



Le Sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques

Raymond Vaillancourt

Volume 22, numéro 2, 1966

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020100ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020100ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vaillancourt, R. (1966). Le Sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques. *Laval théologique et philosophique*, 22(2), 248–303. <https://doi.org/10.7202/1020100ar>

Le Sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques

ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DU PROBLÈME

L'Écriture nous enseigne que le Christ est venu sur la terre pour sauver tous les hommes. Envoyé par le Père pour accomplir la mission salvatrice dans le monde, le Messie est revêtu de pouvoirs spéciaux qui l'habilitent à agir dans la création avec autorité. Ces pouvoirs, nécessaires à une telle mission, sont communément appelés pouvoirs messianiques.

La question de l'existence des pouvoirs messianiques ne pose pas de problème, puisque les théologiens de tous les temps ont reconnu dans le Christ et même dans l'Église, son corps mystique, plusieurs pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de la mission confiée par le Père. Mais il n'en est pas de même du nombre de ces pouvoirs. De fait cette question a été longuement discutée parmi les grands théologiens de l'histoire du christianisme. Certains n'ont reconnu que deux pouvoirs, l'ordre et la juridiction, tandis que d'autres ont distingué trois pouvoirs spécifiques, le ministère, le magistère et le gouvernement ou les trois pouvoirs de prêtre, de prophète et de roi. Et même on peut dire que certains théologiens ont considéré ces différents pouvoirs de façon globale dans le sacerdoce.

Ces différents points de vue sur le nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église ont donné naissance à une double tradition dans l'enseignement de la théologie catholique. La tradition bipartite reconnaît les pouvoirs d'ordre et de juridiction tandis que la tradition tripartite enseigne trois pouvoirs, le ministère, le magistère et le gouvernement. Ces deux traditions se sont développées parallèlement depuis le Moyen Âge en se partageant les grands théologiens de l'histoire.

Avant d'aborder l'étude historique de ces deux traditions, il est bon de rechercher leurs sources réciproques. Or, d'un côté, les partisans de l'école bipartite invoquent saint Thomas, spécialement le texte concernant le schisme : « . . . duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis ; alia jurisdictionalis ».¹ Dans la *Somme*, saint Thomas reprend la même doctrine au sujet de la grâce capitale du Christ. En tant que chef de l'humanité, le Christ peut agir d'une double façon : « Uno modo, quodam intrinseco influxu . . . alio modo,

1. *IIa IIae*, q.39, a.3, c.

secundum exteriorem quandam gubernationem ». ¹ On n'a pas de difficulté à reconnaître dans la première influence, la puissance sacerdotale, et dans la seconde, la royauté du Christ.

De leur côté, les partisans de l'école tripartite invoquent en leur faveur certains textes du Docteur angélique. Le plus souvent cité est extrait de la question du sacerdoce par lequel saint Thomas affirme que le Christ, en tant que chef de l'humanité, a la plénitude des grâces comparativement aux responsables du peuple d'Israël qui devaient se partager les grâces inhérentes à chaque ministère.

« . . . alii homines particulatim habent quasdam gratias : sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex : sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum ». ²

À la question 31^e, saint Thomas affirme que le Christ est fils d'Abraham et de David pour trois raisons. La seconde raison est : « quia Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos ». ³

Voilà les principaux textes de la *Somme* auxquels se réfèrent les partisans des deux traditions sur les pouvoirs du Christ. Évidemment, ces quelques passages n'épuisent pas les affirmations de saint Thomas sur les pouvoirs du Christ. Le Docteur angélique en fait mention à plusieurs autres endroits, notamment dans les commentaires de l'Écriture.

À la suite d'une telle diversité de pensée chez saint Thomas d'Aquin, il est presque normal de trouver une double position sur le nombre de pouvoirs dans le Christ. Nous allons donc, au cours de cet article, essayer de découvrir l'origine et le développement de ce problème du nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église, en retraçant les différentes étapes des deux grandes traditions.

I. DIVISION BIPARTITE DES POUVOIRS DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE : ORDRE ET JURIDICTION

Dans ce premier chapitre, nous allons assister à la naissance et à l'évolution de la division bipartite des pouvoirs du Christ et de l'Église : l'ordre et la juridiction. Comme nous verrons au cours de ce travail, il semble bien qu'au Moyen Âge, on ne se posait pas cette question sur la distinction des pouvoirs, puisque la notion de sacerdoce englobait tous les pouvoirs du Christ. Mais il n'en fut pas toujours ainsi, car à partir de Torquemada, au xv^e siècle, on commença à

1. *IIIa*, q.8, a.6, c.

2. *IIIa*, q.22, a.1, ad 3.

3. *IIIa*, q.31, a.2, c.

distinguer dans le sacerdoce un double pouvoir, le sacerdoce (ordre) et le gouvernement (juridiction). Cette distinction qui s'est implantée bien timidement dans la théologie est devenue au cours du XIX^e siècle le patrimoine de l'enseignement ordinaire.

Avant de passer en revue les principaux auteurs et partisans de cette distinction bipartite, nous pouvons nous demander quelle est la source ou le point de départ de cette division. La réponse à cette question est bien claire, puisque tous les auteurs se réfèrent, soit directement, soit indirectement à saint Thomas lui-même, spécialement à un texte de la *Somme*.¹ Ainsi toute cette tradition, apparue au XV^e siècle veut se rattacher à saint Thomas.

Avant d'aborder ce chapitre, il est bon de noter que, chez les auteurs les plus anciens, la division en deux pouvoirs n'est pas toujours facile à saisir pour la raison que cette question n'était pas traitée explicitement. De plus, il faut noter que le traité de l'Écclésiologie qui s'est constitué tardivement dans la théologie, ne donne pas encore une doctrine complète sur le mystère de l'Église, les pouvoirs de ses membres, etc. Pour ces raisons, il faudra souvent dégager la pensée des théologiens de certains prologues et de courts passages pris ici et là.

L'ordre suivi sera tout simplement celui que nous impose une bonne chronologie. De plus, pour faciliter l'ordre du chapitre, nous considérerons tout d'abord les théologiens du Moyen Âge au XVII^e siècle, soit de Torquemada à Jean de l'Annonciation, carme de Salamanque, ensuite les plus récents, c'est-à-dire les théologiens du XIX^e siècle à nos jours. Et encore ici, il ne s'agit pas d'une nomenclature exhaustive, mais seulement des principaux auteurs. Enfin, pour terminer, nous interrogerons le magistère de l'Église.

A. *Du Moyen Âge au XVII^e siècle (Torquemada, Vitoria, Soto, saint Robert Bellarmin, Gonet et Jean de l'Annonciation)*

Jean de Torquemada (1388-1468)

Le premier texte en faveur d'une division bipartite des pouvoirs de l'Église est tiré de la *Summa de Ecclesia* de Torquemada. En réalité, cette somme est un des premiers traités sur l'Église après ceux de Jacques de Viterbe² et de Gilles de Rome. Il est bon d'ajouter ici que, depuis le début du siècle, à la suite de H.-X. Arquillière, certains considèrent le *De Regimine Christiano* de Jacques de Viterbe comme le premier traité sur l'Église. Quoiqu'il en soit, nous l'omettons volontairement pour commencer avec Torquemada.

1. *IIa IIae*, q.39, a.3, c.

2. Jacques de VITERBE, *De Regimine Christiano* (1301-1302) — Le plus ancien traité de l'Église, coll. *Études de théologie historique*, Gabriel Beauchesne, éditeur, 1926.

Comme la *Summa de Ecclesia* est introuvable au Canada, nous devons nous contenter de deux citations recueillies dans Soto. La première est tirée d'un commentaire sur le sacrement de pénitence, plus spécialement sur le pouvoir des clefs. En voulant prouver que le Christ a donné ce pouvoir aux apôtres, donc à son Église, Soto cite le témoignage de Torquemada qui, par le fait même, apporte un argument en faveur d'une division bipartite des pouvoirs de l'Église, l'ordre et la juridiction : « Illic (i. e. Mt 16) fuit facta promissio plenaria, clavium scilicet potestatis ordinis et jurisdictionis ».¹ Cette citation nous montre que, par le pouvoir des clefs, Torquemada considère les pouvoirs d'ordre et de juridiction.

La seconde citation, tirée du même auteur, va même jusqu'à préciser à quelle occasion ces pouvoirs ont été donnés :

« Potestas clavis ordinis absolvendi et ligandi in foro poenitentiae, fuit collata Petro et Apostolis Joan. 20 : *Accipite Spiritum . . . Potestas jurisdictionis plenam utroque foro data fuit Petro, Joan. ult. illic, Pasce oves meas. — Sexta. Per Petrum derivata est jurisdictio ad alios apostolos, et deinde ad episcopos . . .* ».²

Il est inutile de préciser que ces citations ne nous fournissent qu'une toute première indication en faveur de l'existence de deux pouvoirs spécifiques à cette époque. Il ne faudrait pas leur attribuer une trop grande valeur probative alors qu'ils ne nous fournissent qu'un point de départ vers une longue tradition. Cependant Jean de Torquemada peut être considéré comme le premier théologien, qui, à la suite de saint Thomas, a distingué deux pouvoirs dans l'Église.

François de Vitoria (1480-1546)

François de Vitoria, dominicain espagnol, fut formé à l'Université de Paris. Il exerça sa carrière de professorat à Salamanque pendant vingt-deux ans. Malheureusement, il ne publia aucun ouvrage de son vivant. Ses *Relectiones Theologicae* ne parurent qu'en 1557. Malgré sa grande fidélité au maître dominicain du Moyen Âge, saint Thomas d'Aquin, Vitoria sut marquer son œuvre d'une certaine originalité.³ Quant au problème du nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église, il prend position en faveur de la division bipartite.

L'œuvre posthume de Vitoria accorde une large place aux pouvoirs de l'Église. Elle commence par affirmer l'existence du pouvoir spirituel dans l'Église, pouvoir nettement distinct du pouvoir civil.

1. Dominique Soto, *In IV Sententiarum Commentarii*, t.I, 1613, dist.20, q.1, a.2, p.502.

2. *Ibid.*

3. F. CAYRÉ, A. A., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t.II, 2^e édition, Desclée et Cie, Livre IV, deuxième partie, chap.III, p.739.

In Ecclesia sunt plures actiones et variae, non spectantes ad unam potestatem : et aliquae spectant ad potestatem civilem, aliae non ad illam, sed ad aliam potestatem, scilicet spiritualement . . . Ergo praeter potestatem civilem, oportet ponere aliam spiritualement.¹

Ce pouvoir spirituel de l'Église se divise nettement en deux : l'ordre et la juridiction : « Duplex igitur potestas est ecclesiastica, potestas ordinis, et jurisdictionis ».²

De plus, ces deux pouvoirs sont mis en relation avec le corps réel du Christ et son corps mystique. L'ordre confère un pouvoir sur le corps réel du Christ, l'Eucharistie, tandis que la juridiction donne pouvoir sur le corps mystique du Christ, l'Église.

Potestas ordinis est in ordine ad corpus Christi verum, scilicet Eucharistiam : jurisdictionis in ordine ad corpus Christi mysticum, id est ad gubernandum populum christianum in ordine ad beatitudinem supernaturalem.³

Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur l'étendue de ces pouvoirs et en restreindre leur portée. Vitoria nous avertit lui-même que ce premier pouvoir, l'ordre, n'est pas limité à la confection de l'Eucharistie, mais qu'il s'étend aussi à la préparation des fidèles à sa réception : « Sed in potestate ordinis non solum intelligitur potestas consecrandi Eucharistiam, sed disponendi et idoneos reddendi homines ad Eucharistiam . . . ».⁴

De ces textes, nous pouvons déduire également que les deux pouvoirs que distingue Vitoria s'étendent partiellement au pouvoir de magistère que nous verrons plus loin. Par le pouvoir de juridiction, l'Église doit conduire le peuple chrétien vers son salut éternel. Pour ce faire, elle doit nécessairement lui enseigner l'Évangile et ainsi ce pouvoir englobe une partie de ce que d'autres théologiens appelleront plus tard le pouvoir de magistère. Il en est de même du pouvoir d'ordre qui s'étend à la préparation des fidèles à la réception de l'Eucharistie. Une telle préparation ne comprend pas seulement le pouvoir d'absoudre les péchés, mais aussi celui d'instruire les fidèles sur la nature et les effets de ce mystère.

En conclusion, nous pouvons affirmer que Vitoria distingue deux pouvoirs dans l'Église en les rattachant au corps réel et au corps mystique du Christ. Cette relation des pouvoirs de l'Église avec le Christ est une reprise de l'enseignement de saint Thomas. Il est bon d'ajouter aussi que cette division bipartite des pouvoirs de l'Église ne ressort

1. François de VITORIA, *Relectiones Theologicas del*, t.II, Relectio prior, De potestate Ecclesiae, q.1, n° 3, Madrid, Imprenta La Rrafa, 1934, p.8.

2. *Ibid.*, q.2, n° 2, p.20.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

pas seulement des quelques passages mentionnés ci-dessus, puisque, dans tout le traité des pouvoirs de l'Église, Vitoria reste fidèle à cette division bipartite.

Jusqu'ici nous avons considéré les pouvoirs de l'Église dans l'œuvre de Vitoria. Nous pouvons nous demander maintenant s'il parle des pouvoirs du Christ. Sur cette question, il faut dire que nous ne trouvons pas dans ce traité un enseignement bien clair. Nous pouvons cependant y relever quelques allusions discrètes. La première se tire d'un passage où il montre que le pouvoir ecclésiastique vient directement de Dieu par le Christ et les apôtres. Pour prouver son assertion, l'auteur reprend l'argumentation de Cajetan affirmant que le pouvoir de l'Église (l'ordre et la juridiction), fut d'abord dans le Christ : « Item arguit Cajetanus : Certum est, ut supra diximus, quod potestas Ecclesiastica primo fuit in Christo Domino totius Ecclesiae ».¹ La conclusion de ce passage est facile à tirer. Car si dans le Christ, on retrouve les mêmes pouvoirs que dans l'Église, on doit distinguer dans le Christ les mêmes pouvoirs d'ordre et de juridiction puisque l'auteur les distingue clairement dans l'Église.

Un second passage nous permet de tirer la même conclusion.

Item : Christus fecit eos omnes Apostolos, ut patet Math. 10 et Marc. 3 et Luc. 6 et I Cor. 12 et ad Ephes. 4. Sed ad officium Apostolatus spectat potestas ordinis et jurisdictionis ; ergo utramque habuerunt Apostoli a Christo.²

Dans ce passage, Vitoria affirme que les pouvoirs que les apôtres ont reçus viennent du Christ. Comme les pouvoirs des apôtres ou de l'Église sont au nombre de deux, nous devons conclure avec Vitoria que les mêmes pouvoirs existent dans le Christ.

Ces deux allusions, assez faibles toutefois, nous permettent de penser que Vitoria peut concevoir les pouvoirs du Christ en pouvoir d'ordre et de juridiction. Ce n'est pas encore bien explicite. Quant aux pouvoirs de l'Église, c'est tout différent. La distinction est très nette. C'est donc dire qu'à cette époque on distinguait nettement deux pouvoirs dans l'Église et même dans le Christ.

Dominique de Soto (1494-1569)

Dans la ligne des théologiens de l'École de Salamanque, vient d'abord Dominique de Soto, disciple de Vitoria et éminent défenseur de saint Thomas à la première période du concile de Trente. Comme ses prédécesseurs et ses successeurs immédiats, Soto n'a pas de question directe sur les pouvoirs du Christ et de l'Église. Cependant, on

1. *Op. cit.*, *Relectio secunda*, De potestate Ecclesiastica, n° 4, p.113.

2. *Ibid.*, n.9, p.143.

peut dégager de son œuvre deux citations nettement en faveur d'une distinction bipartite des pouvoirs de l'Église.

Dans un premier passage, extrait du commentaire de la *Somme* de saint Thomas, *IIIa pars*, q.63, a.3 (*Utrum character sacramentalis sit character Christi*), Soto reprend la doctrine du Docteur angélique sur le caractère sacramentel qu'il considère comme le caractère du Christ en tant que prêtre. Et c'est alors qu'il distingue deux fonctions dans le Christ, la royauté et le sacerdoce : « . . . quod est character Christi, non utcumque, sed secundum ejus sacerdotium. Christus enim caput nostrum, et noster redemptor fuit : et rex subinde regni caelorum, ac demum sacerdos . . . ».¹

Le second passage est tiré de la dispute sur le sacrement de pénitence. À la question classique de l'époque (*Utrum claves sint in Ecclesia*), Soto répond évidemment par l'affirmative en précisant qu'il s'agit d'un pouvoir spirituel comprenant l'ordre et la juridiction. Le pouvoir d'ordre, qui concerne le caractère sacerdotal, est le pouvoir d'administrer les sacrements, tandis que le pouvoir de juridiction est celui de faire des lois, d'excommunier, etc., et même d'expliquer l'Écriture. Voici le texte de ce second passage :

Verumtamen potestas haec spiritualis duplex est, quaedam scilicet ordinis ad characterem sacerdotalem attinens, quae est potestas administrandi sacramenta, per quae gratia confertur in remissionem peccatorum : sed alia est potestas jurisdictionis, quod ad hanc ordinatur, ut leges condere Ecclesiasticas, dispensare in votis, indulgentias conferre, excommunicare, ab excommunicatione absolvere, quin vero et sacram scripturam exponere, juxta illud Lucae II. Vae vobis legisperitis, qui tulistis clavem scientiae.²

Ces deux passages sont suffisamment clairs pour affirmer que Soto distingue deux pouvoirs tant dans le Christ que dans l'Église bien que la distinction des pouvoirs du Christ soit encore confuse. On peut remarquer également que le pouvoir d'enseigner ou de magistère semble rattaché au pouvoir de juridiction puisque l'auteur dit que par le pouvoir de juridiction, on peut aussi exposer les saintes Écritures.

Saint Robert Bellarmin (1542-1621)

Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, apparaît un autre grand théologien dans la personne de saint Robert Bellarmin. D'une école différente de Vitoria, Robert Bellarmin ainsi que Suarez que nous verrons au chapitre suivant, représentent les grands maîtres jésuites dans le domaine théologique. L'œuvre du premier est remarquable par son étendue et son contenu. De caractère plutôt apologetique,

1. Dominique de Soto, *In Quartam Sententiarum Commentarii*, Ex typographia Petri Borremans, sub signo SS. Apostolorum Petri et Pauli, t.I, dist.1, q.4, a.3, p.44.

2. *Ibid.*, disp.20, q.1, a.1, p.499.

elle s'adresse aux protestants. Ainsi on ne doit pas s'étonner de trouver dans cette œuvre de longues controverses sur le Christ et l'Église. Malgré l'étendue de cette œuvre sur l'Église, il est à remarquer que Bellarmin ne pose pas encore de question directe sur les pouvoirs de l'Église. Ses controverses traitent plutôt du souverain pontife, des conciles, des membres de l'Église, de l'Église souffrante et triomphante, questions âprement discutées entre catholiques et protestants d'alors. De toutes ces controverses, on peut toutefois dégager une doctrine assez précise sur les pouvoirs de l'Église.

Le premier passage de Bellarmin concernant le nombre de pouvoirs dans l'Église est tiré du commentaire de la péricope de saint Mathieu : « Tibi dabo claves », (16 19). Dans ce commentaire, l'éminent jésuite veut montrer que ce texte de Mathieu ne s'applique qu'à Pierre contrairement à l'opinion de Luther et de Calvin qui prétendaient que ce pouvoir des clefs s'adressât à toute l'Église. Ensuite Bellarmin se demande de quel pouvoir il s'agit dans ce qu'on appelle le pouvoir des clefs. Parmi les nombreuses opinions, la pensée de Bellarmin, faisant sienne celle de plusieurs auteurs, tels saint Hilaire, saint Jérôme, saint Anselme et surtout saint Augustin, voit dans ce pouvoir des clefs les deux pouvoirs d'ordre et de juridiction.

Et quamvis hic tractari videatur praecipue de potestate jurisdictionis, qua peccatores excommunicantur : tamen patres jam nominati locum hunc de utraque potestate : ordinis videlicet et jurisdictionis exponunt.¹

La pensée de Bellarmin se précise donc. Il distingue deux pouvoirs spécifiques dans l'Église. Cette division bipartite est confirmée par un autre commentaire d'un texte de Cajetan dans lequel Bellarmin affirme qu'il ne peut y avoir dans l'Église d'autre pouvoir des clefs que ceux de l'ordre et de la juridiction : « Inauditum est enim in Ecclesia esse alias claves quam ordinis et jurisdictionis ».²

Cette doctrine de Bellarmin sur le double pouvoir de l'Église est corroborée par trois autres passages aussi éloquents. Le premier est extrait du chapitre qui traite de la dérivation du pouvoir de juridiction du pape aux évêques. Comme préambule, l'auteur reprend sa doctrine sur les pouvoirs :

Sciendum est triplicem esse in Pontifice et aliisque episcopis potestatem : unam ordinis ; alteram jurisdictionis interioris ; tertiam jurisdictionis exterioris : quarum prima refertur ad sacramenta conficienda et et ministranda ; altera ad populum Christianum regendum in foro interiori conscientiae ; tertia ad eundem regendum in foro exteriori.³

1. BELLARMIN, *Omnia Opera*, t.I, *controversia 3a*, lib.I, cap. XII, p.498.

2. *Ibid.*, p.499.

3. *Ibid.*, t.II, *cont. 3a*, *De Summo Pontifice*, lib. IV, cap. XXII, p.138.

À première vue, ce texte peut présenter une difficulté puisqu'il énumère trois pouvoirs. Mais elle disparaît aussitôt, car il s'agit seulement d'une division de la juridiction par rapport au for interne et externe. C'est toujours le même pouvoir de gouvernement.

Le second passage est tiré du chapitre xxiv^e où l'auteur veut montrer que les évêques reçoivent leur juridiction du pape et non pas de Dieu. Parmi de nombreuses preuves, l'auteur se réfère à l'inégalité de juridiction : « Nam si Deus immediate conferet Episcopis jurisdictionem, omnes Episcopi haberent aequalem jurisdictionem, sicut habent aequaliter ordinis potestatem ».¹

Il est bien évident que par lui-même ce passage n'a pas tellement de valeur puisqu'il ne faut pas voir dans une comparaison une nomenclature complète. Mais, ajouté aux précédents, il ajoute une certaine valeur probative. La suite du texte nous donne même un élément descriptif fondamental au pouvoir de juridiction qui consiste dans le gouvernement d'une partie du peuple de Dieu : « . . . Idcirco enim ille magnum, iste parvum populum regit, qui ita placuit ei, qui jurisdictionem dedit, id est, principi totius Ecclesiae ».²

Enfin on peut ajouter un autre passage de même valeur que les précédents. Il est extrait du chapitre où l'auteur montre que le pouvoir de juridiction ne vient pas immédiatement de Dieu, mais de façon médiate contrairement au pouvoir d'ordre.

Utrumque a Deo conferri, sed unum immediate, alterum mediate ; quia unum, id est, potestas ordinis requirit characterem et gratiam, quam solus Deus efficere potest ; alterum, id est, jurisdictio solum requirit superioris voluntatem.³

Comme conclusion, nous pouvons affirmer que la pensée de Bellarmin sur la division bipartite des pouvoirs de l'Église est assez précise. L'ordre et la juridiction sont les deux pouvoirs dans l'Église. Aucune allusion ou référence au pouvoir de magistère. Enfin il reste à déterminer les sources de Bellarmin pour saisir la continuité dans la tradition théologique. En général, elles se font plutôt rares, sauf quelques références à Torquemada et à Cajetan. On ne peut pas dire toutefois que Bellarmin s'appuie sur ces auteurs pour établir sa distinction. Il semble donc qu'elle était communément admise à cette époque.

Il reste une autre question à résoudre. De toute cette recherche dans l'œuvre de Bellarmin, nous avons collectionné des textes relatifs aux pouvoirs de l'Église. Pourrait-on trouver des références aux pouvoirs du Christ ? Tout d'abord, il est évident que Bellarmin ne

1. *Ibid.*, cap. XXIV, p.140.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, cap.XXV, p.142.

traite pas *ex professo* des pouvoirs du Christ. Il n'a même pas de question sur le sacerdoce du Christ, question qui était pourtant fort discutée à cette époque. Il traite cependant du Christ comme médiateur et c'est dans cette question que nous pouvons relever quelques allusions aux pouvoirs du Christ. Mais quand il s'agit de déterminer le nombre de pouvoirs, c'est pratiquement impossible. Ceci nous amène à conclure que Bellarmin voit dans la médiation du Christ un pouvoir unique, global, qui semble comprendre d'autres pouvoirs ou d'autres fonctions. Quoi qu'il en soit, il est certain que, sur la question des pouvoirs de l'Église, Bellarmin s'inscrit dans la tradition bipartite.

Jean-Baptiste Gonet (1616-1681)

Jean-Baptiste Gonet, dominicain du XVII^e siècle, a commenté la *Somme* de saint Thomas dans le *Clypeus theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores*. Dans la question 22^e, sur le sacerdoce du Christ, Gonet ajoute un article sur la royauté du Christ. C'est donc dire qu'il traite du sacerdoce et de la royauté du Christ.

À l'article troisième de cette question, le commentateur traite du sacerdoce du Christ : « *Christus ut homo, fuit vere et proprie Sacerdos* ». ¹ Comme cette prérogative du Christ en tant que pouvoir ne pose pas de problème dans l'esprit de l'auteur, nous allons passer les longs commentaires sur le sacerdoce du Christ pour aborder l'article suivant où Gonet traite de la royauté du Christ en posant la question suivante : « *An Christus potestatem regiam, non solum spiritualem, sed etiam temporalem habuerit ?* » ²

Le commentateur prend d'abord position sur la royauté spirituelle du Christ : « *Certum et indubitandum est apud omnes Christum habuisse potestatem spiritualem regiam et monarchicam supra totam Ecclesiam . . .* » ³

Cette question de la royauté spirituelle du Christ ne fait pas tellement de problème dans la théologie. Il reste la grande question portant sur le pouvoir royal temporel du Christ sur toutes les choses créées ainsi que sur tous les anges et les hommes. Après avoir cité les auteurs qui acceptent cette royauté temporelle du Christ et ceux qui la refusent, Gonet nous donne son point de vue dans deux affirmations qu'il prouve tant par l'Écriture que par les Pères de l'Église.

Dico primo : *Christum habuisse jus regium directum seu temporale, et potestatem in totum universum, excellenti quodam modo.*

1. Jean-Baptiste GONET, *Clypeus Theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores*, Paris, Éd. Vives, vol.5, 1876, disp. 22, art.3, p.837.

2. *Ibid.*, a.4.

3. *Ibid.*

Dico secundo : Licet Christus habuerit jus regium directum seu temporale, et potestatem in totum universum, ab illius tamen exercitio abstinent, neque ullum penitus temporale regnum administravit . . .¹

D'après ces textes, nous voyons que Gonet ne prend pas nettement position sur le nombre de pouvoirs dans le Christ, mais, en fait, il traite distinctement du sacerdoce et de la royauté du Christ, ce qui nous amène à conclure qu'il distingue deux pouvoirs dans le Christ, le sacerdoce et la royauté.

Jean de l'Annonciation, carme de Salamanque (1633-1701)

Le commentaire de la *Somme* de saint Thomas par les théologiens de Salamanque nous fournit un argument en faveur d'une distinction bipartite des pouvoirs du Christ. On sait que dans le traité du Christ de saint Thomas, on ne trouve qu'une seule question sur les pouvoirs du Christ, son sacerdoce (*IIIa*, q.22). Doit-on en conclure que saint Thomas ne voit qu'un seul pouvoir dans le Christ, le sacerdoce ? Ce sera une question à résoudre plus loin.

De toute façon, Jean de l'Annonciation, commentateur du traité de l'Incarnation, suit le plan de saint Thomas en abordant la question du sacerdoce du Christ dans la dispute XXXI^e. Contrairement à ses prédécesseurs, il ajoute une dispute spéciale sur le pouvoir royal du Christ. Cette dispute mérite notre attention puisqu'elle marque un pas vers un démembrement des pouvoirs du Christ. Jusqu'ici, on avait bien distingué deux et même trois pouvoirs dans le Christ, mais aucun commentateur n'avait osé pousser sa distinction au point d'en faire une question spéciale. En ajoutant cette dispute sur la royauté du Christ, Jean de l'Annonciation enseigne ouvertement la distinction bipartite des pouvoirs du Christ.

Quamvis D. Thomas circa regnum temporale Christi non proposuerit specialem quaestionem ; congruo tamen ordine disputationem istam aperimus, et continuo annectimus praecedenti. Tum quia ipse D. Thom. in quaest. 22, art. 1, ad 3, observat Christum Dominum in se conjunxisse dignitatem regiam cum sacerdotali, de qua hactenus disputavimus : tum quia in art. ultimo ejusdem quaest. statuit sacerdotium Christi esse secundum ordinem Melchisedech, qui fuit sacerdos, et rex. Supponunt autem omnes Christum habuisse potestatem spiritualem regiam et monarchicam supra totum mundum ».²

1. *Ibid.*

2. SALMANTICENCES, *Cursus Theologicus juxta miram Divi Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, t.XVI, tractatus XXI, *De Incarnatione*, disp.XXXII, prol., p.369.

À ces auteurs, nous pouvons ajouter plusieurs théologiens qui s'inscrivent sans doute dans cette tradition. Ils sont cités dans les *Salmanticenses* comme traitant de la royauté du Christ, en plus de son sacerdoce évidemment. Ce sont Viguerius, Cabrera, Arauxo, Durand de Saint-Pourçain, Mendoza, Vasquez, Molina et Jean de Lugo.

Les Carmes de Salamanque demeurent donc fidèles à la tradition bipartite des pouvoirs du Christ. Malheureusement, on ne trouve aucune indication sur les pouvoirs de l'Église. Ce traité n'a pas été abordé par les théologiens de Salamanque, ce qui peut s'expliquer par le fait qu'ils ont suivi le plan de la *Somme* de saint Thomas qui n'accorde aucune place à l'ecclésiologie.

B. Du XIX^e siècle à nos jours : Scheeben, Héris, Journet et autres

Affirmée par les théologiens du Moyen Âge et continuée jusqu'au XVII^e siècle, la tradition bipartite des pouvoirs du Christ et de l'Église parvient jusqu'à nous. C'est ce que nous allons établir en relevant les principaux auteurs de Scheeben à nos contemporains. Avant d'aborder ce point, il est bon de remarquer ici que nous omettons les auteurs du XVIII^e siècle et de la première partie du XIX^e, puisqu'ils n'ont pas donné un apport bien important au patrimoine théologique. De plus, rares sont ceux qui abordent cette question du nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église.

M.-J. Scheeben (1835-1888)

L'histoire de la théologie nous révèle que l'ecclésiologie du XIX^e siècle s'est développée dans des perspectives toutes nouvelles. Ce mouvement s'est efforcé de restaurer une vision à la fois mystique et historique de l'Église. Ses principaux promoteurs furent J.-A. Moehler et M.-J. Scheeben.

En 1865, ce dernier publia *Mysterien des Christentums* qui résume assez bien sa contribution au domaine ecclésiologique. Dans une telle œuvre, l'auteur n'a pu négliger la question des pouvoirs du Christ et de l'Église. En faveur de quelle tradition a-t-il opté ? Tel est le problème que nous voulons résoudre ici. Avant de répondre à une telle question, il faut souligner que chez Scheeben, on trouve une différence de position concernant les pouvoirs du Christ et de l'Église. Comme nous le verrons bientôt, Scheeben se rattache à la tradition bipartite quant aux pouvoirs de l'Église, mais il se rattache à la tradition tripartite dans son étude des pouvoirs du Christ ; ce qui veut dire que nous reprendrons cet auteur au chapitre suivant.

Scheeben développe la question des pouvoirs de l'Église dans le contexte de la double maternité sacramentelle et juridictionnelle de l'Église. C'est à cette occasion que l'auteur prend nettement position en disant que « la maternité de l'Église, représentée par une partie privilégiée de ses membres, comprend . . . deux pouvoirs, celui qui dispense la grâce, et celui qui en régit l'emploi et notamment l'acquisition ».¹

1. M.-J. SCHEEBEN, *Les Mystères du Christianisme*, trad. par Aug. Kerkvoorde, o. s. b., Desclée de Brouwer, Paris, 1947, c.VII, p.553.

L'auteur précise lui-même que « cette distinction coïncide avec celle que les anciens théologiens faisaient entre le *pouvoir d'ordre* et le *pouvoir de juridiction* ». ¹ De plus, il considère ici que le pouvoir de magistère fait partie de la juridiction. Car par ce pouvoir, dit-il, « il ne faut pas seulement entendre le pouvoir législatif externe au sens ordinaire . . . mais d'une manière générale le pouvoir par lequel l'Église conduit et règle avec autorité l'activité de ses sujets, en fixe les normes et les fait respecter. C'est exactement ce que fait l'Église dans l'usage de son pouvoir de magistère ». ²

Scheeben accepte donc, à cette époque, l'ancienne division scolastique-canonique comme la seule qui soit formellement correcte. Sa doctrine sur les pouvoirs de juridiction et de magistère demande quelques précisions. D'abord, l'auteur remplace le terme juridiction par l'expression *pouvoir pastoral*, ce qui semble exprimer plus adéquatement la réalité de ce pouvoir. « Notre-Seigneur lui-même, dit-il, a employé cette expression ; elle renferme tout ce que l'Église doit faire pour conduire et éduquer ses enfants ; elle doit les paître et les conduire, les paître par l'enseignement de la foi, les conduire par la réglementation de leurs œuvres ». ³

Ensuite, il faut souligner que dans cette œuvre, *Les Mystères du Christianisme*, Scheeben inclut le pouvoir de magistère dans celui de la juridiction. Il partage alors l'opinion la plus commune. Quelques années plus tard, Scheeben considère cette attribution exclusive du pouvoir d'enseigner au pouvoir de juridiction comme complètement fautive sous prétexte qu'elle se prête à des malentendus et des erreurs graves. Il préconise plutôt, à cause du double aspect du pouvoir de magistère, de le rattacher en partie au pouvoir d'ordre, en partie au pouvoir de juridiction.

En conclusion, on doit dire que Scheeben voit dans l'Église deux pouvoirs, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction qu'il appelle aussi pouvoir pastoral. Dans *Les Mystères du Christianisme*, il emploie le terme *pastoral* de préférence à celui de juridiction. Dans sa *Dogmatique*, sa pensée s'écarte de celle de ses prédécesseurs en rattachant le pouvoir d'enseigner aux deux autres pouvoirs. C'est justement ce qui fait l'originalité de Scheeben. Il attribue la proclamation officielle du message salvifique et son témoignage authentique à la *potestas ordinis* et le pouvoir de le prescrire d'autorité à la *potestas jurisdictionis*. Malgré ces quelques divergences, Scheeben se range ouvertement dans la ligne de la tradition bipartite des pouvoirs de l'Église. Il en sera autrement quant aux pouvoirs du Christ.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p.554.

3. *Ibid.*

J. V. De Groot, o. p.

Le xx^e siècle compte un bon nombre d'auteurs qui s'inscrivent dans la tradition bipartite des pouvoirs du Christ et de l'Église. Nous allons donc relever les plus caractéristiques en commençant par De Groot. D'un point de vue apologétique, il traite des pouvoirs de l'Église dans sa *Summa Apologetica*. On doit dire tout d'abord qu'il distingue deux pouvoirs dans l'Église, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction : « *Ecclesiae potestas duplex est, videlicet potestas ordinis quae et sacramentalis nuncupatur et potestas jurisdictionis.* »¹

Comme la majorité de ses prédécesseurs, De Groot s'appuie sur saint Thomas en relevant dans la question sur le schisme le texte si souvent cité par les partisans de cette division bipartite (*IIa IIae*, q.39, a.3).

Bien que partisan de cette tradition, De Groot connaît également la division tripartite. Sans la réfuter catégoriquement, il précise que l'opinion de ceux qui rattachent le pouvoir de magistère au pouvoir de juridiction semble la plus vraie :

... et alii quidam magisterium tertiam potestatis speciem esse autumant ; eorum tamen videtur verior sententia, qui duplicis potestatis divisione retenta magisterium ad jurisdictionis potestatem referunt.²

À cette occasion, l'auteur traite longuement du magistère. Il affirme d'abord que le Christ lui-même a institué le magistère, c'est-à-dire le droit et l'office d'enseigner (*cum potestate*). De plus il définit le magistère comme : « ... *Ecclesiae jus et officium veritatem christianam docendi ea suprema auctoritate, cui omnes corde et ore parere tenentur.* »³

Cette définition laisse entendre que le magistère est un vrai pouvoir. Car étant un droit et un office de l'Église, la fonction d'enseignement suppose nécessairement un pouvoir. D'ailleurs cela va de soi, puisqu'on ne peut exercer un office dans une société ni revendiquer un droit sans avoir reçu au préalable le pouvoir de le faire. Est-ce un pouvoir distinct de l'ordre et de la juridiction ? C'est ici que De Groot abandonne la tradition tripartite en rattachant le magistère à la juridiction.⁴

On peut donc conclure que De Groot se classe parmi les partisans de la tradition bipartite tout en relevant chez lui une contradiction.

1. DE GROOT, *Summa Apologetica*, 3^e édition, Ratisbonne, Institutum Librarium Priden, G. J. Manz., 1906, q.XI, p.389.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, q.X, p.344.

4. *Ibid.*, q.XI, p.389.

Car d'un côté, il affirme l'existence de deux pouvoirs dans l'Église, et, par ailleurs, il traite du magistère comme s'il s'agissait pratiquement d'un pouvoir distinct. On dirait qu'il accepte pratiquement la nouvelle tradition tripartite, mais il reste théoriquement fidèle à l'opinion traditionnelle de deux pouvoirs. C'est pourquoi on peut le classer parmi les partisans de la tradition bipartite en reconnaissant toutefois en lui une forte tendance vers la tradition tripartite.

François-Xavier Wernz, s. j.

Parmi ces nombreux théologiens, il n'est pas superflu d'interroger un canoniste du début du siècle, Fr.-X. Wernz, pour voir de quelle manière il conçoit les pouvoirs de l'Église. Sa position face à ce problème ressort nettement de son traité de droit canonique, le *Jus Decretalium*. En parlant du pouvoir ecclésiastique, il affirme : « *Universa potestas ecclesiastica in duas tantum dividitur species scl. in potestatem jurisdictionis et in potestatem ordinis* ».¹ Comme beaucoup de ses prédécesseurs, il fait du pouvoir de juridiction un pouvoir générique qui se divise en deux espèces de pouvoir : le pouvoir de magistère et de gouvernement : « *Quae potestas jurisdictionis generice spectata denuo subdividitur in potestatem magisterii circa credenda et in potestatem regiminis circa agenda* ».²

Ce canoniste admet donc l'existence de trois pouvoirs, mais il unit le magistère et le gouvernement en un seul pouvoir, la juridiction. La raison apportée par l'auteur est que les deux pouvoirs imposent des préceptes à la volonté.

At utraque potestas in hoc convenit, quod unaquaeque proxime voluntati imponat praecepta. Quae praecepta potestatis regiminis in dirigenda voluntate fidelium quod agenda sistunt, cum praecepta magisterii imponantur voluntati ad regendum intellectum circa credenda.³

Il va même jusqu'à dire que cette union ou mieux cette subordination du magistère au pouvoir de juridiction est exigée par la nature même du magistère ecclésiastique : « . . . hujusmodi natura magisterii ecclesiastici necessario exigit ut sub potestate jurisdictionis Ecclesiae comprehendatur. »⁴

Ainsi il n'y a pas à se méprendre sur la pensée du canoniste Wernz. Il adopte franchement la division bipartite des pouvoirs de l'Église. En dépit de cette prise de position, l'auteur n'est pas sans connaître la division tripartite qu'il qualifie de pratique et oratoire.

1. Fr.-X. WERNZ, S. J., *Jus Decretalium*, Romae, 1905, t. III, pars prima, n° 5, p. 5.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, note 2.

4. *Ibid.*

Practica quaedam vel oratoria enumeratio ex triplice munere Christi, scilicet prophetae (magistri), sacerdotis, regis petita non est confundenda cum logica vereque scientifica divisione.¹

Cette dernière note de Wernz est très intéressante, car elle révèle l'importance croissante de la tradition tripartite des pouvoirs de l'Église, tradition qui s'appuie sur une base biblique, les pouvoirs du peuple de Dieu dans l'ancienne alliance. Avec ce canoniste, on voit de plus en plus le confrontation de deux courants théologiques, l'un partant d'un point de vue logique et scientifique, l'autre d'un point de vue plus concret et par le fait même plus biblique.²

En conclusion, on peut dire que le canoniste opte en faveur de la tradition bipartite des pouvoirs de l'Église, bien qu'il ait une prise de conscience très nette de l'autre opinion.

J.-V. Bainvel, s. j.

La pensée de Bainvel sur les pouvoirs du Christ et de l'Église se dégage de son traité sur l'Église dans lequel il distingue nettement trois rôles ou trois fonctions dans le Christ et l'Église : « Ut Christi, ita Ecclesiae potestas triplex munus habet, sanctificandi, docendi, regendi . . . ».³ Le texte continue en disant que ces trois fonctions se ramènent à deux pouvoirs spécifiques, l'ordre et la juridiction : « . . . quae tria commode ad potestatem ordinis et jurisdictionis reducuntur ».⁴

Ces textes sont suffisamment clairs pour bien saisir la pensée de l'auteur. La distinction du triple rôle de sanctifier, enseigner et régir appelle naturellement, semble-t-il, un triple pouvoir correspondant. Pourquoi Bainvel ne voit-il ensuite que deux pouvoirs ? La solution à ce problème vient du fait que l'auteur se trouve en face d'une double tradition, la tradition bipartite qui est peut-être la plus classique et l'autre qui prend de plus en plus d'importance. Il connaît donc les deux positions, mais il opte pour la plus ancienne, la tradition bipartite. Cette position prête le flanc à la critique d'un certain illogisme. De plus, Bainvel ne semble pas prendre position d'après une conviction scientifique, puisqu'il affirme que les trois fonctions se

1. *Ibid.*, t. II, *pars prima*, p. 8, note 23.

2. Il est à noter que ces deux courants théologiques ont fortement influencé l'ecclésiologie. Le premier courant, né de la Contre-Réforme, mit l'accent sur l'aspect logique, scientifique, ne voyant ainsi dans le mystère de l'Église que le côté juridique, externe et visible. Par contre, au XIX^e siècle, prit forme un nouveau courant théologique qui influença l'ecclésiologie du temps pour présenter l'Église sous un aspect plus pneumatique, interne et visible. Il est bien évident que Wernz se situe dans la ligne de la théologie de la Contre-Réforme, ce qui l'amène à adopter la tradition des deux pouvoirs au détriment de l'autre qu'il qualifie d'énumération pratique ou oratoire.

3. J.-V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1925, Thèse 23.

4. *Ibid.*

ramènent commodément à deux pouvoirs (*commode . . . reducuntur*). Cette expression n'indique vraiment pas une prise de position sérieuse.

En conclusion, on doit dire que Bainvel se classe parmi les partisans de la division bipartite mais qu'il semble très près d'accepter l'autre opinion.

Reginald-M. Schultes, o. p.

Contemporain de Bainvel, le père Schultes, dominicain, se classe également dans la division bipartite. Sa doctrine est très claire et ne laisse aucun doute d'après le texte suivant :

Duplex potestas in Ecclesia distinguitur : a) potestas ordinis quae sc. per sacramentum ordinis confertur ; b) potestas jurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia et certis personis competit, vel ratione officii et muneris vel commissione.¹

Ce texte d'introduction au chapitre sur les pouvoirs de l'Église ne distingue que deux pouvoirs, l'ordre et la juridiction. En pratique, le père Schultes met de côté le pouvoir d'ordre puisqu'il le voit dans un autre traité et divise le chapitre des pouvoirs en deux : *De potestate regiminis et de potestate magisterii*. Ce pouvoir de magistère nous apparaît tout à coup sans trop de relation avec les deux autres pouvoirs. Est-ce un pouvoir distinct de la juridiction ou tout simplement une division du pouvoir de juridiction ? La première alternative est excluse puisque l'auteur n'a affirmé l'existence que de deux pouvoirs dans l'Église. Il reste donc que ces pouvoirs de *regiminis* et de *magisterii* sont des divisions du pouvoir de juridiction.

D'après cette explication, on voit bien que le père Schultes se classe parmi les partisans de la tradition bipartite des pouvoirs de l'Église bien que, pratiquement, il traite séparément les pouvoirs de magistère et de gouvernement.

Ch.-V. Hérís, o. p.

Parmi les théologiens du xx^e siècle, le père Hérís, dominicain, est un de ceux qui ont étudié avec le plus d'attention les mystères de Dieu, du Christ et de l'Église. Dans ses écrits, on trouve naturellement une doctrine sur les pouvoirs du Christ et de l'Église. Comme l'auteur traite distinctement des mystères du Christ et de l'Église, nous allons respecter son ordre et voir séparément les pouvoirs du Christ d'abord et ceux de l'Église ensuite.

Dans son livre *Le Mystère du Christ*,² le père Hérís consacre une première partie au pouvoir sacerdotal du Christ en incluant un chapitre

1. Reginald-Marie SCHULTES, O. P., *De Ecclesia Catholica, Praelectiones apologeticae*, Paris, Lethiellieux, 1925, c.V, *De potestate Ecclesiae*, p.333.

2. Ch.-V. HÉRIS, O. P., *le Mystère du Christ*, édition de *la Revue des jeunes*, Desclée et Cie, coll. *La Pensée Thomiste*, n° 2, 1928.

sur la royauté sacerdotale du Christ ; c'est le pouvoir royal du Christ. Son texte de base est celui de saint Thomas sur la grâce capitale.¹ Nous savons que saint Thomas compare l'activité du Christ, revêtu de sa grâce capitale, à la double influence intérieure et extérieure que la tête exerce sur les membres du corps. À cette double influence, correspond une double activité qui requiert un double pouvoir, le pouvoir royal et le pouvoir sacerdotal, ce qui nous permet de classer cet auteur parmi les partisans de l'école bipartite.

Cette classification ne résout pas tout le problème, car l'auteur traite aussi longuement du pouvoir d'enseignement du Christ. En fait-il un pouvoir distinct ou le rattache-t-il simplement à un pouvoir déjà existant ? Contrairement à beaucoup de ses prédécesseurs, l'auteur le rattache partiellement au pouvoir d'ordre et partiellement au pouvoir de juridiction. Voici un premier texte où l'auteur rattache le pouvoir d'enseignement au pouvoir d'ordre :

Quand le Christ mérite et satisfait pour nous par l'oblation de ses souffrances et de sa mort, il est prêtre et non pas roi ; quand le Christ nous communique par son humanité, instrument de Dieu, les grâces du pardon et de la régénération, quand il enseigne la vérité qui sauve et qui transforme les âmes, il est prêtre encore et non pas roi.²

D'après ce texte, le père Hérís rattache l'enseignement de la vérité au pouvoir sacerdotal du Christ. Par ailleurs, le pouvoir royal semble inclure le pouvoir d'enseigner, c'est-à-dire celui de proposer la vérité. « Au Christ-Roi, dit-il, il reviendra de proposer à ses fidèles la fin commune qu'ils doivent atteindre, et leur indiquer les moyens de l'obtenir... »³ Ainsi se trouve résolu le problème du magistère qui se rattache en partie au pouvoir sacerdotal, en partie au pouvoir royal. Dans le premier cas, il s'agit de l'enseignement donné en vue de promouvoir la vie intérieure par la liturgie, dans l'autre cas, il s'agit de l'enseignement donné par autorité.

Après avoir résolu le problème du nombre de pouvoirs dans le Christ, on arrive à celui du nombre de pouvoirs dans l'Église, car selon l'économie actuelle du salut, il est nécessaire que se perpétue cette double influence du Christ. Alors, comment l'auteur envisage-t-il les pouvoirs de l'Église ? Apparemment, en ne consultant que la table des matières de son livre *Le Mystère du Christ*, nous serions tentés de croire que le père Hérís adopte la division tripartite sur les pouvoirs de l'Église. De fait, l'auteur étudie les trois pouvoirs, le pouvoir d'enseignement, de juridiction et d'ordre. Ce point ne fait pas de doute. Et pourtant, nous devons dire que le père Hérís s'inscrit

1. *IIIa*, q.8, a.6.

2. *Ibid.*, 1^{re} partie, c.5, p.160.

3. *Ibid.*, p.163.

dans la ligne de la tradition bipartite, puisqu'il reste logique avec lui-même. Avec saint Thomas, il a découvert dans le Christ une double influence ou activité sur l'humanité. Cette activité ne s'est pas terminée avec la mort du Christ, bien que, radicalement, l'œuvre rédemptrice était parfaitement accomplie. Au contraire, le Christ a voulu s'associer l'humanité pour cette œuvre rédemptrice, qui, considérée dans une perspective parousiaque ou eschatologique, est loin d'être parfaite. Elle ne le sera qu'à la fin des temps, lorsque toutes choses seront ramenées sous un seul chef, le Christ.¹ Pour accomplir cette mission, l'Église a reçu les mêmes pouvoirs que le Christ avait reçus de son Père. Ces pouvoirs, le père HÉRIS les décrit au chapitre troisième comme étant au nombre de trois. Il nous dit d'abord que « le rôle de l'Église ici-bas est donc premièrement un rôle d'enseignement »,² d'où pouvoir de magistère. Et il ajoute : « pouvoir d'enseignement, la régence de l'Église est encore un pouvoir de juridiction ». ³ Enfin, il décrit séparément le pouvoir d'ordre. Comment donc concilier ces positions apparemment contradictoires ? La solution de ce problème peut se formuler ainsi. En s'appuyant sur le texte déjà cité de saint Thomas (*IIIa*, q.8, a.6), le père HÉRIS affirme l'existence de deux pouvoirs dans le Christ. Comme l'Église est le prolongement de l'activité rédemptrice du Christ, l'auteur lui accorde les mêmes pouvoirs. Mais la réalité semble dépasser les cadres logiques et il se voit obligé d'étudier ouvertement les trois pouvoirs de l'Église tout en restant fidèle à la division bipartite. Comment cela ? La seule explication possible est que, tant pour l'Église que pour le Christ, l'auteur fait relever le pouvoir d'enseignement du pouvoir royal et du pouvoir sacerdotal. D'ailleurs, un texte significatif nous indique cette unité : « Pouvoir d'enseignement, la régence de l'Église est encore un pouvoir de juridiction ». ⁴ Le pouvoir royal comprend donc et le pouvoir d'enseignement et le pouvoir de juridiction.

En conclusion, on doit dire que le père HÉRIS enseigne un double pouvoir tant dans le Christ que dans l'Église, bien que dans la pratique, il étudie les trois pouvoirs comme étant distincts au point où il pourrait se classer parmi les partisans de la division tripartite des pouvoirs de l'Église.

Cardinal Charles Journet

À cette longue liste, il faut ajouter le nom du cardinal Journet. Grand théologien et mystique à la fois, Charles Journet a réussi une

1. Ep 1 10.

2. HÉRIS, *ibid.*, 2^e partie, c.3, p.310.

3. *Ibid.*, p.311.

4. *Ibid.*

synthèse admirable sur l'Église du Verbe Incarné. Il est donc tout à fait normal de trouver dans une telle œuvre une prise de position sur le nombre de pouvoirs dans l'Église. Et l'auteur le fait avec fermeté en rejetant la division des trois pouvoirs. « À la division tripartite, dit-il, il faut préférer la division bipartite des pouvoirs de l'Église en pouvoir sacramentel et en pouvoir juridictionnel ».¹ Dans un exposé de quelques pages, il rappelle les raisons qui justifient sa prise de position, les autorités dont elle peut se réclamer ainsi que les inconvénients de la division tripartite. Comme les autorités sur lesquelles s'appuie cette tradition ont été étudiées précédemment, nous n'allons retenir que les deux autres points.

Et d'abord, quelles sont donc les raisons apportées en faveur de la division bipartite? La première, chère à l'auteur, se base sur la double façon d'agir du Christ, influx intérieur et gouvernement extérieur. Ces deux modes d'action se continuent dans l'Église par le double pouvoir sacramentel et juridictionnel. Le premier communique la grâce, le second la vérité. La seconde raison est basée sur le double genre de causalité des pouvoirs. Le pouvoir d'ordre agit par voie strictement instrumentale, tandis que le pouvoir juridictionnel ne peut agir que par voie de proposition extérieure pour annoncer avec autorité la vérité. De cette double causalité, Journet déduit un pouvoir correspondant, ne laissant aucune place à un troisième pouvoir. La troisième raison ne fait que reprendre un enseignement de saint Thomas donné dans la *Somme* au sujet des schismatiques.² Le Docteur angélique enseigne que les deux pouvoirs d'ordre et de juridiction sont distincts quant à leur mode de collation. Ainsi le pouvoir d'ordre est un pouvoir physique conféré par consécration, tandis que le pouvoir de juridiction est conféré par voie de désignation. À ces deux modes de collation, correspondent deux pouvoirs. Enfin, une dernière raison apportée par Journet nous amène à confondre le magistère avec la juridiction, puisque les mêmes traits communs se retrouvent dans l'un comme dans l'autre. Car tous deux transmettent leur message avec autorité et, partant, obligent en conscience. Il n'y a donc pas lieu de distinguer le magistère de la juridiction.³

Après avoir solidement appuyé sa doctrine, Journet dénonce trois inconvénients de la division tripartite. Cette division amène ses partisans, spécialement Billot, à « forger la notion d'une juridiction doctrinale distincte du magistère infallible, et obligeant en vertu du droit divin ». Le deuxième inconvénient montre une contradiction dans la distinction du magistère et de la juridiction. Pour

1. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, 2^e édition, 1955, t.I, V, p.206.

2. *IIa IIae*, q.39, a.3, c.

3. JOURNET, *ibid.*, p.207.

distinguer ces deux pouvoirs, on commence par dire que le magistère a pour objet de « manifester, exposer, définir *infailliblement* la doctrine divine ». Par ailleurs, on déclare « que le magistère s'étend à un domaine où il n'est plus question d'autorité *infaillible* ». Et alors, Journet pose la question suivante : « Comment ces auteurs distingueront-ils ce dernier domaine « magistériel » où l'Église parle sous sa propre responsabilité du domaine qu'ils appellent juridictionnel » ? Le troisième inconvénient relève une autre contradiction. Car d'un côté, les partisans de la tradition tripartite opposent entre eux les pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction et déclarent que ce dernier est le domaine du pur for ecclésiastique. D'un autre côté, ils semblent tout détruire « en admettant l'existence, comme le fait Billot, d'une *juridiction* « instrumentale », qui s'exerce en plein for *divin*, et à laquelle on propose de ramener même le pouvoir *sacramentel* d'absoudre les péchés ».¹

En conclusion, on doit dire que Journet est nettement en faveur de deux pouvoirs dans l'Église. Il ne conçoit pas comme logique cette autre division en trois pouvoirs. De plus, le cardinal Journet est, parmi les théologiens de notre siècle, celui qui prend le plus fermement position en faveur de la tradition bipartite. Comme nous venons de voir, ses prédécesseurs immédiats enseignent bien la division bipartite, mais ils semblent quelque peu embarrassés par la division tripartite !²

C. Documents de l'Église

Pie XII

Quand nous étudions une question théologique controversée, nous cherchons à découvrir de quel côté se range l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église. À la fin de cette étude, il convient de nous demander quelle est la position de l'Église devant cette question du nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église. Nous constatons d'abord que l'enseignement du magistère sur le sujet n'est pas très abondant ; au contraire, il se fait très rare. Pratiquement, nous ne relevons qu'un seul texte en faveur de cette tradition. Il s'agit de l'encyclique *Ad Sinorum Gentem*, de Pie XII, destinée à la hiérarchie

1. *Ibid.*, pp.209-210.

2. Nous avons bien conscience de n'avoir relevé que les principaux auteurs. Il resterait à énumérer plusieurs auteurs de manuels qui, à l'occasion, ont manifesté leur prise de position en faveur de cette tradition bipartite. Les principaux auteurs consultés et mis de côté sont Souben, Tanquerey, Hugon, Parente, Zubizarreta et Iragai-Abarzuza. À cette liste, on peut ajouter celle présentée par Zapelena dans son traité sur l'Église, qui nomme Palmieri, Lercher, Schlagenhafen, Dorch, Wilmers, Felder et Huarte. Cette liste de manuels a son importance, puisqu'elle révèle l'enseignement le plus accepté en théologie. Car c'est rarement dans les manuels que l'on trouve les solutions les plus avant-gardistes. On se contente plutôt d'y exposer la doctrine la plus communément admise.

et aux fidèles de Chine.¹ Ce texte laisse entendre l'existence de deux pouvoirs, car Pie XII déclare que c'est par la volonté divine « qu'est établi un double pouvoir sacré d'ordre et de juridiction ». Doit-on voir dans cette affirmation un énoncé de tous les pouvoirs de l'Église selon leur distinction spécifique ? Il faut avouer qu'il est très difficile de se prononcer, mais notre interprétation tend à dire que le pape reprend ici la distinction bipartite des pouvoirs de l'Église selon le mode de collation comme ce fut le cas chez les auteurs précédents qui s'appuyaient presque tous sur le texte bien connu de saint Thomas sur le schisme.

* * *

De ce regard historique sur les pouvoirs du Christ et de l'Église depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, nous pouvons tirer une première conclusion. À partir du xv^e siècle, la notion de pouvoir se précise et c'est alors qu'apparaît une division dans ce qu'on regardait autrefois comme un tout indivisible. Le pouvoir global du sacerdoce se divise en deux pour donner naissance aux deux pouvoirs d'ordre et de juridiction. Comme nous l'avons déjà noté, presque tous les partisans de cette école se réclament d'une source commune, saint Thomas. On peut dégager ainsi une continuité de pensée dans cette tradition bipartite des pouvoirs du Christ et de l'Église.

Dans le premier groupe, qui s'étend de Torquemada à Jean de l'Annonciation, carme de Salamanque, nous assistons à la naissance de cette double division. Aux notions de fonctions et de rôles du Christ et de l'Église, on fait correspondre très tôt la notion plus précise de pouvoir. Par la suite, les théologiens du xix^e siècle à nos jours continuent de soutenir cette tradition bipartite. Tout en étant fidèles à cette école, un bon nombre de théologiens se voient obligés d'affronter la tradition tripartite qui distingue nettement le pouvoir de magistère de la juridiction. La solution n'est pas facile. Pour les uns, on fait du magistère une partie du pouvoir de juridiction ou de gouvernement ; pour les autres, on le rattache en partie au pouvoir d'ordre en partie à la juridiction. On sent chez plusieurs un certain malaise en face de cette position. On dirait même que plusieurs auteurs continuent d'enseigner la division bipartite parce qu'elle est la plus ancienne, la plus classique, mais qu'en pratique ils semblent accepter une division tripartite des pouvoirs du Christ et de l'Église. Quoi qu'il en soit, cette tradition est solidement établie dans la théologie et comme nous l'avons vu dans l'enseignement des théologiens contemporains, elle est encore bien vivante et soutenue de nos jours bien que nous soyons portés à croire que la tradition des trois pouvoirs s'implante davantage, ce que nous verrons au cours du chapitre suivant.

1. *L'Église*, coll. *Les Enseignements Pontificaux*, Desclée et Cie, 1959, vol.II, n° 1377.

II. DIVISION TRIPARTITE DES POUVOIRS DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE :
MINISTÈRE, MAGISTÈRE ET GOUVERNEMENT

Nous venons de voir que depuis le Moyen Âge, la notion de pouvoir s'est nettement divisée en deux : l'ordre et la juridiction. Parallèlement à cette division bipartite, s'est développée une autre tradition, celle des trois pouvoirs : le ministère, le magistère et le gouvernement. Avant d'aborder l'étude historique de cette nouvelle tradition, il convient de faire remarquer que nous employons ici le terme ministère dans le même sens que le mot ordre, tout simplement parce que c'est l'expression la plus usitée et la plus correcte avec les termes magistère et gouvernement. Il ne faudrait donc pas croire qu'il s'agit d'un pouvoir différent du pouvoir d'ordre.

L'étude historique de cette nouvelle tradition va nous permettre de découvrir tout d'abord comment est apparue cette division des trois pouvoirs du Christ et de l'Église. Il faut dire qu'avant le xvi^e siècle, la plupart des théologiens, fidèles commentateurs de saint Thomas, n'avaient qu'une seule question sur les pouvoirs du Christ, son sacerdoce. Au cours du xvi^e siècle, certains auteurs, parmi lesquels il faut signaler Médina, Valentia et Suarez, ont étudié le sacerdoce du Christ dans ses différentes fonctions. Par le fait même, ils ont distingué trois pouvoirs spécifiques : le sacerdoce, le magistère et la royauté. Franzelin fut le premier théologien à enseigner ouvertement les trois pouvoirs messianiques de prêtre, de prophète et de roi. Il fut suivi par un grand nombre de théologiens qui surent donner à cette nouvelle tradition une place importante dans la christologie et l'ecclésiologie.

A. *Évolution dans la division des pouvoirs au XVI^e siècle :
Médina, Valentia et Suarez*

F. *Barthélemy De Médina (1528-1580)*

Le premier nom de ce trio important est celui de Médina. Dominicain espagnol de l'école de Salamanque, Barthélemy de Médina nous révèle assez clairement la conception médiévale du sacerdoce en énumérant les différents offices du prêtre dans son commentaire de la question XXII de saint Thomas sur le sacerdoce du Christ. L'auteur énonce plusieurs fonctions du prêtre :

... orare pro populo ... offerre sacra ... esse doctorem populi, non quidem vanae et curiosae doctrinae sed legis et eorum, quae Dei sunt. Quantum officium est, quod ex tertio consequitur quod fit dux divini exercitus, ut dirigat, corroboretque debiliorem populum et hostium impetu primus sustineat, ut aperto sermone doceatur in Deuteronomio ... Quinto loco, sacerdos debet ducere populum ad destinatum finem, sicuti in libro Josue legimus figurativae factum, quod, videlicet, dum Israelitae transirent Jordanem

ituri in terram promissionis . . . sacerdotes tanquam bonus pastor curam habere de ovibus suis et invigilare super gregem, et omnia exponere pro salute plebis sibi commissae, etiam animam si opus esset, quia bonus pastor dat animam suam pro ovibus suis . . .

Et l'auteur termine en disant : « Haec sunt sacerdotis munera praecipua, quae quomodo excellentissime conveniant Christo Jesu tanquam summo sacerdoti paucis explicandum est ».¹

Ce long texte est d'une importance capitale pour notre sujet. Sans doute, il ne nous met pas en présence d'une division aux cadres bien déterminés ; loin de là, mais il étale devant nous les diverses fonctions du sacerdoce. Avec Médina, nous assistons à un tournant dans la conception du sacerdoce. D'après les théologiens du Moyen Âge, il semble qu'on concevait le sacerdoce comme un tout qui englobait différentes fonctions. Médina a la même conception du sacerdoce, mais en bon théologien, il distingue sept rôles différents dans le sacerdoce, en quoi il sera suivi par Valentia et Suarez.

Par cette division, on ne peut pas dire que Médina se classe parmi les partisans de la division tripartite des pouvoirs du Christ. Il a cependant le grand mérite de diviser les différentes fonctions du sacerdoce sans toutefois les ramener à deux ou trois pouvoirs spécifiquement distincts. D'autres après lui se chargeront de regrouper ces différentes fonctions sous les trois pouvoirs de prêtre, prophète et roi ou de ministère, magistère et gouvernement. C'est déjà un pas de fait pour bien comprendre cette étude historique des pouvoirs du Christ et de l'Église.

Grégoire de Valentia (1543-1603)

Dans le même sens que Médina, Valentia commente la question du sacerdoce du Christ dans saint Thomas. Le titre du commentaire indique déjà un élargissement de la notion du sacerdoce. Au titre habituel *De Sacerdotio Christi*, il ajoute *et aliis ejusdem officii*, ce qui laisse entendre une étude de l'éventail des offices ou rôles du sacerdoce.

Dans le prologue de cette question du sacerdoce, Valentia dit que saint Thomas a traité des offices du Christ en tant que prêtre, médiateur et chef de l'Église, mais que lui, il les étudie en tant que le Christ . . .

est enim Redemptor seu Salvator generis humani : Medicus seu sanctificator animarum ; Caput Ecclesiae ; Mediator Dei et hominum ; Sacerdos seu Pontifex : Propheta, Rex et Pastor animarum, Legislator, Doctor, denique Judex . . .²

1. F. Barthélemy A. DE MÉDINA, *Expositio in Tertiam D. Thomae partem*, Venetiis, Apud SS. Joannem et Paulum, 1632, IIIa, q.22, a.1, p.284.

2. VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*, t.III, editio postrema, Lugduni, Horatius Cardon, 1609, disp. I, q.22 : de Christi Sacerdotio et aliis ejusdem officii, p.297.

Dans la suite, Valentia reprend point par point ces différents offices du Christ. C'est ainsi qu'il traite successivement du Christ prêtre, prophète, roi, législateur, docteur et juge. Mais revenons à notre texte, car il a une importance capitale pour notre sujet. Valentia y distingue nettement différents rôles dans le sacerdoce du Christ. Voici schématiquement comment l'auteur divise les fonctions du Christ :

CHRISTUS	{ Redemptor seu Salvator generis humani. }	{ Medicus seu sanctificator animarum ; Caput Ecclesiae ; Mediator Dei et hominum ; Sacerdos seu Pontifex : Propheta, Rex, Pastor animarum, Legislator, Doctor, Judex . . . }

D'après ce tableau, la notion du sacerdoce nous apparaît comme un terme générique auquel se rattachent les fonctions de prophète, roi, pasteur des âmes, législateur, docteur et juge. Sans doute, il est difficile de juger de l'importance de la ponctuation chez Valentia, mais d'après la ponctuation en usage, les deux points après les mots *sacerdos seu pontifex*, il n'y a pas de doute que les fonctions de prophète, roi, pasteur, législateur, docteur et juge sont des divisions de la notion générique du sacerdoce.¹

En conclusion, on peut dire que ce tableau nous permet de constater les différents aspects du sacerdoce du Christ selon Valentia. La notion médiévale du sacerdoce du Christ, en tant que pouvoir global, nous apparaît plus clairement ici. Comme son prédécesseur immédiat, Valentia énonce les différents aspects de ce pouvoir sans les regrouper par la suite. Il ne faut donc pas voir chez ces deux auteurs des preuves apodictiques en faveur de la division tripartite des pouvoirs du Christ, mais nous avons tout de même une preuve incontestable que, jusqu'à cette époque, la notion du sacerdoce englobait tous les pouvoirs du Christ. Avec eux, nous assistons à un

1. Selon Grevisse, on peut dire que notre ponctuation actuelle correspond à celle de ces auteurs. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « C'est au xvi^e siècle, en effet, après l'invention de l'imprimerie, que notre système moderne de ponctuation, dans son ensemble s'est fixé et développé. Il comprenait alors la virgule, le point, les deux points et le point et virgule ». Maurice Grevisse, *Le Bon Usage*, Grammaire française, septième édition, 1959, Éd. J. Duculot, n° 1059. Comme l'édition de Valentia date de 1609, il semble bien qu'elle ait connu cette loi générale de la ponctuation.

démembrement de la notion du sacerdoce en perspective d'un regroupement sous les trois chefs de prêtre, prophète et roi.

François Suarez (1548-1617)

À Médina et Valentia, se rattache un autre nom, d'une école bien différente, celui de Suarez. Avec lui, notre étude fait un pas de plus. Car en plus de distinguer les rôles du sacerdoce, Suarez semble vouloir les ramener à trois groupes distincts. Sa doctrine se dégage de deux passages principaux. Le premier est tiré du commentaire de la *Somme* de saint Thomas, *IIIa*, q.8, a.6, sur la grâce capitale du Christ. Dans ce commentaire, Suarez ne parle pas encore de pouvoirs, mais de dignités. C'est alors qu'il affirme que : « . . . sub dignitate capituli continentur non tantum dignitas Redemptoris et Sanctificatoris, sed etiam dignitas Sacerdotis summi, regis, legislatoris, Doctoris, et si quae sunt aliae similes ».¹ D'après ce texte, Suarez divise les fonctions du Christ, sans les rattacher au sacerdoce.

Le point capital de son enseignement sur le sacerdoce se tire évidemment du commentaire de la question du sacerdoce, *IIIa*, q.22, spécialement le prologue.

Quamvis Div. Thom. solum de sacerdotali Christi dignitate in hac quaestione ex professo disputaverit docuit tamen obiter, illum simul et sacerdotem esse, et legislatorem, et regem, et ideo de his tribus dignitatibus Christi sigillatim disputandum nobis erit.²

Ce texte est un des premiers témoignages en faveur d'une distinction tripartite. Il nous montre surtout de quelle manière Suarez concevait le sacerdoce à cette époque. Dans cet article sur le sacerdoce, le commentateur de saint Thomas distingue trois fonctions, celle du prêtre, celle du législateur et celle du roi. Selon la notion ancienne du législateur, ce mot se réfère à Moïse qui a été le grand législateur. Ce mot se réfère surtout à la loi en tant que connaissance, la loi mosaïque et non pas la fonction du roi qui dirige son peuple.

Dans la dispute suivante, Suarez se demande quel est le rôle principal du prêtre. Sa réponse qui s'inspire de l'épître aux Hébreux considère le sacerdoce sous un double rapport, celui de l'homme vers Dieu, mouvement ascendant, et celui de Dieu vers l'homme, mouvement descendant. Par rapport à Dieu, le prêtre :

. . . debet enim Deum colere, orare, et nomine totius populi sacrificium ei offerre, vel in expiationem delictorum, vel in gratiarum actionem et cultum illi ut primo principium debitum, vel denique ad nova beneficienda impetranda.³

1. François SUAREZ, *Omnia Opera*, 9^e édition, Paris, Vivès, 1860, t.XVII, q.VIII, a.6, disp.23, p.646.

2. *Ibid.*, t.XVIII, disp.46, p.448.

3. *Ibid.*, disp. 47, p.460.

Le rôle du prêtre ne s'arrête pas ici, car son action sanctificatrice agit aussi de façon descendante. Et ainsi Suarez affirme que le prêtre :
 . . . debet praeterea populum de rebus ad cultum Dei, et salutem animae pertinentibus docere, et instruere, ac sanctificare, juxta modum sacerdotii, et potestatem sibi a Deo datam ; et eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum sibi commissum, et per convenientia media dirigere ad destinatum finem, qui est Dei cultus, et animarum salus.¹

Nous voyons facilement ici la conception du sacerdoce selon Suarez. Le pouvoir sacerdotal n'est pas limité à l'administration des sacrements, il s'étend également aux fonctions prophétique et royale. La fonction prophétique, prise dans le sens large, englobant toute connaissance et tout enseignement d'une vérité surnaturelle inspirée par l'Esprit-Saint, est une fonction sacerdotale. Les mots de Suarez sont clairs : le prêtre doit *docere et instruere*. D'ailleurs cette affirmation est corroborée par un autre passage de Suarez sur le Christ docteur :

Annotavi pertinuisse ad Christum, quatenus sacerdos est et Summus Ecclesiae Pontifex, munus docendi ac praedicandi hominibus ; hujus vero rei tractationem, quamvis cum disputatione de sacerdotio Christi conjuncta videretur, in hunc tamen locum distulimus . . .²

D'après ces deux textes, il n'y a pas lieu d'hésiter. La fonction d'enseignement ou de magistère est comprise dans celle du sacerdoce. Il en est de même pour la fonction royale. Le texte énoncé précédemment est suffisamment clair pour nous permettre d'affirmer la chose : « . . . et eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum . . . et per convenientia media dirigere ad destinatum finem . . . »³ Le pouvoir de gouverner le peuple de Dieu fait donc partie du sacerdoce.

À la manière de Médina, de Valentia et de l'ensemble des théologiens du Moyen Âge, Suarez conçoit le sacerdoce comme un pouvoir global. Avec eux, il distingue, dans le sacerdoce du Christ, plusieurs fonctions qu'il ramène à trois pouvoirs ou plutôt trois dignités. Cette première division tripartite est encore bien timide, mais elle est suffisamment précise dans l'esprit de Suarez pour distinguer tous ses éléments. De fait, peu de temps après lui, on l'enseignera ouvertement en se référant à Suarez.

En résumé, on peut tirer deux observations de ces trois auteurs. D'abord on reconnaît dans Médina, Valentia et Suarez une continuité progressive dans l'évolution théologique de la division du sacerdoce et des pouvoirs du Christ. Par ailleurs, il est facile de constater que ces trois auteurs font la transition entre la position bipartite des pou-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, t.XIX, disp.30, p.457.

3. *Ibid.*, t.XVIII, disp.47, p.460.

voirs et la tradition tripartite. Les deux premiers, Médina et Valentia, s'éloignent de la position bipartite en faisant l'inventaire des fonctions du sacerdoce pris dans le sens médiéval, sans toutefois les ramener à deux ou trois pouvoirs distincts. Suarez semble vouloir les grouper en trois pouvoirs distincts, mais ce n'est pas encore bien précis. Ce n'est qu'avec Franzelin que la distinction tripartite prendra sa forme définitive.

B. Du XIX^e siècle à nos jours : Franzelin, Scheeben, D. Gréa, Billot, etc.

Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886)

Disciple de Suarez, Franzelin fait sien l'enseignement du savant jésuite. En le précisant, il en arrive à une division claire des trois pouvoirs de l'Église. Le problème ne laisse plus de doute. L'énoncé de sa thèse est explicite : « Declaratur distinctio triplicis potestatis in Ecclesia ».¹

Franzelin ne réfute pas catégoriquement la division bipartite qu'il qualifie de vraie et surtout nécessaire, mais il distingue néanmoins le pouvoir de juridiction en deux pouvoirs spécifiquement distincts, de sorte qu'il peut enseigner que la distinction tripartite des pouvoirs du Christ doit être tenue comme théologiquement vraie : « . . . ita ut theologice vera censeri debeat distinctio trimembris sacerdotii seu sacri ministerii, ecclesiastici imperii, authenticii magisterii ».²

L'auteur commence par rappeler que la division du pouvoir ecclésiastique en pouvoir d'ordre et de juridiction a coutume de s'appuyer sur la distinction entre le corps réel du Christ, l'Eucharistie, et son corps mystique, l'Église. L'ordre donne pouvoir sur le corps eucharistique du Sauveur. Cette doctrine reprend l'enseignement thomiste qui fait de l'Eucharistie le centre des sacrements.³ La juridiction donne pouvoir sur le corps mystique du Christ. Ce pouvoir comprend la fonction d'enseigner la doctrine chrétienne à laquelle est ajoutée celle de gouverner le peuple de Dieu. La grande question est de savoir maintenant comment Franzelin va procéder pour distinguer ces deux derniers pouvoirs, le magistère de la juridiction, et en arriver à la division tripartite.

Après avoir distingué le pouvoir d'ordre et de juridiction, ce qui ne posait pas de problème à cette époque, Franzelin se demande si, dans la juridiction, on peut distinguer deux aspects formels donnant lieu à deux pouvoirs distincts, le magistère et le gouvernement.

1. Jean Bapt. FRANZELIN, *De Ecclesia Christi*, ed. altera, Romae, ex typographia polyglotta, 1907, sectio I, thesis V, p.46.

2. *Ibid.*

3. *IIIa*, q.65, a.3, c.

«...sed utrum et quomodo in ipsa illa potestate jurisdictionis duae rationes formales, potestas divini magisterii et potestas ecclesiastici imperii seu jurisdictionis specificae dictae inter se distinctae censi debeant?»¹

Pour répondre à cette question, l'auteur recherche la pensée des théologiens anciens, parmi lesquels il cite en premier lieu Suarez étudié précédemment. Pour lui, Suarez laisse supposer une distinction communément reçue qui se dispense de toute preuve : « Suarez certe ita loquitur, ut distinctionem supponere videatur communiter receptam ac per se notam quae probatione aut defensione non indigeat. »²

D'après un tel témoignage, confirmé par plusieurs autres, la distinction entre le magistère et la juridiction ne peut plus être mise en doute. Il s'agit donc d'une distinction formelle, et, là-dessus, Franzelin prend fermement position en définissant l'objet propre de chaque pouvoir :

Objectum magisterii formaliter spectati (i.e. quatenus est magisterium) est divinae doctrinae, legis... infallibilis manifestatio, expositio, definitio, et per hanc infallibilitatem in docendo, totius sacri depositi custodia.

Objectum jurisdictionis non est manifestatio revelatae veritatis ac legis, sed ejus per infallibile magisterium manifestatae applicatio, defensio, vindicatio in Ecclesia propriis ecclesiastici imperii legibus, praeceptis, judiciis, sanctionibus.³

De plus Franzelin continue son étude en montrant les points communs et la différence entre les deux pouvoirs. La conclusion qui se dégage est claire. Il voit d'abord une distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, cela va de soi. Il enseigne de plus la distinction entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir de magistère. Et ainsi on peut dire que Franzelin est le premier théologien à avoir enseigné cette doctrine si clairement. Il sera par conséquent le chef de file d'une longue tradition qui, en gagnant de plus en plus de partisans, se perpétuera jusqu'à nos jours.

Dom Adrien Gréa (1828-1927)

Dans la première partie de son œuvre sur l'Église,⁴ Dom Gréa traite du pouvoir conféré à la hiérarchie. Deux textes principaux

1. FRANZELIN, *ibid.*, p.52.

2. *Ibid.*, p.52.

3. *Ibid.*, p.60.

4. Dom Adrien GRÉA, *L'Église et sa divine constitution*, Éd. Casterman, 1965. Il est à souligner que le traité de l'Église de Dom Gréa nous apparaît maintenant comme une œuvre de grande actualité. Car c'est un des rares traités, sinon le seul, à présenter le mystère de l'Église dans sa véritable dimension, i.e. en partant de la Trinité. Tous les autres manuels nous présentaient l'Église en commençant par la hiérarchie, le Souverain Pontife et les évêques. Par ce point de vue, Dom Gréa rejoint la doctrine de Vatican II sur l'Église, ce qui explique la réédition de cet ouvrage.

vont nous permettre de tirer des conclusions certaines sur le nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église. Le premier texte nous montre que le Christ « qui sort du Père, vient à l'Église, et il lui apporte tout ce qu'il a reçu et tout ce qu'il est sous ce triple aspect ».¹ Laissons de côté pour le moment le triple aspect du pouvoir pour ne souligner que la continuité entre le pouvoir du Christ et celui de l'Église. De plus, il est évident que l'auteur ne parle que d'un seul pouvoir du Christ conféré à la hiérarchie ecclésiastique, pouvoir qui contient en lui-même trois éléments ; ce qui ressort très clairement du texte suivant :

L'essence du pouvoir confié à la hiérarchie, l'opération vitale qui s'exerce et se transmet en elle, est un pouvoir unique et indivisible renfermé dans l'unique et indivisible mission de Jésus-Christ et transmis par lui sans division.

Ce pouvoir contient en lui-même trois éléments : le magistère ou pouvoir d'enseigner, le ministère ou action sacramentelle, et l'empire ou autorité du gouvernement.²

De ces textes, on peut conclure que Dom Gréa enseigne la continuité de la mission du Christ par celle de l'Église. Pour cela, le Christ a confié à son peuple le pouvoir qu'il avait reçu de son Père. Comme nous avons vu précédemment, ce pouvoir a été considéré différemment au cours des âges. Les théologiens du Moyen Âge l'ont considéré globalement dans le sacerdoce ; d'autres l'ont scindé tantôt en deux pour donner l'ordre et la juridiction, tantôt en trois pour retrouver les trois institutions de l'ancienne Loi, celle des prêtres, des prophètes et des rois. Ici l'auteur divise ce pouvoir global en trois, le magistère, le ministère et le gouvernement. Il n'y a donc pas de doute que nous devons considérer Dom Gréa comme un partisan de l'école tripartite des pouvoirs du Christ et de l'Église.

M.-J. Scheeben (1835-1888)

Comme nous l'avons déjà indiqué, Scheeben divise différemment les pouvoirs du Christ et de l'Église. En considérant l'Église, il distingue deux pouvoirs, l'ordre et la juridiction. Quant aux pouvoirs du Christ, il se rallie à la tradition tripartite. Voici quelques passages caractéristiques concernant cette dernière prise de position.

Le premier se réfère à la consécration reçue par l'onction. L'auteur y affirme que le Christ « est consacré par l'onction de sa divinité et désigné par sa procession du Père, comme le prophète, médiateur de la lumière divine, comme le prêtre, médiateur des grâces surna-

1. *Ibid.*, p.90.

2. *Ibid.*, p.107.

turelles, comme le roi, médiateur du royaume surnaturel et divin ». ¹ Ce texte est déjà clair. Il nous montre le Christ remplissant trois médiations, celle du prêtre, du prophète et du roi.

Un second passage affirme la même prise de position et même va un peu plus loin. Car en parlant de la médiation de l'homme-Dieu, l'auteur semble concentrer toutes les fonctions de la médiation dans le sacerdoce.

Les fonctions de cette médiation se concentrent manifestement dans le sacerdoce de l'homme-Dieu. Si le Christ nous apporte la grâce de Dieu, il est évident qu'il nous apporte aussi, comme prophète, la lumière de la vérité par laquelle nous connaissons cette grâce et son auteur et que, comme roi, il fonde et gouverne le royaume surnaturel de Dieu qui n'est autre que le royaume de la grâce. ²

Dans ce texte, on découvre un vestige de l'influence de l'enseignement des théologiens du Moyen Âge sur le sacerdoce comme pouvoir global.

Il est à noter que cette interprétation de la pensée de Scheeben sur les pouvoirs du Christ ne concorde pas avec les vues de W. Bartz dans *L'Écclésiologie au XIX^e siècle*. ³ Au chapitre onzième, l'auteur étudie la pensée de Scheeben sur le magistère de l'Église en le classant dans la tradition bipartite, ce que nous admettons nous aussi. Mais quand il s'agit des pouvoirs du Christ, nous devons réfuter la position de W. Bartz, puisque nous le rattachons à la tradition tripartite. Sans doute, Scheeben est moins explicite sur la division des pouvoirs du Christ qu'il l'a été dans son étude sur les pouvoirs de l'Église, mais d'après les textes déjà cités, il semble bien que Scheeben reconnaisse dans le Christ les trois fonctions de prêtre, de prophète et de roi. Ceci est confirmé par le texte suivant où l'auteur affirme que « le caractère humain et divin du Christ incluait en plus du sacerdoce, la fonction prophétique et royale ». ⁴

En conclusion, on voit que l'auteur énonce trois rôles dans le Christ ou même trois pouvoirs et qu'il n'est nullement question de les ramener à deux pouvoirs. Pourquoi le faire pour justifier une prise de position en faveur de la division bipartite des pouvoirs de l'Église. C'est ce que Bartz, le critique de Scheeben, semble avoir fait. Au contraire, nous soutenons que Scheeben a vu trois pouvoirs distincts dans le Christ alors qu'il n'en reconnaissait que deux dans l'Église.

1. M.-J. SCHEEBEN, *Les Mystères du Christianisme*, introduction et traduction par Aug. Kerkvoorde, o. s. b., c. V, parag. 62, p. 417.

2. *Ibid.*

3. *L'Écclésiologie au XIX^e siècle*, coll. *Unam Sanctam*, Les Éditions du Cerf, n° 34, Paris, 1960, p. 311.

4. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 591.

Louis Billot, s.j. (1846-1931)

La position de Billot sur le nombre de pouvoirs dans l'Église est très précise : il adopte fermement la position tripartite. Son enseignement est fortement influencé par le contexte apologétique de l'époque. Il commence par affirmer que l'Église et ses pouvoirs sont préfigurés dans l'ancien testament. L'arche d'alliance préfigure l'Église, les tables de la loi (*oraculum*), le vase contenant de la manne et le bâton d'Aaron annoncent de leur côté les pouvoirs de l'Église.

*Tria autem quae juxta mox praemissa, circa arcam erant, triplicem denotant potestatem ad hujus executionem testamenti plane necessariam. In oraculo enim . . . praesignabatur potestas magisterii . . . Deinde in virga Aaron quae fronderat, designata fuit potestas jurisdictionis sive imperii . . . Deinde in urna continente manna, non incongrue potestatem ordinis accipies.*¹

Après cette brève mais significative introduction, basée sur l'Écriture, Billot pose trois questions. D'abord il se demande si la division tripartite des pouvoirs de l'Église est bien légitime ou soutenable. Il répond ensuite à une deuxième question : Dans quel sens peut-on admettre la division bipartite ? Et enfin il se demande quelle division il doit adopter. Dans les réponses à ces questions, l'auteur nous donne les raisons pour lesquelles il vaut mieux adopter la division tripartite et, en même temps, il nous donne les arguments pour réfuter la division bipartite.

Le fondement sur lequel Billot appuie la division tripartite des pouvoirs de l'Église est la distinction de l'objet formel de ces trois pouvoirs. Comment en arrive-t-il là ? Partisan fidèle de la conception bellarminienne de l'Église comme société, Billot compare l'Église à la société civile. D'après cette comparaison, il admet immédiatement le pouvoir de juridiction, puisque toute société a besoin d'une autorité, condition nécessaire pour atteindre sa fin.

*Non enim potest societas ulla consistere, nisi sit auctoritas efficari similique movens singulos ad commune propositum impulsione . . . Unde jurisdictionem ecclesiasticam ejusdem distinctionem a jurisdictione saeculari agnoscunt theologi velut intrinsece et ex natura rei consertam cum ratione verae, perfectae, ac distinctae societatis, sub qua Ecclesia visibile Christi regnum et dicitur et est.*²

Le pouvoir de juridiction étant établi, l'auteur continue sa comparaison pour affirmer les deux autres pouvoirs. De cette comparaison, il découvre les différences notables entre la société civile et l'Église. Nous savons tous que la fin de l'Église est surnaturelle. De cela,

1. Louis BILLOT, S. J., *De Ecclesia Christi*, t. prior, editio quarta, Romae, Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1921, pars 2a, c.2, q.8, p.326.

2. *Ibid.*, p.327.

Billot en conclut que les principes de son activité le sont également, contrairement à la société civile qui découvre en elle-même ses propres principes. Et les principes d'activité de l'Église sont la grâce et la vérité : « Haec porro principia ad duo revocantur quae sunt veritas et gratia. »¹

Cette distinction entre la fin et les principes amène l'auteur à considérer un autre pouvoir dans l'Église, celui de dispenser la grâce et la vérité. Ces principes étant distincts, Billot conclut immédiatement à un double pouvoir de dispensation, le magistère pour dispenser la vérité, l'ordre pour dispenser la grâce, autre principe d'activité surnaturelle.

...haec ipsa dispensationis potestas adhuc in duas distinguitur. Alia enim est potestas conficiendi et ministrandi sacra ad collationem gratiae, et alia potestas authentice proponendi et definiendi revelatam veritatem. Prior ergo nomen habet potestatem ordinis... Posterior autem dicitur potestas magisterii.²

Et l'auteur conclut en adoptant la division tripartite : « Unde in summa relinquitur trimembris illa partitio, ordinis, magisterii, et jurisdictionis, quae recte et adaequate dividit potestatem ecclesiasticam. »³

L'auteur réfute ensuite les arguments de ceux qui unissent le pouvoir de magistère au pouvoir de juridiction sous prétexte que le magistère implique une certaine exigence de la foi. Cette opinion est regardée justement comme erronée puisqu'elle dépend d'une fausse conception de l'évangélisation, conception qui manifeste une mauvaise compréhension de la foi comme don de Dieu. Et aujourd'hui, nous pouvons dire que cette opinion est une conséquence normale de la compréhension partielle du mystère de l'Église qui s'est développée dans la Contre-Réforme, conséquence de cette conception juridico-sociologique du mystère de l'Église mettant l'accent sur l'aspect externe, visible, hiérarchique et négligeant ainsi le côté interne, invisible ou en d'autres mots, la présence mystérieuse de l'Esprit-Saint dans l'Église.

En conclusion, Billot nous donne la raison précise de la distinction très nette entre le pouvoir de magistère et celui du gouvernement. Pour lui, il n'y a pas de doute, il est en présence de deux pouvoirs distincts puisque l'objet de ces deux pouvoirs est vraiment distinct.

Objectum magisterii formaliter spectati est divinae doctrinae infallibilis manifestatio, expositio, definitio, et per hanc infallibilitatem in docendo, totius sacri depositi custodia. Objectum jurisdictionis non est manifesta-

1. *Ibid.*, p.329.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p.330

tio revelatae veritatis, sed ejus per infallibile magisterium manifestatae applicatio, defensio, vindicatio in Ecclesia propriis ecclesiastici imperii legibus, praeceptis, judicis sanctionibus.¹

Ce texte de Franzelin cité par Billot nous montre bien clairement la pensée des deux auteurs. Sans doute, Billot reconnaît à la manière des partisans de la division bipartite une certaine union entre le magistère et la juridiction, mais il reste bien clair que cette liaison ne détruit pas la distinction propre entre l'objet des deux pouvoirs. Une union, même inséparable sur certains points, ne veut pas dire nécessairement identité : « Aliud quippe realis unio seu etiam inseparabilitas, aliud vero realis identitas quae minime videtur hic admittenda ».²

En conclusion, on doit dire que Billot enseigne clairement la division tripartite des pouvoirs de l'Église en s'appuyant sur Franzelin. Le grand argument en sa faveur est celui de la distinction spécifique de l'objet de chacun des pouvoirs. On voit de plus la continuité chez les auteurs de cette nouvelle division des pouvoirs de l'Église.

Michel D'Herbigny, s.j.

La position de Michel D'Herbigny sur les pouvoirs de l'Église s'inscrit dans la tradition des trois pouvoirs. L'énoncé de sa thèse est sans équivoque :

Quibus Christus contulit magisterium cum praerogativa infallibilitatis et potestatem jurisdictionis, eosdem donavit singulari ad sanctificandum per ritus externos efficacitate, suo potestate ordinis.³

De ce texte, nous voyons bien une distinction précise des trois pouvoirs. De plus, l'auteur ajoute une précision sur la distinction entre le magistère et la juridiction. Les deux pouvoirs sont donnés à l'Église parce que ses membres sont doués d'intelligence et de volonté. Le magistère se réfère à l'intelligence en suscitant l'acte de foi ; la juridiction fait appel à la volonté en exigeant l'obéissance.

Utraque potestas magisterii et jurisdictionis confertur ad hoc ut Ecclesia membra foveat et moveat, qua sunt naturalibus intellectus et voluntatis facultatibus praedita . . .⁴

Telle est la position du père D'Herbigny sur le nombre de pouvoirs dans l'Église.

1. J.-B. FRANZELIN, *op. cit.*, thesis V, cité par Billot, p.334.

2. *Ibid.*

3. Michel D'HERBIGNY, s.j., *Theologica de Ecclesia*, 3^e édition, Paris, Beauchesne, 1927, thesis XIII, p.232.

4. *Ibid.*

Abbé Joseph Anger

La doctrine sur l'Église exposée par l'abbé Joseph Anger se situe dans le contexte de l'ecclésiologie du corps mystique qui devait aboutir à l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII en 1942. Cette constatation n'est pas sans importance puisqu'elle nous fait comprendre une caractéristique des pouvoirs de l'Église chez l'abbé Anger et plusieurs de ses contemporains. Il étudie les pouvoirs de l'Église en traitant de la hiérarchie. Son article s'intitule : *Idée générale de la hiérarchie et de ses pouvoirs*. On voit bien d'après ce titre que les pouvoirs que le Christ a donnés à son Église ont été donnés aux apôtres et à leurs successeurs. En d'autres mots, ces pouvoirs ont été donnés à la hiérarchie et non pas au peuple de Dieu comme tel. Cette conception des pouvoirs de l'Église découle naturellement de la conception Église-corps mystique ou Église-société gouvernée par le pape et les évêques.

Quant au nombre de pouvoirs, tant dans le Christ que dans l'Église, l'auteur adopte sans hésitation la pensée de Dom Gréa. Aussi voit-il une corrélation entre les pouvoirs que le Christ détient de son Père et ceux que l'Église a reçus du Christ. Et ces pouvoirs, l'abbé Anger les ramène à trois : le magistère ou pouvoir d'enseigner les vérités révélées par le Verbe, le ministère, appelé encore *sacerdotium* ou le pouvoir de sanctifier, et le pouvoir de gouvernement qui découle de la royauté du Christ sur toute la société qu'il s'est formée par la prédication et le sacerdoce.¹

Cette distinction des pouvoirs de l'Église en trois n'empêche pas l'auteur d'admettre un lien quasi indissoluble entre le pouvoir de gouvernement et les deux autres pouvoirs. Car, selon lui, l'*imperium* présuppose le pouvoir sacerdotal et le pouvoir de magistère.

Herman Dieckmann, s.j.

La tradition tripartite des pouvoirs du Christ et de l'Église a pris de plus en plus d'importance au xx^e siècle. Ses représentants étant nombreux, nous n'allons relever que les plus caractéristiques. Et pour commencer, nous signalons le père Herman Dieckmann. Dans son *De Ecclesia*, il montre que le Christ, à la fois *magister*, *sacerdos* et *rex*, a confié une triple mission à son Église. De cette triple mission ou de ce triple rôle, il passe à la notion de pouvoir : « Triplici muneri correspondet triplex potestas, Ecclesiae ab auctore Jesu Christo data, nimirum potestas sanctificandi, docendi, regendi. »²

1. Abbé Joseph ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*. 2^e éd., 1924, Gabriel Beauchesne, éditeur, Paris, 3^e partie, c.I, art.1.

2. Herman DIECKMANN, S.J., *De Ecclesia*, Friburgi Brisgoviae, Herder et Co., 1925, t.II, *De Ecclesiae magisterio*.

Comme Dieckmann et la plupart des auteurs suivants ne font que transmettre l'enseignement déjà reçu de leurs prédécesseurs, sans apport vraiment original, nous ne ferons que les citer sans nous attarder davantage.

Joseph de Guibert, s.j.

Contemporain du père Dieckmann, Joseph de Guibert, jésuite, professa à l'Université Grégorienne. Dans son traité sur l'Église, il donne sa position sur le nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église, ce qui ne permet aucune hésitation. À l'instar du père Dieckmann, il montre que le Christ a transmis ses pouvoirs à son Église, et, en même temps, il indique le nombre de ces pouvoirs :

Christus, eligendo inter discipulos suos duodecim apostolos, eos duce Petro mittendo sicut ipse missus erat a Patre, eisque conferendo potestatem *regendi, docendi et sanctificandi* ceteros credentes . . .¹

En plus d'indiquer le nombre de pouvoirs dans le Christ et son Église, tous les partisans de la tradition tripartite, y compris le père de Guibert, montrent la continuité des pouvoirs du Christ dans l'Église. C'est une des caractéristiques des auteurs du xx^e siècle.

Ernest Mura

Le Père Mura, contemporain de l'abbé Anger, présente l'Église comme le Corps mystique du Christ. Fidèle à cette conception de corps, il étudie d'abord le chef de ce corps avant de présenter l'activité de ses membres. Il décrit la vie du Christ en tant que chef de l'Église dans son activité médiatrice qui comporte trois fonctions différentes. Et ces trois fonctions traditionnelles, il les met en rapport avec l'affirmation du Christ lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14 6). Comme voie ou chemin, le Christ dirige nos pas en nous gouvernant ; c'est la caractéristique de sa fonction royale. Comme vérité, il nous enseigne la doctrine salutaire de la foi, d'où le rôle de prophète, et en tant que vie, il sanctifie le peuple de Dieu et le fait participer à sa propre vie ; c'est son sacerdoce éternel. La médiation du Christ est donc couronnée par le triple diadème des fonctions de prêtre, prophète et roi.

L'auteur étudie ensuite la vie des membres de l'Église. Et ici, il apporte tout d'abord une distinction intéressante, celle de la vie personnelle et sociale de chacun des membres du corps mystique du Christ. Dans l'exposé de la vie individuelle des fidèles unis au Christ, chef de l'Église, l'auteur ne fait aucunement mention des pouvoirs de l'Église. Au contraire, il aborde cette question en

1. Joseph de GUIBERT, S.J., *De Christi Ecclesia*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianaë, 1928, thesis VI, p.49.

étudiant la vie sociale des membres de l'Église. Et pour ce faire, il montre que l'activité médiatrice du Christ dans sa triple manifestation d'influence sacerdotale, de ministère prophétique et de gouvernement royal se continue dans l'Église et même constitue précisément la vie sociale de l'Église.

Il passe ensuite en revue les trois pouvoirs, le sacerdoce, le gouvernement et le magistère. Le Père Mura voit dans le peuple de Dieu, un peuple sacerdotal et cela tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Avec ce pouvoir sacerdotal partagé à différents degrés par tous les membres du corps mystique, l'auteur en arrive à l'étude du caractère sacramentel du baptême, de la confirmation et de l'ordre. Par ailleurs, le pouvoir royal s'explique bien dans cette perspective de l'activité sociale de l'Église. Car dans toute société ou tout royaume, la vie sociale doit s'exercer en dépendance d'une autorité. Et le pouvoir royal de l'Église vient justement ordonner ce qui relève du domaine extérieur, social et public de l'Église. À ces deux pouvoirs, s'ajoute le pouvoir doctrinal, celui d'enseigner la vérité. Ici l'auteur précise même les sujets de ce pouvoir de magistère. Il est « l'apanage, dit-il, de ce qu'on appelle l'Église enseignante, du pape et des évêques ».¹

En conclusion, on peut dire que l'auteur distingue très bien les trois pouvoirs du Christ et de l'Église. De plus, il voit dans les pouvoirs de l'Église une continuité avec les pouvoirs du Christ. Le père Mura nous fournit une caractéristique particulière en affirmant que le pouvoir sacerdotal, participé différemment par tous les baptisés, les confirmés et les ordonnés, relève du caractère sacramentel. Quant aux pouvoirs de gouvernement et de magistère, ils sont partagés par la hiérarchie seulement. Cela nous permet de tirer une double conclusion. D'abord l'auteur considère le caractère comme une participation au sacerdoce du Christ, de ce sacerdoce au sens moderne ou restreint du mot. De cette conception du sacerdoce, nous pouvons conclure en second lieu que le caractère sacramentel fait participer le fidèle au pouvoir sacerdotal seulement.

Timothée Zapelena, s. j.

Parmi les publications les plus récentes en ecclésiologie, il faut signaler celles de deux jésuites, les pères Zapelena et Sullivan. Le premier, professeur à la Grégorienne, publie son traité sur l'Église en 1954. Au sujet des pouvoirs, l'auteur pose directement la question : « *Utrum nempe sit bipartita, an potius tripartita* » ?² Pour répondre

1. Ernest MURA, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie d'après saint Paul et la théologie*, Paris, André Blot, éditeur, 1934, t. II, 2^e partie, 2^e sect, art. 2, c. XXII, p. 378.

2. Timothée ZAPELENA, S. J., *De Ecclesia Christi, Pars altera, apologetica-dogmatica*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1954.

à cette question, il rapporte d'abord la première opinion qui ne reconnaît que deux pouvoirs distincts, l'ordre et la juridiction. Ce dernier pouvoir comprend à son tour le magistère et le gouvernement. Ensuite, le père Zapelena cite des partisans de cette opinion, tels Palmieri, Lercher, Schlagenhause, Dorsch, Wilmers, De Groot, Mazella, Journet, Schultes, Filder et Huarte.

Sans s'attarder longuement à cette opinion, l'auteur passe ensuite à la seconde, celle de la division tripartite qui continue la tradition de Franzelin, de Billot et de tant d'autres. Pour lui comme pour ses prédécesseurs, cette tradition s'appuie sur la distinction réelle et spécifique de l'objet de chaque pouvoir.

Hae tres potestates differunt inter se specificè et realiter : Ordinis est sacros ritus administrare, magisterii est docere, proponere, infallibiliter definire doctrinam revelatam vel cum ea necessario connexam ; jurisdictionis est regere et praecipere subditorum.¹

Après l'exposé de ces deux opinions, l'auteur se demande laquelle il doit choisir. À cette question, il répond en apportant les distinctions et nuances nécessaires. En considérant seulement la *ratio formalis* des pouvoirs, l'auteur adopte sans hésitation la division tripartite. Par ailleurs, en ne considérant que le mode suivant lequel les pouvoirs sont conférés, Zapelena accepte naturellement la division bipartite, puisqu'il n'y a que deux façons de conférer ces pouvoirs. L'ordre se confère par une certaine consécration tandis que le magistère et la juridiction se confèrent par mission canonique ou mandat du supérieur. En terminant, l'auteur ajoute une troisième division qui reconnaît quatre pouvoirs, ce qui ne peut s'expliquer que par une division du pouvoir d'ordre. Voici une citation qui résume bien ces distinctions :

In controversa quaestione de adaequata potestatis ecclesiasticae divisione :

a) Retinenda est bipartita divisio hoc sensu intellecta, quod omnis Ecclesiae potestas vel est potestas ordinis, vel est potestas jurisdictionis ; nec est admittenda ulla Ecclesiae potestas, quae non possit revocari ad unum ex his duabus classibus.

b) Retinenda quoque est tripartita divisio hoc sensu intellecta, quod adsunt in Ecclesia tres potestates specificè diversae . . .

c) Retineri quoque potest quadripartita divisio hoc sensu intellecta, quod adsunt in Ecclesia quatuor potestates specificè diversae : potestas sacrificialis, sacramentalis, magisterii, regiminis.²

Malgré les différentes opinions rapportées par l'auteur, on peut affirmer que Zapelena adopte pour son enseignement la division tripartite.

1. *Ibid.*, p.151.

2. *Ibid.*, p.170.

P.-A. Liégé, o. p.

Parmi les manuels les plus récents et sans doute les plus à point, il faut citer l'*Initiation théologique*, publié par un groupe de théologiens, disciples de saint Thomas. Cette petite *Somme* nous donne ici un enseignement cohérent sur le mystère de l'Église et spécialement sur cette question des pouvoirs de l'Église. L'auteur de cette partie, le père Liégé, dominicain, aborde cette question dans le chapitre du ministère ecclésiastique, dans lequel il distingue les différents offices prophétique, sacerdotal et pastoral.

Il montre d'abord que le Christ, chef de son corps visible, a exercé les trois fonctions de prêtre, de prophète et de roi, fonctions qu'il a ensuite confiées à son Église. « En quittant visiblement ce monde, dit-il, Jésus laissa à son Église son Esprit et son ministère apostolique ; son Esprit comme réalité intérieure, son ministère comme réalité extérieure ».¹ Encore une fois, nous voyons la continuité entre l'activité du Christ et celle de l'Église.

Dans cette partie, il faut noter quelques caractéristiques intéressantes. D'abord le ministère ecclésiastique, réalisé dans l'office sacerdotal, prophétique et pastoral, ne regarde que l'aspect extérieur du mystère de l'Église. Cette première constatation peut avoir son importance dans l'étude du caractère sacramental lui-même. La seconde remarque concerne l'emploi du mot *pastoral* à la place de *royal*. L'auteur commence par dire que le Christ a été prophète, prêtre, roi et pasteur. Ces derniers termes semblent liés l'un à l'autre au point d'être synonymes.²

Après une analyse des trois offices de l'Église comme faisant partie du ministère hiérarchique, l'auteur ajoute un point de vue très intéressant. Car pour lui, « c'est toute l'Église, qui, à des titres différents, est active dans le Christ pour son auto-édification, non pas seulement la hiérarchie ».³ En plus du ministère hiérarchique, l'auteur distingue deux autres sources de ministères qui habitent l'Église, les ministères spirituels et charismatiques. Et ainsi il souligne la participation des laïcs au ministère de la hiérarchie et même aux deux autres ministères.

D'après les termes employés, on peut déduire que tout le peuple participe aux fonctions médiatrices de l'Église. C'est donc la première fois que, au cours de notre recherche, nous voyons affirmer cette conclusion : la participation de tout le peuple aux différentes activités ecclésiastiques qui se réalisent dans les fonctions sacerdotale, prophétique et royale.

1. P.-A. LIÉGÉ o. p., dans *Initiation théologique*, Les éditions du Cerf, Paris, 2^e éd., 1956, t. IV, *L'économie du salut*, chap. VI, *Le mystère de l'Église*, p. 337.

2. *Ibid.*, p. 346.

3. *Ibid.*, p. 350.

Sébastien Tromp, s.j.

Le père Tromp, jésuite, est un des meilleurs représentants du mouvement ecclésiologique de la première moitié de notre siècle qui tentait de définir l'Église uniquement comme corps mystique du Christ. Cette comparaison de l'Église avec le corps, tirée de saint Paul, a amené l'auteur à développer l'aspect social et visible de l'Église. Et c'est dans ce cadre qu'il étudie la structure sociale de l'Église en la faisant correspondre aux rôles ou propriétés messianiques. Or en s'appuyant sur le sens du mot Christ signifiant Oint et en référence avec la triple onction de l'Ancien Testament, l'auteur affirme que le titre de Messie, Christ ou Oint inclut le triple pouvoir sacerdotal, prophétique et royal.¹

Il en conclut que ces trois dignités, fonctions ou pouvoirs existent également dans l'Église : « Quocirca in Ecclesia quoque adsint, qui nomine Christi doceant et instruant, regant atque gubernent, offerant atque sanctificent necesse est. »²

Dans un deuxième article, l'auteur précise le sens de cette conclusion. Ces trois pouvoirs ou fonctions conviennent-ils seulement à la hiérarchie ou à tout le corps comme tel? Sans hésiter, il répond :

Christum totum corpus Ecclesiae ratione omnium et singulorum membrorum sic sibi adsimilatum voluisse, ut quodammodo participet sacerdotalem, regalem, propheticam Salvatoris dignitatem.³

Dans le même sens, il écrit :

Dignitas illa sacerdotalis, regalis, prophetica, de qua nunc inquiritur, aequali ratione omnia afficit membra Mystici Corporis, sive in hierarchicis constituta sive minus : Tu quoque, ita Chrysostomus ad plebem, in baptismos rex et sacerdos et prophetas effeceris.⁴

L'auteur ajoute que cette triple dignité, commune à tous les chrétiens, a rapport à la dignité magistérielle, royale et sacerdotale de la hiérarchie dans un sens analogique et non univoque. Et même, chez certains, elle n'est que métaphorique. De plus, il montre que cette triple dignité a un solide fondement dans l'Écriture et les documents patristiques.

1. S. TROMP, S.J., *De Christo Capite Mystici Corporis*, t.II, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1960, p.105.

2. *Ibid.*, p.319.

3. *Ibid.*, p.324.

4. *Ibid.*

Jérôme Hamer, o. p.

Dans une publication récente,¹ le père Hamer aborde franchement le problème du nombre de pouvoirs dans l'Église en concentrant son attention sur la distinction spécifique entre l'office hiérarchique royal, ou juridiction, et l'office hiérarchique prophétique, ou magistère. C'est le nœud du problème puisqu'il n'y a pas de difficulté à distinguer le ministère, sacerdoce ou ordre des autres fonctions dans l'Église.

Face à ce problème, le père Hamer relève les principaux canonistes et théologiens qui ont soutenu l'identité du magistère et de la juridiction. Devant une position qui ne le satisfait pas, l'auteur de ce livre en arrive à la conclusion que ces pouvoirs se distinguent spécifiquement quant à leur objet et leur acte. De plus, il appuie sa position sur un certain nombre d'auteurs, qui depuis le XIX^e siècle se sont avisés « de distinguer une troisième branche des pouvoirs de la hiérarchie, *potestas magisterii* ». ² Donc il n'y a pas de doute que le père Hamer opte ouvertement en faveur de trois pouvoirs dans l'Église dans le cadre de la doctrine du triple office du Christ.

Francis A. Sullivan, s. j.

Le père Sullivan, jésuite, n'ajoute rien de spécial à la doctrine de son confrère, le père Zapelena. Comme lui, il enseigne les trois pouvoirs dans le Christ et l'Église en insistant sur le fait que, par ces pouvoirs de sanctification, d'enseignement et de gouvernement, l'Église continue la triple mission du Christ.

*Missio ipsius Christi, quamvis in multi unica, tamen non omnino finita est cum reditu suo ad Patrem, quia reliquit apostolos participes missionis suae, ut eam continuarent, non in omni respectu, sed in triplici munere prophetico, sacerdotali et regali.*³

L'auteur ne traite pas *ex professo* des trois pouvoirs du Christ et de l'Église. Il en parle surtout à l'occasion du chapitre sur la succession des apôtres et des évêques au Christ, en montrant que ces derniers sont choisis pour continuer la triple mission du Christ. On peut dire enfin que c'est pour lui une doctrine établie qui ne demande pas de discussion.

Claude Chopin, p. s. s.

Depuis quelques années, vient de commencer une collection visant à exposer la doctrine chrétienne dans une optique moderne

1. Jérôme HAMER, O. P., *L'Église est une communion*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. *Unam Sanctam*, n° 40, p.127 ss.

2. *Ibid.*, p.130.

3. Francis A. SULLIVAN, S. J., *De Ecclesia*, I, *Quaestiones theologiae fundamentalis*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1963, thesis VII, pars altera, p.165.

tout en sauvegardant la tradition ecclésiastique. C'est dans cette collection, *le Mystère chrétien*, que Claude Chopin, sulpicien, traite du mystère du Christ, Verbe Incarné. Comme l'auteur n'aborde pas le mystère de l'Église, on ne trouve pas de position sur les pouvoirs de l'Église, mais la doctrine sur les pouvoirs du Christ est très précise. L'auteur reconnaît dans le Christ les trois fonctions de prêtre, prophète et roi. Car en étudiant les fonctions du Christ Médiateur, il nous dit que « l'activité du Christ Médiateur n'est d'ailleurs pas seulement une activité sacerdotale. Le Christ Médiateur est aussi celui qui est le Maître de la loi nouvelle ; celui qui est Roi ».¹

Ensuite l'auteur continue en reprenant séparément l'étude de ces trois activités, le magistère, le sacerdoce et la royauté du Christ. Ce volume, qui fait partie d'une collection théologique récente, exprime sans doute une opinion assez répandue dans la théologie actuelle.

Yves M.-J. Congar, o.p.

À l'imitation de ses confrères, tels les pères Hamer, Nicholas, Dewailly, le père Congar ne laisse planer aucun doute sur sa position concernant les pouvoirs de l'Église. « On distingue généralement, dit-il, trois pouvoirs dans l'Église : l'ordre, la juridiction et le magistère ».² Cette affirmation revient avec constance dans ses principales œuvres ecclésiologiques, *Sainte Église, Réforme dans l'Église*, auxquelles on peut ajouter *Jalons pour une théologie du laïc*.

Son grand mérite est de mettre en évidence la relation entre les pouvoirs de l'Église et ceux du Christ. De cette façon, l'Église participe à la triple prérogative du Christ prêtre, prophète et roi. Cette position semble mieux répondre à un ensemble de données bibliques et traditionnelles. De plus il constate que cette distinction des trois prérogatives du Christ et de l'Église a été oubliée dans la théologie catholique de la Contre-Réforme mais qu'elle se retrouve par contre dans la théologie protestante conservatrice, celle qui, sur certains points, est plus proche de la théologie du Moyen Âge. Aussi, cette manière de concevoir les pouvoirs du Christ est favorablement accueillie chez certains catholiques orientaux.³

En conclusion nous pouvons dire que le père Congar n'apporte pas tellement de preuves spéculatives, telle la distinction spécifique de l'objet et la fin de chaque pouvoir, bien qu'il en fasse mention, mais il se plaît surtout à relever la correspondance de sa position avec les données bibliques, classiques et, partant, traditionnelles.

1. Claude CHOPIN, P. S. S., *Le Verbe Incarné et Rédempteur*, Tournai, Desclée, 1963, coll. *Le Mystère chrétien*, p.116.

2. Yves M.-J. CONGAR, O. P., *Sainte Église, Études et approches ecclésiologiques*, coll. *Unam Sanctam*, n° 41, Paris, les Éditions du Cerf, 1963, p.203.

3. *Ibid.*, p.204, note 1.

Comme nous pouvons facilement le constater, son argument explique très bien la grande faveur de cette position, car sans négliger la théologie purement spéculative, les théologiens contemporains font un retour aux sources, c'est-à-dire l'Écriture et la Tradition, retour qui permet de redécouvrir certaines notions qui par suite de bien des facteurs historiques et humains avaient pratiquement été oubliées dans la théologie de la Contre-Réforme.¹

C. Documents de l'Église

Nous avons vu dans le chapitre premier que l'enseignement du magistère ordinaire n'est pas très abondant sur la question de la division bipartite des pouvoirs de l'Église. Il en est autrement quand il s'agit de la division tripartite, puisque nous relevons depuis un siècle plusieurs papes qui ont enseigné cette dernière opinion.

Pie IX

Le premier en liste, Pie IX, rappelle aux évêques d'Autriche les dons ou pouvoirs de l'Église pour les bien distinguer des droits civils sur la constitution de l'Église. Dans ce document, le Pontife explicite que le Christ a doté l'Église de trois pouvoirs :

Le Christ l'a dotée non seulement du don surnaturel d'un enseignement infaillible pour la propagation de la sainte doctrine, d'un sacerdoce saint pour le culte divin et la sanctification des âmes au moyen du Saint Sacrifice et des sacrements ; mais il lui a encore donné en propre, pleine puissance de faire des lois, de juger et d'exercer un salutaire pouvoir coercitif pour toutes choses en rapport avec la fin véritable du royaume de Dieu sur la terre.²

Pie X

Le saint pape Pie X, en s'appuyant sur le texte bien connu de Mathieu, « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie », nous rappelle la même doctrine : « L'Église possède, dit-il, en même temps que son droit d'enseigner, le pouvoir de gouverner la société chrétienne et

1. À cette suite de théologiens qui ont enseigné les trois pouvoirs dans le Christ et l'Église, nous pouvons ajouter un certain nombre de théologiens, la plupart auteurs de manuels qui, occasionnellement, ont touché à cette question. Comme ils n'apportent rien de personnel sur ce point, nous ne ferons que les énumérer au risque, évidemment, de fausser l'ordre chronologique suivi jusqu'à maintenant. Parmi ces auteurs, signalons Pesch, Bartmann, Schoupe, Hervé, Diekamp, Hermann, Jungmann, ainsi que Iragui-Abarzuza. Cette liste, évidemment incomplète, termine cependant cette perspective historique sur la position des trois pouvoirs dans le Christ et l'Église. La plupart de ces auteurs n'ont pas tellement de valeur en soi, mais ils reflètent l'enseignement traditionnel de leur époque.

2. *L'Église*, vol. I, Coll. *Les Enseignements pontificaux*, Desclée et Cie, n° 424.

celui de la sanctifier ».¹ Nous reconnaissons facilement dans ce texte la distinction des trois pouvoirs de l'Église, magistère, gouvernement ou juridiction et sacerdoce.

Pie XII

L'enseignement le plus clair du magistère ordinaire sur les pouvoirs du Christ et de l'Église se trouve chez Pie XII, spécialement dans son encyclique sur l'Église, *Mystici Corporis*. Dans un premier passage, Pie XII montre que la mission de l'Église par ses trois pouvoirs prend sa source dans le mystère de la mort du Christ : « La mission dite juridique de l'Église, son pouvoir d'enseigner, de gouverner et d'administrer les sacrements, n'ont de vigueur et d'efficacité surnaturelle pour édifier le Corps du Christ que parce que le Christ sur la Croix a ouvert à son Église la source des dons divins ».²

Un deuxième passage énonce également les trois pouvoirs en précisant qu'ils ont été donnés à l'Église par le Christ, d'où la continuité de la mission du Christ par l'Église. De plus, Pie XII enseigne que ces trois pouvoirs constituent la loi fondamentale de toute l'Église. « En outre Il a communiqué aux apôtres et à leurs successeurs un triple pouvoir : celui d'enseigner, celui de gouverner et celui de mener les hommes à la sainteté ; ces pouvoirs . . . constituent la loi fondamentale de toute l'Église ».³

La même doctrine est rappelée à plusieurs reprises par Pie XII dans un autre document, l'encyclique *Mediator Dei*.⁴

Vatican II

La distinction des trois pouvoirs dans le Christ et l'Église fait donc partie du patrimoine doctrinal de l'Église. Nous l'avons vu dans les témoignages de Pie IX à Pie XII. Cette pensée a fait son chemin au point de faire partie de la récente constitution sur l'Église de Vatican II.

La constitution *Lumen Gentium* déclare au chapitre troisième que « la consécration épiscopale confère aussi, avec la charge de sanctifier, celles de l'enseignement et du gouvernement . . . ».⁵ Le même chapitre reprend séparément l'étude de ces trois ministères aux numéros 25, 26 et 27. Enfin, au chapitre quatrième qui traite de la place des laïcs dans tout le peuple de Dieu, la constitution enseigne que les laïcs eux-mêmes participent à la triple mission du Christ.

1. *Ibid.*, n° 731.

2. *Ibid.*, n° 1031.

3. *Ibid.*, n° 1038.

4. *Ibid.*, n° 1220.

5. L'Église, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, Montréal, éd. Fidès, 1965, p.47.

En conclusion, on peut dire sans crainte d'erreur que l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église a opté en faveur de la position des trois pouvoirs distincts tant dans le Christ que dans l'Église. C'est l'enseignement de Vatican II qui semble avoir tranché définitivement la question du nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église.

CONCLUSION

Nous sommes maintenant à la fin de cette étude historique sur le nombre de pouvoirs dans le Christ et l'Église, étude qui nous a permis de découvrir un double courant dans l'enseignement de la théologie. Avec Torquemada, Vitoria, Soto et surtout saint Robert Bellarmin, on commence à enseigner l'existence de deux pouvoirs dans le Christ et l'Église, le sacerdoce et la royauté. Ces auteurs ne sont pas les premiers à faire cette distinction, puisqu'ils se réfèrent presque tous à la doctrine de saint Thomas d'Aquin. C'est donc dire que la doctrine des deux pouvoirs date du Moyen Âge. Comment est-elle donc apparue dans la théologie? La réponse à cette question nécessiterait, à notre point de vue, une longue étude dans la littérature canonique du temps. Car il semble bien que cette doctrine des deux pouvoirs ne peut pas remonter beaucoup plus loin que saint Thomas lui-même et que, par ailleurs, elle découle des distinctions canoniques établies vers le XI^e siècle. Ce qui veut dire que, jusqu'à un certain point, le droit canonique a influencé la théologie en ce domaine. Étant assez récente, cette nouvelle doctrine ne peut s'appuyer sur aucun fondement biblique, ce qui n'a pas empêché un bon nombre de théologiens de la répandre jusqu'à nos jours, puisqu'elle est encore très vivante comme nous l'avons démontré au premier chapitre de cet article.

Peu de temps après l'apparition de la division bipartite des pouvoirs messianiques du Christ, on voit apparaître dans la théologie une nouvelle tradition qui distingue trois pouvoirs dans le Christ, le ministère, le magistère et le gouvernement, ou, selon une terminologie plus biblique, les pouvoirs de prêtre, de prophète et de roi. Comme nous l'avons démontré, cette tradition est née au XVI^e siècle avec Médina, Valentia et Suarez, qui, sans distinguer trois pouvoirs spécifiques dans le Christ, distinguent néanmoins plusieurs fonctions dans le sacerdoce du Christ qui se ramèneront plus tard aux trois activités du prêtre, du prophète et du roi.¹ De fait, le grand disciple de Suarez, Franzelin, sera le premier à distinguer nettement trois pouvoirs spéci-

1. Les commentaires de Médina, Valentia et de Suarez sur le sacerdoce du Christ nous révèlent une autre conception des pouvoirs messianiques qui semblent concentrés dans le sacerdoce du Christ. C'est une opinion qui a eu une certaine importance dans la théologie du Moyen Âge jusqu'au XVI^e siècle. Nous verrons d'ailleurs que cette conception globale du sacerdoce est loin d'être étrangère au Docteur angélique.

fiques dans le Christ et l'Église. Il a été suivi par un bon nombre de théologiens, spécialement les auteurs contemporains.

Et maintenant, nous sommes en présence de deux positions sur les pouvoirs du Christ et de l'Église, deux positions bien établies de part et d'autre, bien qu'il faille reconnaître que la tradition tripartite semble la plus commune de nos jours.

Prise de position en faveur des trois pouvoirs messianiques du Christ

Face à ces deux traditions, devenues classiques dans la théologie catholique, nous sommes forcément amené à prendre position sur le nombre de pouvoirs dans le Christ. En nous appuyant sur saint Thomas, nous optons en faveur de la division tripartite des pouvoirs messianiques du Christ.

En parcourant certaines œuvres du Docteur angélique, spécialement les commentaires des Écritures, nous pouvons voir que le Christ est non seulement prêtre, mais qu'il est aussi roi et prophète. Le premier texte en faveur de cette division tripartite est tiré du commentaire du psaume 44, dans lequel saint Thomas affirme que le Christ a été oint pour recevoir les trois pouvoirs de prêtre, de prophète et de roi.

... et haec [tria officia] conveniunt Christo, qui fuit *rex* : Luc I : Regnabit in domo Jacob in aeternum. Item fuit *sacerdos*, qui seipsum obtulit Deo sacrificium, Ep. V. Item fuit *propheta*, qui praenuntiavit viam salutis : Deut. XVIII : Prophetam suscitabit Dominus de filiis Israel.¹

Dans le commentaire du mot Christ au commencement de l'évangile de saint Mathieu, saint Thomas réaffirme l'existence des trois pouvoirs messianiques.

Nota autem tres unctiones in veteri Lege. Unctus enim est Aaron in sacerdotem, Levit., VIII, 19. Unctus est Saul a Samuele in regem, I Reg., x, 1 ; et David, I Reg. XVI, 13. Unctus est et Eliseus in prophetam, III Reg. XIX, 16. Quia Christus fuit verus sacerdos... et rex et propheta, ideo dicitur recte Christus, propter tria officia quae ipse exercuit.²

Nous pourrions citer plusieurs autres références de saint Thomas, spécialement celles extraites du commentaire de l'évangile de saint Mathieu,³ mais ce serait nous étendre démesurément sur cette question, déjà abondamment prouvée. Saint Thomas va même plus loin, car il nous enseigne que les trois pouvoirs messianiques ont été légués à l'Église, spécialement aux apôtres et aux chrétiens. Pour ce qui est des apôtres, cette affirmation s'appuie sur deux passages de saint

1. *In Ps.* 44, n.5.

2. *Super Mat.*, n.19.

3. *Ibid.*, nn.20 et 1374.

Thomas. Le premier est tiré du commentaire d'un verset de Mathieu sur la mission des apôtres, d'enseigner toutes les nations et de les baptiser au nom de la Trinité. De ce verset, saint Thomas nous donne le commentaire suivant :

Hic iniungit officium ; et triplex iniungit officium. Primo docendi (Euntes ergo docete omnes gentes) : secundo baptizandi (Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti) : Tertio officium informandi quantum ad mores (Docete eos servare omnia quaecumque mandavi vobis).¹

Un second passage vient confirmer le premier. Il s'agit du commentaire de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Selon saint Thomas, saint Paul loue la dignité des vrais apôtres parce qu'ils sont les ministres de Dieu et cela quant à trois choses :

Primo quantum ad dispensationem sacramentorum... Secundo quantum ad gubernationem, scilicet in quantum gubernat populum Dei... Tertio quantum ad humanae salutis operationem, in quantum scilicet eorum ministerio et praedicatione, homines ad salutem conversi sunt...²

Quant aux pouvoirs du Christ confiés aux chrétiens, saint Thomas apporte une solution précise en disant que même les chrétiens reçoivent ces pouvoirs. Cette affirmation est extraite du commentaire de l'épître aux Hébreux qui reprend la doctrine traditionnelle sur l'onction du Christ :

Convenit etiam ista unctio christianis. Sunt enim reges et sacerdotes, I Petr., II, 19 ; Vos estis genus electum, regale sacerdotium... Item habent Spiritum Sanctum, qui est prophetiae spiritus... Et ideo omnes uncti sunt, invisibili unctione...³

Au numéro suivant, saint Thomas ajoute une précision sur l'onction des chrétiens et celle du Christ : « Sed quae comparatio est inter Christum unctum, et christianos ? Ista, scilicet quia ipse habet eam principaliter et primo, nos autem et alii ab ipso effusam... »⁴

Justification de notre prise de position

Appuyée sur saint Thomas, notre prise de position en faveur de la tradition tripartite des pouvoirs messianiques du Christ se justifie premièrement par l'argument historique et biblique des trois pouvoirs, et secondairement par un argument objectif et spéculatif.

1. *Ibid.*, nn.2462-2468.

2. *Super II ad Cor.*, n.2.

3. *Super ad Hebr.*, n.64.

4. *Ibid.*, n.65.

a) *Base historique et biblique des trois pouvoirs*

La division tripartite des pouvoirs du Christ tire son origine de la plus ancienne tradition biblique. Saint Thomas avait relevé cette origine et il sut l'exploiter à bon escient pour appuyer sa doctrine des trois pouvoirs dans le Christ et les chrétiens. Avec lui, nous allons faire une vision rétrospective sur le peuple de Dieu de l'ancienne alliance pour dégager une théologie de l'onction, sous-jacente à toute cette exégèse des trois activités sacerdotale, prophétique et royale du peuple de Dieu et partant du Christ lui-même.

En parcourant rapidement l'Écriture, nous nous rendons compte que le peuple d'Israël, à l'imitation de plusieurs autres peuples, a fait un grand usage de l'huile qui donne la force, la santé, la joie et même la beauté. Partant de ces effets naturels, les anciens se sont emparés de ce produit naturel pour en faire l'objet d'un rite religieux. En Israël, on employa ce rite de l'onction pour retrancher certains objets de l'usage profane et les consacrer au culte de Yahvé en leur conférant une sainteté spéciale. Ce n'est pas tout. Car on l'employa surtout pour conférer un pouvoir aux prêtres, aux prophètes et aux rois de l'Ancien Testament.

L'Écriture nous enseigne que les prêtres de l'ancienne alliance recevaient une onction consécatoire. Sur l'ordre de Yahvé lui-même, nous voyons Moïse conférer l'onction sacerdotale à son frère Aaron : « Moïse prit alors le chrême . . . il versa du chrême sur la tête d'Aaron, et l'oignit pour le consacrer » (Lv 8 10-12). À la suite d'Aaron, les simples prêtres, ses fils, reçurent aussi cette onction : « Tu feras revêtir ces vêtements à Aaron, ton frère, et à ses fils. Puis tu les oindras, tu les investiras et tu les consacreras à mon sacerdoce » (Ex 28 41). Ces textes nous indiquent bien que les prêtres de l'ancienne loi recevaient une onction. Il est probable cependant que ce rite consécatoire ait varié au cours des différentes périodes de l'histoire d'Israël. Il reste toutefois que l'onction a été employée pour investir les prêtres de leur nouvelle fonction.

Nous retrouvons la même doctrine concernant les prophètes de l'ancien testament. Dans le deuxième livre des Rois, on raconte que Yahvé ordonna de oindre le prophète Élisée en disant à Élie : « Va, retourne par le même chemin, vers le désert de Damas. Tu iras oindre Hazaël comme roi d'Aram. Tu oindras Jéhu . . . et tu oindras Élisée fils de Shaphat, d'Abel Méhola, comme prophète à ta place » (1 R 19 15-16). Ce texte nous montre bien que les prophètes comme les prêtres recevaient une onction consécatoire. Mais ici une question se pose : dans quel sens doit-on entendre cette onction ? S'agit-il d'une onction réelle ou simplement d'une métaphore pour indiquer que l'Esprit de Yahvé s'emparait d'un homme en particulier en vue de lui conférer un nouveau pouvoir ? Il semble bien que pour saint Thomas, il s'agit d'une onction réelle. De nos jours une opinion

différente semble prévaloir. L'onction des prophètes désignerait plutôt leur investiture.¹ De fait, à regarder attentivement le premier livre des Rois, on voit bien que celui qui avait reçu l'ordre d'oindre Élisée ne fit que jeter sur lui son manteau pour lui communiquer son Esprit (1 R 19 19 ; 2 R 2 9-15). Il en est de même pour les rois et les prophètes. Certains semblent avoir reçu une onction réelle tandis que d'autres n'ont jamais reçu cette onction. Cela dépend de l'époque d'Israël. Cette interprétation moderne de l'onction comme symbole n'infirme en rien la comparaison de saint Thomas, puisque, même chez le Christ, il s'agit d'une onction symbolique. Le Christ n'a jamais été oint d'une onction physique ; l'onction dont parle saint Thomas signifie plutôt la prise de possession de l'humanité du Christ par sa divinité au moment de son Incarnation.

Il nous reste maintenant à établir une autre onction en usage en Israël, celle des rois. Nous savons que chez tous les peuples anciens, l'onction royale a toujours tenu une place importante. Le peuple élu ne fit pas exception à cette coutume. Le premier livre de Samuel nous raconte que celui-ci répandit de l'huile sur la tête de Saül, l'embrassa et lui dit : « N'est-ce pas Yahvé qui t'a oint comme chef de son peuple Israël ? C'est toi qui régiras le peuple de Yahvé et le délivreras de la main de ses ennemis d'alentour. Et voici pour toi le signe que Yahvé t'a oint comme chef sur son héritage » (1 S 10 1). Le même livre raconte comment Samuel oignit David : « Samuel prit la corne d'huile et l'oignit au milieu de ses frères. L'Esprit de Yahvé s'empara de David à partir de ce jour-là » (1 S 16 13). Saül et David reçurent donc une onction de Samuel avant de gouverner Israël. Par ailleurs, Jéhu reçut l'onction d'un prophète qu'avait envoyé Élisée. Le prophète lui versa l'huile sur la tête et lui dit : « Ainsi parle Yahvé, Dieu d'Israël. Je t'ai oint comme roi sur le peuple de Yahvé, sur Israël » (2 R 9 6). De plus, la bible nous raconte que les rois de Juda étaient sacrés dans le temple et oints par les prêtres. C'est ainsi que Salomon reçut l'onction du prêtre Sadoq (1 R 1 39) et Joas du grand-prêtre Yehoyada (2 R 11 12).

Cette théologie de l'onction nous réfère à une institution bien établie dans le peuple de Dieu de l'ancienne alliance, celle des prêtres, des prophètes et des rois. D'où trois pouvoirs bien distincts. Comme nous avons déjà souligné, saint Thomas a exploité à bon escient l'argument scripturaire pour en tirer une doctrine certaine sur les trois pouvoirs du peuple de Dieu de l'ancienne alliance. Cet argument a le grand mérite d'établir une relation de continuité entre le peuple d'Israël et le nouveau peuple de Dieu, l'Église. Appuyée sur un ensemble de données bibliques, la division tripartite des pouvoirs du Christ et de l'Église semble irréfutable. Elle nous paraît également comme la plus commune actuellement, ce qui peut s'expliquer

1. *Vocabulaire de Théologie biblique*, art., *Onction*, Éd. du Cerf, 1964, col.719.

par le renouveau biblique actuel qui a remis en valeur la continuité entre Israël et l'Église, continuité qui semble échapper aux partisans de la tradition bipartite.

b) *Base objective et spéculative des trois pouvoirs*

En plus de l'argument scripturaire qui donne la plus grande valeur à la distinction des trois pouvoirs, la théologie fait appel à la raison en vue de consolider sa position par des arguments spéculatifs. Or la question est de savoir si les pouvoirs de sanctifier, d'enseigner et de régir sont réellement distincts au point de constituer trois pouvoirs spécifiquement distincts. La question vaut d'être posée puisqu'un grand nombre de canonistes et de théologiens, considèrent les fonctions d'enseigner et de régir comme non distinctes. En nous appuyant sur les partisans de la tradition tripartite, nous affirmons que les trois pouvoirs sont spécifiquement distincts.

D'abord nous pouvons tirer un premier argument de l'identification des pouvoirs de l'Église à ceux du Christ. Et ainsi les pouvoirs de l'Église se distinguent dans la mesure où se distinguent les pouvoirs du Christ. Or, dans le Christ, nous avons vu précédemment que les trois offices messianiques se distinguent réellement et spécifiquement selon les fondements de l'Ancien Testament. Donc nous pouvons conclure que les trois pouvoirs de l'Église se distinguent de la même manière¹. La mineure de cet argument, à savoir la distinction spécifique des pouvoirs du Christ, se prouve non seulement par l'Écriture mais aussi par un raisonnement logique. Et là-dessus, nous ne pouvons mieux faire que de reproduire le court schéma du Père Salaverri qui montre la distinction réelle et spécifique des pouvoirs du Christ, quant à l'objet, l'acte et la fin.²

CRISTO	{ <i>Maestro enseña la Verdad divina para alimentar la Fe</i> <i>Rey muestra el Camino del cielo para alentar la Esperanza.</i> <i>Sacerdote de la Vida de la gratia para aumentar la Caridad.</i>	} CRISTIANA
--------	---	-------------

À ce premier argument fait suite un second basé sur Aristote et saint Thomas. Le Docteur angélique enseigne en effet que les puissances se spécifient par leurs actes, et les actes, à leur tour, se spécifient par leur objet formel et leur fin prochaine.³ Or les actes, les objets formels et les fins prochaines des trois pouvoirs de l'Église

1. J. SALAVERRI, S.J., *La triple potestad de la Iglesia*, dans *Miscellanea Comillas*, Pontificia universitas comillensis, XIV, 1950.

2. *Ibid.*, n.49.

3. *Suppl.*, q.34, a.4, c.

se distinguent entre eux spécifiquement. Donc de la même manière doivent se distinguer les trois pouvoirs de l'Église. Avant de prouver la mineure de l'argument, nous allons reproduire un autre tableau¹ de Salaverri qui exprime très bien ces distinctions :

POTESTADES	ACTOS	OBJECTOS FORMALES	FINES PROXIMOS
Magisterio	Enseñar	Verdades reveladas con ellas connexas	Obtener el asenso intelectual
Régimen	Mandar	Acciones conducentes al fin de la Iglesia	Exigir la obediencia de la voluntad
Sacerdocio	Celebrar y conferir	Medios de sanctificación instituidos por Dios	Impetrar e infundir la gracia al alma.

Comme nous le voyons d'après ce tableau, il suffit de faire l'analyse de chacun de ces actes pour en dégager l'objet. Or les actes sont bien distincts. Comme le dit le père Hamer, o. p., « Enseigner (c'est-à-dire révéler quand il s'agit du Christ ; garder et communiquer le révélé quand il s'agit de l'Église) est fondamentalement autre chose que commander ».² Aussi l'objet du « *Docere (enseñar)* est bien distinct de celui du *praecipere (mandar)* ». Le premier se réfère à la vérité, au vrai à communiquer tandis que le second consiste dans le bien à poursuivre. Le vrai et le bien, voilà deux réalités bien distinctes ! De plus, on voit que les deux actes se réfèrent différemment au même sujet : le *docere* s'adresse à l'intelligence pour obtenir son assentiment, le *praecipere* se réfère à la volonté. Quant au sacerdoce, il n'y a pas de difficulté puisque l'acte, l'objet et la fin de l'acte se distinguent des deux premiers sans aucun doute.

Il reste cependant une difficulté à résoudre puisque certains unifient les pouvoirs de magistère et de juridiction parce qu'ils relèvent un trait commun entre les deux pouvoirs : l'obligation qu'imposent le magistère et la juridiction. Sans doute doit-on reconnaître une certaine obligation imposée par le magistère, mais le fondement de cette obligation est tout à fait différent de celui du pouvoir de juridiction. Ainsi quand on s'incline devant le magistère, c'est en vertu de la certitude de la vérité révélée enseignée par l'Église, tandis que devant le pouvoir pastoral, on s'incline parce que l'Église doit nous conduire au bien. Comme nous voyons, l'obligation que peuvent comporter les deux pouvoirs est de nature différente ; donc elle n'en-

1. SALAVERRI, *op. cit.*, n.53.

2. Jérôme HAMER, O. P., *L'Église est une communion*, coll. *Unam Sanctam*, Les Éditions du Cerf, 1962, p.131.

lève rien à la distinction spécifique des pouvoirs. D'ailleurs, selon le père Hamer, et nous faisons nôtre son opinion, il y aurait danger à intégrer le magistère à la juridiction. Ce serait marquer d'un certain volontarisme notre adhésion de foi. Car la foi est avant tout un don, un don de Dieu, une illumination de l'esprit et surtout pas un acte d'obéissance. Elle est donc un acte d'intelligence,¹ qui nous fait participer à une connaissance supérieure. À la suite de saint Thomas, l'auteur admet une intrusion nécessaire de la part de la volonté dans l'acte de foi pour cette raison que, l'évidence faisant défaut dans un tel acte, la volonté doit intervenir auprès de l'intelligence pour qu'elle puisse donner son assentiment. Mais cet acte reste essentiellement un acte d'intelligence.

Il en est autrement dans le pouvoir de juridiction. L'acte d'obéissance prend la prééminence sur l'acte de foi. Le chrétien adhère aux ordres du pouvoir pastoral par un acte de volonté, par un acte d'obéissance dans le sens formel du mot. Le motif de l'obéissance est le précepte du supérieur tandis que celui de l'acte de foi est la vérité.

La distinction des trois pouvoirs repose également sur un troisième argument basé sur la distinction des droits et des obligations de chacun des pouvoirs. Si les obligations et les droits correspondants à un pouvoir se distinguent d'autres droits et obligations, on doit dire aussi que les pouvoirs se distinguent également entre eux.² En d'autres mots, à droits et obligations distincts, correspondent des pouvoirs distincts. Ainsi celui qui a le pouvoir d'enseigner a le droit et le devoir (suivant le cas) de le faire, mais il n'a pas pour autant le pouvoir de commander. Or, dans l'Église, on constate l'existence de droits et d'obligations distincts par rapport à l'enseignement et au gouvernement. Donc nous pouvons conclure que les pouvoirs sont réellement distincts.

Le quatrième argument en faveur d'une distinction réelle entre les pouvoirs de l'Église repose sur un autre principe de saint Thomas, la reconnaissance par le contraire.³ Or nous pouvons affirmer, selon le père Salaverri, que l'hérésie, le schisme et l'excommunication s'opposent respectivement aux trois pouvoirs d'enseigner, de régir et de sanctifier. Puisque ces trois actes, opposés aux trois pouvoirs se distinguent spécifiquement, nous pouvons conclure que les trois pouvoirs se distinguent aussi spécifiquement. Que l'hérésie, le schisme et l'excommunication soient spécifiquement distincts, cela résulte de la définition même des termes donnée dans le droit canon.⁴

1. *Ia IIae*, q.4, a.2 : « Credere autem est immediate actus intellectus ; quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. »

2. SALAVERRI, *op. cit.*, n.54.

3. *Ia IIae*, q.54, a.2, ad 1 : « Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque : quia unum per aliud cognoscitur. »

4. *C.J.C.* : 1325, 2 ; 2257, 1 ; 2259, 1 ; 2260, 1 ; 2261, 1 ; 2262, 1.

Une cinquième et dernière raison est tirée de la mission que le Christ a confiée à ses apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28 19-20). Plusieurs auteurs voient dans cette mission la tradition du triple pouvoir de sanctification, d'enseignement et de gouvernement, pouvoirs qui se distinguent par leur extension et leur ordre comme l'ont enseigné saint Jérôme et saint Thomas. Ainsi le pouvoir d'enseigner s'adresse à tous les hommes et précède tous les autres ; le pouvoir de sanctifier est limité à ceux qui ont cru en la parole divine et vient donc après l'enseignement et avant le pouvoir de gouvernement lequel n'atteint que ceux qui ont été baptisés.¹

En conclusion, nous pouvons affirmer que la tradition tripartite des pouvoirs messianiques du Christ est la plus solide et la plus commune en théologie. Fortement appuyée sur saint Thomas d'Aquin, elle puise ses sources dans la Révélation même, spécialement dans les trois activités principales du peuple de Dieu exercées par les prêtres, les prophètes et les rois. Ainsi nous voyons la supériorité de cette tradition sur la tradition bipartite qui tire son origine du haut Moyen Âge, fortement influencée par la division canonique du pouvoir de l'Église en deux, l'ordre et la juridiction. Au contraire, la division tripartite remonte jusqu'aux sources les plus reculées, spécialement les trois institutions du peuple d'Israël, celles des prêtres, des prophètes et des rois.

Applications pratiques de la doctrine des trois pouvoirs

Cette théologie n'est pas une doctrine purement spéculative. Elle a, au contraire, des applications pratiques dans la vie ecclésiale de notre temps. C'est ce que nous voulons souligner en terminant cet article. Nous avons déjà montré que, selon saint Thomas, les trois pouvoirs messianiques du Christ sont partagés par tous les membres du peuple de Dieu, spécialement les apôtres et les chrétiens. Or, nous pouvons nous demander par quelle réalité surnaturelle le Christ peut transmettre à tout son peuple ses pouvoirs de sanctifier, d'enseigner et de régir ? Et, avec le Docteur angélique comme guide, nous devons répondre que les trois pouvoirs messianiques sont partagés par les fidèles dans le caractère sacramental, défini par saint Thomas lui-même comme une participation à la puissance du Christ, plus précisément à son pouvoir sacerdotal.²

Cette affirmation nous pose un sérieux problème : comment se fait-il que, par le caractère sacramental, le chrétien participe aux trois pouvoirs du Christ alors que le caractère semble n'être qu'une partici-

1. SALAVERRI, S. J., *op. cit.*, n. 60.

2. *IIIa*, q. 63, a. 3, c.

pation au sacerdoce du Christ ? Ce problème, d'une grande actualité, ne peut se résoudre qu'en nous référant à saint Thomas lui-même pour découvrir le sens très large de la notion du sacerdoce. Par ailleurs, nous avons déjà donné quelques éléments de solution en étudiant la notion très large du sacerdoce chez Médina, Valentia et Suarez. Pour eux, le sacerdoce est un pouvoir global qui comprend plusieurs fonctions, parmi lesquelles il faut ranger celles de sanctifier, d'enseigner et de conduire le peuple de Dieu à sa véritable fin. Une telle conception du sacerdoce n'est pas exclusive à ces auteurs, puisque nous la retrouvons chez saint Thomas lui-même. Cette constatation résulte de tout un ensemble de preuves que nous résumons très brièvement ici-même. La première est tirée du rôle du prêtre dans l'ancienne loi qui devait non seulement offrir les sacrifices, mais même donner la Loi au peuple d'Israël.¹ La deuxième vient du fait que saint Thomas emploie indifféremment les notions de religion, de culte, de rite et de vie chrétienne, ce qui fait que le pouvoir sacerdotal ne s'étend pas seulement au culte dans le sens restreint à la liturgie, mais dans le sens large de toute la vie chrétienne ou vie catholique. La troisième preuve est tirée de la définition même du caractère. Dans certains textes, saint Thomas affirme qu'il est une participation au sacerdoce du Christ, alors que dans d'autres, il dit sans préciser qu'il est une assimilation au Christ, ce qui revient à dire que le sacerdoce équivaut au pouvoir du Christ sans restriction. La quatrième preuve est basée sur le siège du caractère, l'intelligence, qui est le fondement de la vie chrétienne et non seulement d'un aspect de cette vie, l'aspect liturgique. Par ailleurs, la définition du caractère de la confirmation nous fournit un cinquième argument. De fait saint Thomas affirme que le caractère de la confirmation est une participation au gouvernement, au magistère et au sacerdoce du Christ. Or pour que la définition générale du caractère puisse convenir au caractère de la confirmation, il faut que la notion du sacerdoce soit prise par saint Thomas dans un sens très large qui couvre toute activité de la vie chrétienne.

Cette interprétation du sacerdoce est assez nouvelle actuellement, mais il semble qu'elle ait été la plus commune au cours du Moyen Âge. En considérant ainsi le sacerdoce comme un pouvoir global qui inclut les trois pouvoirs messianiques, il est facile de conclure que c'est par le caractère sacramentel, participation au sacerdoce global du Christ, que les fidèles participent vraiment aux trois pouvoirs messianiques. Le caractère est donc un pouvoir unique qui s'étend aux trois pouvoirs sacerdotal, prophétique et royal du Christ.

Cette doctrine des trois pouvoirs messianiques du Christ partagés par tout le peuple de Dieu est d'une grande actualité, puisqu'elle est affirmée par Vatican II dans la constitution *Lumen Gentium*. Dans cette constitution, le Concile précise que les trois pouvoirs

1. *IIIa*, q.22, a.1, c.

messianiques sont donnés aux évêques, aux prêtres et même aux fidèles.

Dans le chapitre troisième traitant de la constitution hiérarchique de l'Église et en particulier de l'épiscopat, le Concile affirme les trois pouvoirs des évêques. « Parmi les principaux devoirs des Évêques se classe la prédication de l'Évangile... » (n° 25). « L'Évêque revêtu de la plénitude du sacrement de l'Ordre, est l'économe de la grâce du suprême sacerdoce » (n° 26). « Les évêques gouvernent les Églises locales qui leur sont confiées en qualité de vicaires et légats du Christ... » (n° 27). Ces mêmes pouvoirs sont également confiés aux prêtres qui « sont consacrés pour prêcher l'Évangile, paître les fidèles et célébrer le culte divin... » (n° 28). Quant aux laïcs, la constitution est aussi explicite. Elle les définit comme « les fidèles qui, après avoir été incorporés au Christ par le baptême, ont été constitués peuple de Dieu et rendus participants de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ... » (n° 31).¹ Cette doctrine concernant les trois pouvoirs confiés aux laïcs est reprise avec autant de fermeté dans le décret *Apostolicam actuositatem*. « Les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument dans l'Église et dans le monde leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier. »²

L'enseignement de Vatican II va même plus loin, car il affirme que le chrétien participe à la mission de l'Église par la participation au triple office du Christ et de l'Église et de façon plus concrète par la liturgie et l'apostolat des laïcs dans le monde. On peut dire que c'est l'un des grands mérites de Vatican II que d'avoir redonné aux fidèles la place qui leur revient dans l'activité même du peuple de Dieu, spécialement en ce qui concerne leur participation active à la liturgie et à l'apostolat. La constitution sur la sainte liturgie déclare en effet que « La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui est, en vertu de son baptême, un droit et un devoir pour le peuple chrétien... »³

Par cette activité, nous voyons que le fidèle participe vraiment au pouvoir sacerdotal du Christ. Quant aux deux autres pouvoirs, ils peuvent s'exercer le plus activement dans l'apostolat des laïcs, auquel le concile a consacré un des décrets les plus importants.⁴ De fait, c'est par l'apostolat que les laïcs peuvent annoncer au monde le message du Christ, tant par le témoignage de leur vie chrétienne et les œuvres accomplies dans un esprit surnaturel que par le ministère de la

1. Cf. n° 34, 35 et 36.

2. Décret *Apostolicam Actuositatem*, Éd. Paulines, n° 2.

3. Constitution sur la Sainte Liturgie, Éditions Fidès, n° 14.

4. Décret *Apostolicam Actuositatem*.

parole proprement dit. Voilà pour la mission prophétique. Quant à la mission royale, c'est en orientant toutes les valeurs humaines et terrestres vers leur véritable fin que les laïcs participeront davantage au pouvoir royal du Christ, ce qui se fait également par un apostolat chrétien dans le monde.

Et enfin, nous pouvons conclure cette étude en la résumant en trois points principaux. Premièrement, appuyé sur la tradition biblique et une école théologique importante, nous optons en faveur des trois pouvoirs messianiques du Christ, le sacerdoce, le magistère et le gouvernement. Deuxièmement, ces trois pouvoirs sont partagés dans les fidèles par une réalité surnaturelle que les théologiens appellent le caractère sacramentel. Troisièmement, cette doctrine du caractère et des trois pouvoirs messianiques est confirmée par Vatican II qui vient redonner à tout le peuple de Dieu, spécialement les laïcs, la conscience de son pouvoir dans la triple mission de l'Église, surtout en ce qui concerne le culte à rendre à Dieu et l'apostolat à exercer dans le monde actuel.

Raymond VAILLANCOURT.

