NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 6 1979

Pour un bon usage des Conciles

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 801 - 814

https://www.nrt.be/it/articoli/pour-un-bon-usage-des-conciles-1050

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour un bon usage des Conciles

Les Conciles œcuméniques, qui marquent comme les relais du cheminement de la foi chrétienne à travers l'histoire, n'ont pas bonne presse chez les théologiens d'aujourd'hui. Cela se vérifie d'abord dans le domaine des relations œcuméniques. Impossible de mener un dialogue avec les représentants des Eglises orthodoxes sans que tôt ou tard soient incriminés les Conciles dits « d'union », Lyon II et surtout Florence ; et l'on sait assez que le Concile de Trente reste une pierre d'achoppement pour tout échange avec nos frères de la Réforme. Quant à Vatican I, c'est l'hallali universel. Un de mes amis orthodoxes m'a dit un jour que si ce Concile n'avait pas eu lieu ou si l'Eglise catholique le reniait, nos deux Eglises ne tarderaient pas à se retrouver ensemble dans une seule et même communion.

On comprend dès lors que certains théologiens catholiques s'ingénient à écarter ce premier obstacle — *stumbling block* — de la voie du rapprochement. On connaît l'essai de Hans Küng, *Infaillible ?*, dont on ne peut ignorer du moins l'intention œcuménique. Récemment, un historien suisse, August B. Hasler, dans un ouvrage qui a suscité quelques vives réactions [1], a pensé étayer la thèse de son compatriote H. Küng en cherchant à prouver la non-œcuménicité de Vatican I par ce double fait : le manque de liberté chez les Pères et l'irresponsabilité de Pie IX à l'époque — deux circonstances

---

1. *Pius IX. (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil*, coll. *Päpste und Papsttum*, 12, 1-2, Stuttgart, Hiersemann, 1977. Parmi les recensions critiques de cet ouvrage, nous citerons celles de Kl. SCHATZ, S.J., *Totalrevision der Geschichte des I. Vatikanums ?* Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler, dans *ThPh* 58 (1978) 248-276 ; J. HOFFMANN, *Histoire et dogme. La définition de l'infaillibilité pontificale à Vatican I.* A propos de l'ouvrage de A.B. Hasler, dans *RSPhTh* 62 (1978) 543-556 ; 63 (1979) 61-81 ; J.P. TORRELL, O.P., *Tradition, histoire et idéologie à Vatican I.* A propos d'un livre récent, dans *RTh* 79 (1979) 51-72 ; J.T. FORD, C.S.C., *Infallibility : Recent Studies*, dans *ThSt* 40 (1979) 298-301.

qui, si elles étaient avérées, invalideraient en effet l'œuvre de ce Concile [2].

Tous ceux qui ont quelque notion de l'histoire des Conciles doivent reconnaître que l'Eglise, en son Magistère, ne s'est pas engagée sans réticences dans la voie d'une dogmatisation de la foi. On le constate dès le premier Concile — celui de Nicée — qui, durant sa célébration et surtout lors des remous qu'il suscita, a provoqué bien des apories dans la conscience d'un bon nombre d'évêques et de théologiens du temps [3]. Les vicissitudes de l'*homoousios* le montrent à l'évidence. C'est qu'aussi bien on passait d'une confession de foi exprimée en langage biblique à un statut réflexe de la foi, dans lequel la raison marquait son estampille sur le témoignage original de la Parole de Dieu consignée dans les Livres Saints [4].

Ce passage semblait gros de conséquences. Ne ramenait-il pas la foi de son niveau transcendant au plan d'une « raison théologique » où elle risquait de s'enliser dans des discussions interminables, sans profit pour la vie et la praxis chrétiennes [5] ? Et pourtant ce pas fut accompli. C'était au demeurant une nécessité, si la Révélation, cherchant à s'exprimer et à se faire agréer dans une culture

---

2. Cela va de soi : le brigandage d'Ephèse (*latrocinium Ephesinum*) de 449, qui aurait semblé réunir les conditions d'un Concile universel, fut finalement rejeté parce que la liberté substantielle de ses membres avait été entravée. Cf. ce qu'en dit saint Léon dans sa Lettre 44 : « ut, sicut moris est, omnium sententiis ex libertate prolatis, id tranquillo et aequo constitueretur examine quod et fidei congrueret et errantibus subveniret. In ipso autem iudicio non omnes qui convenerant interfuisse cognovimus... Nam alios reiectos, alios didicimus intromissos qui, pro supradicti sacerdotis arbitrio, impiis subscriptionibus captivas manus dederent et nociturum statui suo scirent nisi imperata fecissent » (*PL* 54, 827 B-C).

3. Sur ce Concile on peut lire l'exposé bien documenté de I. ORTIZ DE URBINA, S.J., *Nicée - Constantinople*, coll. *Histoire des Conciles œcuméniques*, 1, Paris, Ed. de l'Orante, 1963. Quant à la portée dogmatique des définitions, on lira avec profit l'étude du P.W. DE VRIES, publiée d'abord en allemand et reprise dans *Orient et Occident*. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles œcuméniques, Paris, Ed. du Cerf, 1974, ch. 1, p. 15-28.

4. Cf. le témoignage de SOZOMÈNE sur les évêques qui, à Nicée, prétendaient maintenir la foi sans la livrer aux discussions vaines (*aperiergôs*) : « ceux-là surtout que la simplicité de leurs dispositions engageait à adhérer sans recherches curieuses aux vérités divines de la foi » (*Hist. eccl.*, L. I, c. 17, édit. HUSSEY, Oxford, 1840, t. I, p. 83). Cf. saint ATHANASE : « l'on peut se rendre compte à quel point les Pères de Nicée respirent le souffle des Ecritures » (*Epist. ad Afros episc.*, 4 ; *PG* 26, 1036 A). Pour un exposé plus ample, voir H.J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien*, dans *ThPh* 45 (1970) 353-389, surtout 382.

5. Cf. également SOZOMÈNE, qui raconte comment un vieil évêque confondit un philosophe qui cherchait à justifier l'hérésie arienne. Après avoir rappelé les vérités du Symbole, l'évêque déclara : « Voilà ce que nous croyons simplement. Ne te mets donc pas vainement en peine, cherchant à contester les choses bien établies par la foi » (*Hist. eccl., loc. cit.*, c. 18, p. 85).

donnée, l'hellénique en l'occurrence, avait précisément à préserver sa pureté contre les empiétements d'une raison niveleuse.

Ne pourrait-on pas, dès lors, risquer cette affirmation quelque peu sommaire : les dogmes, qui se situent à l'intersection de la foi vécue et de son expression rationnelle, offrent un certain air de « mal nécessaire » ?

Et voilà qui explique l'intitulé plutôt étrange du présent article. Il évoque plus d'une réminiscence ; le lecteur français y soupçonnera sans peine l'influence (très consciente en fait) du titre donné par Pascal à l'un de ses écrits : *Prière pour obtenir de Dieu le bon usage des maladies.*

Puisque j'ai suggéré une comparaison — *omnis comparatio claudicat* — entre les Conciles, avec leur œuvre dogmatique, et un mal nécessaire, on me permettra d'abord de la poursuivre.

En schématisant quelque peu, on peut réduire à trois les attitudes de l'homme face à la maladie.

Il y a d'abord ceux qui, en un parti pris stoïcien, la nient ou agissent comme si elle n'existait pas. On rencontre fréquemment ce cas chez des artistes dont un mal sournois et parfois inexorable vient compromettre la carrière. Il n'est que de citer quelques noms : un Molière et, parmi les stars ou starlettes contemporains, un Laurence Olivier, un John Wayne, une Viviane Leigh, une Edith Piaf. Cette conduite, même si elle suscite l'admiration, n'est pourtant guère humaine et elle appelle en réalité plus de pitié que d'envie, car, à trop présumer de ses forces, on finit par gâcher ce qu'on espérait réussir.

Il en est d'autres dont la maladie occupe toutes les pensées et pour lesquels elle constitue un souci de tous les instants. Envahissant le champ de la conscience, elle bloque toute activité créatrice et fait d'eux des morts vivants, repliés sur eux-mêmes, dépourvus d'intérêt pour le monde qui les environne.

D'autres enfin assument la maladie comme une composante de leur existence, une compagne toujours présente, et font bon ménage avec elle. Sans se laisser annihiler par elle, ils la font servir à leur salut et à leur perfection, même humaine [6]. C'est ce que demandait Pascal, en chrétien, ici à peine effleuré d'un soupçon de jansénisme :

6. A ce propos on me permettra d'invoquer une expérience personnelle. Il me fut donné d'approcher, jeune prêtre, dans une clinique de Bruxelles, Jacques d'Arnoux, ce grand invalide de la première guerre mondiale, qui nous a laissé un émouvant témoignage dans *Paroles d'un revenant*. Jamais je n'ai rencontré une personne qui ait si bien dominé son épreuve — ses blessures l'avaient rendu presque entièrement impotent — en la faisant servir, en particulier par les pages qu'il rédigeait dans les répits que lui consentaient ses souffrances, non seulement à son propre salut, mais à l'édification de ses frères dans la foi et sans doute de bien d'autres âmes.

« que mes souffrances servent à apaiser votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de ma conversion ». On conviendra que c'est la seule attitude caractéristique du chrétien, sinon de tout homme digne de ce nom.

Si nous transposons ces paradigmes à la manière de se comporter à l'égard des Conciles, nous pourrons distinguer trois catégories de théologiens ou de fidèles :

ceux qui les récusent, les tiennent pour non avenus ou en font pratiquement peu de cas : réaction puérile chez un membre de l'Eglise, et qui croit à la fonction indispensable de son Magistère. Car les Conciles existent : *sunt* ! On ne peut ignorer purement et simplement un fait, plus respectable qu'un lord maire, au dire des Anglais ;

ceux pour qui les définitions conciliaires énoncent de façon adéquate — mieux : exhaustive — la foi sur tel point donné. Il y en eut dans le passé : partisans fanatiques de la lettre de Nicée ou de Chalcédoine qui, dans un attachement excessif à la formulation, méconnaissaient le rapport de l'expression dogmatique à la signification qu'elle véhicule, alors que la Parole de Dieu déborde toujours toute expression humaine, même et surtout de type dogmatique ;

d'autres enfin qui, prenant au sérieux les enseignements d'un Concile, les intègrent toujours dans l'histoire de la foi globale et, conscients des limites de toute affirmation dogmatique, s'efforcent d'en déterminer l'exacte portée.

C'est assurément à cette dernière catégorie qu'il faut attribuer le « bon usage » des Conciles, dont il nous reste à préciser certaines normes — les plus générales — sans d'ailleurs en offrir un exposé complet.

QUELQUES NORMES POUR UN BON USAGE DES CONCILES

Un texte du P.Y. Congar, consacré à l'herméneutique de saint Thomas d'Aquin, peut nous servir de point de départ. L'éminent théologien énonce à ce propos quelques principes de base dont l'application s'étend à l'œuvre conciliaire : « expliquer un énoncé par son contexte historique, par l'intention de l'auteur, en fonction du problème qu'il s'est posé et de l'angle par lequel il a approché la question, compte tenu des ressources dont il disposait » [7].

7. Y. CONGAR, *Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin*, dans *RSPhTh* 57 (1973) 612. — Rappelons, du même auteur, l'article *Du bon usage du « Denzinger »*, dans *L'Ami du clergé* 73 (1963) 322-329 ; et les observations de J. SCHUMACHER, *Der « Denzinger »*. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie, coll. *Freiburger Theologische Studien*, 59, Freiburg im Br., Herder, 1974.

1. *Le contexte historique*

Les Conciles s'inscrivent dans une histoire. Constatation banale, mais d'une immense portée. On ne peut détacher de leur contexte les déterminations du Magistère ordinaire ou extraordinaire, en les soustrayant aux conditions dans lesquelles elles sont nées et en leur conférant un statut d'« intemporalité » qu'elles ne revendiquent pas et qui en fausserait l'exacte signification.

Cette découverte de l'historicité dans l'histoire du salut — dimension à laquelle le Concile Vatican II a conféré un certain relief — concerne également les dogmes de l'Eglise. Elle explique non seulement la naissance d'un dogme à une époque donnée, mais aussi la forme et l'expression dans lesquelles il va s'incarner.

Ce que les théologiens admettent pour les déclarations pontificales, en relevant par exemple les conditions historiques qui ont provoqué en 1302 la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII [8], vaut aussi pour tous les enseignements des Conciles. Reconnaître leur *Sitz im Leben* dans l'histoire de l'Eglise, cela n'équivaut pas à les évacuer ou à les considérer comme dépassés parce qu'appartenant à un autre âge ; cela vise uniquement à les faire comprendre dans leur authenticité, en les situant.

Les déclarations des Conciles ne sont pas le fruit de débats académiques — comme pourraient l'être les discussions linguistiques de cette assemblée de lettrés qu'est l'Académie Française — ; elles furent toujours élaborées « à chaud », c'est-à-dire dans un climat passionnel où s'accomplit une polarisation des opinions, même si le souci de la vérité est sous-jacent aux démarches de toutes les parties. Nicée en présente un modèle, à propos duquel Sozomène nous dit : « comme il est naturel, le débat se transforma en prises de position contrastées, les uns recommandant de ne rien innover en dehors de la foi transmise depuis le début . . . d'autres soutenant qu'il ne fallait pas suivre sans examen les opinions anciennes » [9].

A Vatican II on a retrouvé un climat similaire [10]. Quant à Vatican I, qui donc pourrait contester la nécessité d'en replacer le déroulement dans tout l'ensemble des conditions de l'époque ?

---

8. Texte dans DZ 468 s. ; DZ-SCH 870-875. — A propos des interprétations de la bulle, cf. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel.* Etude de théologie positive, coll. *Spicilegium Sacrum Lovaniense,* Louvain, 1926, surtout p. 300-307. Voir également Y. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne,* coll. *Histoire des dogmes,* III, 3, Paris, Ed. du Cerf, 1970, p. 275-277 (avec bibliographie).

9. SOZOMÈNE, *op. cit.,* L. I, c. 17, p. 83.

10. Nous l'avons noté dans notre petit volume *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II,* coll. *Le point théologique,* 31, Paris, Beauchesne, 1978, p. 6 s.

On regrette d'autant plus qu'une telle prise en considération du contexte historique fasse curieusement défaut à l'ouvrage de Hasler, que nous avons signalé au début de cet article. La croyance à l'infaillibilité pontificale est loin d'avoir été le fait du seul Pie IX ; elle était répandue dans de larges fractions de l'opinion catholique, comme pourrait le faire voir une étude plus détaillée des enseignements épiscopaux à la veille du Concile. Sur ce point J. Hoffmann, dans la recension citée plus haut, fait remarquer : « la présentation (que fait Aug. B. Hasler) de l'événement conciliaire lui-même et de ses environnements, des partis et des personnalités en présence comme de l'enjeu de leurs débats, nous paraît manquer d'épaisseur historique » [11].

J'ajouterai, à propos des arguments par lesquels Hasler entend étayer sa thèse de la non-validité du Concile, les remarques suivantes.

a. Que le Concile ait été privé de sa liberté par suite de la manipulation opérée par Pie IX, cela ne me paraît vraiment pas prouvé. (La faculté de s'exprimer fut assurément limitée à l'excès — on le concédera volontiers —, mais non pas totalement bâillonnée. Les membres de la minorité n'ont pas tous quitté Rome avant la définition de l'infaillibilité. Dira-t-on que ceux qui participèrent au vote ont alors agi contre leur conscience ?) En lisant les pages de Hasler, j'ai le sentiment qu'on trouverait parmi les nombreuses notes — qui révèlent un immense travail de recherche (c'est le principal mérite de ce livre) — assez de témoignages que l'auteur livre en historien consciencieux et qui infirment la thèse qu'il voudrait imposer. On peut y suivre comme en filigrane l'histoire de la résistance des évêques aux pressions qu'ils subissaient. Quand même il l'eût souhaité, Pie IX n'a pas réussi à mener le Concile tambour battant, comme aurait sans doute voulu le faire à Ephèse un saint Cyrille d'Alexandrie. Comme le remarque un de mes collègues de l'Institut Oriental, en aucun Concile le Pape n'apparaît comme un « Feldwebel », « pas plus qu'une assemblée conciliaire n'est un peloton de soldats prussiens » [12]. A propos de Vatican I, M. Icard, un contemporain, observe dans son journal : « le Concile a eu incontestablement *assez de liberté* pour la valeur de ses actes », et Butler, dans son histoire du Concile, parle d'une « substantive liberty » [13].

b. Quant à dire qu'au moment du Concile Pie IX était incapable d'agir de façon responsable, qu'il n'était plus *compos sui,* il me semble qu'avec tous les témoignages présentés à l'appui de cette assertion Hasler ne réussit à établir qu'un fait : le Pape apparaissait à coup sûr comme un illuminé et sans doute un malade. Je soupçonne que l'artériosclérose a dû contribuer à cet état. Plusieurs indices relevés par notre auteur semblent l'insinuer : défaillances de mémoire (l'évêque Clifford dit : « non meminit de die in diem ») [14], entêtement, accès de colère... J.H. Löwe, dans une lettre à Fräulein Hönig, parle précisément de *Gehirnerweichung* [15] (proprement : ramollissement du cerveau). D'ailleurs le fait

11. *Art. cit.* (voir *supra,* note 1), dans *RSPhTh* 63 (1979) 63.

12. P. Stephanou, S.J., recension de l'ouvrage de K. Baus, H.G. Beck & H.J. Vogt, *Die Reichskirche nach Konstantin des Grossen,* dans *OrChrP* 42 (1976) 542.

13. Cf. notre volume *Pape et évêques au premier Concile du Vatican,* coll. *Présence chrétienne,* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, p. 15 et tout le ch. 1, p. 15-34.

14. Cf. A.B. Hasler, *op. cit.,* 1, p. 147.

15. Cf. *ibid.,* p. 149, note 17.

même qu'en écrivant à Gladstone Clarendon notait : « même parmi les infaillibilistes il n'en manque pas qui prient pour que le Pape devienne fou pour le bien de l'Eglise [16], ce fait montre au moins qu'au jugement de ceux qui l'approchaient Pie IX n'en était pas là. Un affaiblissement des facultés n'est pas l'aliénation mentale.

Pour asseoir sa thèse de l'invalidité de la définition par Vatican I de l'infaillibilité pontificale, l'auteur aurait eu besoin d'autres arguments que ceux dont il a fait état et, en tout cas, il lui aurait fallu tenir compte de toutes les composantes du contexte historique.

L'exemple qu'on vient d'évoquer illustre ce principe : pour comprendre les énoncés de la foi et ceux du Magistère, il faut tenir compte des coordonnées grâce auxquelles on peut les situer et dans le cadre desquelles ils acquièrent leur véritable portée [17].

2. *L'intention des définiteurs*

Jamais les Conciles n'ont prétendu présenter des exposés complets de la foi. Rassemblés le plus souvent à l'occasion d'hérésies ou d'erreurs dans la foi, les Pères ont eu à statuer sur des affirmations bien concrètes à propos desquelles devait s'opérer un travail de discernement destiné à dégager de toute contrefaçon le bon aloi de la doctrine. Si l'on veut s'épargner bien des méprises, il faut tenir compte de cette visée très limitée et bien précise des différents Conciles.

On n'oserait pas dire que cette exigence fut toujours respectée dans le passé lointain et même à des époques plus récentes. Après Ephèse eut lieu de la part des « cyrilliens » une tentative qui visait à canoniser tout l'enseignement christologique de saint Cyrille d'Alexandrie en prétendant qu'il avait été ratifié par le Concile. Ce qui était inexact puisque, au jugement des meilleurs connaisseurs [18], les anathématismes de Cyrille n'avaient pas été reçus au même titre que la doctrine de la *Theotokos*. L'histoire postchalcédonienne elle-même ne peut se comprendre abstraction faite de cette campagne menée par les « cyrilliens » et les monophysites pour mettre au compte d'Ephèse la prétendue canonisation des positions du

16 « Even among the infallibilists there are persons praying that he may go mad for the good of the Church » (*ibid.*).

17. Aux énoncés dogmatiques s'applique la remarque du P. Y. Congar : « mieux comprendre la position d'un auteur revient à chercher de quel problème, de quelles données il est parti ; bref à le situer dans la conjoncture intellectuelle qui a déterminé sa problématique » (*Valeur et portée* ... [cité *supra*, note 7], 615).

18. Cf. P.-Th. CAMELOT, O.P., *Ephèse et Chalcédoine*, coll. *Histoire des Conciles œcuméniques*, 2, 1962 ; Ch. MOELLER, « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI[e] siècle », dans *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart, Würzburg, Echter Verlag, t. 1, 1951, p. 645.

grand Alexandrin [19]. Plus récemment, combien n'a-t-on pas abusé du premier Concile du Vatican pour majorer, concernant le Magistère pontifical, la portée des définitions si précises et réellement très limitées de *Pastor aeternus* !

Les Pères de Vatican I n'ont pas reconnu au Pape une infaillibilité *absolue*, c'est-à-dire sans conditions dans l'exercice de son magistère extraordinaire. A ce sujet l'exposé fait au Concile par Mgr Gasser et qui rappelle explicitement les limites de cette prérogative ne laisse subsister aucun doute [20]. Dès lors vaines sont les tentatives de certains théologiens qui auraient voulu étendre l'infaillibilité au Magistère ordinaire du Souverain Pontife : opinion théologique qui n'est guère reçue aujourd'hui et qui en tout cas ne saurait se réclamer de Vatican I.

Ces exemples suffisent à mettre en lumière notre second principe : on ne peut interpréter correctement les constitutions, décrets ou canons des Conciles sans connaître l'intention des Pères qui les ont adoptés, et l'on ne saisira bien cette intention sans étudier l'histoire de l'élaboration des textes. Détachés de l'*intention* historique qui les a portés, ces énoncés sont exposés à des interprétations abusives, sinon fausses, et celles-ci n'ont pas manqué tout au long de l'histoire de l'Eglise.

---

19. Cf. Ch. MOELLER, *art. cit.*, p. 668-685 ; également Alb. VAN ROEY, « Les débuts de l'Eglise jacobite », dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. 2, 1953, p. 339-360. — Pour un exposé plus synthétique, cf. Fr.-X. MURPHY, C.SS.R. & P. SHERWOOD, O.S.B., *Constantinople II et Constantinople III*, coll. *Histoire des Conciles œcuméniques*, 3, 1974, ch. 2, « La révolte monophysite », p. 34-54.

20. « Reapse infallibilitas Romani Pontificis restricta est ratione *subiecti*, quando Papa loquitur tanquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, i.e. in centro constitutus, ratione *obiecti*, quando agitur de rebus fidei et morum, et ratione *actus*, quando definit quid sit credendum vel reiciendum ab omnibus Christifidelibus » (MANSI, t. 52, 1214).

Sur le débat au Concile, cf. *Pape et évêques* ... (cité *supra*, note 13), ch. 3 « Infaillibilité papale et conciliarité », p. 93-137.

Sur les circonstances historiques qui ont amené les Pères à reconnaître au Souverain Pontife cette infaillibilité personnelle, je ne puis que recommander l'exposé lumineux de H.J. POTTMEYER, qui parle très heureusement d'un *Extremfall* dû à une situation qui revêt un *Notstandcharakter*, ou d'un *Grenzbegriff* (*Unfehlbarkeit und Souveränität*. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontaner Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, coll. *Tübinger theologische Studien*, 5, Mainz, Matthias-Grünewald, 1975, p. 427 s.).

Dans une conférence de 1970 nous proposions sous une forme plus imagée la même idée : « on peut considérer les définitions de Vatican I dans leur teneur comme une expression des limites extrêmes du pouvoir du Souverain Pontife, privilèges dont il jouit de façon permanente, mais on peut penser qu'un recours à la plénitude du pouvoir qui lui est reconnu doit être plutôt rare et que, de même que l'aviateur a son parachute solidement arrimé comme moyen ultime de salut, « in case of emergency », il espère bien ne jamais devoir s'en servir » (publié dans la revue suisse *Civitas*, 1971, 749 s. ; repris dans un recueil de nos articles sur des thèmes œcuméniques sous le titre *Una Sancta et Confessions chrétiennes*, Rome, Libreria del Pont. Istit. Orient., 1977, p. 209 s.).

3. *Le conditionnement théologique*

Il est évident que dans leur expression conceptuelle et linguistique les dogmes sont tributaires des théologies au sein desquelles ils ont vu le jour. Il est tout aussi vrai que si les théologies — saisies rationnelles de la foi — sont diverses et changent au gré des cultures avec lesquelles elles ont partie liée, les dogmes, dans leur facticité ou dans leur formulation historique, peuvent faire problème à la *ratio theologica,* même quand on la considère, comme il se doit, sous l'influx de la foi vivante. On a quelquefois de la peine à retrouver dans une photo d'enfant les traits de l'adulte que l'on connaît bien.

Cela confère aux affirmations dogmatiques un caractère historique qui requiert de l'interprète la connaissance du contexte théologique — daté et bien précis — dans lequel elles furent élaborées.

Non seulement l'Eglise a dû, pour exprimer sa foi, s'adapter au langage du temps et à l'horizon intellectuel d'une époque, mais elle l'a fait avec la conscience que le « mystère » ne pouvait être enclos dans les termes du langage humain. C'est le cas de rappeler le mot célèbre d'un Père de l'Eglise : « balbutiendo ut possumus, magnalia Dei resonamus ».

Sur ce caractère historique des dogmes, lié aux vicissitudes du langage et de la pensée, on trouve une observation intéressante dans un document de la Congrégation pour la doctrine de la foi auquel certains théologiens n'ont pas accordé toute l'attention qu'il mérite. Dans sa déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973, la Congrégation mentionne, parmi les difficultés que l'Eglise rencontre dans la transmission du message révélé (l'une de ces difficultés tient au caractère transcendant des mystères qui nous sont communiqués), celles qui proviennent du statut historique de cette transmission :

> Pour ce qui concerne cette condition historique, il y a lieu d'observer tout d'abord que le sens contenu dans les énoncés de la foi dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances. Il arrive, en outre, qu'une vérité dogmatique soit d'abord exprimée d'une manière incomplète — pas fausse cependant — et que, plus tard, considérée dans un contexte de foi ou *de connaissances humaines* plus étendu, elle soit signifiée plus intégralement et plus parfaitement. Ensuite, l'Eglise, par ses nouveaux énoncés, veut confirmer et éclaircir les vérités déjà contenues d'une manière ou d'une autre dans la Sainte Ecriture ou dans les expressions antérieures de la Tradition, mais en même temps elle a d'habitude en vue certaines questions à résoudre ou certaines erreurs à rejeter ; or, il est nécessaire de tenir compte de tout cela pour bien comprendre les énoncés susdits. Enfin, les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée ; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuelle-

ment formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions [21].

4. *Portée doctrinale*

Ce caractère historique de la formulation des dogmes ne doit pas nous masquer sa réelle valeur doctrinale. En effet, puisque la formule dogmatique est l'expression adoptée par l'Eglise pour dire sa foi à un moment déterminé, il est certain qu'elle véhicule un « donné » de la Révélation en son déploiement qui garde une valeur permanente.

C'est le lieu de rappeler la distinction que Jean XXIII, dans son discours d'ouverture du Concile, faisait entre la substance de la foi et la formulation dont on la revêt : « autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, autre la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées en leur conservant toutefois le même sens et la même portée » [22], distinction reprise et commentée par Paul VI en plusieurs occasions [23]. A travers les diverses formulations, de soi contingentes, le dogme vise un invariant du sens qui doit être préservé, comme l'a bien noté le P.L. Malevez [24]. Il constitue, dans l'expression de la foi, un acquis définitif dont on ne peut faire fi et qui, s'il est susceptible de reformulation plus adéquate, est à conserver dans son sens, sinon quant à son expression.

C'est ce que note encore le document *Mysterium Ecclesiae,* dans le paragraphe qui fait suite au texte que nous avons cité plus haut :

> Tout considéré, on doit dire que les *formules* (souligné dans le texte) dogmatiques du Magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à *ceux qui les interpréteront bien* (c'est nous qui soulignons). Mais il ne s'ensuit point que chacune d'elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré. Pour cette raison, les théologiens s'appliquent à circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement, et ils rendent par là un grand service

---

21. Nous citons la traduction de la Polyglotte Vaticane d'après *Doc. Cath.,* n° 1636 (15 juill. 1973), 667 ; c'est nous qui soulignons.

22. « Est enim aliud ipsum Depositum fidei seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia » (*Acta Synodalia Concilii Vaticani II,* vol. I, pars 1, p. 172) ; trad. dans *Doc. Cath.,* n° 1387 (4 nov. 1962), 1383.

23. Cf. Ph. DELHAYE, *Unité de la foi et pluralisme des théologies dans les récents documents pontificaux,* dans *Esprit et Vie* 82 (1972) 561-569, spécialement 564-566. — Sur le pluralisme, voir également les propositions de la Commission internationale de théologie, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique,* dans *Doc. Cath.,* n° 1632 (20 mai 1973), 459 s. ; et le commentaire du P. M.-J. LE GUILLOU, O.P., *ibid.,* 460 s.

24. *L'invariant et le divers dans le langage de la foi,* dans *NRT,* 1973, 353-366, surtout 354 s.

au Magistère de l'Eglise auquel ils sont soumis. Pour la même raison, les anciennes formules dogmatiques et d'autres qui s'en rapprochent demeurent généralement vivantes et continuent de porter des fruits dans l'usage habituel de l'Eglise, de telle sorte toutefois qu'on leur ajoute opportunément de nouveaux exposés et énoncés qui gardent et éclairent leur sens originel. Par ailleurs, il est arrivé parfois que, dans le même usage habituel de l'Eglise, certaines de ces formules aient cédé la place à de nouvelles manières de s'exprimer qui, proposées ou approuvées par le Magistère, présentaient plus clairement ou plus complètement la même signification [25].

Il n'y a là rien du relativisme dogmatique justement condamné dans certains aspects du modernisme, comme le note encore la même déclaration :

quant au *sens* (souligné dans le texte) des formules dogmatiques, il demeure toujours vrai et identique à lui-même dans l'Eglise, même lorsqu'il est éclairci davantage et plus entièrement compris. Les fidèles doivent donc bien se garder d'accueillir l'opinion que l'on peut résumer ainsi : tout d'abord les formules dogmatiques ou certaines catégories d'entre elles seraient incapables de signifier d'une manière déterminée la vérité mais n'en signifieraient que des approximations changeantes, lui apportant une déformation, une altération ; ensuite ces mêmes formules ne signifieraient la vérité que d'une manière indéterminée, comme un terme à chercher toujours au moyen des approximations susdites. Ceux qui adopteraient cette opinion n'échapperaient pas au relativisme dogmatique et ils corrompraient le concept de l'infaillibilité de l'Eglise, lequel se réfère à la vérité enseignée et tenue d'une manière déterminée [26].

Sous ce rapport, les définitions de Chalcédoine gardent une valeur permanente et aucune tentative d'élaborer une christologie nouvelle ne peut négliger le sens invariant qu'elles comportent.

C'est vrai également des définitions de Vatican I, si décrié de nos jours. Ce que les Pères de Vatican I ont voulu déterminer, c'est le rôle imprescriptible de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Ils l'ont fait dans un contexte occidental, dans la continuité d'une tradition principalement latine, à l'aide d'un certain langage. Je reste bien d'accord que les termes par lesquels on a voulu définir la fonction de la Primauté, en tant que facteur d'unité de l'Eglise — ce fut le rôle et le mérite du siège de Pierre à travers toute l'histoire de l'Eglise — se ressentent de cette étroitesse qui fait scandale pour tous nos frères chrétiens non unis à Rome. Même le terme de « juridiction », avec les qualificatifs dont on a caractérisé celle du Souverain Pontife, peut prêter à bien des incompréhensions quand on l'applique à la relation singulière qui relie le Pape aux évêques, pour ne rien dire des patriarches [27].

Vatican II n'a guère eu le temps de procéder à une reformulation de cette fonction de Pierre dans l'Eglise, qui cherche encore

25. Dans *Doc. Cath.*, n° 1636, 667.
26. *Ibid.*
27. Nous l'avons laissé entendre dans le récent article ***Hors de l'« impasse »***

sa formulation théologique. On a juxtaposé la collégialité épiscopale comme contrepoids à la Primauté plutôt que de repenser le problème en des termes nouveaux, qui ouvriraient un dialogue œcuménique, spécialement avec nos frères d'Orient [28].

Il est certain que la fonction d'unité du Siège apostolique de Rome ne s'identifie ni à une sorte de despotisme ni à la promotion d'une uniformité avec lesquelles on l'a trop souvent confondue dans le passé. Il reste néanmoins toujours vrai que, même compte tenu de l'autonomie *relative* des diocèses et a fortiori des Eglises nationales ou des patriarcats (cela vaut même pour l'Orient séparé, et je maintiens que l'autonomie des Eglises orthodoxes ne peut pas être absolue, mais est relative, puisqu'elle s'insère dans une *koinônia* des Eglises, communion indispensable dont chacune doit tenir compte sous peine de ne plus être l'Eglise du Christ en tel lieu ou pour tel peuple [29]), il sera toujours indispensable à l'Eglise de posséder une fonction *spécifique* d'assurer l'unité au sein d'une diversité légitime, fonction que nous, catholiques romains, reconnaissons, selon la volonté du Christ, au successeur de Pierre, qui a son siège à Rome.

Qu'on me permette de reprendre la belle image que suggère saint Ignace d'Antioche dans son Epître aux Ephésiens [30] : pour assurer l'harmonie du chœur qui doit se mettre au « ton du Christ » et le faire résonner, il sera toujours nécessaire d'avoir un *chorègos*,

28. A quoi attribuer ce manque d'imagination créatrice ? Outre que les Conciles s'engendrent l'un l'autre et que chacun d'entre eux aime à s'appuyer sur les déclarations déjà définies dans la continuité d'une tradition, il me semble qu'une des raisons principales fut que l'œcuménisme était pour la plupart des évêques une découverte relativement récente et qu'un bon nombre d'entre eux, nantis d'un doctorat en Droit canonique (plus rares étaient ceux qui s'étaient spécialisés en théologie dogmatique), n'étaient guère disposés à aborder les problèmes dans une mentalité et un climat nouveaux. Moins encore, cela va de soi, les organes directeurs qui, dans la préparation du Concile, constituaient les commissions d'experts selon des critères bien précis.

29. L'Eglise, ce n'est pas ma paroisse ni le groupe charismatique ou autre dont je fais partie, mais *tout* le peuple de Dieu, répandu dans l'univers et qui est investi de l'*unique* et *même* mission de porter au monde l'Evangile et le salut du Christ. A propos du principe de la *communio*, on peut voir les considérations qu'apporte le P. W. De Vries sur Constantinople I. Le canon 2 de ce Concile, sur l'indépendance de chaque « diocèse » (civil), ne fut pas strictement observé, puisque « la question de la succession épiscopale à Constantinople et à Antioche fut traitée par un Concile général de tout l'Orient » (*art. cit.* [voir *supra*, note 3], p. 59).

30. Citons ce beau texte : « C'est ainsi que dans l'union de vos esprits et dans la symphonie de votre agapè c'est Jésus-Christ lui-même qui est chanté. Que chacun de vous entre dans ce chœur, afin que, étant à l'unisson dans l'union de vos esprits et prenant le ton (littéralement le « demi-ton » : *chrôma*) de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix, par le Christ Jésus, en l'honneur du Père qui vous entendra et reconnaîtra, à vos bonnes œuvres, pour les membres de son Fils. Il vous est profitable de rester dans une unité sans reproche pour avoir part à Dieu de toutes façons » (*Ad Eph.* IV).

un chef de chœur qui préserve le chant sacré de toute discordance, à l'encontre de ces musiciens (même de bonne foi) qui voudraient exécuter leurs petits solos sans tenir compte de la partition commune.

Toute comparaison cloche, je le sais, mais celle-ci du moins me paraît bien indiquer le rôle tout relatif du chorège, qui n'invente pas la mélodie mais en assure l'exécution. Rôle d'autant plus délicat, assurément, que la partition n'est pas entièrement écrite, mais laisse aux divers exécutants la liberté, sous les touches de l'Esprit Saint, de s'accorder constamment au ton du Christ, le chorège invisible. Tous forment un ensemble choral où ils sont associés activement, mais qui s'accomplit néanmoins sous la maîtrise de celui qui doit discerner, pour sa part, les voies de l'Esprit — raison pour laquelle il ne jouit pas seulement d'un pur pouvoir juridique, mais d'un véritable charisme qui ne lui fera pas défaut tant qu'il restera fidèle à sa mission.

CONCLUSION

Telles sont les normes les plus générales qui doivent présider à un bon usage des Conciles et qui sont déjà, grâce à Dieu, honorées par la plupart des théologiens catholiques.

Nous n'avons guère parlé que de l'aspect dogmatique de l'œuvre des Conciles. C'est lui, en effet, qui fait problème. Pour ce qui est des déterminations purement canoniques et disciplinaires des Conciles, elles portent une marque historique évidente et, sauf celles qui ont trait à la structure essentielle de l'Eglise, elles sont de soi contingentes ; à la différence des définitions de foi, elles ne revendiquent pas un caractère permanent. Vouloir les maintenir à tout prix, contre vents et marées, parce qu'elles furent prescrites par un Concile, ce serait aller contre l'*œconomia* et le bien même de l'Eglise, quand un changement s'impose en raison des conjonctures profanes dans lesquelles l'Eglise est appelée à exercer sa mission [31].

Il y a là, cela va de soi, un beau travail de révision qui s'impose à toutes les Eglises, si elles veulent sincèrement renouer les liens

31. C'est vrai pour les canons des premiers Conciles. Si de Nicée à Constantinople on constate des changements dans l'organisation de l'Eglise, que dire d'une Eglise du XX^e^ siècle, dans laquelle les communautés chrétiennes de la diaspora sont parfois plus nombreuses que celles des sièges antiques, Antioche, Alexandrie, Constantinople, dont elles sont issues ? Espérons que le prochain Synode panorthodoxe sera en mesure d'affronter ces problèmes épineux, qui empoisonnent la vie de l'Orthodoxie.

de l'unité. Nous n'avons pas à entrer ici dans ce problème, sur lequel le Père Congar a déjà attiré l'attention des œcuménistes dans un article suggestif et bien documenté, comme à l'ordinaire [32].

L'Eglise catholique n'a pas déterminé jusqu'ici le nombre ni les conditions d'œcuménicité des Conciles œcuméniques. La distinction proposée par le P. Congar [33] entre Conciles œcuméniques de l'Eglise unie et Conciles généraux de l'Eglise catholique romaine après la rupture de 1054 avec l'Orient requiert un examen sérieux de la part des autorités ecclésiastiques. De toute façon, on ne pourra faire litière des précisions dogmatiques que l'Eglise romaine a apportées à la foi commune et à la constitution de l'Eglise (« Faith and Order »), si le dialogue ne veut pas tourner court.

Il y a lieu à une relecture [34] en commun de tous les points en litige entre nos Eglises, surtout entre l'Eglise romaine et les Eglises d'Orient.

Ce modeste essai n'avait pas d'autre but que d'attirer l'attention sur les conditions préalables d'un dialogue qui, dépassant les accords trop faciles et trop rapides, doit s'attacher aux questions essentielles.

Celles-ci, à notre humble avis, relèvent d'une théologie fondamentale (au sens classique du terme) plus que d'une théologie strictement confessionnelle, qui en est trop restée dans le passé à un simple constat des divergences, sans chercher à intégrer nos diversités légitimes dans l'unité d'une même foi.

I 00185 Roma
Piazza S. Maria Maggiore, 7

G. DEJAIFVE, S.J.
Institut Pontifical Oriental

---

32. *1274-1974. Structures ecclésiales et Conciles dans les relations entre Orient et Occident,* dans *RSPhTh* 58 (1974) 355-390.

33. Signalée déjà au cours d'un Colloque de Chevetogne (cf. *Le Concile et les conciles.* Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, coll. *Unam Sanctam* (hors série), Chevetogne, 1960, p. 306), cette distinction est reprise avec plus d'ampleur dans l'article cité ci-dessus (note 32). Cf. aussi V. PERI, *I Concili e le Chiese.* Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei Sinodi ecumenici, coll. *Cultura,* Rome, Ed. Studium, 1965, p. 43-89.

34. Citons encore le P. Y. Congar, à l'inspiration duquel cet essai est particulièrement redevable : « La foi de l'Eglise reste la même, inspirant une même vie dans le Christ. Mais l'histoire nous fait assister à une série de *relectures :* au niveau de la formulation et d'une certaine systématisation, nous trouvons des structurations successives employant les ressources intellectuelles liées à des conjonctures historiques complexes, d'un donné réel qui a été livré une fois pour toutes aux fidèles. L'identité n'est pas à chercher dans le matériel conceptuel, mais dans la visée, la signification, bref l'« intentio », dans l'intégrité et l'équilibre relatif des éléments ou valeurs essentielles » (*Valeur et portée...* [cité *supra,* note 7], 620).