-1893, évêque de Rothenburg, Allemagne] était naturellement très sensible à tout ce qui aurait pu, de loin ou de près, porter atteinte aux prérogatives des évêques. Elle eut ainsi le rôle ingrat de formuler diverses observations sur les schémas ayant trait à la primauté pontificale, afin que ceux-ci soient précisés quant à leur forme et à leur portée doctrinale. Les interventions de la minorité exercèrent une influence incontestable sur la rédaction finale des décrets. La majorité (Dechamps [1810-1883, archevêque de Malines], Vincenz Gasser [1809-1879, évêque de Brixen], Gioacchino Pecci [1810-1903, archevêque de Pérouse]) était favorable à une définition de l'infaillibilité. Une « tiers-partie » se réunit dans le but de trouver une voie moyenne dans les discussions, surtout en ce qui concerne la formulation des textes présentés à l'Assemblée conciliaire, cf. PPPE, p. 30, 34-35.

³ Cf. PPPE, p. 35-39.

juridiction du pape est authentique, « épiscopale », immédiate et ordinaire¹.

Les évêques de la minorité, quant à eux, regrettèrent l'absence d'un texte relatif aux prérogatives épiscopales. Selon eux, il fallait parler des évêques *ex professo* et expliquer leur fonction, car ils sont pour l'Église des fondements véritables. Pour cette minorité, il était impossible de déterminer exactement le sens de la primauté sans préciser la place de l'épiscopat dans l'Église². La minorité préférait que le passage « *Romanorum pontificum iurisdictionem ordinariam et immediatam* » fût supprimé ou du moins que lui soit donnée une contrepartie adéquate : qu'on déclare en termes dogmatiques nets et précis que les évêques jouissent eux aussi, dans leur diocèse, d'une juridiction immédiate et ordinaire, car ils en sont les pasteurs propres. Si le pontife romain jouit d'un pouvoir de juridiction authentique, épiscopal, immédiat et ordinaire, qu'il peut exercer sur l'évêque et chacun des fidèles d'un diocèse déterminé, que reste-t-il à l'évêque du lieu en fait de prérogatives ? Ne devient-il pas vicaire ou délégué du pape ? Selon la minorité, présenter un schéma *De Ecclesia* donnant une place aussi secondaire à la doctrine de l'épiscopat et aux diverses prérogatives épiscopales, et développer en même temps une doctrine pontificale aussi complète, c'était créer de nouvelles difficultés avec les Grecs unis à Rome et les Orientaux en général. De plus, c'était attribuer au souverain pontife un pouvoir qu'il ne lui est matériellement pas possible d'exercer, et qui d'ailleurs paraît incompatible avec celui des évêques, puisqu'il en résulterait que deux juridictions ordinaires et immédiates existeraient en un seul et même diocèse³.

¹ Selon les théologiens qui préparèrent le schéma, le pape exerce une juridiction *authentique*, et non seulement un droit d'inspection, voire de direction ; une juridiction *épiscopale* comportant un pouvoir de magistère, de ministère et de gouvernement de même nature que celui qui est propre à l'épiscopat ; une juridiction *immédiate* pouvant s'exercer directement à l'égard de tous les fidèles et de chacun d'entre eux, sans devoir nécessairement passer par l'évêque du lieu ; et une juridiction *ordinaire*. Mais quel est le sens de cet adjectif qui peut être employé selon deux acceptions différentes ? Un pouvoir ecclésiastique est qualifié d'« ordinaire » par opposition à « délégué ». En ce cas, il signifie « *adnexum officio* », tel celui de l'évêque dans son diocèse, du curé dans sa paroisse. Mais on peut qualifier le pouvoir ordinaire par opposition à « *in casibus extraordinariis* ». Dans ce cas, l'exercice ordinaire du pouvoir vise un exercice quotidien, relatif à toutes les nécessités et à tous les cas se présentant habituellement et ordinairement, dans un diocèse par exemple, cf. *PPPE*, p. 33-33.

² Cf. *PPPE*, p. 40-42.

³ Cf. *PPPE*, p. 44-46.

Sur cette question du pouvoir « ordinaire », certains Pères du concile firent appel à l'enseignement de saint Thomas, d'où il ressort que la juridiction épiscopale est intrinsèquement subordonnée à la juridiction papale (IV Sent., dist. XVII, q. 3, a. 3, qu. 5 ad 3^m).

Les théologiens, auteurs du schéma, désiraient que les Pères conciliaires déclarent et même définissent que la juridiction du pape était authentique, épiscopale, immédiate et ordinaire. Or, en réalité, les Pères du concile délibérèrent longuement sur le mode d'exercice des juridictions pontificale et épiscopale. Face à cette situation, la Députation de la foi défendait le terme *ordinaire* en posant les conditions suivantes : toute intervention pontificale doit s'exercer *ad aedificationem et non ad destructionem* et il doit s'agir d'une intervention dans le cadre d'une *necessitas* ou *utilitas*¹. Ces explications persuadèrent beaucoup de Pères. Thils résume ce débat en disant :

« Le mode d'exercice de la juridiction pontificale dans un diocèse est distinct de celui qui caractérise l'autorité de l'évêque dans l'Église particulière ; et il doit exister un terme ou une expression qui exprime cette distinction ». (PPPE, p. 54)

Après ce débat, le schéma *De Ecclesia* subit un dernier changement. Les dix premiers chapitres du schéma *De Ecclesia* devinrent la *Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia Christi*. Mais ce texte ne fut jamais distribué. Le chapitre XI et les canons annexes donnèrent la constitution *Pastor aeternus*. Le nouveau schéma fut remis aux Pères le 9 mai 1870.

Dans le débat sur la constitution *Pastor aeternus*, la minorité prit position comme dans les séances précédentes. Mgr Augustin David [1812-1882, évêque de Saint-Brieuc] apporta un petit éclaircissement, en rappelant que le terme « *ordinaire* » peut signifier aussi « *adnexum officio* ». Mais certains Pères craignaient que même lorsque la juridiction du pape est appelée *adnexa officio*, l'intervention pontificale puisse encore s'exercer à un autre titre. Même si l'adjectif *ordinaire* ne créa pas de difficulté, c'est sur le caractère immédiat ou plénier de l'exercice de la juridiction pontificale que portèrent les réserves et les

¹ Cf. PPPE, p. 52-53.

restrictions¹. Face aux autres objections² au schéma, la Députation de la foi ne changea pas d'avis. Le 13 juillet 1870, l'ensemble de la Constitution fut soumis au vote, qui donna : 451 placet, 88 non placet, 62 placet iuxta modum, 18 absents. Le lundi, 18 juillet 1870, les Pères du Concile Vatican I donnèrent finalement 533 placet et 2 non placet.

5.1.2.2. L'appréciation de Vatican I selon Gustave Thils

5.1.2.2.1. Clefs de lecture

Après cette étude de la genèse de *Pastor aeternus*, Thils propose plusieurs lignes de force pour bien comprendre et situer l'enseignement de Vatican I. La doctrine commune des Pères du concile concernant l'Église et son infaillibilité ne se réduit pas à la seule infaillibilité du magistère pontifical. D'ailleurs, le but des décrets conciliaires est de dévoiler et de rejeter des erreurs menaçantes en définissant la doctrine catholique qui leur est directement opposée. On doit donc placer cet enseignement dans le contexte de l'infaillibilité *in credendo* de toute l'Église et de l'infaillibilité *in docendo* exercée par le collège épiscopal³. Gustave Thils propose une lecture très attentive de certains textes essentiels de Vatican I, qui déclarent:

« Ainsi donc, Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine, par disposition du Seigneur, possède sur toutes les autres une primauté de pouvoir ordinaire⁴ et que ce pouvoir

¹ Cf. *PPPE*, p. 70-73.

² La Constitution *Pastor aeternus* traite uniquement des prérogatives de la papauté, si bien que l'épiscopat paraît diminué. La difficulté est de connaître les droits et privilèges des patriarches et des Orientaux en général, que conciles et papes avaient toujours promis solennellement de respecter intégralement. Enfin, les Pères ont demandé que soit précisée la question des prérogatives papales qui ne peuvent porter atteinte aux droits divins de l'épiscopat (Chp III, § 3), cf. *PPPE*, p. 74-81.

³ Cf. G. THILS, *L'infaillibilité de l'Église dans la constitution « Pastor aeternus » ...*, p. 170-178.

⁴ Elle est ordinaire dans le sens d'*adnexa officio* (par opposition à déléguée). Ensuite, elle est ordinaire en ce sens que son exercice n'est pas restreint aux cas extraordinaires (contre les erreurs d'Eybel et Tamburini) cf. *Parlera-t-on des évêques au concile?* dans *NRT*, 83 (1961), p. 789-790 (cité *PEC*).

de juridiction¹ du pontife romain, qui est vraiment épiscopal², est immédiat »³. (DH, 3060)

« [...]et parce que, en vertu du droit divin de la primauté apostolique, le pontife romain est à la tête de l'Église universelle, Nous enseignons et déclarons encore qu'il est le juge suprême⁴ des fidèles et que, dans toutes les causes qui touchent à la juridiction ecclésiastique, on peut faire appel à son jugement ». (DH, 3063)

« Si donc quelqu'un dit que le pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier⁵ et souverain de juridiction sur toute l'Église, non seulement en ce qui touche à la foi et aux mœurs mais encore en ce qui touche à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou qu'il n'a qu'une part plus importante et non pas la plénitude totale de ce pouvoir suprême ; ou que son pouvoir n'est pas ordinaire ni immédiat sur toutes et chacune des Églises comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème ». (DH, 3064)

« Ce Charisme⁶ de vérité et de foi à jamais indéfectible a été accordé par Dieu à Pierre et à ses successeurs en cette chaire, afin qu'ils remplissent leur haute charge pour le salut de tous, afin que le troupeau universel du Christ, écarté des nourritures empoisonnées de l'erreur, soit nourri de la doctrine céleste, afin que toute occasion de schisme étant supprimée, l'Église soit conservée tout entière dans l'unité et qu'établie sur son fondement elle tienne ferme contre les portes de l'enfer ». (DH, 3071)

¹ Le concile déclare que la primauté n'est pas seulement une primauté d'honneur ou une simple direction, cf. *PEC*, p. 789.

² Elle est épiscopale en ce sens qu'elle comporte des fonctions pastorales de même nature que celles des évêques : ministère, culte, magistère, gouvernement, cf. *PEC*, p. 789.

³ Elle est immédiate, en ce sens que le pontife romain peut l'exercer directement sur chacun des fidèles. Toutefois, *immédiate* n'implique nullement dans ce contexte que cette juridiction s'exerce généralement sans passer par l'évêque, ni qu'elle se substitue à celle de l'ordinaire du lieu, cf. *PEC*, p. 790.

⁴ Elle est suprême, en ce sens qu'il n'existe pas d'autorité humaine supérieure (détermination positive), mais non en ce sens qu'il ne pourrait exister d'autorité humaine égale ou équivalente (détermination exclusive). Le concile œcuménique, réuni avec et sous la direction du pontife romain, jouit également de l'autorité suprême dans l'Église, cf. *PEC*, p. 790.

⁵ Le pontife romain ne possède pas les *potiores partes* de la juridiction, mais la plénitude de cette juridiction, cf. *PEC*, p. 790.

⁶ Quant à la nature de l'infailibilité pontificale, le concile Vatican I la définit comme un charisme c'est-à-dire un don de l'Esprit Saint, en vertu de la promesse d'assistance de Jésus Christ. La cause efficiente de l'infailibilité papale est l'aide spéciale et particulière de l'Esprit, cf. *PEC*, p. 791.

« [...] lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*¹, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Église, il jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Eglise lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église »². (DH, 3074)

5.1.2.2.2. Réflexions de Gustave Thils

Thils pense que malgré l'absence de décisions du Concile sur les prérogatives épiscopales, Vatican I en indique la place et l'importance, comme un artiste, en achevant le dessin d'une partie du visage, laisse deviner ce que sera le portrait³. Lors de la réunion de la *Congregatio directrix*, le 22 août 1869, un membre avait déjà remarqué que le décret sur la primauté papale susciterait des débats et des difficultés. A cette objection, la Députation de la foi répondit qu'en définissant solennellement les prérogatives pontificales, on ne niait nullement celles des évêques. Il ne s'agit pas de contester la nécessité essentielle de l'épiscopat *iure divino*, ni d'imaginer que le pontife romain dirigerait un jour l'Église sans les évêques.

La Députation de la foi indique aussi la place organique de l'épiscopat dans l'ensemble de la structure hiérarchique de l'Église. Le pape et les évêques

¹ Par cette terminologie, le Concile Vatican I a déterminé les conditions de l'infaillibilité du pontife romain. Ces conditions doivent toutes être vérifiées, et clairement. Si l'une d'elles n'est pas réalisée, on en conclura que le pape veut insister au maximum sur une doctrine, sans vouloir cependant faire appel au charisme d'infaillibilité. Si les conditions ne sont pas manifestes, on en déduira également que le pape n'a pas eu l'intention de définir, cf. *PEC*, p.793-794.

² De cette phrase on ne peut pas conclure à une sorte d'infaillibilité séparée, s'exerçant normalement sans rapport avec l'épiscopat ou les témoins de la tradition. Au contraire, le magistère pontifical s'exerce normalement avec l'Église, en union avec ses organes, en communion avec les témoins de la Tradition, et certes, en fidélité parfaite avec les sources de la Révélation. Mais le pape peut, en des conditions bien déterminées, faire appel au charisme de l'infaillibilité, et l'acte par lequel il définit est valable, infaillible, par lui-même, en vertu de ce charisme, et non en vertu du consentement de l'Église, cf. *PEC*, p. 791.

³ Cf. *PEC*, p. 794.

jouissent de prérogatives de droit divin. La présence de la papauté dans les deux sujets de la puissance ecclésiastique plénière ne peut conduire à négliger le rôle ou à réduire la place occupée, *iure divino*, par l'ensemble de l'épiscopat dans l'Église. C'est en effet le Christ qui donne son autorité au corps épiscopal – uni à son chef – comme tel, et au successeur de Pierre comme tel. Et c'est ce don du Christ qui donne sa consistance foncière au pouvoir ecclésiastique plénier dont jouissent les deux sujets : le corps des évêques, uni et soumis à son chef, le pape, et le souverain pontife comme successeur de Pierre¹. Le concile Vatican I définit l'infaillibilité du magistère papal en référence à l'infaillibilité de l'Église. La Députation de la foi s'exprime ainsi : L'Église entendue au sens de l'universalité des fidèles, est infaillible *in credendo*. L'Église, au sens du Magistère du corps épiscopal, uni au pape, est infaillible *in docendo*. Enfin, le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra* est infaillible, *in definiendo*².

Les enseignements sur l'épiscopat qui servirent de base aux Pères conciliaires sont les suivants : d'abord, le ministère des évêques étant épiscopal, il comporte la mission, les devoirs et l'autorité du pasteur, avec toute l'œuvre du culte, de la sanctification, du magistère doctrinal et de direction, des initiatives et des œuvres chrétiennes. Ensuite, le pouvoir des évêques est ordinaire et donc lié à la fonction et non pas délégué ; immédiat c'est-à-dire qu'il s'exerce sur tous les fidèles et sur chacun d'eux en particulier, sans devoir passer par une instance intermédiaire ; et propre c'est-à-dire qu'il est exercé par l'évêque en son nom propre, et non point comme vicaire ou représentant du pontife romain³.

Quels sont les droits et prérogatives de l'épiscopat dans l'Église universelle ? Dans la *Constitutio secunda de Ecclesia*, préparée par Kleutgen [1811-1883], sont mentionnés deux sujets du pouvoir suprême dans l'Église universelle : le collège épiscopal, uni à son chef, le pape, et ce dernier comme successeur de Pierre. La raison en est que le Christ a communiqué sa puissance spirituelle au collège des Douze et à Pierre⁴. Selon la note explicative de la

¹ Cf. *PEC*, p. 795-796.

² Cf. *PEC*, p. 797-800.

³ Cf. *PEC*, p. 800-801.

⁴ Cf. *PEC*, p. 801-802.

commission théologico-dogmatique, le collège épiscopal uni au pontife romain – que ces évêques soient réunis en concile où qu'ils soient chacun dans son diocèse – jouit du charisme de l'infaillibilité. Car le Christ a promis son assistance et l'aide de son Esprit au collège des Douze comme tel, ainsi qu'à Pierre en particulier et à ses successeurs¹. Selon Thils, il eût été préférable que la question de l'infaillibilité du pontife romain soit présentée dans les perspectives d'une théologie de l'épiscopat, plutôt que dans celle d'une théologie de la papauté². Dans cette perspective d'une ecclésiologie centrée sur l'épiscopat, G. Thils conclut ainsi :

« Les principes restent les mêmes, ils sont immuables ; mais leur application peut être différente selon les circonstances qui se présentent de fait »³.

L'œuvre du concile Vatican I fut-elle inachevée ? Oui et non. Non, en ce sens que l'œuvre dogmatique du concile n'a pas à être révisée ni amendée, car une définition dogmatique est irréformable ; ce qui est défini constitue un acquis doctrinal définitif. Oui, en ce sens que les Pères du concile ont discuté la *Constitutio prima De Ecclesia Christi*, dite *Pastor aeternus*, relative à l'infaillibilité et à la primauté papale. Ils n'ont pas eu le temps, en raison de circonstances extérieures, de s'occuper de la *Constitutio secunda De Ecclesia*

¹ Cf. *PEC*, p. 802-803.

² « Dans une perspective « pontificale », les doctrines du Vatican se résumeraient comme suit : Le pontife romain jouit d'une juridiction universelle – épiscopale, ordinaire et immédiate – sur tous les pasteurs et tous les fidèles, collectivement et individuellement, bien que son exercice ne puisse faire obstacle – *officere* – à la juridiction de chaque évêque, laquelle est également épiscopale, ordinaire et immédiate. En reprenant les mêmes doctrines, mais dans une synthèse « épiscopale », on en verrait beaucoup mieux toute la portée. On aboutirait à une conclusion de ce genre : Les évêques jouissent, dans leur diocèse, d'un pouvoir de juridiction « épiscopal », « ordinaire » et « immédiat », dont l'exercice « ordinaire » (au sens de *habituel*) leur est propre et exclusif. Ce pouvoir est certes intrinsèquement subordonné à la primauté universelle du pontife romain, lequel peut intervenir, soit par des lois universelles intéressant le bien général de l'Église, soit par des interventions particulières lorsque des circonstances spéciales se présentent en un diocèse et appellent l'intervention d'une instance supérieure. Mais ces interventions, du fait qu'elle concernent une Eglise particulière, ne peuvent en aucun cas porter atteinte – *officere* – à l'intégrité de l'autorité dont l'évêque est revêtu de droit divin » (*PPPE*, p. 100).

³ G. THILS, « *Potestas Ordinaria* », dans Y. CONGAR - B.D. DUPUY (éd.) *L'épiscopat et l'Église universelle*, [coll. *US*, 39], Paris, Cerf, 1962, p. 707.

Christi qui parlait de l'Église, de sa nature, de ses prérogatives, de sa constitution hiérarchique, de l'épiscopat et des rapports entre l'Église et l'Etat. Pie IX lui-même, dans sa première encyclique, déclarait que le Concile Vatican I n'avait pu réaliser qu'une partie de son programme¹. Les Pères de Vatican I ont fixé la nature et les caractéristiques de l'infaillibilité papale, mais sans en préciser les conditions d'exercice².

¹ Cf. *PEC*, p. 786-787.

² Cf. G. THILS, « *Potestas Ordinaria* » ..., p. 689.

Section 2. La question de l'infaillibilité pontificale (études postérieures à 1965)

Après le Concile Vatican II, G. Thils a réétudié la question de l'infaillibilité du pontife et de la primauté pontificale, telle que traitée au Concile Vatican I. Cette fois, il met le problème dans un contexte nouveau, celui de l'œcuménisme, dans l'esprit du Concile Vatican II¹.

5.2.1. L'infaillibilité et les courants de pensée dominant au Concile Vatican I

La terminologie de l'infaillibilité ne fait partie du vocabulaire de la théologie catholique romaine, que depuis la promulgation de la constitution *Pastor aeternus* (1870)². Comment doit-on la comprendre ? Dans son discours du 11 juillet 1870, Mgr Vincent Gasser [1809-1879, évêque de Brixen] rejette l'interprétation selon laquelle l'infaillibilité pontificale est absolue, car l'infaillibilité absolue appartient à Dieu seul, Vérité première et essentielle, qui

¹ Dans son étude : *L'infaillibilité pontificale, source - conditions - limites*, Gembloux, Duculot, 1969 (cité *IP*), Thils propose une lecture critique, fidèle à l'esprit des Pères du Concile Vatican I. Il divise ainsi : Première partie – Chapitre I - La vérité dans l'Église, Chapitre II - Perspectives doctrinales, Chapitre III - Point de repère. Deuxième partie – Chapitre I - La source de l'infaillibilité, Chapitre II - Définit : acte et extension, Chapitre III - Les conditions d'infaillibilité, Chapitre IV - Magistère infaillible et Révélation. Conclusion.

² Jadis, on ne parlait pas de l'infaillibilité (c'est-à-dire de l'irréformabilité des formules de foi sanctionnées par le magistère). On parlait plutôt de la vérité de la Tradition reçue par l'intermédiaire de la catéchèse baptismale, et des évêques qui possèdent le charisme de la « vérité ». A la fin du XIII^e siècle, Pierre-Jean Olivi [1248-1298] utilise le mot « *inerrabilitas* » pour exprimer cette idée du charisme de vérité (*regula inerrabilis, modus inerrabilitatis, inerrabilitas ecclesiae*). Au XIV^e siècle, Guy Terrena [1342] commença à utiliser le mot infaillibilité dans ses discussions avec les franciscains. Au concile Vatican I, beaucoup de Pères préféraient parler d'*inerrantia* ou bien de « *fidei firmitas, indefectibilitas et ideo inerrantia* ». Certains Pères minoritaires demandaient que soient écartés du décret les mots *innerrantia*, terme peu indiqué pour fixer ce dogme, et *infallibilitas* à la signification large, pouvant donner lieu à des interprétations erronées, et provoquer discussions et animosité. Selon Thils, on doit tenir compte aussi de ce qu'on vise : la personne, le décret ou la doctrine ? Certes, le terme *infaillibilité* n'est pas scripturaire. Mais depuis les premiers conciles, les Pères de l'Église et les grands théologiens de l'Antiquité sont habitués à chercher des termes nouveaux pour exprimer un aspect de la Révélation dans sa condition nouvelle. La nouveauté n'est pas, de soi, une tare, cf. *IP*, p. 4-6.

ne peut jamais nous tromper¹. Les Pères du concile ne visent pas non plus un sens absolu. Plusieurs développèrent d'ailleurs le thème de la vérité, parlant de l'assistance de l'Esprit Saint à l'Église tout entière et au collège épiscopal.

Thils propose qu'on situe cette question de la vérité à sa place originale, celle de la vérité chrétienne tout entière et celle de l'infaillibilité pontificale dans le contexte du rapport entre l'infaillibilité *in credendo* et l'infaillibilité *in docendo*.

« Il serait peut-être nécessaire de mettre en une plus vive lumière le thème de la *vérité* chrétienne. Les définitions « infaillibles », qu'elles viennent d'un concile œcuménique ou de la papauté, sont, par nature, exceptionnelles. [...] Il faudrait que, dans l'esprit et la pensée catholiques, la *veritas* reprenne la place centrale, qui est la sienne dans l'économie chrétienne. L'infaillibilité est au service de la vérité : car c'est la vérité – non les théories fantaisistes (Ephés. 4, 14) – qui est source de salut ». (*IP*, p. 8)

La doctrine de l'infaillibilité *in credendo* était très commune dans l'Église catholique latine après le concile de Trente. C'est l'Église comme *universitas fidelium* qui est considérée en première instance comme gratifiée de l'assistance de l'Esprit de vérité. Lorsque les théologiens disent : « l'Église est infaillible », ils désignent avant tout la totalité des fidèles. Au Concile Vatican I, cette idée domina chez les Pères, malgré l'absence de toute référence directe. Dans le premier projet du schéma *De Ecclesia*, on faisait allusion à l'infaillibilité de l'Église *in credendo*. Mais le 12 mars 1868, la députation spéciale convint du changement suivant : il faut dire « concerne l'Église universelle » plutôt que « revient à l'Église universelle »².

La doctrine de l'infaillibilité du magistère épiscopal était classique, et c'est en référence à elle que l'infaillibilité pontificale fut précisée et définie. Le schéma *De Ecclesia* dit :

« Et cette infaillibilité – dont le but est de maintenir dans sa vérité intacte la doctrine de foi et de mœurs de la communauté des fidèles – appartient au magistère que le Christ a institué dans son Église pour toujours, lorsqu'il dit à ses apôtres : 'Allez, faites de toutes les nations mes disciples,

¹ Cf. *IP*, p. 6.

² Cf. *IP*, p. 9-15.

baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé ; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles'. C'est à eux aussi que le Christ promet l'Esprit de vérité, pour qu'il demeure avec eux pour toujours, et les conduise vers la vérité totale ». (*IP*, p. 16)

Lors du débat conciliaire, certains Pères demandèrent qu'on précise que ce magistère infaillible *in docendo*, appartient aussi à l'épiscopat, réuni en concile ou dispersé, certes en communion avec le pape¹.

Pendant le Concile Vatican I, un grand débat sur l'infaillibilité met en face deux groupes principaux, celui de la minorité et celui de la majorité. Mgr Dupanloup [1802-1878, évêque d'Orléans]² et Mgr Maret [1805-1884, évêque titulaire de Sura]³ jouèrent un rôle déterminant comme représentants de la minorité. De l'autre côté, Mgr Manning [1808-1892, archevêque de

¹ Cf. *IP*, p. 15-27.

² Il s'opposa dès le début à une définition de l'infaillibilité pontificale. Avant son départ pour Rome, il avait expliqué à son clergé où en était la question de l'infaillibilité, laquelle ne fut pour rien dans la convocation du concile. L'Église a pu vivre dix-huit siècles sans que ce principe fût défini. Par contre, l'infaillibilité de l'Église est admise par tous et suffit à la pleine sécurité de la foi. Pourquoi faudrait-il une nouvelle règle de foi ? Quand y a-t-il *locutio ex cathedra* ? Quand le pape parle-t-il comme pape ? Mgr Dupanloup faisait valoir qu'il était nécessaire de définir la *locutio ex cathedra* mais que les auteurs n'étaient pas d'accord sur ce point, désaccord d'ailleurs plus verbal que réel. Selon lui, le pape est infaillible uniquement lorsqu'il parle *ex cathedra* et si les conditions et formes nécessaires de ce jugement sont toutes remplies. Aucune de ces conditions particulières n'est si nécessaire que son défaut entraînerait la nullité de la sentence, cf. *IP*, p. 59-67.

³ Il écrivit *Du concile général et de la paix religieuse* (1869). Face à l'école absolutiste qui dit que seul le pape possède une juridiction immédiatement divine et qu'il y a une infaillibilité absolue, séparée et personnelle du pontife romain, Maret dit que le pape n'est pas un monarque absolu ni l'Église une monarchie absolue, et que par conséquent, le pape ne possède pas l'infaillibilité absolue et séparée. Pour lui, le pape, en vertu des divines promesses, possède l'infaillibilité quand il décide des questions de foi avec le concours de ses frères et co-juges, les évêques catholiques. Maret reconnaît que le pape, comme personne privée, peut se tromper. L'infaillibilité absolue, c'est l'infaillibilité sans condition, ou avec des conditions que personne ne peut ni ne doit vérifier. Cette infaillibilité absolue et séparée étant attachée non à la personne humaine, au pape en tant qu'homme, mais à la personne pontificale, au Pontife, devient, en ce sens, *personnelle*. Défendre cela, c'est tenir que le pape est un monarque absolu, en un sens inacceptable parce que non conforme à l'Écriture, à la Tradition et à l'histoire de l'Église. Le nœud du problème consiste à fixer les conditions d'exercice d'un magistère infaillible, conditions qui sont exprimées par *loqui ex cathedra*. L'infaillibilité du pontife romain est conditionnelle et conjointe à celle de l'Église. Le meilleur moyen d'arriver à cette définition est l'assistance de l'épiscopat, cf. *IP*, p. 67-76.

Westminster]¹ et Mgr Dechamps [1810-1883, archevêque de Malines]² étaient les figures les plus marquantes de la majorité.

Ce débat est bien antérieur à Vatican I. Une tension opposait bien auparavant les ultramontains et les gallicans. En 1854, lors de la définition de l'Immaculée Conception, ces deux tendances existaient : certains évêques voulaient que les évêques du monde entier donnent leur consentement à la définition pontificale. Tandis que certains prélats ultramontains souhaitaient que la définition de l'Immaculée Conception fût en même temps une affirmation indirecte de l'infaillibilité papale³.

Le projet de concile de Pie IX ne parle pas directement de l'infaillibilité pontificale. Le pape et la curie romaine s'efforçaient d'introduire discrètement cette question brûlante. Thils résume cette situation :

« Les *Vota* sur l'infaillibilité furent soumis à la discussion de la commission théologique. Il fut cependant décidé de ne pas insérer de texte dans le projet de constitution. Il valait mieux, disait-on, que les évêques proposent eux-mêmes d'aborder la discussion sur l'infaillibilité ; on

¹ Dans sa lettre pastorale sur le concile œcuménique et l'infaillibilité pontificale [07/10/1869], il se prononça pour la définition. Cette définition constituerait un heureux achèvement des traités théologiques sur la foi et sur l'Église. Sur les limites de l'infaillibilité : pour être *ex cathedra*, il faut que les actes de doctrine soient publiés par le pontife comme docteur universel, avec l'intention de demander l'assentiment de l'Église ; que les jugements *ex cathedra* sont essentiellement des jugements du pontife, sans que soit consulté le corps épiscopal réuni ou dispersé (contre Mgr Maret). L'infaillibilité papale est-elle séparée ? Pour Manning, *apart from* signifie que le pontife romain, parlant *ex cathedra*, est infaillible « sans concours ni consultation de l'épiscopat », cf. *IP*, p. 77-83.

² Il a écrit *L'infaillibilité et le concile général. Étude de science religieuse à l'usage des gens du monde*. L'Église enseignante à laquelle l'infaillibilité fut divinement promise, est donc l'épiscopat catholique, dispersé ou rassemblé dans un concile général, et toujours uni à son chef. L'infaillibilité est une grâce donnée en vue de conserver ou sauvegarder le dépôt révélé. Selon lui, le pape est infaillible lorsqu'il parle *ex cathedra*, comme chef de l'Église, docteur de tous les chrétiens, suprême autorité enseignante. L'infaillibilité pontificale est définissable et opportune. Ce n'est pas à la personne même que l'infaillibilité a été promise, mais « à l'autorité dont elle est revêtue », à la « personne publique » et uniquement « pour l'exercice de sa charge suprême, la conservation et la définition de la foi » (contre Mgr Maret). Au sujet des limites de l'infaillibilité, il dit que toutes les définitions *ex cathedra* ont ce triple caractère : elles viennent du pape comme pape ; elles regardent l'Église universelle ; elles lui proposent de croire, comme dogme de foi, une vérité contenue dans le dépôt de la révélation. Dechamps explique que l'Église est une monarchie, une vraie monarchie, dans laquelle la souveraineté appartient aux successeurs des Apôtres, puisque la primauté de juridiction, ou la pleine puissance du pape sur toute l'Église, est une vérité de foi, cf. *IP*, p. 83-95.

³ Cf. *IP*, p. 31.

mettrait ainsi fin aux bruits malveillants : « J'estime que, pour éviter de donner à ces calomnies un semblant de vérité, il conviendrait que l'exposé de cette question fût fait, non par le Souverain Pontife lui-même, mais par les évêques » ». (*IP*, p. 33)

La revue *Civiltà Cattolica*, organe officieux du Saint-Siège, joua un rôle déterminant. Cette revue jésuite défend inlassablement la vérité de la religion ainsi que l'autorité et les pouvoirs du Saint-Siège. Elle engagea une action infatigable dans deux directions : contre tout libéralisme, en faveur de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir séculier, contre le gallicanisme sous toutes ses formes et en faveur des prérogatives papales et particulièrement de l'infaillibilité. Dans cette logique, cette revue publia une « Correspondance de France » décrivant l'attitude du gouvernement et de l'épiscopat français, les sentiments des fidèles, l'hostilité des non-catholiques et l'opinion de la presse sur l'infaillibilité. Elle y évoque aussi la possibilité d'une définition de l'infaillibilité pontificale. Cet article provoqua beaucoup de controverses en France. Entre 1869 et 1870, la revue ne parla que des prérogatives pontificales et du libéralisme anti-ecclésiastique. Dans la bibliographie, on trouve des polémiques entre ultramontains et libéraux de toute nuance ainsi que des réactions des orthodoxes, des anglicans et des luthériens. La revue publia aussi une série d'articles sur le cas d'Honorius et la nécessité de l'unanimité morale dans les décisions conciliaires, ainsi que des réponses aux articles de Döllinger [1799-1890]¹.

En Allemagne, deux tendances théologiques modérées, celle de l'école germanique et celle de l'école scolastique, orientaient le débat sur l'infaillibilité dans une ambiance sereine. L'école germanique ne se satisfaisait pas de néo-scolastique. Mais elle était sensible au renouveau culturel lié à la vie littéraire, à la mystique et à l'histoire. Elle était présente à Tübingen (J.A. Moehler [1796-1838], Karl J. von Hefele [1809-1893]) et à Munich (J.J. Döllinger [1789-1890]). L'école scolastique, quant à elle, restait fidèle à la tradition théologique du passé et était prudemment ouverte à l'apport de l'histoire. Elle s'orientait vers un certain « romanisme ». W.E. Ketteler [1811-1877] (Mainz), H.J. Denzinger

¹ Cf. *IP*, p. 34-42.

[1819-1883], F. Hettinger [1819-1890], J. Hergenröther [1824-1890] (Würzburg), Kleutgen et Scheeben en étaient les théologiens les plus importants. Sur la question de la proclamation de l'infaillibilité, les théologiens parlaient de l'infaillibilité, du concept *ex cathedra* et de ses critères¹. Quant aux évêques, ils n'étaient pas très favorables à la définition². Sur ce terrain, Döllinger qui mettait l'accent sur une étude historique à propos du pontife romain, joua un rôle déterminant³.

5.2.2. Source, conditions et limites de l'infaillibilité pontificale

5.2.2.1. La source : l'assistance de l'Esprit Saint

Les documents préparatoires du concile attribuaient unanimement la source de l'infaillibilité à la promesse du Seigneur et à l'assistance de son Esprit⁴. Si l'infaillibilité dont jouit le pontife romain est la même que celle que le Seigneur a accordée à son Église, peut-on imaginer que l'infaillibilité provienne de l'Église ? L'assistance de l'Esprit peut-elle être localisée dans l'acte précis du magistère du pape ? La Députation de la foi apporta un éclaircissement : si le pape édicte une définition infaillible, c'est parce qu'il possède le « charisme d'inerrance », en vertu de la « promesse habituelle » du Saint-Esprit qui lui été faite en la personne de Pierre. Il aide le pape pendant la préparation de la définition. L'Esprit Saint l'assiste pour qu'il parvienne à l'intelligence de la vérité et définisse infailliblement. La « cause efficiente et formelle de

¹ Cf. *IP*, 43-46.

² A la réunion annuelle de Fulda, en septembre 1869, une majorité défendit la thèse de l'inopportunité de la définition, cf. *IP*, p. 47-48.

³ Cf. *IP*, p. 48-55.

⁴ On trouve cette idée dans le projet de *Ecclesia*, chapitre IX et dans le chapitre additionnel. De nombreux Pères avancèrent aussi la même idée en proposant des formules comme : « par l'assistance divine » ou « en vertu des promesses divines », ou « par une assistance spéciale de l'Esprit Saint ». Mgr L. Eduardo Pie [1815-1880, évêque de Poitiers], au nom de la Députation de la foi, formule ainsi cette idée : « Est indiquée en outre la cause efficiente de l'infaillibilité, à savoir l'assistance divine du Christ et de son Esprit, par la protection de qui et au nom de qui il se fait que le Pontife romain, lorsqu'il remplit sa charge et sur son objet propre, ne peut défaillir », cf. *IP*, p. 125-128.

l'infailibilité » est donc l'assistance du Saint-Esprit¹. Cette infailibilité est un charisme, avec son caractère diaconal ou de service². Thils insiste sur cet aspect en disant :

« La primauté et l'infailibilité doivent être appréciées pour leur signification dans l'économie du salut, pour le service ecclésial qu'ils constituent et qui les explique, plutôt qu'en elles-mêmes. Tout est service dans les charges ecclésiastiques ». (*IP*, p. 129)

Cette assistance a un caractère différent de celle de l'inspiration et de la Révélation. Quelle est la nature de cette assistance ? Mgr Gasser insiste sur le fait qu'elle est liée à l'acte de « définir » et ne se vérifie que « lorsque » le pape définit³. On ne peut donc pas élargir cette théologie en disant que tous les actes importants du magistère papal sont assurés de l'aide plénière et décisive de l'Esprit⁴. On ne peut pas non plus concentrer cette assistance sur le seul acte de définir ; on doit rendre compte aussi de toutes les démarches qui précèdent⁵.

Sur cette question de la nature de l'assistance de l'Esprit Saint, Thils propose une lecture à la fois prudente et critique. L'assistance divine qu'on affirme ici ne concerne que l'engagement suprême du magistère papal (un pape

¹ Cf. *IP*, p. 128-129.

² Cf. *IP*, 129.

³ Le Cardinal P.-M. Guidi [1815-1879, archevêque de Bologne] déclara que les définitions pontificales ne sont jamais portées par un pontife réellement « séparé » de l'Église. Selon lui, il vaudrait mieux parler de l'infailibilité des définitions dogmatiques du Pontife romain, et non de l'infailibilité du Pontife romain. Il craint qu'on ne considère l'infailibilité du pape comme une propriété permanente, fixée définitivement à la personne du Pontife romain, alors qu'elle est le résultat de l'assistance divine s'exerçant en vue d'un propos précis : *quando definit*. Mgr d'Avanzo [1811-1884 évêque de Calvi], au nom de la Députation de la foi, fit remarquer ceci : celui qui a reçu le charisme de l'apostolat est appelé apôtre, celui qui a reçu le don de la science est appelé docteur ; pourquoi ne pourrait-on dire que le pape est infailible ? Il est légitime de dire « le pape est infailible, puisqu'il peut jouir de l'assistance divine qui préserve de l'erreur son jugement *ex cathedra* ». Sur le fond, personne ne contredit l'essentiel de l'intervention de Guidi : c'est l'acte de définir qui est préservé d'erreur, cf. *IP*, p. 131-133.

⁴ Cf. *IP*, p. 137-138.

⁵ « Nous en arrivons ainsi au second point que nous voudrions éclairer, à savoir la portée de l'expression « lorsqu'il définit ». On ne peut l'entendre de l'*instant* même où un Pontife ou un Concile édictent une déclaration solennelle. On ne peut l'entendre de l'*ensemble des démarches* qui vont de la préparation d'une définition à sa proclamation solennelle. Nous ne voyons aucun motif d'établir une coupure nette entre l'instant de la définition et l'ensemble des démarches qui l'entourent » (*IP*, p. 135).

parlant *ex cathedra*). Or, il est extrêmement rare. Une comparaison avec la doctrine catholique de l'infaillibilité des fidèles *in credendo* ou du corps épiscopal *in docendo* aidera à mieux comprendre la nécessité de ne pas majorer le sens et la portée de ce qui est affirmé. D'autre part, nous devons rendre compte aussi du degré de l'enseignement du magistère. Proclamer sa foi en l'assistance de l'Esprit lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*, ne signifie donc pas que, en tout acte important de ce magistère, cette assistance divine soit plénière et décisive. Enfin, on ne peut perdre de vue que l'assistance de l'Esprit est donnée en faveur de l'intégrité et de la transmission fidèle de la révélation chrétienne¹.

5.2.2.2. Le sujet de l'infaillibilité

Dans l'Église catholique, existe-t-il deux sujets de l'infaillibilité : le pape et le collège épiscopal? Pendant le débat conciliaire, certains Pères tendaient à supprimer cette dualité et d'autres à la garder. La Députation de la foi disait qu'il n'y a qu'une seule et unique infaillibilité, mais deux sujets de l'infaillibilité. Mgr Gasser rappela le rôle important dévolu au magistère épiscopal dans la solution des questions doctrinales soulevées au cours des temps². Même après le concile Vatican I, les deux tendances restèrent très présentes. Spašil, Ruffino et Harmer défendent la première thèse : deux sujets réels, bien qu'inadéquatement distincts : le pape, parlant *ex cathedra*, et le collège épiscopal, réuni ou dispersé, lorsqu'il s'engage au maximum. Karl Rahner et L. Scheffczyk défendent la deuxième thèse : les deux sujets inadéquatement distincts, mais le collège ne devient effectivement sujet qu'en dépendance et en participation du privilège pontifical ; si bien qu'en fin de compte, le pape seul est réellement le sujet de l'infaillibilité³. À la lumière de Vatican II, Thils s'oppose à la théorie des deux sujets inadéquatement distincts.

¹ Cf. *IP*, p. 137-141.

² Cf. *IP*, p. 143.

³ Cf. *IP*, p. 145-147.

« Le deuxième concile du Vatican s'est contenté de reprendre les déclarations de Vatican I. Il a rappelé, et l'indéfectibilité « in credendo » du peuple de Dieu, et l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra* et celle du magistère universel du collège épiscopal. Il s'est exprimé comme s'il suivait la théorie des multiples sujets de l'infaillibilité. En fait, les Pères conciliaires désiraient affirmer que l'autorité du collège épiscopal est réelle, authentique. La théorie des deux sujets inadéquatement distincts, mais dont l'un recevrait de l'autre l'essentiel de ses prérogatives, n'est certainement pas en harmonie, ni avec l'intention des Pères, ni avec leur façon d'exprimer l'autorité suprême, pleine et universelle du collège épiscopal ». (IP, p.148)

5.2.2.3. L'acte de définir et l'objet de la définition

Comment comprendre correctement le terme « définir »¹ dans le texte du concile Vatican I ? Selon la Députation de la foi, « définir », ce n'est ni déclarer qu'un jugement doctrinal est « sans appel », ni ne porter qu'un jugement doctrinal « *authentique* »². Définir

« signifie que le pape propose directement et définitivement sa sentence dans une doctrine, en matière de foi et de mœurs, en sorte que chaque fidèle puisse être certain de la pensée du Siège apostolique, de la pensée du Pontife romain, bref, en sorte que chacun sache avec certitude que telle ou telle doctrine est considérée, par le Pontife romain, comme hérétique, proche de l'hérésie, certaine ou erronée, etc. ». (IP, p. 150-151)

Cette définition a pour objets la foi et les mœurs. Elle a un caractère irréformable. Chez les auteurs catholiques, l'idée d'irréformabilité apparaît toujours dans les études relatives à l'infaillibilité. Beaucoup reliaient l'irréformabilité à l'*ex cathedra*. Dans leur esprit, le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, exprime sans se tromper ce qui a été révélé par Dieu. Or ce que Dieu révèle est vrai, absolument et définitivement vrai, partant irréformable. Ce qui est irréformable, c'est la Parole de Dieu, la Révélation. Tandis que le concile Vatican I étend ce caractère aux enseignements *ex*

¹ « Nous enseignons et définissons que c'est un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, [...] (DH, 3074)

² Cf. IP, p. 150-153.

cathedra « *sententia definitiva* »¹, Thils relie la question à la notion de perfectibilité². Il écrit :

« Bref, ce qui est irréformable, c'est la « *sententia definitiva* », le jugement doctrinal sur lequel le magistère engage, dans les conditions voulues, son autorité suprême. Tous les autres jugements ne peuvent, par eux-mêmes, être considérés comme infaillibles ; ils possèdent donc, par nature, même par rapport à la « *sententia* » qu'ils proposent, une marge de perfectibilité et donc de réformabilité ». (*IP*, p. 161-162)

5.2.2.4. Le consentement des évêques

Sur cette définition, doit-on avoir le consentement des évêques ? Quel est le sens de la formulation « *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* » ?

Pendant le débat conciliaire, la minorité voulut éviter qu'on définisse une infaillibilité séparée, indépendante d'un assentiment de l'épiscopat, tandis que la majorité prenait une position contraire³. La garantie fondamentale et la source de l'infaillibilité résident dans l'assistance de l'Esprit Saint, mais cela n'exclut ni la légitimité ni la nécessité de respecter des conditions visibles et extérieures : *loqui ex cathedra*. A cette condition *sine qua non* s'ajoute habituellement une démarche papale, démarche qui est une reconnaissance réelle du rôle joué par la communauté des fidèles et par le corps épiscopal. Cette façon d'agir s'impose-t-elle, et avec quel degré de nécessité ? La tendance de la majorité était de ne pas fixer de conditions et de faire confiance à la modération du Saint-Siège. La minorité préférait des précisions. Mais la Députation de la foi

¹ Cf. *IP*, p. 157-162.

² Thils signale d'autres aspects concernant la perfectibilité. On ne définit jamais qu'un aspect d'une doctrine, et cela selon la problématique ambiante. Grasser disait qu'une définition est une « sentence définitive et terminative ». Cette sentence doctrinale ne peut avoir de profondeur supérieure à celle des hommes qui l'ont élaborée : il y a là une limite inéluctable de compréhension et d'intelligence. Ensuite, dans les formulations dogmatiques, les termes employés ne sont que des instruments au service d'un contenu de pensée, d'un sens doctrinal. Or le langage a certaines limites. Enfin, il peut y avoir une perfectibilité du dogme, lorsqu'on met celui-ci en face de la pleine révélation en Jésus-Christ. Cette perspective eschatologique nous rappelle que le dogme est, comme le culte ancien « une image et l'ombre des choses célestes » (He 8, 5), cf. *IP*, p. 162-166.

³ Cf. *IP*, 167-171.

proposa la formule *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, qui fut votée le 16 juillet 1870. Selon la Députation de la foi, ce qui était rejeté, c'est la nécessité *absolue* d'une approbation de l'Église, comme condition *sine qua non* de la valeur de la déclaration infaillible, et cela en opposition à la théologie gallicane exposée couramment à l'époque¹.

En 1870, Mgr Gasser dit et répéta aux Pères que le souverain pontife était infaillible lorsqu'il parle *ex cathedra*, et seulement lorsqu'il parle *ainsi : solummodo quando*. Qu'est-ce à dire ? Il ressort de ces indications que le pontife ne jouit de l'assistance divine qui rend infaillible son jugement que lorsqu'il définit *ex cathedra*. Mais peut-on donner un sens aussi restrictif à l'exercice de l'infailibilité ? On pourrait faire valoir que le passage peut être expliqué positivement aussi bien qu'exclusivement : les Pères auraient affirmé *assertive* que le pape est infaillible dans ses jugements solennels, mais non *exclusive*, c'est-à-dire sans exclure la possibilité de jugements infaillibles dans les déclarations non-solennelles, celles du magistère ordinaire par exemple².

Le pape est infaillible lorsqu'il définit. Or définir n'est pas en soi le *solemne iudicium*, appelé parfois magistère extra-ordinaire. Par ailleurs, des théologiens ont parlé aussi de son « magistère ordinaire ». A propos de cette interprétation, Thils constate qu'on ne peut pas opposer les notions de magistère ordinaire et de jugement solennel³. Selon lui, la clé d'interprétation se trouve dans l'explication de la Députation de la foi. Il écrit :

¹ Au Vatican I, la Députation de la foi définit *ex sese* au sens négatif. Vatican II explique cet *ex sese* au *Lumen gentium* n. 25. La *Relatio* de juillet 1964 rappelle que la raison formelle de l'irréformabilité est l'assistance du Saint-Esprit. Il en résulte que les définitions n'ont besoin d'aucune approbation d'autrui et qu'on ne peut en appeler contre elles à aucun tribunal, pas même à un nouveau jugement doctrinal du Pontife romain. Les définitions conciliaires elles aussi sont irréformables *ex sese*, et n'ont pas besoin de l'approbation de la communauté chrétienne, cf. *IP*, p. 173-175.

² Cf. *IP*, p. 177.

³ Dans la constitution *Dei Filius*, l'expression « magistère ordinaire » vise, *in recto* et de manière précise, le magistère de l'épiscopat dispersé, en tant qu'il se distingue du magistère de l'épiscopat assemblé en concile. Au Vatican I, le terme « solennelle » n'ajoute rien d'indispensable à « définir », mais en souligne la force et l'importance. Par conséquent, le sens de la définition conciliaire, même s'il est appelé *solemne iudicium*, n'est pas identifié avec un magistère extra-ordinaire, cf. *IP*; p. 178-179.

« Nous devons comprendre la définition conciliaire non pas d'après ce qu'elle pourrait signifier grammaticalement et en dehors de tout contexte historique, mais d'après les explications qui ont été données à dessein et officiellement par la Députation de la foi, avant le vote final. Et ici, par trois fois, il a été déclaré que le pape est infaillible *seulement* lorsque, toutes les autres conditions étant remplies, il *définit*. [...] Mais ce qu'il faut reconnaître, c'est que la définition « ex cathedra », avec toutes ses conditions, peut parfaitement être édictée, soit dans des actes ayant la solennité extérieure d'une définition pontificale, soit dans un discours ou dans un document dépourvu d'une pareille solennité. Aucune forme extérieure n'est imposée. Bref, le pape n'est infaillible que lorsqu'il parle « ex cathedra » ; mais parler « ex cathedra » n'implique, de soi, aucune forme extérieure déterminée, du moins, dans l'esprit des Pères de Vatican I ». (IP, p. 178)

5.2.2.5. Les conditions et les limites de l'infailibilité

A ce propos, trois adjectifs apparaissent importants : « absolu », « personnel » et « séparé ». L'infailibilité peut-elle, et en quel sens, être qualifiée de personnelle, séparée et absolue ? La minorité s'inquiétait de ce que l'on définisse l'infailibilité sans que les conditions de son exercice soient précisées. La majorité, quant à elle, souhaitait que l'on supprime toute mention des conditions de son exercice. La Députation de la foi prit une position très nette : l'infailibilité pontificale ne peut être absolue, l'infailibilité absolue n'appartenant qu'à Dieu seul. Toute autre infailibilité est limitée et conditionnée.

L'infailibilité du pape est restreinte quant au sujet : elle n'existe en effet que lorsque le pape parle comme docteur universel et juge suprême ; elle l'est également quant à son objet, qui doit être la foi où les mœurs ; quant à l'acte enfin, car ne doit qu'être défini ce qui est à croire ou à rejeter par tous les fidèles. La Députation de la foi souligne la distinction entre les conditions *sine qua non* d'une définition infaillible et les conditions graves, c'est-à-dire fondamentales, comme la liberté et le soin pris à s'informer sérieusement et

objectivement¹, qui obligent moralement le pape qui définit.

L'expression *loqui ex cathedra* résume les conditions *sine qua non* de l'infaillibilité. Le premier schéma de la constitution dogmatique *de Ecclesia Christi* (21 janvier 1868) ne contient pas l'expression *ex cathedra*. Cette formule devrait permettre d'éviter les discussions sans fin qui pourraient être suscitées par l'expression proposée : *pro auctoritate*. Mgr Laszló Biró de Kezdi Polány, [1806-1872, évêque de Szatmár, Hongrie] propose le terme *ex cathedra*, car il signifierait que l'exercice de l'infaillibilité implique les conditions de définition *ex cathedra* dont traitent tous les théologiens. Mgr Ullathorne [1806-1889, évêque de Birmingham], argumentait ainsi : 1) dans la mesure du possible, nous écartons de notre définition toute ambiguïté, et donc toute obscurité, et nous évitons toute occasion de soulever des questions concernant sa signification ; 2) les catholiques qui sont angoissés, seront plus facilement apaisés en voyant qu'elle se fait selon une formule déjà employée jadis et expliquée dans les manuels de théologie ; 3) ceux qui ont la charge d'enseigner auront sous la main ce qui est nécessaire pour expliquer plus sûrement le nouveau dogme et réfuter plus fermement les arguments de ses adversaires, hérétiques ou schismatiques. Mais ces raisons ne furent pas suffisantes pour persuader la Députation de la foi d'insérer la formule *ex cathedra*. Elle finit par accepter cette proposition dans sa *Relatio de emendationibus capituli IV constitutionis primae de Ecclesia Christi*. Le 18 juillet 1870, les Pères conciliaires entérinent la formule *ex cathedra* comme condition *sine qua non* d'infaillibilité². Cette formule implique que le pontife romain s'acquitte de sa charge de pasteur et docteur suprême de tous les chrétiens ; qu'il exerce sa suprême autorité apostolique ; qu'il traite d'une doctrine de foi ou de morale ; et qu'il définit ce qui doit être tenu *de fide* par

¹ On débattit pour savoir si cette consultation était obligatoire. La minorité craignait que sans cette condition, la définition infaillible soit laissée à l'arbitraire du pape. Et la majorité refusait d'en faire une condition *sine qua non*. La Députation de la foi reconnaissait ce besoin, mais elle ne voulait pas d'une condition *sine qua non* (cf. *IP*, p. 194-197). Thils voit là un problème important : « Il y a la volonté des Pères conciliaires de maintenir entre les vérités définies et la révélation, un lien étroit et strict. Les appels à l'information, à l'étude, à la réflexion sont couramment expliqués par un double souci : empêcher le magistère d'agir de façon arbitraire et garantir qu'il demeure fidèle à ce qui a été révélé » (*IP*, p. 198).

² Cf. *IP*, p. 198-204.

l'Église universelle. Pour qu'un enseignement soit infaillible, il faut que toutes ces conditions soient clairement remplies¹.

La constitution *Pastor aeternus* parle « du magistère infaillible du Pontife romain² ». Comment interpréter cette formulation ? Thils propose l'explication de la Députation de la foi comme clé de l'interprétation. Le pape est infaillible

« en tant qu'il est la personne du Pontife romain, c'est-à-dire personne publique, à savoir, le chef de l'Église dans sa relation à l'Église universelle. Et même, il ne faut pas dire que le pontife est infaillible simplement en vertu de la papauté, mais en tant qu'il est sous l'influence de l'assistance divine le dirigeant en ce sens certainement et sans aucun doute. Car le Pontife, en sa qualité de pape, est toujours le juge suprême dans les questions de foi et de mœurs, le Père et le Docteur de tous les chrétiens ; mais il ne jouit de l'assistance divine qui lui a été promise, et grâce à laquelle il ne peut se tromper, que lorsqu'il exerce en réalité et en acte la fonction de juge suprême dans les controverses de la foi, et de docteur de l'Église universelle ». (*IP*, p. 216)

5.2.3. Une infaillibilité séparée ?

L'autre problème très délicat était celui de l'infaillibilité séparée. Il se posait ainsi : 1) le pontife romain peut-il, en tant que distinct de l'épiscopat, accomplir l'acte magistériel que constitue une définition ? Définir, n'est-ce pas toujours un acte collégial ? 2) Dans le jugement qu'il porte en définissant une vérité, le pontife romain est-il lié à la norme courante de la foi de l'Église ? 3) La définition que ferait un pape serait-elle infaillible en dehors de tout

¹ Cf. *IP*, p. 204-211.

² Le chapitre IV du *De Ecclesia* avait pour titre *De Romani Pontificis infallibilitate*. Plusieurs Pères proposèrent *De Romani Pontificis magisterio*, *De supremo Romani Pontificis magisterio*, *De Romani Pontificis magistri primatu*, *De Romanorum Pontificum infallibili magisterio*. La Députation de la foi accepta *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, car il ne s'agit pas de l'impeccabilité du Pontife romain dans ses actes, mais de l'infaillibilité dans son enseignement. Ce changement fut adopté afin d'exclure au premier regard la fiction d'une infaillibilité personnelle. Mgr Dechamps disait que le titre devait être *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, car l'assistance divine n'est ici que la grâce d'état, la grâce de fidélité promise à Pierre et à ses successeurs pour garder et défendre le dépôt de la foi, cf. *IP*, p. 212-214.

consentement du corps épiscopal ?

Séparé de quoi ? De l'Église ou de l'épiscopat ? A quel point de vue ? Et en quoi ? La minorité était très sensible à ces questions. Elle soulignait qu'il n'est pas permis de séparer la tête du corps, ni le corps de la tête. La Députation de la foi se demandait si le pontife romain avait la faculté, comme tête, de porter un jugement infaillible sans que l'épiscopat participe à cet acte même. Selon elle, la participation des évêques devrait être celle des conciles œcuméniques et des conciles particuliers. Elle ajoutait que les évêques demeuraient des juges dans leurs diocèses, dans les synodes diocésains et provinciaux et au concile œcuménique¹. Mgr Wilhelm-Emmanuel von Ketteler [1811-1877, évêque de Mayence] répliqua que l'infaillibilité proposée par le Rapporteur était en réalité une infaillibilité séparée et que cette théologie n'était ni celle des Ecritures, ni celle de la Tradition et des conciles. La Députation de la foi répondit que l'infaillibilité est distincte et non pas séparée. La cause de l'infaillibilité étant l'Esprit Saint, il ne peut exister qu'une seule infaillibilité. Mais l'application peut en être multiple et distincte, soit par le pape, soit par le concile².

5.2.4. Infaillibilité et Révélation

Ex cathedra est un terme clé pour comprendre l'enseignement du concile Vatican I sur le magistère infaillible du pontife romain. L'infaillibilité est un don, un ministère. Quel est son but ? Quel est son rapport avec la Révélation ? Dès le début des travaux conciliaires, on affirma que le but principal de l'infaillibilité est de maintenir intactes la foi et la morale³. Mais la question suivante se pose alors : lorsqu'il définit, le pape est-il soumis à la

¹ Cf. *IP*, p. 218.

² Cf. *IP*, p. 219-221.

³ Le *Votum De Ecclesia Christi* (mars 1868) disait que le but était d'assurer l'intégralité de la vérité, en matière de foi et de morale, pour la société des fidèles. Mgr Cardoni, dans son *De Romani Pontificis infallibilitate*, mentionnait l'unité de foi et de communion. Le schéma *De Ecclesia* disait que le but de l'infaillibilité était de maintenir intactes la foi et la morale. Mgr Gasser expliquait que la raison d'être de l'infaillibilité était la conservation de la vérité dans l'Église, cf. *IP*, p. 223-226.

norme commune de la foi ? Cette question était absente des débats préparatoires¹. Dans les travaux conciliaires, certains Pères ont rappelé les critères sur lesquels l'antiquité s'appuya en matière de définitions, et notamment le canon de *Vincent de Lérins*². Pendant les discussions sur le chapitre IV du schéma *De Ecclesia Christi*, plusieurs Pères, surtout de la minorité, soulignèrent que la Révélation est une norme absolue pour le magistère papal infaillible³. La Députation de la foi accepta cette théologie :

« Il est vrai que le Pape dans ses définitions ex cathedra a les mêmes sources que l'Église, l'Écriture et la Tradition. Il est vrai que l'accord unanime de la prédication actuelle de tout le magistère de l'Église unie avec son Chef est la règle de foi également pour les définitions du pontife. Mais de là, on ne peut d'aucune manière conclure à la nécessité stricte et absolue de s'enquérir de cet accord auprès des chefs des Églises ou des évêques. Car cet accord unanime peut être déduit très souvent des témoignages clairs et manifestes de la Sainte Écriture, de l'accord de l'antiquité, c'est-à-dire des saints Pères, de la pensée des docteurs, ou d'autres moyens privés, qui tous peuvent suffire à une information complète ». (*IP*, p. 233)

Quelles vérités ou doctrines sont alors susceptibles d'être définies ? Dans les travaux préparatoires, on peut trouver plusieurs opinions⁴. Selon le premier schéma *de Ecclesia*, le chapitre IX, l'objet principal et immédiat de l'infailibilité est le dépôt révélé intégral ; l'objet secondaire et médiat est tout ce qu'exige la charge de conserver ce dépôt. Dans les observations et dans le débat,

¹ Cf. *IP*, p. 227-228.

² Ce canon dit « *id tenendum, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum* ». Selon Thils, il était destiné à faire connaître la tradition catholique, et concerne donc les normes objectives de la foi. Mais il ne conditionne pas de manière absolue le magistère ecclésiastique. On ne peut décider que le consentement des évêques s'impose nécessairement à tout acte du magistère papal. On ne peut pas non plus en faire la norme unique de la foi catholique, comme si rien ne pouvait être considéré comme certain et infaillible, qui n'ait été accepté par un accord constant et universel de l'Église, cf. *IP*, p. 229.

³ Cf. *IP*, p. 230-232.

⁴ Pour l'objet de l'infailibilité : *De Ecclesia eiusque iuribus* (1867) de Perrone parlait de tout ce qui conduit les fidèles à leur fin dernière, le salut éternel, en toute sûreté. L'Église est infaillible en matière de foi et de mœurs, de discipline essentielle et de culte. *De Ecclesia Christi* (1868) de Schrader parlait de tout ce qui est parole révélée, et aussi de tout ce qui est nécessaire pour conserver la révélation en toute sûreté dans l'Église universelle. Le votum de Mgr Cardoni (1869) parlait de tout ce qui est nécessaire au maintien de l'unité de foi et de communion, cf. *IP*, p. 235-240.

il fut élargi à l'infaillibilité de l'Église elle-même. Beaucoup de Pères conciliaires s'accordaient pour penser que l'infaillibilité déborde les *veritates per se revelatae*, mais ils divergeaient pour déterminer d'autres zones¹. La Députation de la foi se mit finalement d'accord sur la position suivante : l'objet de l'infaillibilité pontificale est le même que celui de l'infaillibilité de l'Église. Selon l'explication de Mgr Gasser, il s'agit d'abord des vérités qui constituent le « dépôt de la révélation », ensuite des vérités non révélées mais nécessairement requises par la révélation².

Mais quelle est la note théologique de ces affirmations ? Sur ce sujet, Thils constate que les Pères de Vatican I ne parvinrent pas à trouver une solution explicite, et qu'ils renvoyèrent simplement à la doctrine commune des théologiens. Thils note :

« Or, concernant l'Église, les théologiens disent : 1° il est *de fide* que l'Église est infaillible lorsqu'elle définit une vérité contenue dans le *dépôt révélé* (le nier serait *hérétique*) ; 2° il est *théologiquement certain* que l'Église est infaillible lorsqu'elle définit une vérité nécessairement *connexe* à la révélation (le nier serait une erreur *théologique*) ». (IP, p. 246)

Il est exact, selon Thils, que le magistère est revêtu d'autorité, mais précisément en vue de déclarer ce qui est contenu dans la Révélation, et d'en conserver fidèlement le message. Le don de l'infaillibilité a pour but la sauvegarde de la Révélation, de conserver intact et de transmettre dans son intégralité le message de la Révélation. Thils résume comme suit :

« Il est indispensable que le magistère écoute la Parole, qu'il l'accueille et s'y soumette. Il a été institué pour défendre et expliquer fidèlement le message révélé. En ce sens, le magistère est bien au service de la Parole ». (IP, p. 248)

Selon l'enseignement de Vatican I, le magistère infaillible du pontife romain a ses limites : 1) la notion d'*ex cathedra* qui donne des conditions *sine qua non* ; 2) le but de l'infaillibilité : sauvegarder l'unité de la foi ; un accord

¹ Certains exigeaient qu'on limite ce domaine aux vérités qui *necessario requiruntur, ut revelationis depositum integre custodiatur*. D'autres étendaient l'aire des vérités à celles qui sont nécessaires ou utiles pour conserver, expliquer et défendre la révélation, cf. IP, p. 242-243.

² Cf. IP, p. 245-246.

doctrinal avec la révélation ; 3) et l'objet de l'infaillibilité (la révélation (objet direct) et les vérités requises nécessairement à la sauvegarde et à la proposition de celle-ci (objet indirect))¹. Mais la situation dans l'Église est souvent loin de cet idéal. Gustave Thils constate :

« La révélation est un principe de limitation incontestable. On fera remarquer sans doute – et à juste titre – que l'on peut entendre de manière plus ou moins souple qu'une doctrine est « contenue » dans la révélation. La théologie catholique fait valoir un choix d'implicites, que les recherches de la psychologie moderne des profondeurs ne fait qu'agrandir. Les défenseurs catholiques de la « suffisance matérielle » de l'Écriture font valoir aussi une gamme assez étendue de vocables : germes, indices, racines, insinuations, et d'autres synonymes. Cette position est, en principe, la plus large parmi celles que proposent les théologies chrétiennes. En réalité, cependant, les positions doctrinales acceptées, ou tolérées, par certaines Eglises chrétiennes vont parfois bien au-delà de ce qui est reçu dans l'Église catholique ». (*IP*, p. 250-251)

¹ Cf. *IP*, p. 248-251.

Section 3. La primauté du pontife romain

5.3.1. La primauté pontificale selon Vatican I. Les voies d'une relecture

Après le concile Vatican II, Thils reprit certaines études antérieures sur la primauté en les replaçant dans le nouveau contexte des relations entre le pape et les évêques, de l'exercice de la primauté dans l'Église universelle et du dialogue œcuménique. Il le fit dans *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*¹. Son programme est le suivant:

« Nous nous contenterons de partir de la définition de Vatican I et d'en étudier la genèse, la portée, les limites. Revenir à la position officielle de 1870 représente déjà un premier pas vers une conception de la primauté mieux équilibrée que celle que croient devoir défendre, aujourd'hui, beaucoup de fidèles et même quelques théologiens. Plus tard, il sera possible de franchir une seconde étape et, dans un contexte doctrinal, sociologique et psychologique plus sain, l'on pourra revoir la portée exacte des fondements bibliques de la primauté, déterminer l'incidence considérable du conditionnement sociologique sur la conception qu'on s'en est faite au cours des siècles, enfin rechercher, en toute fidélité, ce qu'en dit réellement la révélation. Une formulation plus complète et surtout un exercice plus modéré de la primauté rendraient en effet celle-ci mieux intelligible, voire acceptable de la part des autres chrétiens ». (PP, p. 10)

5.3.2. L'histoire du schéma *De Ecclesia* du Concile Vatican I

Dans une première partie, Thils mène une enquête approfondie sur la genèse des schémas de Vatican I, l'enjeu de ses débats et le milieu conciliaire ; et

¹ G. THILS, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, Duculot, 1972 (cité PP). Ce livre comprend deux parties : Première partie – La définition de la primauté à Vatican I : Chapitre I – La genèse des schémas ; Chapitre II – L'enjeu des débats ; Chapitre III – Le milieu conciliaire ; Chapitre IV – Le Chapitre XI du « De Ecclesia » ; Chapitre V – La constitution « Pastor Aeternus » ; Conclusion ; Deuxième partie – La doctrine de la primauté : Chapitre I – Éléments d'une analyse critique ; Chapitre II – La source et critères d'un renouvellement ; Conclusion ; Conclusions générales. Thils a présenté le résumé de ce livre dans *La théologie de la primauté: En vue d'une révision*, dans *RTL*, 3 (1973), p. 23-35 (cité TP).

il en arrive ainsi à déterminer le sens précis de la définition de la primauté. Dans la présentation de ce livre, il résume les éléments essentiels de ses études antérieures¹. Les ayant déjà présentés², nous n'y reviendrons pas. Dans sa conclusion, Thils rappelle l'essentiel de ses enquêtes :

« En ce qui concerne la primauté, on a pu constater que l'engagement fondamental des Pères de Vatican I a porté sur le fait même de cette prérogative papale, sur son contenu, sa nature et ses caractères, mais guère sur la forme que la primauté peut ou doit assumer, ni sur les facteurs qui permettent d'en fixer la délimitation ou les limites, ni sur les conditions précises de son exercice valide et légitime. [...] La relation « primauté papale – prérogatives épiscopales » n'a donc pu être examinée en elle-même, ni selon toutes ses dimensions, puisque l'un des deux pôles n'a pas fait directement l'objet de discussions ou de décisions. Dès lors, même lorsqu'un élément de ce binôme est touché, il ne peut l'être qu'incomplètement et imparfaitement, par hypothèse pourrait-on dire. [...] On se doit aussi de reconnaître que les rapporteurs de la Députation de la foi ont souligné à plusieurs reprises que ce qui est affirmé du pape n'est pas ipso facto nié de l'épiscopat, les assertions relatives à la juridiction plénière et suprême étant à entendre *positive* et non *exclusive* ». (PP, p. 156)

Notre auteur signale aussi que les conclusions de Vatican I étaient limitées en raison de la situation de l'époque. Il écrit :

« Hélas, ce moment n'arriva jamais, Vatican I ayant dû être prorogé *sine die*. Faut-il dès lors s'étonner que les relations entre l'exercice de la primauté et la responsabilité ecclésiale de l'ensemble du peuple chrétien n'aient pas même été évoquées ? Bref, le déséquilibre ecclésiologique était inéluctable ». (TP, p. 28)

A partir des ces études, Thils propose sa propre réflexion théologique pour un renouvellement de la compréhension de la papauté :

« La définition de Vatican I a donné un élan nouveau à la théologie de la primauté, déjà si accentuée depuis la réforme grégorienne et renforcée ensuite par la Contre-Réforme du XVI^e siècle. Jusqu'en 1870 cependant, les traités sur l'Église tenaient mieux compte de la place de l'épiscopat dans le gouvernement ecclésiastique et ils étaient plus nuancés dans la description concrète des prérogatives papales. Depuis, la théologie de la papauté a atteint un développement sans précédent, tandis que la

¹ TP, p. 26-28.

² Voir Histoire du schéma *De Ecclesia*, p. 330.

théologie de l'épiscopat – surtout au niveau collégial – demeurait stagnante, négligée. Et cette conception de la papauté, en s'appuyant sur certains textes de Vatican I, se présente comme la doctrine catholique de la primauté pontificale. Le mouvement ecclésiologique suscité par Vatican II a montré que, pour le moins, une révision de la théologie de la primauté s'avère nécessaire. Pour amorcer cette analyse critique indispensable et inéluctable, nous voudrions tracer quelques pistes ». (*PP*, p. 162).

5.3.3. Réflexions critiques de Thils

5.3.3.1. Les fondements scripturaires

Comment se présente le fondement scripturaire de la primauté du Pontife romain ? Une déclaration ecclésiastique majeure a toujours pour but de faire mieux connaître la révélation divine ; elle trouve notamment dans les saintes Ecritures sa source, ses normes et son autorité. Thils constate que les Pères conciliaires disposaient de peu de matériaux d'origine scripturaire sur cette question¹.

Le contraste entre la pensée de Cossa, l'observation du cardinal de Friedrich von Schwarzenberg [1809-1885, archevêque de Prague] et l'explication de Mgr Bartolomeo d'Avanzo [1811-1884, évêque de Castellaneta] au nom de la Députation de la foi explique cette situation². Se référant à la

¹ « Ainsi s'achève l'exposé de la doctrine ecclésiologique présentée au nom de la Députation de la foi à Vatican I. Cet exposé contient autant d'erreurs que de vérités : il constitue un exemple déplorable d'une soi-disant exégèse soi-disant catholique. Si les Apôtres eux-mêmes sont aussi allègrement réduits au rôle d'exécutants dans le gouvernement de l'Eglise, quelle peut être la place des « successeurs des Apôtres » dans l'esprit et la pensée de ceux que représente Mgr d'Avanzo ? » (*PP*, p. 167)

² Dans son document préparatoire, Cossa interprète Mat 16 comme suit : le pontife romain est la pierre fondamentale de l'Eglise ; donc, il lui revient de réunir les fondements secondaires et de se les adjoindre pour la vie de l'Eglise : ce qui se réalise par l'institution canonique des évêques et cela à tous points de vue : élection, mission canonique, transfert, renoncement à leur siège, restitution dans leur droit. Selon Jean 21, le pontife romain est le pasteur suprême. C'est donc à lui qu'il appartient d'instituer les pasteurs subalternes, surtout en raison du fait que le soin du troupeau entier lui ait été commis directement, cf. *PP*, p. 46-49. Selon le cardinal F.-J. Schwarzenberg, la preuve de la primauté de Pierre tirée de Mt 16, 18-19 ne pouvait être considérée comme décisive, si l'on n'exposait pas en même temps la relation existant entre le fondement qu'est Pierre et les fondements que sont les Apôtres, d'après Ep 2, 20 et Mt 16, 18, cf. *PP*, p. 163-164. La Députation de la foi donnait une interprétation qui favorisait la primauté du pontife romain. Thils résume comme suit : « Mgr d'Avanzo,

source biblique, Thils met en question la conception de l'autorité de Vatican I. Il résume ainsi la conception de l'autorité dans l'Église de l'époque :

« Le Seigneur a institué une Église, peuple de Dieu engendré par ses chefs et structuré par des fonctions et des ministères, et donc comportant une autorité et des pouvoirs ; cependant, toute autorité est service, tout pouvoir est diaconal ». (*PP*, p. 168)

Il pose alors la question suivante :

« Ne faudrait-il pas réviser ces conceptions plus profondément et se demander non seulement si toute autorité est service, mais en quoi consistent exactement cette autorité et ces pouvoirs mêmes d'après la révélation » ? (*PP*, p. 168)

Notre auteur propose enfin la réflexion suivante :

« L'ordination dans l'Église est par ailleurs médiatrice d'une valeur qui la dépasse. En réalité, c'est le Seigneur qui est le « chef », la « tête » de l'Église, du Peuple de Dieu. Ce qui constitue l'Église dans sa venue, dans sa croissance, dans son ordonnance même, et dans sa vie sainte primordialement, c'est le don de l'Esprit de Jésus. Qu'il s'agisse de charismes ou de dons, de grâces ou de ministères, « c'est un même et seul Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun » (I Cor 12, 4-7, 11). [...] Il y a donc à distinguer entre charisme particulier, institution fondamentale, et institutions ou structures, même lorsqu'on interroge la Bible sur la façon d'exercer l'autorité dans l'Église ». (*PP*, p. 169-170)

5.3.3.2. La Tradition

Au cours des débats de Vatican I, des Pères ont fréquemment fait appel à la Tradition. Mais, selon Thils, ils ne distinguaient pas nettement tradition intégrale, tradition dogmatique et tradition culturelle. Cossa, dans son *Votum*,

rapporteur de la Députation de la foi, expliqua au nom de celle-ci la portée de Mt 16, Lc 22 et Jn 21. Pour chacun de ces textes, il répond que la relation des Apôtres à l'égard de Pierre est la subordination totale : « dépendance absolue » de l'édifice par rapport au fondement, « dépendance absolue » des disciples à l'égard du maître, « subordination totale » des brebis au pasteur. [...] Le pouvoir de Pierre est cependant limité, précise Mgr d'Avanzo : « le pouvoir plénier et suprême réside en Pierre, qui cependant ne peut et ne doit l'exercer par d'autres aides que par les Apôtres et leurs successeurs », en sorte que « l'apostolat – et en lui l'épiscopat – existe immédiatement et de droit divin de par son institution par le Christ, non point pour imposer une limitation mais pour coopérer au pouvoir suprême et plénier de Pierre dans l'édification de l'Église » (*TP*, p. 29).

prétendait prouver facilement par la tradition divine que le lien entre la succession de Pierre et le Siège de Rome était de droit divin. La preuve était si claire que le document final ne parle même plus d'une succession *iure divino*. Peut-on parler d'une tradition divine et intégrale ?¹ D'autres auteurs, de tendance curialiste, disposaient d'arguments basés sur des déclarations des papes du Moyen Age (Nicolas I, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII). Selon ces documents, le pape a le droit divin d'exercer sur l'Église et même sur toute la chrétienté un pouvoir absolu et sans limites². Selon Thils, la commission préparatoire avait négligé les autres *auctoritates*, ainsi que l'étude critique de certains documents, dont certains étaient faux ou inauthentiques. A ce propos, quelle est la portée exacte de tous ces textes dits « traditionnels » ? Car chacun d'eux exprime et promeut à la fois la révélation chrétienne et une situation socio-culturelle. Mais dans quelle mesure ? Thils propose le cheminement suivant :

« Un progrès réel sera obtenu lorsque les théologiens et les canonistes de tous les milieux catholiques distingueront mieux la fonction propre et spécifique de la primauté et le rôle multiple que la papauté peut être amenée à jouer dans l'Église entière, à diverses époques. Primauté et papauté sont deux titres distincts, même s'ils caractérisent une même personne, même si leurs finalités propres sont parfois concurrentes. Beaucoup refusent d'envisager un si sage départ, alors que l'histoire même des papes le requiert impérieusement ». (PP, p. 179)

5.3.3.3. Les théologies

Pendant la préparation et les discussions du concile Vatican I, la spéculation théologique fut amorcée à partir de certaines figures ou de certains thèmes. Mais s'exerça-t-elle toujours valablement ? La théologie de la primauté a été élaborée à partir d'images et de symboles, comme *caput*, *centrum*, *fundamentum*, *monarchia*. Selon les catholiques *Caput*, « tête » ou « chef » convient à Pierre et à ses successeurs, mais on s'interroge assez rarement sur le

¹ Cf. PP, p. 170-171 ; TP, p. 29.

² Cf. PP, p. 171-176.

critère qui permet de décider si une conclusion est ou non valable au sein d'une théologie respectueuse de la Révélation. On relève dans la littérature chrétienne du Moyen Âge une certaine tendance à la « céphalisation » : Pierre est la tête ; or la tête est tout ; donc, les autres ne peuvent que recevoir quelque chose de cette plénitude. On trouve facilement cette opinion dans les écrits ecclésiologiques des milieux curialistes. Si le pape est la tête, peut-on lire, les évêques sont le corps. Dans leurs interventions, les Pères conciliaires se montrèrent modérés sur ce point. Il reste néanmoins que les vocables « monarchie » et « aristocratie » eurent cours, eux aussi. L'Église est un Royaume ; elle est donc une monarchie. Le pape est un monarque et le corps épiscopal est un collège de princes de l'Église¹. Jusqu'où cette influence fut-elle source d'épanouissement, ou de gauchissement et d'excès ? La spéculation théologique prend également appui sur certaines conceptions d'ordre rationnel : *forma, principium, unitas*². Thils met en question cette pratique en disant :

« Pareille spéculation douteuse et outrancière s'est exercée pendant des siècles, avec plus ou moins de candeur bien sûr, à partir de *caput, principium, fundamentum, unitas*, et aussi *centrum, monarchia* ; les

¹ Cf. *PP*, p. 180-183.

² Sur la base d'une philosophie de la « forme » certains théologiens des XVI^e et XVII^e siècles raisonnent comme suit : le pape convoque et approuve les conciles œcuméniques. De ce fait, il leur donne « l'être et comme la forme ». Or, la forme donne la substance, la force et la puissance. Par conséquent, le pontife romain donne au concile tout ce qu'il est et toute son autorité. En convoquant le concile, le pape assume en quelque façon tous les pasteurs de l'Église dans l'unité d'une personne morale, à laquelle il communique son propre pouvoir, il lui confère son unité et sa puissance opérative, cf. *PP*, p. 183-184 ; *TP*, p. 30-31. Selon Mgr Patrick Leahy [1806-1874, archevêque de Cashel (Irlande)] au nom de la Députation de la foi, *principium* est compris ainsi : Le Seigneur a voulu qu'il y ait dans son Église un principe d'unité, c'est-à-dire un élément apte de soi et efficace, en vue de conserver perpétuellement l'unité de foi et de communion et de préserver l'Église des hérésies et des schismes, cf. *PP*, p. 185-186. Selon Cossa, le pontife romain est le centre de l'unité : par conséquent, il doit conduire à l'unité et la constituer. Il doit instituer les évêques, sinon il ne sauvegarderait qu'une unité constituée d'autre part, et son autorité se réduirait à peine à celle d'un inspecteur. L'unité de l'Église exige que tous aient leur origine en la papauté ; et donc que les évêques soient institués par le pontife romain. Selon Thils, il y a bien longtemps que la théologie de l'Église met en œuvre les « exigences » de l'unité. Mais la notion même d'unité oscille entre deux pôles extrêmes. Pour les uns, l'unité dont le pape est le principe visible, est tout ce qui constitue l'essentiel de la foi et de la communion (l'unité qui est située au cœur de la diversité spirituelle, théologique, liturgique etc.). Pour les autres, l'unité ecclésiastique est pratiquement synonyme d'uniformité doctrinale, de centralisation administrative, de direction intégrale, cf. *PP*, 186-188.

« conclusions théologiques » se sont accumulées, ont été synthétisées en corps de doctrine. Une longue œuvre de discernement est nécessaire pour séparer la maturation doctrinale acceptable des élucubrations étrangères ou opposées à la vérité chrétienne ». (*TP*, p. 31)

Les raisonnements théologiques qui marquèrent la discussion et la décision sur la primauté pontificale, sont-ils rigoureux ou abusifs ? Il semble que les raisonnements théologiques relatifs aux prérogatives de la papauté sont, plus fréquemment qu'on l'imagine, l'occasion de jugements erronés, de paralogismes ou même de sophismes selon les circonstances. Thils distingue trois types de confusion : ce qui peut changer est dit immuable, ce qui est passager devient habituel¹, ce qui est possible est dit nécessaire². Face à ces

¹ Quelle que soit l'orientation des théologiens, tous reconnaissent que le successeur de Pierre peut et doit, en des circonstances déterminées, intervenir, et avec autorité. De telles interventions sont très rares et ont un caractère non habituel. Mais à partir du XI^e siècle, avec la réforme grégorienne, un changement s'opère. Pour justifier leurs interventions, les papes de la réforme font appel à leur autorité suprême. Ces interventions deviennent nombreuses, courantes, englobantes. Sur la base des écrits qui rappellent le pouvoir suprême des pontifes romains, les théologiens vont déclarer que le pape est la source de tout pouvoir dans l'Église, y compris du pouvoir épiscopal. Selon Cossa, la primauté romaine, en tant que primat et tête de l'Église universelle, possède un droit sur tous les biens temporels de son Église. Le pontife romain est le juge ordinaire de tous les chrétiens, car il jouit d'une autorité parallèle à celle de tous les Ordinaires. Car on ne peut douter que le Christ en instituant une Église comme société parfaite, et en constituant en elle un chef suprême, saint Pierre et, en lui, le pontife romain, n'ait donné à celui-ci le pouvoir de juger dans l'Église entière et que, dès lors, les causes, surtout majeures, ne lui reviennent. Sur cette opinion, Thils émet des réserves : tous s'accordent à dire que le successeur de Pierre peut, en certains domaines, en telles ou telles circonstances, se réserver tel ou tel droit, mais la doctrine des droits pontificaux de réservation est indéterminée, et l'absence d'un critère objectif de délimitation peut conduire à des abus, cf. *PP*, p. 190-194.

² L'argumentation relative aux prérogatives papales se développe comme suit : majeure : le Seigneur a conféré à Pierre et à ses successeurs la primauté, mineure : or la primauté implique que le pape puisse porter une loi universelle, se réserver des causes, recevoir des appels, décider en dernière instance, révoquer ou transférer des évêques. Donc, il appartient au pape, en vertu de la primauté : de porter les lois universelles, de se réserver les causes graves, de recevoir des appels de partout, de décider de tout en dernière instance, de révoquer et de transférer les évêques. Beaucoup d'auteurs curialistes ne prennent la peine de rappeler ni les conditions d'exercice, ni les droits et les prérogatives du collège épiscopal ou du concile. Par conséquent, on finit par penser que le successeur de Pierre jouit seul de tous les pouvoirs en ces domaines du gouvernement de l'Église. En accord avec JIMENEZ-URRESTI, *El binomio « Primado-Episcopado »*, 1962, p. 92. Thils propose de bien distinguer « pouvoir exercer son autorité » et « avoir à l'exercer toujours ». Dans la ligne de la doctrine de Vatican II sur l'épiscopat, le raisonnement fondé uniquement sur la signification courante des termes « suprême », « plénier » et « universel » ne suffit pas pour déterminer adéquatement les conditions d'exercice de l'autorité conciliaire. Il faut tenir compte de la raison d'être du

défis, Thils favorise les approches historiques et critiques pour éclairer ces questions :

« L'institution des évêques, comme droit exclusif de la papauté est un cas. Il faudrait réexaminer, à la lumière de l'histoire, la façon dont toutes les autres « prérogatives papales » ont été progressivement d'abord réservées au seul Siège apostolique de Rome et ensuite considérées comme relevant exclusivement et en propre de la primauté. Ainsi le droit d'édicter des lois universelles, les dispenses générales, les réservations importantes, les causes majeures, les bénéfices ecclésiastiques, les appels, etc. Sur chacun de ces points une étude historique sérieuse dévoilerait maints paralogismes, des *latius hos* considérables, mais toujours, imperturbablement, dans un même sens, celui de la concentration de tout dans la papauté ». (*TP*, p. 32)

Thils signale aussi que la compréhension et l'interprétation de la primauté ont un lien avec la méthode théologique utilisée. Il y a des limites dans la systématisation théologique. Celle-ci, lorsqu'elle est simplifiée et réduite à des données essentielles, est nécessairement amenée à sacrifier des nuances, parfois importantes. Thils donne l'exemple de *Lumen gentium* no. 22. Pour faire progresser la réflexion sur une doctrine, il ne faut guère de longues recherches¹.

5.3.4. Source et critères d'un renouvellement

Un renouvellement de la théologie de la primauté est nécessaire au nom de l'équilibre même de l'ecclésiologie. Pour ce faire, Thils reprend des indications antérieures à Vatican I :

« L'examen critique de la primauté conduit déjà à une certaine purification des données qui la concernent : fondement biblique, développement historique, élaboration théologique. Mais il faut plus : une révision, un renouvellement. Vatican I ne s'en est pas préoccupé, au contraire ; le temps a manqué, le désir n'y était pas. Néanmoins, au cours des discussions, il a été fait allusion quelquefois à des critères affectant l'exercice des pouvoirs pontificaux, à des normes délimitant l'aire

collège épiscopal et des conciles œcuméniques, et de leur fin. Sur les droits de la primauté papale dans l'Église universelle, Thils signale que la curie romaine a plutôt tendance à s'imposer aux Églises-sœurs orthodoxes. Quant à la centralisation, Thils donne l'exemple de la nomination des évêques, cf. *PP*, p. 194-198.

¹ Cf. *PP*, 198-205 ; *TP*, p. 33.

d'application de la primauté, à la finalité elle-même de celle-ci, à la forme de gouvernement dans l'Église. En ce sens, mais en ce sens seulement, Vatican I peut nous aider à réfléchir à la façon dont la théologie de la primauté pourrait être revue, renouvelée ». (*TP*, p. 33)

Grâce au ressourcement multiforme des études théologiques, la théologie de l'Église catholique du XX^e siècle, connaît une ambiance favorable à pareille révision. Le renouveau biblique a des répercussions non seulement sur l'exégèse de Mt 16, 18, mais sur l'intelligence du mystère de l'Église et le caractère diaconal de son autorité. Le renouveau historique fait mieux comprendre les mécanismes qui ont présidé au déploiement extrême des prérogatives de Pierre et de ses successeurs. Le dialogue œcuménique appelle l'Église catholique romaine à prendre conscience du caractère confessionnel de certaines positions et de la nécessité de les reconsidérer. De plus, le concile Vatican II propose un autre regard sur l'Église : elle est mystère et non d'abord société, communion d'Églises locales aussi bien que communauté universelle, peuple de Dieu autant que hiérarchie, collégialité aussi bien que primauté¹.

Vatican I a certes laissé quelques amorces de réflexion sur la nature et la portée de la primauté. Selon Mgr F.M. Zinelli [1805-1879, évêque de Trévise], rapporteur de la Députation de la foi, l'autorité du pape est limitée par le droit naturel et le droit divin². Thils accueille cette idée dans un esprit ouvert, dynamique et critique :

« Une institution venant du Seigneur, mais laissée dans une certaine indétermination, et à laquelle l'Église donnerait sa forme définitive une fois pour toutes, est-elle encore de « droit divin » ? La réponse dépend de

¹ Cf. *PP*, p. 206-212 ; *TP*, p. 34.

² « A Pierre et à ses successeurs a été donnée dans l'Église une autorité plénière et suprême en ce sens qu'elle ne peut être restreinte (coarctari) par aucune puissance humaine qui serait supérieure, mais seulement par le droit naturel et le droit divin » (MANSI 52, 1108D-1109A, cité dans *PP*, p. 212). Dans les discussions sur le droit divin, Thils soutient l'opinion de Philips : est à considérer comme de droit divin, ce que Dieu ou Jésus-Christ ont institué, explicitement ou implicitement, et de telle manière que cet élément, loin de dépendre de la volonté de l'Église, soit perpétuel et immuable, du moins substantiellement. Pour qu'une institution puisse être considérée comme fixée ou déterminée par Dieu, il ne faut pas nécessairement que son origine soit relatée dans la Révélation en termes exprès. Il suffit qu'il apparaisse suffisamment que les Apôtres et l'Église primitive l'ont considérée comme voulue par Dieu lui-même et non comme introduite en vertu d'une décision venant des hommes, cf. *PP*, p. 217-218.

la façon dont l'Église de l'âge apostolique et des premières générations a compris et vécu cette institution. Or, tout ceci ne se trouve pas nécessairement exprimé dans les documents écrits que nous possédons. Il faudra donc, à l'aide des sources diverses dont nous pouvons disposer, essayer de reconstituer l'état d'esprit et la conviction de l'Église primitive. Les données « de droit divin » relatives à Pierre peuvent donc être l'objet d'une maturation, d'un développement homogène ». (PP, p. 218)

Depuis le Moyen Age, plusieurs papes prirent des décisions dans un domaine ressortissant d'un métropolitain ou d'un évêque, et ils se justifiaient en invoquant l'un ou l'autre critère objectif d'intervention, comme *ecclesiae necessitas*, *evidens*, *utilitas*. Les Pères de Vatican I ont rappelé ces critères traditionnels. Mais les constitutions conciliaires étant muettes sur les critères objectifs de délimitation de la primauté pontificale, ceux-ci finissent par être oubliés ou négligés, sinon en théorie, du moins en fait¹. Après Vatican I, apparurent certaines interprétations d'*Ecclesia utilitas*, *vera necessitas*, *in aedificationem*. Des auteurs prétendent que l'utilité de l'Église appelle nécessairement un exercice plus étendu de la juridiction papale et donc des centralisations croissantes. Face aux arguments contre la centralisation, les théologiens curialistes évoquent souvent le principe de la « liberté » papale : rien ne peut faire obstacle à la « liberté » d'action du pape². Dans ce débat, et en se basant sur l'enseignement de Vatican II, Thils préfère une interprétation plus modérée, favorisant la théologie de l'épiscopat et les privilèges du collège épiscopal :

« L'utilité, le bien, les nécessités de l'Église peuvent tout aussi bien requérir une diminution des interventions pontificales et donc un mouvement de décentralisation. Une ecclésiologie centrée sur l'épiscopat pourrait faire valoir les mêmes principes qui justifient couramment les interventions pontificales, mais dans un tout autre sens. Ainsi, étant donné la situation historique de l'Église au XX^e siècle, l'on pourrait se demander si le salut de l'Église n'appellerait pas, de fait, une autonomie plus grande des Églises locales ? si le *bien* actuel de l'Église universelle ne s'accommoderait pas d'un certain mouvement de décentralisation ? si les *nécessités* présentes de l'Église n'appellent pas un renforcement des prérogatives épiscopales ? si *l'utilité* même de l'Église d'aujourd'hui ne réclamerait pas une plus réelle pluriformité des rites, des coutumes des

¹ Cf. PP, p. 219-222 ; TP, p. 34.

² Cf. PP, p. 222-225 ; TP, p. 34-35.

constitutions canoniques ? [...] En somme, de soi, rien ne nous oblige à faire toujours appel à ces critères en vue d'expliquer une intervention accrue du pape ou de la curie romaine. L'ecclésiologie requiert au contraire que les perspectives soient maintenues larges et accueillantes à tout ce qui constitue le bien et le salut du Peuple de Dieu. Et dans l'état actuel de la civilisation, dans les conditions de la vie ecclésiastique d'aujourd'hui, ne doit-on pas viser à juger de l'utilité et de la nécessité, non seulement dans le sens d'une centralisation, mais dans la reconnaissance d'un épiscopat plus responsable, et même, au-delà, dans le sens d'un laïcat plus adulte, ou tendant à l'être de plus en plus ? » (PP, p. 223)

Dans son *votum* « *De Romano Pontifice eiusdemque iuribus* », Hettinger fait valoir le principe que le droit du pape à confirmer les évêques « n'a pas en lui-même son but ultime : il n'est qu'un moyen en vue d'obtenir un but, à savoir l'unité de l'Église visible ; par conséquent c'est par ce but seul qu'il est défini, dans les limites du droit divin et du droit naturel »¹.

Les Pères conciliaires de Vatican II intervinrent fréquemment sur le but de la primauté². Quelle est cette « fin » ? Le début de *Pastor aeternus* parle de l'unité de foi et de communion. Selon Thils, les théologiens qui préparèrent cette constitution voulaient simplement expliquer pourquoi ou « dans quel but », le Seigneur institua la primauté dans l'Église. Mais les théologiens actuels demandent plus largement de savoir jusqu'où s'étend l'autorité de cette primauté³.

Selon Thils, la primauté s'étend, dans l'ensemble, à tout ce qui est requis et nécessaire pour conserver et maintenir l'unité de la foi, la cohésion de la communion ecclésiastique, la stabilité et l'ordonnance de l'Église. Certes, il sera toujours impossible de fixer par le menu ce qui répond concrètement à ce principe. Mais celui-ci constitue une norme objective mettant nécessairement en question la valeur de toute conception de la primauté trop « indéterminée »

¹ Cité dans PP, p. 225-226.

² Selon le cardinal Ottaviani [1890-1979], comme dans d'autres sociétés humaines, la fin est le principe premier ou la cause de l'union sociale ; c'est elle aussi qui donne à la société sa « forme », puisque c'est par la fin que sont déterminées la nature et la condition juridique d'une société. Bref, c'est à partir de la fin que l'on définit beaucoup d'éléments concernant les droits, la condition et la dignité d'une société. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*, vol 1, Roma, 1947, n° 21, 42, cité dans PP, p. 226.

³ Cf. PP, p. 228-232.

quant à sa raison d'être et permettant, de ce fait, de justifier et d'expliquer n'importe quelle démarche ayant quelque rapport avec l'unification ou la centralisation de la vie ecclésiastique. Sans doute, les images bibliques aussi sont-elles indéterminées. Pierre est chargé de tout ce qui est requis et nécessaire, mais dans le domaine de sa fonction propre, dans l'aire de son ministère propre : or, ceci est une délimitation, et une délimitation de droit divin. Une distinction est donc à établir parmi les initiatives et les activités pontificales concernant l'unité dans l'Église. Certaines d'entre elles répondent au ministère de la primauté, et sont exercées en vertu et avec l'autorité de la primauté : il s'agit de tout ce qui est exigé par l'unité essentielle ou spécialement requis pour la sauvegarder et la maintenir. Certaines décisions répondent à d'autres prérogatives du ministère pontifical. Du reste, toutes les Églises se rendent compte que des formes de centralisation d'ordre pastoral, d'ordre administratif, voire de direction, s'imposent aujourd'hui pour divers motifs. Et ce rôle peut être parfaitement joué par le premier siège apostolique. Mais s'agit-il alors du domaine de la primauté comme tel ? Des mises au point de ce genre permettraient de mieux discerner les diverses formes d'intervention de la papauté, ainsi que les titres divers qui les justifient en fixant l'autorité concernée.

Dans ce contexte, comment situer les relations entre la primauté et la collégialité ? Vatican I n'a pas eu le temps de creuser cette question. Mais *Lumen gentium* n'éclaire pas davantage sur la solution à donner à ce problème. Les théologiens pourront donc y travailler. Thils propose de chercher la signification et la mission propres respectivement de la papauté et du collège épiscopal, grâce à des recherches de théologie positive, sans craindre un renouvellement des modèles connus. C'est en effet à partir de cette signification et de cette mission propres que pourront être délimités l'étendue et l'exercice des pouvoirs du pape et du collège¹.

Selon notre auteur, deux questions demeurent importantes aujourd'hui : celle du principe de subsidiarité et celle de la démocratie dans l'Église. Sur ces deux questions, les débats restent encore ouverts. En conclusion

¹ Cf. *PP*, p. 225-239 ; *TP*, p. 38.

de son ouvrage, Thils estime que d'autres considérations peuvent être avancées en vue d'une révision de la théorie courante de la primauté, de son contenu, de son exercice. Thils propose une recherche, une étude critique sur la tradition de l'Église et la tradition théologique. Il souligne combien il faut de précaution pour utiliser honnêtement les déclarations magistérielles majeures. Il note aussi qu'on attribue facilement à des documents conciliaires une portée doctrinale débordant considérablement leur prétention et leur engagement¹.

Section 4. Résumé et réflexion

5.4.1. Résumé

Avant le Concile Vatican II, Thils a dépisté les grandes questions concernant la place de la papauté dans ses études sur le Concile Vatican I. Il place la question de l'infaillibilité du magistère du pape dans le contexte plus large de l'infaillibilité in *credendo*. Cette dernière est à comprendre ainsi : l'ensemble des fidèles lorsqu'ils s'engagent dans un acte de foi divine et catholique sont préservés d'erreurs grâce à la promesse du Christ d'assister son Église. Cette théologie est présente dans l'Église catholique de l'époque Concile Vatican I malgré l'absence de cette notion dans le schéma préparatoire. Thils résume la pensée de Melchior Cano, Bellarmin, Grégoire de Valence, François Suarez, J.B. Gonet, Vitus Pichler, JB. Bouvier, M.J. Sheeben etc. L'autorité du magistère épiscopal se trouve à l'intérieur de cette infaillibilité. Elle interprète authentiquement les vérités révélées déjà possédées par et dans l'Église.

Concernant le schéma *De Ecclesia* du Concile Vatican I, Thils fait une analyse de sa production, son débat et enfin une relecture critique. Au commencement, la question de l'infaillibilité n'est pas à l'ordre du jour. Et lorsqu'elle est introduite dans le débat conciliaire, elle provoque des grandes tensions et divise l'Assemblée : une majorité qui est pour la proclamation du dogme et une minorité qui résiste et qui donne la précision importante sur ce dogme. Les erreurs théologiques visées par ce schéma sont venues de J.V. Eybel

¹ Cf. *PP*, p. 252.

qui considère le pape comme un chef administrateur et P. Tamburini qui considère le pape comme le chef de l'Église romaine et sans aucune autorité envers d'autres diocèses.

Avant le Concile, les deux groupes (majorité et minorité) se forment de façon remarquable dans l'Église catholique. Thils a retracé les débats du groupe pendant le Concile et mis en évidence les interventions de la Députation de la foi qui sera une clé pour l'interprétation équilibrée de *Pastor aeternus*.

Selon notre auteur, on doit placer cette question de l'infaillibilité du magistère pontifical dans son contexte : celui de la vérité chrétienne tout entière et du rapport avec l'infaillibilité in *credendo* et l'infaillibilité in *docendo*. Pour mieux interpréter la définition de *Pastor aeternus*, Thils relève plusieurs points capitaux : 1) La source et la cause efficiente de l'infaillibilité est l'assistance du Saint-Esprit. L'infaillibilité est un charisme avec son caractère diaconal ou de service. Pour être infaillible, les conditions inscrites par le Concile (acte de définir, parle *ex cathedra*, concernant la foi et mœurs) doivent être remplies. 2) Il y a une seule et unique infaillibilité, mais deux sujets de l'infaillibilité à savoir le pape parlant *ex cathedra* et le collège épiscopal, réuni ou dispersé, lorsqu'il engage au maximum (deux sujets réels, bien qu'inadéquatement distincts). 3) L'acte de définir signifie que le pape propose directement et définitivement sa sentence dans une doctrine, en matière de foi et de mœurs en sorte que chaque fidèle sache avec certitude que telle doctrine est considérée comme hérétique, proche d'hérésie, etc. 4) La formule *ex esse, non autem ex consensu ecclesiae* signifie que l'approbation de l'Église n'est pas une nécessité absolue, mais comme une condition *sine qua non* de la valeur de la déclaration infaillible. 5) La Constitution *Pastor aeternus* parle du magistère infaillible du pontife romain. L'infaillibilité pontificale n'est pas absolue. Il y a des limites et des conditions : *loqui ex cathedra*, dans sa charge de pasteur et docteur suprême de tous les chrétiens, définit une matière de foi et de mœurs. 6) Cette infaillibilité a seule source (l'assistance de l'Esprit) mais dans l'application, elle est multiple et distincte, (soit par le pape, soit par le Concile). 7) L'objet de l'infaillibilité est les vérités qui constituent le dépôt de la Révélation et les vérités non révélées mais nécessairement requises par la Révélation.

À partir de l'étude sur le schéma *De Ecclesia*, Thils a mis en lumière la

primauté pontificale. Selon lui, les pères conciliaires n'ont pas des sources bibliques et traditionnelles suffisamment fortes et critiques pour comprendre la question de la primauté pontificale. A cette époque, la théologie de la primauté a été élaborée à partir d'images et de symboles comme *caput*, *centrum*, *fundamentum*, *monarchia*, fruit d'une certaine systématisation théologique mettant en deuxième plan les approches critiques et historiques bien fondées. Thils propose qu'on réexamine cette question en favorisant l'approche historique et critique, rendant compte de l'institution des évêques, avec leur droit et leur responsabilité. Le Concile Vatican I considère que l'autorité du pape est limitée par le droit naturel et le droit divin ; le critère objectif d'intervention est *ecclesiae necessitas, utilitas et in aedificationem* pour l'unité de l'Église et pour le salut de l'homme. Selon notre auteur, la primauté s'étend à tout ce qui est requis et nécessaire pour conserver et maintenir l'unité de la foi, la cohésion de la communion ecclésiale, la stabilité et l'ordonnance de l'Église. Pour le monde actuel, grâce aux études bibliques et théologiques, il est nécessaire de renouveler la primauté en rendant compte de la théologie de l'épiscopat et de la collégialité et pour éviter la centralisation.

5.4.2. Contexte et apport de Thils

Dans l'encyclique *Ut unum sint*, du 25 mai 1995, consacrée à l'œcuménisme, Jean-Paul II invite tous les pasteurs et théologiens à entrer en dialogue avec lui pour chercher ensemble les formes par lesquelles la papauté pourrait exercer un service d'amour reconnu tant par les catholiques que par les autres Eglises chrétiennes¹. Selon lui, le ministère du pape en soi n'est pas un obstacle à l'unité, il est au contraire un principe posé par le Christ lui-même.

« Parmi toutes les Eglises et Communautés ecclésiales, l'Église catholique a conscience d'avoir conservé le ministère du successeur de l'Apôtre Pierre, l'évêque de Rome, que Dieu a institué comme 'le principe et le fondement permanent et visible de l'unité' [...] La conviction qu'a l'Eglise catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le

¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique « Ut unum sint »* no. 95-96, dans *DC*, 92 (1995), p. 592-593.

signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'Évêque de Rome, représente une difficulté pour la plupart des autres chrétiens, dont la mémoire est marquée par certains souvenirs douloureux ». ([UUS 88]

Cette invitation incite les pasteurs et les théologiens à revisiter les doctrines catholiques concernant le magistère infaillible du pape et spécialement la primauté telle que présentée par le Concile Vatican I. La question principale est de savoir quel est l'aspect essentiel de la mission de l'évêque de Rome et quelles sont les formes de son exercice. Avant tout, il s'agit d'une nouvelle compréhension de la doctrine catholique de Vatican I sur la papauté.

Après le Concile Vatican I, il y a trois types d'interprétations dominants : 1) une interprétation maximaliste, 2) une interprétation textuelle et 3) une interprétation au-delà du texte mais non contre le texte¹. Le premier type considère l'infaillibilité du pape comme source de l'infaillibilité ecclésiale. Selon lui, le pape est le véritable docteur de l'Église ; les autres évêques sont avant tout ceux qui écoutent et obéissent. Il élargit l'objet de l'infaillibilité à la totalité des actes pontificaux. Le deuxième type propose une lecture littérale de la Constitution *Pastor Aeternus*. Il insiste sur le sens strict du *ex cathedra*. Il se tient strictement à la lettre du Concile. Il affirme que le *ex sese* ne signifie pas que le pape soit séparé de l'Église ni qu'il ne soit pas lié par le dépôt de la foi. Il ne dit pas que le concile n'entendait pas proposer une théologie complète mais que son souci majeur était de condamner le gallicanisme et de renforcer l'autorité pontificale. Cette interprétation favorise tout autant un centralisme doctrinal qu'une infaillibilité rampante. Elle rejoint l'interprétation maximaliste dans son souci de favoriser un exercice efficace du magistère pontifical. Le troisième type propose la lecture de la Constitution au-delà du décret mais non contre le texte. Cette interprétation se réfère davantage à la tradition du premier millénaire. Elle envisage l'Église comme une communion d'Églises locales. C'est dans le cadre du Peuple de Dieu que se pose l'interprétation de l'infaillibilité.

¹ Cf. H.J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, Paris, Cerf, 2001, p. 109-114 ; Chr. THEOBALD, *Première Constitution Dogmatique sur l'Église du Christ : Pastor Aeternus du Concile de Vatican I*, dans B. SESBOÛE (ed.), *La parole du salut* [coll. *Histoire des Dogmes*, t. 4], Paris, Desclée, 1996, p. 340-341.

Celle-ci est promise en premier lieu à l'Église tout entière, dans sa foi et sa doctrine (infaillibilité *in credendo*). L'autorité du magistère se trouve à l'intérieur de cette réalité. Pour que l'autorité du magistère ecclésial soit crédible, il faut que l'Église tout entière puisse constater si et comment le pape et les évêques s'appuient sur l'Écriture, la Tradition et le *consensus* de la foi de l'Église. Le lieu premier d'une décision magistérielles est un concile en tant qu'il représente l'Église, sa foi et son magistère. E. Amann résume bien la situation avant le Concile Vatican II, avec ses craintes et ses espérances :

« S'il est un point où se soit produit, par le fait du concile, dans la position du souverain pontife par rapport à l'Église, un certain changement, c'est bien plutôt dans le domaine de la primauté pontificale. La concentration de la lutte autour de l'infaillibilité a masqué l'importance du fameux chapitre III de la constitution *Pastor aeternus*. En déclarant la juridiction du pape sur chacune des Eglises 'ordinaire, immédiate, épiscopale', le concile du Vatican n'innovait certes pas. Depuis le temps de Grégoire VII, les papes avaient revendiqué parfois avec une énergie extraordinaire, ce pouvoir quasi absolu et quasi-discrétionnaire sur l'épiscopat. Les grands débats des XV^e et XVI^e siècles avaient amené le recul de ces idées. Pour s'être quelque peu renforcées au début du XIX^e siècle, elles n'avaient pas repris toute la force qu'elles avaient eu au temps de la 'monarchie pontificale'. On y revenait maintenant. Les années qui suivirent le concile allaient amener un renforcement de l'action directe du pape dans les diocèses et, tranchant le mot, de la centralisation pontificale. Le problème de la conciliation des droits divins de l'épiscopat avec les droits divins du pape n'a malheureusement pu venir en discussion. Une théologie bien équilibrée de l'Église réclame néanmoins que cette question soit posée, tout comme la vie pratique demande qu'en soient réglées les applications. Sera-ce l'œuvre d'un deuxième concile du Vatican ? C'est le secret de l'avenir »¹.

Dans ce contexte, la contribution des études de Thils sur la constitution *Pastor aeternus* trouve sa juste place. Quelle est cette contribution ? Il est clair que dans l'ensemble des études théologiques de Thils, ses réflexions concernant *Pastor aeternus* sont les plus citées par des théologiens². Il contribue dans le

¹ E. AMANN, « Concile du Vatican », dans *DTC*, t. 15, Paris, 1950, p. 2583.

² Cf. J.G. BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris, Cerf, 2005 ; Y. CONGAR, *Ministère et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 141-165; F. DUPRÉ LA TOUR, *Le synode des évêques et la collégialité*, Paris, Parole et Silence, 2004 ; H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, dans B. LAURET & F. REFOULÉ (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Paris, Cerf, 1983 ; A. NAUD, *Le magistère incertain*, Québec, Fides,

domaine de l'interprétation fidèle du Concile et de la « re-réception » de la définition de Vatican I concernant la primauté de l'évêque de Rome¹.

5.4.2.1. La méthode

Malgré l'absence d'exposition directe sur la méthode en théologie, mais pour bien faire comprendre la doctrine de *Pastor aeternus*, Thils utilise la méthode historico-critique. Il a étudié minutieusement les documents préparatoires, les schémas, les discussions conciliaires, les rapports officiels expliquant aux Pères le sens des textes soumis et les textes votés et approuvés. Il l'a fait en examinant les déclarations du Concile sur la fin ou le but de l'infaillibilité, sur la norme à laquelle est soumis l'enseignement infaillible, sur l'objet auquel peut et doit se rapporter une définition pontificale engageant l'infaillibilité. Selon notre hypothèse, malgré l'absence de référence explicite chez Thils, cette approche est très semblable à la proposition de P. Fransen sur les règles de l'interprétation des textes conciliaires². Première règle : dans les textes dogmatiques est définie uniquement l'affirmation centrale d'un décret ou d'un canon. Toutes les justifications, les gloses ou considérations ultérieures qui servent à expliquer, illustrer et motiver cette affirmation centrale, ne possèdent pas la même autorité. Deuxième règle : il faut toujours bien distinguer entre les déclarations de foi adressées à l'Église universelle et les réponses données à un évêque pour un ou plusieurs diocèses. Troisième règle : tout texte doit être lu dans l'esprit dans lequel il a été écrit. Comme dans les études des Ecritures Saintes, il faut rendre compte des genres littéraires, des propriétés linguistiques et stylistiques, il faut qu'on pratique la même exigence pour les études des textes conciliaires.

Dans ses études, Thils a montré des éléments nécessaires pour

1987 ; H.J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, Paris, Cerf, 2001 ; J.M. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1984.

¹ Cf. Y. Congar dans son compte rendu de HASLER sur *Pie IX*, dans *RSPT* 62 (1978), p. 88 ; son compte rendu de J.M. TILLARD, *L'évêque de Rome*, dans *RSPT*, 66 (1986), p. 118.

² Cf. P. FRANSEN, *L'autorité des conciles*, dans *Problèmes de l'autorité*, [coll. *US*, 38], Paris, Cerf, 1962, p. 80-93.

l'interprétation équilibrée du texte du Concile Vatican I : 1) le contexte externe et le contexte interne du concile [des débats théologiques avant et pendant le Concile] ; 2) la place du magistère infaillible dans la doctrine catholique, infaillibilité *in credendo* ; 3) l'interprétation des notions-clés sur le texte conciliaire.

5.4.2.2. Pour mieux situer la doctrine de l'infaillibilité magister de l'évêque de Rome

5.4.2.2.1. L'Ultramontanisme pendant le Concile Vatican I

En dehors du Concile, la conception ultramontaine d'une monarchie pontificale absolue dominait dans l'Église¹. Ce mouvement mettait l'accent sur les droits et privilèges spéciaux dont jouit le pape, ainsi que sa primauté de juridiction sur l'ensemble de l'Église et son infaillibilité personnelle. Selon cette conception, le pape est qualifié de monarque de l'Église ; les évêques sont subordonnés. Le pape a une indépendance absolue, limitée par le droit divin et naturel, et le bien de l'Église. Au niveau politique, ce mouvement revendiquait l'indépendance totale de l'Église par rapport à l'Etat pour tout ce qui concerne les nominations épiscopales, l'enseignement religieux ou les biens ecclésiastiques². Ce mouvement ultramontain est une conséquence à long terme du système des Eglises d'État. La lutte pour la liberté de l'Église semblait exiger une primauté absolue et un gouvernement centralisé de l'Église.

En plus, après la révolution française et le bouleversement dans les rapports entre l'Église et l'Etat qui suivit, la question se posait : l'Église doit-elle se manifester de préférence sous le signe d'une autorité ferme et inébranlable, ou doit-elle se manifester davantage comme une réalité historique qui est elle-même exposée au changement et qui accepte le développement moderne des libertés comme une réalité conforme à l'Évangile ? Pottmeyer résume bien la raison de cette situation sociale et politique avant le Concile Vatican I :

¹ Cf. G. THILS, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I ...*, p. 18-43.

² Cf. R. AUBERT, *Vatican I*, [coll. *Histoire des conciles oecuméniques*, 12], Paris, L'Orante, 1964, p. 28-37.

« En Europe, l'Église ne pouvait plus compter sur l'empereur et sur les rois « défenseurs de la foi », et s'appuyer sur les structures féodales pour assurer son autonomie. Pour être présente dans la société, il lui fallait au contraire compter sur ses propres structures et ses propres organisations. La transformation de l'Église dans le sens de la modernité se fera à travers une vaste organisation des laïcs dans des associations et des groupements catholiques, l'édification d'un système scolaire et d'un système hospitalier catholiques, portés par des ordres religieux anciens mais également nouveaux en grand nombre, et précisément aussi à travers la centralisation du gouvernement de l'Église dans les mains du « souverain pontife ». En fait, le développement de la primauté selon le modèle du monarque absolu ne fut rien d'autre qu'une modernisation de la papauté selon les standards des commencements de la modernité, lorsque la féodalité fut remplacée par l'absolutisme »¹.

Malgré l'importance du mouvement ultramontain, certains évêques et théologiens ont poursuivi la réflexion sur une théologie du ministère enraciné dans la tradition. Ils nuancent le rapport entre primauté, épiscopat et Église. Il existait aussi des catholiques éminents qui prônaient une réconciliation entre l'Église et le monde moderne, et qui pour cette raison portaient un regard critique sur un régime papal autoritaire. Pendant les débats conciliaires, ils appartenaient au groupe minoritaire du Vatican I, environ 20 % des Pères conciliaires [$\pm$ 140 sur 700]². Dans un contexte plus immédiat, le Concile Vatican I s'est réuni pour examiner et pour prendre position contre les doctrines suivantes : 1) les doctrines de ceux qui ne voient dans la primauté qu'un simple rôle d'inspection ou de direction ; 2) les doctrines qui considèrent que le pouvoir du pape n'est pas un pouvoir plénier et suprême de juridiction pastorale ou épiscopale sur l'Église universelle ; 3) les doctrines qui prétendent que le pouvoir du pape est limité à des cas extraordinaires, pour remettre en ordre une situation troublée.

¹ H.J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté ...*, p. 54.

² Cf. K. SCHATZ, *Primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992, p. 230.

5.4.2.2.2. L'infailibilité de l'Église *in credendo*

La contribution de Thils est de resituer le magistère infailible du pape au cœur de l'infailibilité du peuple de Dieu. Par l'infailibilité *in credendo*, il faut entendre l'adhésion unanime de l'ensemble des baptisés, pasteurs et brebis, à la doctrine révélée et la certitude éprouvée par ce même ensemble qu'en vertu de l'assistance de l'Esprit, cette unanimité est signe de vérité. Cette unanimité dans la foi constitue une action de l'Esprit dans le cœur des fidèles et dans l'ensemble du corps ecclésial ; elle constitue aussi une œuvre qui conserve l'Église dans la fidélité à la doctrine révélée par Dieu et le Christ et transmise par les Apôtres¹. Le Nouveau Testament parle d'une habitation de l'Esprit Saint dans le cœur des fidèles pour les conserver dans la vérité et l'unité du Christ (Jn 16,13), grâce à l'onction sainte (1 Jn 2, 20 et 27). S. Irénée témoigne que dans les premiers siècles, l'idée d'une infailibilité de la Vérité confessée par tout le corps de l'Église est extrêmement présente². Si pendant l'époque des grands conciles, l'Église met davantage en évidence le rôle du magistère des évêques dans la conservation et l'explication du dépôt de la foi, cela ne doit pas faire oublier que les Pères n'ont jamais douté que les conciles œcuméniques avaient promulgué la foi de l'Église grâce au Saint-Esprit³. Au Moyen Âge, l'Église soutient la même doctrine⁴, de même que plusieurs théologiens post-tridentins (M. Cano, R. Bellarmin, Grégoire de Valence, Suarez, etc.)⁵. Au concile Vatican I, cette doctrine est supposée connue, spécialement au vu des annotations du texte de R. Bellarmin⁶. Mais la commission théologique préparatoire n'avait pas l'intention d'orienter les Pères vers l'examen de l'infailibilité *in credendo*, mais bien de l'infailibilité *in docendo*, spécialement celle du pape. Plusieurs théologiens parlent de l'infailibilité passive et de l'infailibilité active. Mais ces

¹ Cf. J.-G. PAGÉ, *Qui est l'Église ?* t. 3, Montréal, Bellarmin, 1985, p. 536-545.

² Cf. B. DUPUY, *Le magistère de l'Église, service de la Parole ...*, p. 72.

³ Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat ...*, p. 450-453.

⁴ Cf. DUPUY, *Le magistère de l'Église, service de la Parole ...*, p. 85.

⁵ Cf. G. THILS, *Infailibilité du peuple chrétien « in credendo » ...*, p. 9-11.

⁶ Cf. *IP*, p. 9.

deux aspects doivent être vus à l'intérieur de l'unité organique d'un unique Peuple de Dieu et Corps du Christ, dans lequel chacun est animé par l'Esprit selon sa place et sa vocation¹.

Cette doctrine permet un dialogue plus ouvert et fructueux avec les orthodoxes et les anglicans. Car, les orthodoxes ont toujours insisté sur le rôle de la communauté croyante. L'infaillibilité appartient à l'Église de Dieu. Pour eux, l'Église est infaillible dans le sens qu'elle demeure dans la vérité. En conséquence même les conciles œcuméniques ne sont infaillibles que parce qu'ils sont reçus par l'ensemble de l'Église qui reconnaît sa foi dans leurs décisions. Cependant cette doctrine n'est pas partagée par tous les orthodoxes, elle provient de la doctrine de la *sobornost* de Khomiakov². L'anglicanisme envisage l'infaillibilité de l'Église comme une réalité positive, comme autorité d'enseigner et d'interpréter la Révélation. Cette autorité ne garantit cependant pas que l'Église sera toujours docile à l'Esprit. Pour l'anglicanisme, l'autorité de l'Église en matière d'enseignement ne concerne que la Révélation. Pour lui, l'infaillibilité de l'Église ne serait pas affirmée explicitement par le Nouveau Testament : ce ne serait qu'une déduction théologique. L'Église en général ne peut se tromper dans la foi nécessaire au salut : elle est infaillible dans les choses fondamentales. Quant aux organes de cet enseignement infaillible, l'autorité primordiale et unique appartient à l'Écriture Sainte, ensuite à la *regula fidei* traditionnelle (les doctrines résumées dans les *credo* spécialement le *credo* de Nicée-Constantinople), enfin la liturgie et le *consensus fidelium*³.

Le Concile Vatican II exprime de façon plus claire la conception de l'infaillibilité du magistère englobée dans l'infaillibilité *in credendo*. « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jean 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", elle apporte

¹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* ..., p. 146.

² Cf. N. AFANASSIEFF, *L'infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, dans *L'infaillibilité de l'Église*, Chèvotogne, 1962, p. 189-195.

³ Cf. H. BALMFOORTH, *L'infaillibilité de l'Église selon la doctrine de l'Église anglicane*, dans *L'infaillibilité de l'Église* ..., p. 203-211.

aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » (LG, 12). Le sujet de l'infaillibilité est le collège des évêques qui comprend le pape :

« Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment ». (LG, 25)

5.4.2.3. L'interprétation du texte de Vatican I

La Constitution *Pastor aeternus*, adoptée solennellement le 18 juillet 1870, contient quatre chapitres : l'institution de la primauté par le Christ en Pierre (I) sa perpétuité (II), son pouvoir suprême de juridiction (III) et le magistère infaillible du pontife romain (IV). Les Pères conciliaires acceptèrent facilement les chapitres I et II, mais les controverses surgirent pour les chapitres III & IV.

Thils propose une lecture qui a sa source dans l'explication de la Députation de la foi sur ce texte difficile :

« Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine, par disposition du Seigneur, possède sur toutes les autres une primauté de pouvoir ordinaire et que ce pouvoir de juridiction du pontife romain, qui est vraiment épiscopal, est immédiat » (DH, 3060)¹.

Peut-on interpréter le pouvoir plénier et suprême comme celui d'une monarchie absolue ? Thils rejette cette interprétation, car le texte du Vatican I a toujours sauvegardé la valeur de l'épiscopat dans l'Église. Les raisons sont les suivantes : 1) le prologue donne comme finalité à la primauté la sauvegarde de l'unité de l'épiscopat ; 2) le pouvoir du pape ne fait nullement obstacle au

¹ Le pouvoir ordinaire ne signifie pas habituel ou quotidien, mais annexé à la charge. Le pouvoir ordinaire est en opposition avec le pouvoir délégué. Il est celui qui revient à quelqu'un en raison de sa charge, tandis que le pouvoir délégué est exercé au nom d'une autre personne. Le pouvoir immédiat signifie que celui-ci peut être exercé sans qu'il faille passer nécessairement par un intermédiaire. Ce pouvoir est épiscopal en ce sens qu'il comporte des fonctions pastorales de même nature que celles des évêques : ministère, culte, magistère, gouvernement, cf. *PP*, p. 131-137.

pouvoir de juridiction ordinaire et immédiate, par lequel les évêques paissent en vrais pasteurs ; au contraire, ce pouvoir est affermi et défendu par le pasteur suprême et universel (DH, 3061) ; 3) le pape ne peut user de son pouvoir qu'*ad aedificationem et non ad destructionem*. Il est tenu aussi par le droit divin au respect de la structure épiscopale qui est autant de droit divin dans l'Église que la papauté.

5.4.2.3.1. Le sujet d'infailibilité

Le texte conciliaire ne parle pas de l'infailibilité du pape, mais il parle de *Romani pontificis infallibili magisterio*. Les descriptions du Concile sont très pesées et restrictives, si bien qu'on peut se limiter à préciser les sens du terme « infallible »¹, ses conditions et la signification de la formule *ex sese non ex consensu ecclesiae* (cf. DH, 3074). Ce don d'infailibilité est autre chose que le charisme d'inspiration. Il porte, non sur des révélations nouvelles, mais sur la proposition et la conservation du dépôt de la foi². Thils parle de don d'infailibilité comme d'un charisme à caractère diaconal³. Il n'est donc pas exact de dire que le pape a une infailibilité absolue. Car, explique la Députation de la foi, l'infailibilité absolue appartient à Dieu seul, Vérité première et essentielle, qui ne peut jamais ni d'aucune manière tromper ou être trompée. Toute autre infailibilité, du fait qu'elle est communiquée dans un but déterminé, possède ses limites, et ses conditions⁴. Le Concile Vatican I insiste sur l'unicité de l'infailibilité : il s'agit toujours d'infailibilité de l'Église, que celle-ci s'exprime par la foi du peuple de Dieu ou par le magistère des évêques et

¹ Yves Congar place cette infailibilité au sein de la promesse de l'indéfectibilité de l'Église : « L'indéfectibilité était définie par l'assurance pour l'Église, de durer, immuable en sa constitution essentielle et d'être l'institution définitive de salut, telle qu'il n'y en aura pas d'autre à lui succéder ici-bas » Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* ..., p. 142.

² Cf. H. KÜNG, *Structure de l'Église*, Paris, DDB, 1963, p. 411.

³ Cf. G. THILS, *L'infailibilité* ..., p. 129.

⁴ MANSI, 52, 1214A.

du pape¹.

5.4.2.3.2. La source

La source de l'infaillibilité du pape et du collège des évêques est Dieu, plus spécifiquement l'Esprit Saint. La Députation de la foi parlait de la promesse du Christ d'être toujours avec son Église comme une causalité méritoire par rapport à l'infaillibilité du pape. L'assistance de l'Esprit Saint est une causalité efficiente². Ce charisme d'inerrance est octroyé au pape en vertu de sa charge de pasteur suprême, lequel charisme entre en action seulement lorsque le pape exerce en réalité et en acte la fonction de juge suprême dans une controverse sur la foi, et en tant que docteur de l'Église universelle³. Le pape possède en permanence la promesse du Seigneur, la possibilité de définir, mais il ne l'exerce que dans des actes déterminés : en vertu de sa charge, le pape est assuré d'une assistance spéciale de l'Esprit seulement quand il parle *ex cathedra*⁴.

5.4.2.3.3. L'objet

L'objet de l'infaillibilité pontificale est le même que celui de l'infaillibilité de l'Église. Il est donné uniquement lorsqu'il s'agit de la définition d'une doctrine concernant la foi et les mœurs⁵. Il s'agit donc de ce qui appartient

¹ Cf. *IP*, p. 147.

² Cf. J.M. TILLARD, *L'évêque de Rome ...*, p. 127.

³ Cf. *IP*, p.134

⁴ Cf. *IP*, p. 141-147 ; J.M. TILLARD, *L'évêque de Rome ...*, p. 139.

⁵ Cf. *IP*, p. 234-243. Selon l'étude de Fransen, chez Augustin, le mot *mores* n'a aucun rapport à la morale. Il se rapporte plutôt aux coutumes, aux multiples formes de la vie chrétienne, surtout liturgique et sacramentelle. Le mot *fides* exprime la doctrine universellement admise par la communauté. Le Concile de Trente utilise l'expression *fides et mores* dans le Décret du 8 avril 1546. Le mot *fides* s'y applique à des pratiques et coutumes de l'âge apostolique. Les deux termes *fides et mores* expriment la Tradition apostolique : la doctrine et les formes de la vie chrétienne. La formule *fides et mores* est strictement parallèle aux formules *veritas et morum disciplina* ou *veritas et disciplina*. On ne peut trouver aucune indication à Trente qu'il prenait le sens des principes moraux. C'est entre Trente et Vatican I que le mot *mores* a pris le

à la Tradition apostolique et à la foi commune de l'Église. Font partie aussi de l'objet possible de décisions infaillibles, des vérités qui sont nécessaires pour que le dépôt de la révélation soit maintenu dans son intégrité¹. Quel est l'horizon de l'objet de l'infailibilité ? Les Pères conciliaires renvoient à l'enseignement commun des théologiens sur le degré de vérité d'une doctrine. Concernant l'Église, les théologiens disent : il est *de fide* que l'Église est infaillible lorsqu'elle définit une vérité contenue *dans le dépôt révélé* (le nier serait hérétique) ; il est théologiquement certain que l'Église est infaillible lorsqu'elle définit une vérité nécessairement *connexe* avec la révélation (le nier serait une *erreur théologique*)².

5.4.2.3.4. L'expression

Pour que l'infailibilité du magistère du pape ou du collège épiscopal soit engagée, il faut qu'ils définissent une vérité comme appartenant au dépôt de la foi ou lui étant connexe. Elle est donnée uniquement lorsque le pape parle *ex cathedra*. Pour cela, le pape doit manifester de façon explicite qu'il entend porter un jugement définitif, et que la doctrine en question doit être tenue par l'ensemble de l'Église³. Le Concile qualifie les définitions pontificales d'irréformables en elle-même : « ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église » (DH, 3074). Selon Thils, ce qui est irréformable, c'est la Parole de Dieu, c'est la

sens moral. Quant le Concile Vatican I utilise le mot *fides* et *mores*, il centre le mot *fides* sur les principes moraux exprimés dans la Révélation, c'est-à-dire sur l'objet premier de la Révélation. De sorte que la morale dont il est question dans la définition sous le mot *mores* est une partie de la foi : elle contient les aspects moraux de la doctrine de l'Église, dans la mesure où celle-ci est fondée sur la Révélation divine. Cf. P. F. FRANSEN, *A short history of the meaning of the formula 'fides et mores'*, dans *Hermeneutic of the Council and Other Studies*, p. 287-318.

¹ Cf. J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté ...*, p. 100.

² Cf. IP 246.

³ « Définir » signifie que le pape prononce directement et définitivement sa sentence dans une doctrine – *fides et mores* – en sorte que chaque fidèle sache avec certitude que telle ou telle doctrine est considérée comme hérétique, proche de l'hérésie, certaine ou erronée, cf. IP, p. 150-151.

Révélation. Le privilège de l'infaillibilité consiste à dire, sans se tromper, ce qui est révélé¹. Ce caractère irréformable et définitif ne signifie pas non perfectible, car la définition est formulée en langage humain, avec ses limites². Concernant la clause *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, Thils rappelle que le Concile a simplement voulu bannir toute forme de gallicanisme et toute trace de fébronianisme ou d'épiscopalisme qui dans le cas d'une définition pontificale, exigeraient une approbation juridique de la part du peuple des fidèles ou de la part de l'épiscopat³.

5.4.2.3.5. Les conditions

Il y a d'abord les conditions fondamentales comme : 1) la liberté du pape ou des évêques ; 2) être dans la foi de l'Église ; 3) le devoir de s'informer de ce qui est la foi de l'Église ; 4) le pape est lié à la foi de l'Église dans ses définitions : il doit utiliser tous les moyens dont il dispose dans la recherche de la vérité, mais le concile ne parle pas de formes précises de consultation préalable⁴. La constitution dogmatique *Pastor aeternus*, énumère ensuite les conditions *sine qua non* pour qu'une définition soit infaillible : 1) il faut que le pape parle *ex cathedra*, et qu'il parle en vertu de sa charge de pasteur et de docteur de l'Église universelle ; 2) il faut qu'il exerce son autorité suprême ; 3) il faut qu'il détermine une doctrine de la foi ou connexe à la foi ; 4) qu'il propose la doctrine comme devant être tenue comme *de fide* par toute l'Église⁵.

En bref, Thils résume sa contribution comme suit : 1) concernant le but de l'autorité magistérielle et le don de l'infaillibilité ; il est exact que le magistère est revêtu d'autorité, réellement, mais précisément en vue de déclarer ce qui est contenu dans la révélation, et en vue d'en conserver fidèlement le message. 2)

¹ Cf. *IP*, p. 158

² Cf. Y. CONGAR, *La foi et la théologie ...*, p. 54-71.

³ Cf. *IP*, 167-175 ; G. DEJAIFVE, *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, dans *Salesianum* 24 (1962), p. 283-296.

⁴ Cf. *IP*, p. 194-198 ; H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu ...*, p. 297-298.

⁵ Cf. *IP*, p. 198-211.

Concernant la norme de l'enseignement infaillible : la norme de l'enseignement infaillible est la Révélation. Les discussions conciliaires sont également révélatrices de l'intention du magistère d'être en plein accord et en fidèle conformité avec la Parole de Dieu. 3) Concernant l'objet de la définition : « Les discussions sur l'infailibilité ont toutes abouti à déclarer que celle-ci a pour objet la Révélation elle-même, la sauvegarde de la révélation, la pureté de la Révélation, l'intégrité de la révélation. Même lorsque les Pères étendent exagérément l'aire de l'objet indirect de l'infailibilité, ils se justifient à partir de la Révélation et ont la volonté d'en être les fidèles ministres »¹.

5.4.2.4. La primauté

Dans les débats conciliaires, Thils montre que la prise de position de la Députation de la foi est une clé pour bien interpréter le texte. Le premier schéma propose aux Pères de déclarer que la juridiction du pape est authentique, épiscopale, immédiate et ordinaire². Le centre du débat est : comment concevoir que la juridiction du pape soit qualifiée de pouvoir authentique, épiscopale, immédiate et ordinaire, sans effacer les droits épiscopaux ?³ La position de la Députation de la foi est la suivante : 1) l'Église ne doit pas être comprise comme une monarchie absolue ; 2) le pape est lié par le droit divin et naturel ; c'est pourquoi il ne peut pas abolir l'épiscopat ou le droit

¹ *IP*, p. 248.

² Le groupe majoritaire veut identifier la papauté à une monarchie absolue. Avec la définition de l'infailibilité, la majorité voulait disposer d'un instrument le plus efficace possible, capable de trancher rapidement des questions et d'éviter des conflits comme le gallicanisme. Les Pères minoritaires acceptent la juridiction du pape, mais ils critiquent la façon de concevoir cette juridiction en terme de souveraineté absolue. Car l'Église n'est pas une monarchie absolue. Certains critiquent l'absence des droits épiscopaux. Ils insistent sur le fait que l'infailibilité pontificale est liée à l'Église universelle : lorsqu'il s'exprime de façon infaillible, le pape est la bouche, le porte-parole de toute l'Église. L'assistance du Saint-Esprit ne lui est pas donnée simplement de façon immédiate par Dieu mais elle liée au fait qu'il se met à l'écoute de l'Église, cf. J.H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté ...*, p. 60 ; K. SCHATZ, *Primauté du Pape ...*, p. 235.

³ Cf. J.H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté ...*, p. 68-69; K. SCHATZ, *Primauté du Pape ...*, p. 233 ; G. THILS, *Primauté et infailibilité du pontife romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, [coll. *BETL*, 89], Leuven, Peeters, 1989, p. 47-55.

de celui-ci ; 3) le pape ne pourrait d'aucune manière annuler les dispositions canoniques qui ont été prises. L'exercice de la primauté est soumis aux mêmes obligations morales que tout autre exercice de l'autorité. Le pape doit se référer lui aussi au bien de l'Église¹.

Le canon qui suit le chapitre III du *Pastor aeternus*, résume bien la doctrine sur la primauté². Ce canon correspond à la doctrine d'un pouvoir de juridiction papal, conçu comme pouvoir plénier et suprême, ordinaire, immédiat et vraiment épiscopal, auquel les pasteurs et les fidèles sont tenus de manifester une obéissance véritable, et cela en matière de *fides et mores*, de discipline et de gouvernement. Il est en même temps le juge suprême des fidèles et personne n'a le droit de juger ses décisions. Si on s'appuie exclusivement sur cette définition, on pourra facilement conclure que le concile a dogmatisé la souveraineté et la monarchie absolues du pape. Thils refuse l'interprétation absolue de la juridiction du pape.

Il ne s'agit pas d'introduire un changement dans le gouvernement de l'Église. Mais il s'agit de la qualification ecclésiologique du pouvoir que le pape détient sur toute l'Église et du titre auquel il exerce ce pouvoir³. Selon Thils, la clé d'interprétation se trouve dans l'intervention de la Députation de la foi : le Christ est le principe premier de l'unité et de tout don de l'Esprit. Il institua dans son Église un principe secondaire de cette unité pour préserver du schisme et de l'hérésie et pour conserver dans l'unité de foi et de communion. La Députation de la foi n'orientait pas les Pères conciliaires vers la question pratique de la juridiction papale, mais plutôt vers la question dogmatique de la papauté. Sous conditions et dans certaines limites, cette juridiction confère un

¹ Cf. *IP*, p. 69-70.

² « Si donc quelqu'un dit que le pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier et suprême de juridiction sur toute l'Église, non seulement en ce qui touche à la foi et aux mœurs, mais encore en ce qui touche à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou qu'il n'a que la part la plus importante et non pas la plénitude totale de ce pouvoir suprême ; ou que son pouvoir n'est pas ordinaire ni immédiat sur toutes et chacune des Églises comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles : qu'il soit anathème » (*DH*, 3064).

³ Cf. R. MINNERATH, *Le pape. Evêque universel ou premier des évêques ...*, p. 83-84 ; THILS *UCCO*, p. 12-15.

pouvoir institué par le Christ¹. Thils admet que le pape a une place importante pour l'unité chrétienne, mais il est opposé à une interprétation qui considère *l'unitas fidei et communionis* comme une coordination ou une direction de toute l'activité pastorale (centralisme de Rome)².

Pour bien interpréter, il faut se rendre compte aussi que le Concile Vatican I a fait référence à la tradition ancienne et universelle de l'Église³. Pour Thils, en parlant de l'évêque de Rome comme d'un principe visible de l'unité, fondement visible de la cohésion dans l'Église (cf. *DH*, 3051), le Concile propose à l'Église de découvrir la signification de la mission propre de la papauté et du collège épiscopal⁴. C'est au sein du collège des évêques, et pour en assurer l'unité, que se situe la primauté du successeur de Pierre. La raison de la primauté est l'unité de foi qui est un don majeur de Dieu aux hommes, Dieu lui-même veille à ce que ce don ne se perde pas aussitôt⁵.

Thils rappelle aussi que la question de la « primauté » vise essentiellement, et de prime abord, le maintien de l'Église entière dans la fidélité à la foi apostolique et dans l'incarnation de celle-ci, autrement dit la *koinônia* universelle et la catholicité du *ut sint unum* face à la nécessaire multiplicité des expressions et des incarnations de la foi⁶.

¹ G. THILS, *UCCO*, p. 13-14.

² Cf. *UCCO*, p. 16; J.H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté ...*, p. 78-79.

³ « Conformément à la foi antique et constante de l'Église universelle » (*DH*, 3052) ; « nous fondant sur les témoignages clairs des saintes lettres et adhérant aux décrets explicitement définis tant par nos prédécesseurs que par les conciles généraux » (*DH*, 3059) ; « l'usage perpétuel des Eglises [...] et les conciles œcuméniques, et tout particulièrement ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité » (*DH*, 3065).

⁴ Cf. G. THILS, *Papauté et épiscopat ...*, p. 52-56.

⁵ G. Thils ne dit pas comment l'évêque de Rome devient le successeur de Pierre.

⁶ Cf. *Primauté et infailibilité du pontife romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie ...*, p. 284-292. Cette affirmation qui apporte certaines nuances dans la compréhension des textes de Vatican I, ne doit pas faire oublier que plusieurs lacunes ont marqué ce concile : 1) l'absence de précision des droits de l'épiscopat face à ceux que l'on affirme du Pontife romain ; 2) l'absence d'éléments positifs réglant l'articulation de la juridiction ordinaire du pape et de celle de l'évêque de l'Église locale ; aucune détermination n'est proposée quant aux limites du pouvoir et de la juridiction du pape face à l'épiscopat, cf. J.M. TILLARD, *L'Évêque de Rome ...*, p. 45.

5.4.2.5. Primauté et collégialité

L'importance des études de Thils se trouve dans la mise en évidence de deux éléments. D'abord l'infaillibilité de l'Église *in credendo* à l'intérieur de laquelle se trouve le magistère de l'évêque de Rome. Ensuite, la conscience des Pères conciliaires quant aux droits des évêques malgré l'absence des affirmations conciliaires. Les textes de Vatican I sont favorables à l'articulation de la juridiction de l'évêque de Rome, en tant qu'il est primate, et de celle de l'évêque de chaque communauté locale¹. Le Concile Vatican I a une théologie certaine de l'épiscopat, mais formulée du point de vue et sous le signe de la primauté papale ; il suffirait de reprendre cette doctrine par un autre angle, à savoir du point de vue du rôle et de l'autorité des évêques, pour tout rééquilibrer². C'est en raison de la nature épiscopale de sa charge que l'évêque de Rome a sur l'Église entière une juridiction qui ne fait pas double emploi avec celle de l'ensemble du corps épiscopal et de chaque évêque, mais qui est pourtant authentiquement épiscopale³. Son pouvoir s'articule sur celui des autres évêques, de manière formelle, en vue de l'unité du corps ecclésial entier que les évêques ont mission d'assurer. Ainsi, il donne à la responsabilité de l'évêque local sa vraie dimension en la situant dans la *koinônia*⁴.

Avec d'autres théologiens, Thils insiste sur le fait qu'au Concile Vatican II, l'épiscopat a retrouvé sa figure traditionnelle. Le concile a fondé l'autorité épiscopale et son institution juridique dans le sacrement de l'épiscopat et il a défini la fonction de l'évêque de Rome à l'intérieur de l'apostolicité de l'Église. Cela a comme implication d'envisager désormais la juridiction de l'évêque de Rome, comme celle de chaque évêque local, dans une tension dynamique à l'intérieur de la mission qui est celle du collège épiscopal, tête comprise, et d'un

¹ Cf. *Primauté et infaillibilité du pontife romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie ...*, p. 162-164.

² Cf. Y. CONGAR, *Le Concile Vatican I en question. Recension d'ecclésiologie conciliaire*, dans *RSPT*, 68 (1984), p. 454.

³ Cf. J.M TILLARD, *La juridiction de l'évêque de Rome ...*, p. 369.

⁴ Cf. *ibid.*, p.372.

même pouvoir conféré par le sacrement¹. La juridiction de l'évêque de Rome s'insère dans l'ouverture de chaque Église particulière sur l'Église universelle. Là se trouve son point d'articulation avec la juridiction ordinaire des évêques locaux

Thils est d'accord pour dire que l'évêque de Rome, comme fondement et principe de l'unité de foi et de communion pour tous², prend une place importante dans l'Église catholique, mais il dénonce la centralisation. La centralisation, fondée sur une théorie ecclésiologique d'après laquelle le pontife romain communiquerait directement aux évêques leur pouvoir de magistère et de gouvernement tandis que la consécration épiscopale ne confèrerait que le pouvoir d'ordre et certaines prérogatives, est un signe de crise de confiance vis-à-vis des évêques. En plus, l'interprétation de l'*unitas fidei et communionis* conçue comme une coordination et une direction de toute l'activité pastorale de l'Église par l'Église de Rome, n'a pas de raison d'être³.

Selon Thils, la centralisation est abolie par le Concile Vatican II en proposant l'ecclésiologie de la communion et le principe de la subsidiarité⁴. La subsidiarité est à l'opposé d'un pouvoir cédant à la tentation de la centralisation ; elle suppose le maintien de la responsabilité du pape, qui s'exprimerait en respectant le champ des responsabilités propres aux autorités épiscopales des Églises locales⁵. Pour cela, Thils plaide pour que les conférences épiscopales soient mises en valeur en gardant les principes : réciprocité, liberté et confiance. La notion *cum Petro et sub Petro* est une clé pour en comprendre la portée. Thils rejette l'interprétation qui prétend que le pape est au-dessus du collège épiscopal et à certains égards se trouve en dehors. Sans nier sa prérogative, le pape apparaît parmi les évêques comme la tête du collège épiscopal, mais la tête est toujours unie au corps.

¹ Cf. J.-M. TILLARD, *L'Église locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, p. 510-512.

² Cf. UCCO, p. 7-8.

³ Cf. *ibidem*.

⁴ Cf. AVNAE, p. 29-34.

⁵ Cf. UCCO, p. 18-33 ; J. M. TILLARD, *L'évêque de Rome ...*, p. 225.