



[[DE](#) - [EN](#) - [FR](#) - [HU](#) - [IT](#) - [KO](#) - [NL](#) - [PT](#) - [RU](#) - [SP](#)]

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église*

(2014)

Table

Introduction

Chapitre 1 : Le *sensus fidei* dans l'Écriture et dans la Tradition

1. L'enseignement de la Bible

- a) La foi en tant que réponse à la parole de Dieu
- b) Les dimensions personnelles et ecclésiales de la foi
- c) L'aptitude des croyants à connaître la vérité et à lui rendre témoignage

2. Le développement de l'idée et son rôle dans l'histoire de l'Église

- a) La période patristique
- b) La période médiévale
- c) La période de la Réforme et d'après la Réforme
- d) Le XIX^e siècle
- e) Le XX^e siècle

Chapitre 2 : Le *sensus fidei* dans la vie personnelle du croyant

1. Le *sensus fidei* en tant qu'instinct de la foi

2. Les manifestations du *sensus fidei* dans la vie personnelle des croyants

Chapitre 3 : Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église

1. Le *sensus fidei* et le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes

- a) Aspects rétrospectifs et prospectifs du *sensus fidei*
- b) La contribution des laïcs au *sensus fidelium*

2. Le *sensus fidei* et le magistère

- a) Le magistère est à l'écoute du *sensus fidelium*
- b) Le magistère nourrit, discerne et juge le *sensus fidelium*
- c) La réception

3. Le *sensus fidei* et la théologie

- a) Les théologiens dépendent du *sensus fidelium*

b) Les théologiens réfléchissent sur le *sensus fidelium*

4. Aspects œcuméniques du *sensus fidei*

Chapitre 4 : Comment discerner les manifestations authentiques du *sensus fidei*

1. Les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei*

- a) La participation à la vie de l'Église
- b) L'écoute de la parole de Dieu
- c) L'ouverture à la raison
- d) L'adhésion au magistère
- e) La sainteté — L'humilité, la liberté et la joie
- f) La recherche de l'édification de l'Église

2. Applications

- a) Le *sensus fidei* et la religiosité populaire
- b) Le *sensus fidei* et l'opinion publique
- c) Les voies pour consulter les fidèles

Conclusion

*** NOTE PRÉLIMINAIRE**

Durant son VIII^e quinquennium, la Commission Théologique Internationale a conduit une étude touchant la nature du *sensus fidei* et son rôle dans la vie de l'Église. Le travail a été développé au sein d'une sous-commission présidée par Mgr Paul McPartlan et composée des membres suivants : le P. Serge-Thomas Bonino, O.P. (Secrétaire général), Soeur Sara Butler, M.S.B.T., le P. Antonio Castellano, S.D.B., le P. Adelbert Denaux, le P. Tomislav Ivančić, S. Exc. Mgr Jan Liesen, le P. Léonard Santedi Kinkupu, le Prof. Thomas Söding et le P. Jerzy Szymik.

Les discussions générales sur ce thème se sont déroulées dans les différentes rencontres de la sous-commission, et durant les sessions plénières de la Commission elle-même qui se sont tenues dans les années 2011-2014. Le présent texte, intitulé : *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, a été approuvé *in forma specifica* par la majorité des membres de la Commission par un vote écrit, et il a été ensuite soumis à l'approbation de son Président, S. Ém. le cardinal Gerhard L. Müller, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lequel en a autorisé la publication.

Introduction

1. Par le don de l'Esprit Saint, « l'Esprit de vérité qui vient du Père » et qui rend témoignage au Fils (Jn 15,26), tous les baptisés participent à la fonction prophétique de Jésus-Christ, « le témoin fidèle et véridique » (Ap 3,14). Il leur faut rendre témoignage à l'Évangile et à la foi des apôtres dans l'Église et dans le monde. Le Saint-Esprit leur donne l'onction et les équipe pour cette haute vocation, en leur conférant une connaissance très personnelle et intime de la foi de l'Église. Dans la première lettre de saint Jean, il est dit aux fidèles : « Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous vous possédez la science », « l'onction que vous avez reçue de lui [du Christ] demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne » ; « son onction vous instruit de tout » (1 Jn 2,20.27).

2. Il en résulte que les fidèles ont un instinct pour la vérité de l'Évangile, qui leur permet de reconnaître quelles sont la doctrine et la pratique chrétiennes authentiques et d'y adhérer. Cet

instinct surnaturel, qui a un lien intrinsèque avec le don de la foi reçu dans la communion de l'Église, est appelé le *sensus fidei*, et il permet aux chrétiens d'accomplir leur vocation prophétique. Dans son premier Angélus, le pape François a cité les paroles d'une humble vieille femme qu'il avait une fois rencontrée : « Si le Seigneur ne pardonnait pas tout, le monde n'existerait pas » ; et le pape ajouta ce commentaire admiratif : « Telle est la sagesse que donne le Saint-Esprit [1]. » L'intuition de cette femme est une manifestation frappante du *sensus fidei* qui, en même temps qu'il permet un certain discernement à l'égard des choses de la foi, nourrit la vraie sagesse et suscite la proclamation de la vérité, comme c'est le cas ici. Il est donc clair que le *sensus fidei* représente une ressource vitale pour la nouvelle évangélisation, qui est l'un des engagements majeurs de l'Église aujourd'hui [2].

3. Comme concept théologique, le *sensus fidei* fait référence à deux réalités qui sont distinctes, bien qu'étroitement connexes ; le sujet propre de l'une est l'Église, « colonne et support de la vérité » (1 Tm 3,15) [3], alors que le sujet de l'autre est le croyant individuel, qui appartient à l'Église par les sacrements de l'initiation et qui participe à la foi et à la vie de l'Église, en particulier au moyen de la célébration régulière de l'Eucharistie. D'une part, le *sensus fidei* fait référence à l'aptitude personnelle qu'a le croyant, au sein de la communion de l'Église, de discerner la vérité de la foi. D'autre part, le *sensus fidei* fait référence à une réalité communautaire et ecclésiale : l'instinct de la foi de l'Église elle-même, par lequel elle reconnaît son Seigneur et proclame sa parole. Le *sensus fidei* entendu en ce sens se reflète dans le fait que les baptisés convergent dans une adhésion vitale à une doctrine de foi ou à un élément de la *praxis* chrétienne. Cette convergence (*consensus*) joue un rôle vital dans l'Église : le *consensus fidelium* est un critère sûr pour déterminer si une doctrine ou une pratique particulière appartient à la foi apostolique [4]. Dans le présent document, nous utiliserons le terme de *sensus fidei fidelis* pour faire référence à l'aptitude personnelle du croyant à effectuer un juste discernement en matière de foi, et celui de *sensus fidei fidelium* pour faire référence à l'instinct de la foi de l'Église elle-même. Selon le contexte, *sensus fidei* fera référence à l'un ou à l'autre sens, et pour le second sens, on utilisera aussi le terme de *sensus fidelium*.

4. L'importance du *sensus fidei* dans la vie l'Église a été fortement souligné par le second concile du Vatican. Ecartant la caricature d'une hiérarchie active et d'un laïcat passif, et en particulier la notion d'une stricte séparation entre l'Église enseignante (*Ecclesia docens*) et l'Église enseignée (*Ecclesia discens*), le concile a enseigné que tous les baptisés participaient selon le mode qui leur est propre aux trois fonctions du Christ, prophète, prêtre et roi. Il a en particulier enseigné que le Christ accomplit sa fonction prophétique non seulement au moyen de la hiérarchie, mais aussi par le laïcat.

5. Dans la réception et l'application de l'enseignement du concile sur ce sujet, de nombreuses questions se posent néanmoins, en particulier en relation avec les controverses concernant divers points de doctrine ou de morale. Qu'est-ce exactement que le *sensus fidei*, et comment peut-on l'identifier ? Quelles sont les sources bibliques de cette idée et quelle est la fonction du *sensus fidei* dans la tradition de la foi ? Quelle est la relation du *sensus fidei* au magistère ecclésiastique du pape et des évêques, ainsi qu'à la théologie [5] ? Quelles sont les conditions d'un exercice authentique du *sensus fidei* ? Le *sensus fidei* est-il quelque chose de différent de l'opinion de la majorité des fidèles en un temps et un lieu donnés, et si c'est le cas, comment s'en différencie-t-il ? Autant de questions auxquelles il est nécessaire d'apporter des réponses si l'on veut que l'idée de *sensus fidei* soit plus parfaitement comprise et utilisée avec plus de confiance dans l'Église aujourd'hui.

6. Le propos du présent document n'est pas de rendre compte de façon exhaustive du *sensus fidei*, mais simplement d'éclaircir et d'approfondir certains aspects importants de cette notion vitale, afin de trouver une réponse à certaines questions, en particulier celles qui ont trait à l'identification du *sensus fidei* authentique dans des situations de controverse, lorsque par exemple il existe des tensions entre l'enseignement du magistère et des points de vue qui

prétendent exprimer le *sensus fidei*. Par conséquent, le document considérera tout d'abord les sources bibliques de l'idée du *sensus fidei*, et la façon dont cette idée s'est développée et a fonctionné dans l'histoire et dans la tradition de l'Église (chapitre premier). Il considérera ensuite la nature du *sensus fidei fidelis*, ainsi que ses manifestations dans la vie personnelle du croyant (chapitre deuxième). Le document réfléchira ensuite sur le *sensus fidei fidelium*, c'est-à-dire le *sensus fidei* sous sa forme ecclésiale, en considérant tout d'abord son rôle dans le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes, puis sa relation, respectivement, au magistère et à la théologie, puis également son importance pour le dialogue œcuménique (chapitre troisième). Il cherchera enfin à identifier quelles sont les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei* — elles constituent des critères pour un discernement du *sensus fidei* authentique — et il réfléchira à quelques applications à la vie concrète de l'Église des conclusions qu'il aura dégagées (chapitre quatrième).

Chapitre 1 : Le *sensus fidei* dans l'Écriture et dans la Tradition

7. L'expression *sensus fidei* ne se trouve ni dans les Écritures ni dans l'enseignement formel de l'Église avant Vatican II. Toutefois, l'idée que l'Église considérée comme un tout est infaillible dans sa croyance puisqu'elle est le corps du Christ et son épouse (cf. 1 Co 12,27 ; Ep 4,12 ; 5,21-32 ; Ap 21,9), et que tous ses membres ont une onction qui les enseigne (cf. 1 Jn 2,20.27), étant dotée de l'Esprit de vérité (cf. Jn 16,13), cette idée est partout apparente, dès les tout débuts du christianisme. Le présent chapitre va suivre les grandes lignes du développement de cette idée, tout d'abord dans l'Écriture, puis la suite de l'histoire de l'Église.

1. L'enseignement de la Bible

a) La foi en tant que réponse à la Parole de Dieu

8. Tout au long du Nouveau Testament, la foi est la réponse fondamentale et décisive des personnes humaines à l'Évangile. Jésus proclame l'Évangile afin de conduire les hommes à la foi : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Paul rappelle aux premiers chrétiens son message apostolique relatif à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, afin de renouveler et d'approfondir leur foi : « Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu et dans lequel vous demeurez fermes, par lequel aussi vous vous sauvez, si vous le gardez tel que je vous l'ai annoncé ; sinon, vous auriez cru en vain » (1 Co 15,1-2). La compréhension de la foi dans le Nouveau Testament prend ses racines dans l'Ancien Testament, et tout spécialement dans la foi d'Abram, qui fit une confiance absolue aux promesses de Dieu (Gn 15,6 ; cf. Rm 4,11.17). Cette foi est une libre réponse à la proclamation de la parole de Dieu, et, en tant que telle, elle est don du Saint-Esprit qui doit être reçu par ceux qui croient en vérité (cf. 1 Co 12,3). L'« obéissance de la foi » (Rm 1,5) résulte de la grâce de Dieu, qui libère les êtres humains et les rend membres de l'Église (Ga 5,1.13).

9. L'Évangile suscite la foi parce qu'il n'est pas que la simple transmission d'une information religieuse mais la proclamation de la parole de Dieu et la « puissance de Dieu pour le salut » qui doit être reçue en toute vérité (Rm 1,16-17 ; cf. Mt 11,15 ; Lc 7,22 [Is 26,19 ; 29,18 ; 35,5-6 ; 61,1-11]). C'est l'Évangile de la grâce de Dieu (Ac 20,24), la « révélation du mystère » de Dieu (Rm 16,25), et la « parole de vérité » (Ep 1,13). L'Évangile a un contenu substantiel : la venue du Royaume de Dieu, la résurrection et l'exaltation du Christ Jésus crucifié, le mystère du salut et de la glorification par Dieu dans le Saint-Esprit. L'Évangile a un sujet fort, Jésus lui-même, le Verbe de Dieu, qui envoie ses apôtres et leurs disciples, et il prend directement la forme d'une proclamation inspirée et autorisée en paroles et en actes. Recevoir l'Évangile requiert une réponse de la personne tout entière, « de tout ton cœur, de

toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Mc 12,30). Telle est la réponse de la foi, qui est « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Hb 11,1).

10. « La 'foi' est à la fois un acte de croyance ou de confiance (*fides qua*) et ce qui est cru ou confessé (*fides quæ*). Les deux aspects vont inséparablement de pair puisque la confiance est adhésion à un message qui possède un contenu intelligible, et que la confession ne peut se réduire à un hommage des lèvres, mais doit venir du cœur [6]. » L'Ancien comme le Nouveau Testament montrent clairement que la forme et le contenu de la foi vont de pair.

b) Les dimensions personnelles et ecclésiales de la foi

11. Les Écritures montrent que la dimension personnelle de la foi s'intègre dans la dimension ecclésiale ; on trouve à la fois le singulier et le pluriel de la première personne : « Nous croyons » (cf. Ga 2,16), et « Je crois » (cf. Ga 2,19-20). Dans ses lettres, Paul reconnaît la foi des croyants comme une réalité à la fois personnelle et ecclésiale. Il enseigne que quiconque confesse que « Jésus est Seigneur » est inspiré par le Saint-Esprit (1 Co 12,3). L'Esprit incorpore chaque croyant dans le corps du Christ et lui donne un rôle spécial afin d'édifier l'Église (cf. 1 Co 12,4-27). Dans la lettre aux Éphésiens, la confession du seul et unique Dieu est reliée à la réalité d'une vie de foi dans l'Église : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (Ep 4,4-6).

12. Dans ses dimensions personnelle et ecclésiale, la foi présente les aspects essentiels suivants :

i) La foi requiert le repentir. Dans le message des prophètes d'Israël et de Jean Baptiste (cf. Mc 1,4), de même que dans la prédication de la Bonne Nouvelle par Jésus lui-même (Mc 1,14 sq.) et dans la mission des Apôtres (Ac 2,38-42 ; 1 Th 1,9 sq.), se repentir signifie confesser ses péchés et commencer une vie nouvelle, vécue dans la communauté de l'alliance de Dieu (cf. Rm 12,1 sq.).

ii) La foi s'exprime dans la prière et l'adoration (*leitourgia*), en même temps que ces dernières la nourrissent. La prière peut revêtir diverses formes — la demande, la supplication, la louange, l'action de grâces — et la confession de la foi est une forme spéciale de prière. La prière liturgique, et de façon prééminente la célébration de l'Eucharistie, a dès les tout premiers temps été essentielle pour la vie de la communauté chrétienne (cf. Ac 2,42). La prière a lieu à la fois en public (cf. 1 Co 14) et en privé (cf. Mt 6,5). Pour Jésus, le Notre Père (Mt 6,9-13 ; Lc 11,1-4) exprime l'essence de la foi. Il est « un résumé de tout l'Évangile [7] ». De façon significative, le langage qu'il emploie est celui du « nous » et du « notre ».

iii) La foi procure la connaissance. Celui qui croit est à même de reconnaître la vérité de Dieu (cf. Ph 3,10 sq.). Une telle connaissance prend sa source dans une réflexion sur l'expérience de Dieu, fondée sur la révélation et partagée dans la communauté des croyants. C'est le témoignage de la théologie sapientielle tant de l'Ancien que du Nouveau Testament (Ps 111,10 ; cf. Pr 1,7 ; 9,10 ; Mt 11,27 ; Lc 10,22).

iv) La foi mène à la confession (*marturia*). Inspirés par le Saint-Esprit, les croyants connaissent celui en qui ils ont placé leur confiance (cf. 2 Tm 1,12), et ils sont à même de rendre compte de l'espérance qui est en eux (cf. 1 P 3,15), grâce à la proclamation prophétique et apostolique de l'Évangile (cf. Rm 10,9 sq.). Ils le font en leur nom propre, mais ils le font depuis l'intérieur de la communion des croyants.

v) La foi implique la confiance. Se confier en Dieu signifie fonder sa vie tout entière sur la promesse de Dieu. En Hb 11, beaucoup des croyants de l'Ancien Testament sont cités comme les membres d'une grande procession qui chemine à travers le temps et l'espace vers Dieu dans le ciel, conduite par Jésus, « le chef de notre foi, qui la mène à la perfection » (Hb 12,2). Les chrétiens font partie de cette procession, partageant la même espérance et la même conviction (Hb 11,1), et déjà « enveloppés d'une si grande nuée de témoins » (Hb 12,1).

vi) La foi implique la responsabilité, et spécialement la charité et le service (*diakonia*). On reconnaîtra les disciples « à leurs fruits » (Mt 7,20). Les fruits appartiennent essentiellement à la foi, parce que la foi, qui provient de l'écoute de la parole de Dieu, requiert l'obéissance à la volonté de Dieu. La foi qui justifie (Ga 2,16) est « la foi qui opère par la charité » (Ga 5,6 ; cf. Jc 2,21-24). L'amour pour le frère ou la sœur est de fait le critère de l'amour de Dieu (1 Jn 4,20).

c) L'aptitude des croyants à connaître la vérité et à lui rendre témoignage

13. En Jérémie, une « nouvelle alliance » est promise qui comportera l'intériorisation de la parole de Dieu : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, chacun son frère, en disant : “Ayez la connaissance de Yahvé !” Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands — oracle de Yahvé, — parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché » (Jr 31,33-34). Il faut que le peuple de Dieu soit créé à neuf, en recevant « un esprit nouveau », afin d'être capable de connaître la loi et de la suivre (Ez 11,19-20). Cette promesse s'accomplit dans le ministère de Jésus et dans la vie de l'Église par le don du Saint-Esprit. Elle s'accomplit de façon très spéciale dans la célébration de l'Eucharistie, où les fidèles reçoivent la coupe qui est « la nouvelle alliance » dans le sang du Seigneur (Lc 22,20 ; 1 Co 11,25 ; cf. Rm 11,27 ; Hb 8,6-12 ; 10,14-17).

14. Dans son discours d'adieu, dans le contexte de la dernière Cène, Jésus a promis à ses disciples « l'Avocat », l'Esprit de vérité (Jn 14,16.26 ; 15,26 ; 16,7-14). L'Esprit leur rappellera les paroles de Jésus (Jn 14,26), il les rendra capables de rendre témoignage à la parole de Dieu (Jn 15,26-27), « il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement » (Jn 16,8), et « il introduira » les disciples « dans la vérité tout entière » (Jn 16,13). Tout ceci advient grâce au don de l'Esprit à travers le mystère pascal, célébré dans la vie de la communauté chrétienne, particulièrement dans l'Eucharistie, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (cf. 1 Co 11,26). Les disciples ont un sens inspiré de la vérité toujours actuelle de la parole de Dieu incarnée en Jésus et de sa signification pour aujourd'hui (cf. 2 Co 6,2). Voilà ce qui conduit le peuple de Dieu, guidé par le Saint-Esprit, à rendre témoignage de sa foi au sein de l'Église et du monde.

15. Moïse désirait que le peuple tout entier fût prophète en recevant l'Esprit du Seigneur (Nb 11,29). Ce désir devint une promesse eschatologique avec le prophète Joël, et à la Pentecôte Pierre annonce que cette promesse est accomplie : « Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair. Alors vos fils et vos filles prophétiseront » (Ac 2,17 ; cf. Jl 3,1). L'Esprit qui avait été promis (cf. Ac 1,8) est répandu, rendant les fidèles capables de « publier les merveilles de Dieu » (Ac 2,11).

16. La première description de la communauté des croyants à Jérusalem allie quatre éléments : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2,42). L'assiduité à ces quatre éléments manifeste puissamment la foi apostolique. La foi adhère à l'enseignement authentique des apôtres, qui rappelle l'enseignement de Jésus (cf. Lc 1,1-4) ; elle attire les croyants vers une communion mutuelle ; elle se renouvelle dans la rencontre avec le Seigneur lors de la fraction du pain ; et elle s'alimente dans la prière.

17. Quand au sein de l'Église de Jérusalem surgit un conflit entre les Hellénistes et les Hébreux à propos du service quotidien, les douze apôtres convoquèrent « l'assemblée des disciples » et prirent une décision qui « plut à toute l'assemblée ». La communauté tout entière choisit « sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse » et les présenta aux apôtres qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains (Ac 6,1-6). Quand dans l'Église d'Antioche surgirent des problèmes à propos de la circoncision et de la pratique de la Torah, le cas fut soumis au jugement de l'Église mère de Jérusalem. Le concile apostolique qui en résulta fut de la plus haute importance pour l'avenir de l'Église. Luc décrit avec soin l'enchaînement des événements. « Les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner cette question » (Ac 15,6). Pierre raconta comment il avait été inspiré par le Saint-Esprit de baptiser Corneille et sa maison, bien qu'ils ne fussent pas circoncis (Ac 15,7-11). Paul et Barnabé racontèrent leur expérience missionnaire dans l'Église locale d'Antioche (Ac 15,12 ; cf. 15,1-5). Jacques considéra ces expériences à la lumière des Écritures (Ac 15,13-18), et il proposa une décision qui favorisait l'unité de l'Église (Ac 15,19-21). « Alors les apôtres et les anciens, d'accord avec l'Église tout entière, décidèrent de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer à Antioche avec Paul et Barnabé » (Ac 15,22). La lettre qui faisait part de la décision fut reçue par la communauté avec la joie de la foi (Ac 15,23-33). Pour Luc, ces événements manifestent une action ecclésiale appropriée, qui implique à la fois le service pastoral des apôtres et des anciens, ainsi que la participation de la communauté, qui tient de sa foi cette aptitude à participer.

18. Lorsqu'il écrit aux Corinthiens, Paul opère une identification entre la folie de la croix et la sagesse de Dieu (1 Co 1,18-25). Expliquant comment ce paradoxe peut être compris, il dit : « Nous l'avons, nous, la pensée du Christ » (1 Co 2,16 ; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν ; *nos autem sensum Christi habemus*, dans la Vulgate). Le « nous » fait ici référence à l'Église de Corinthe en communion avec son Apôtre, en tant que partie de la totalité de la communauté des croyants (1 Co 1,1-2). L'aptitude à reconnaître le Messie crucifié comme la sagesse de Dieu est donnée par le Saint-Esprit ; elle n'est pas un privilège des sages et des scribes (cf. 1 Co 1,20), mais elle est donnée aux pauvres, aux marginaux et à ceux qui sont « fous » aux yeux du monde (1 Co 1,26-29). Et même ainsi, Paul reproche aux Corinthiens d'être encore « des êtres de chair », qui ne sont pas encore prêts pour « une nourriture solide » (1 Co 3,1-4). Leur foi a encore besoin de mûrir et de mieux se traduire dans leurs paroles et dans leurs actes.

19. Dans son ministère, Paul fait preuve de respect pour la foi de ses communautés et il désire qu'elle s'approfondisse. En 2 Co 1,24, il décrit ainsi sa mission d'apôtre : « Ce n'est pas que nous entendions régenter votre foi. Non, nous contribuons à votre joie ; car, pour la foi, vous tenez bon. » Et il encourage les Corinthiens : « Demeurez fermes dans la foi » (1 Co 16,14). Aux Thessaloniens, il écrit une lettre « pour vous affermir et reconforter dans votre foi » (1 Th 3,2), et il prie de façon analogue pour la foi d'autres communautés (cf. Col 1,9 ; Ep 1,17-19). L'apôtre œuvre non seulement pour accroître la foi des autres, mais il sait que du fait même la sienne propre se fortifie, dans une sorte de dialogue de foi : « Pour éprouver le réconfort parmi vous de notre foi commune à vous et à moi » (Rm 1,12). La foi de la communauté est un point de référence pour l'enseignement de Paul et une préoccupation centrale de son service pastoral, qui donne lieu à un échange entre lui et ses communautés, au bénéfice des deux parties.

20. Dans la première lettre de Jean, il est fait mention de la Tradition apostolique (1 Jn 1,1-4), et les lecteurs sont invités à se rappeler leur baptême : « Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous, vous possédez la science » (1 Jn 2,20). La lettre poursuit : « Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a instruits, demeurez en lui » (1 Jn 2,27).

21. Enfin, dans le livre de l'Apocalypse, Jean le Prophète répète dans toutes ses lettres aux Églises (cf. Ap 2-3) la formule : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2,7 et al.). On enjoint aux membres des Églises de prêter attention à la parole vivante de l'Esprit, de la recevoir et de rendre gloire à Dieu. C'est par l'obéissance de la foi, qui est elle-même un don de l'Esprit, que les fidèles sont à même de reconnaître l'enseignement qu'ils reçoivent comme étant véritablement l'enseignement du même Esprit, et de répondre aux instructions qui leur sont données.

2. Le développement de l'idée et son rôle dans l'histoire de l'Église

22. Le concept de *sensus fidelium* commença à être élaboré et utilisé de façon plus systématique au moment de la Réforme, même si le rôle décisif du *consensus fidelium* dans le discernement et dans le développement de la doctrine en matière de foi et de morale avait déjà été reconnu durant les périodes patristique et médiévale. Il restait cependant à prêter une attention plus grande au rôle spécifique des laïcs à cet égard. L'attention se porta sur cette question spécialement à partir du xix^e siècle.

a) La période patristique

23. Les Pères et les théologiens des premiers siècles considéraient que la foi de l'Église tout entière était un point de référence sûr pour discerner le contenu de la Tradition apostolique. Leur conviction relative à la solidité, et même à l'infaillibilité, du discernement de l'Église tout entière en matière de foi et de morale s'exprimait dans un contexte de controverses. Ils réfutèrent les nouveautés dangereuses introduites par les hérétiques en les mettant en rapport avec ce que l'on tenait et faisait dans toutes les Églises [8]. Pour Tertullien (vers 160-vers 225), le fait que toutes les Églises ont substantiellement la même foi atteste la présence du Christ et l'action directrice du Saint-Esprit ; ceux-là s'engagent dans l'erreur, qui abandonnent la foi de l'Église toute entière [9]. Pour Augustin (354-430), l'Église tout entière, « depuis les évêques jusqu'au plus petit des fidèles », rend témoignage à la vérité [10]. Le consentement général des chrétiens joue le rôle d'une norme sûre pour déterminer la foi apostolique : « *Securus judicat orbis terrarum* [le jugement du monde tout entier est sûr] [11]. » Jean Cassien (vers 360-435) tenait que le consentement universel des fidèles constituait un argument suffisant pour réfuter les hérétiques [12], et Vincent de Lérins (mort vers 445) proposa comme norme la foi qui était tenue partout, toujours et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [13]).

24. Pour résoudre les disputes parmi les fidèles, les Pères de l'Église firent appel non seulement à la croyance commune, mais également à la tradition constante de la pratique. Jérôme (vers 345-420), par exemple, justifiait la vénération des reliques en attirant l'attention sur la pratique des évêques et des fidèles [14], et Épiphane (vers 315-403), pour défendre la virginité perpétuelle de Marie, demandait si quelqu'un avait jamais eu l'audace de prononcer son nom sans y ajouter « la Vierge » [15].

25. L'attestation de la période patristique a principalement trait au témoignage rendu par le peuple de Dieu dans son ensemble, quelque chose qui a un certain caractère objectif. Le peuple croyant considéré comme un tout ne saurait errer en matière de foi, soutenait-on, parce qu'il a reçu une onction du Christ, le Saint-Esprit qui lui avait été promis et qui l'équipe pour discerner la vérité. Certains Pères de l'Église ont aussi réfléchi à la capacité subjective des chrétiens, animés par la foi et en qui habite le Saint-Esprit, de maintenir la vraie doctrine dans l'Église et de rejeter l'erreur. Augustin, par exemple, attirait l'attention sur ce point lorsqu'il affirmait que le Christ, « le Maître intérieur », rend capables les laïcs aussi bien que leurs pasteurs non seulement de recevoir la vérité de la révélation, mais encore de l'approuver et de la transmettre [16].

26. Dans les cinq premiers siècles, la foi de l'Église dans son entier s'avéra décisive pour la détermination du canon des Écritures et pour la définition des doctrines majeures qui concernaient par exemple la divinité du Christ, la virginité perpétuelle et la maternité divine de Marie, et la vénération et l'invocation des saints. Dans certains cas, ainsi que l'a remarqué le bienheureux John Henry Newman (1801-1890), la foi des laïcs en particulier a joué un rôle crucial. L'exemple le plus frappant en fut au iv^e siècle la célèbre controverse avec les ariens, qui furent condamnés au concile de Nicée (325), où la divinité de Jésus-Christ fut définie. Pourtant depuis ce concile jusqu'à celui de Constantinople (381), il continua à y avoir de l'incertitude parmi les évêques. Durant cette période, « la tradition divine confiée à l'Église infaillible fut proclamée et maintenue bien plus par les fidèles que par l'épiscopat ». « Il y eut une suspension temporaire des fonctions de l'*Ecclesia docens*. Le corps des évêques faillit dans sa confession de la foi. Ils s'exprimaient de façons divergentes et l'un contre l'autre ; après Nicée, il n'y eut pendant près de soixante ans plus rien en matière de témoignage ferme, invariable, cohérent [17]. »

b) La période médiévale

27. Newman fait également remarquer qu'« à une époque plus tardive, alors que les savants bénédictins d'Allemagne [cf. Raban Maur, vers 780-856] et de France [cf. Ratramne, mort vers 870] faisaient preuve de perplexité dans leur formulation de la doctrine de la présence réelle, Paschase [vers 790-vers 860] avait le soutien des fidèles lorsqu'il affirmait celle-ci [18] ». Quelque chose d'analogue se passa à propos du dogme qui a trait à la vision béatifique, défini par le pape Benoît XII dans sa constitution *Benedictus Deus* (1336), et qui affirme que les âmes jouissent de cette vision aussitôt après le purgatoire et avant le jour du jugement [19] : « La tradition, sur laquelle se fonda la définition, se manifestait dans le *consensus fidelium* avec une clarté que n'apportait pas la succession des évêques, bien que nombre d'entre eux fussent "*Sancti Patres ab ipsis Apostolorum temporibus*". » « Une considération toute particulière fut accordée au *sensus fidelium* ; non certes qu'on leur demandât leur opinion ou leur avis ; mais on reçut leur témoignage, on consulta leurs sentiments, on craignit, oserais-je presque dire, leur impatience [20]. » Le développement continu chez les fidèles de la croyance et de la dévotion en l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie, en dépit de l'opposition à cette doctrine chez certains théologiens, est un autre exemple majeur du rôle que joua au moyen-âge le *sensus fidelium*.

28. Les docteurs scolastiques reconnaissaient que l'Église, la *congregatio fidelium*, ne peut errer en matière de foi parce qu'elle est enseignée par Dieu, unie au Christ son Chef, et que le Saint-Esprit habite en elle. Thomas d'Aquin, par exemple, prend ce fait comme point de départ, et la raison en est que l'Église universelle est gouvernée par le Saint-Esprit qui, comme l'a promis le Seigneur Jésus, lui enseignera « la vérité tout entière » (Jn 16,13) [21]. Il savait que la foi de l'Église universelle est exprimée avec autorité par ses prélats [22], mais il portait également un intérêt tout particulier à l'instinct de foi personnel de chaque croyant, qu'il a scruté en relation avec la vertu théologale de foi.

c) La période de la Réforme et d'après la Réforme

29. La remise en question effectuée par les réformateurs du xvi^e siècle exigeait une attention renouvelée au *sensus fidei fidelium* ; il en résulta le premier traitement systématique de la notion. Les réformateurs mettaient l'accent sur la primauté de la parole de Dieu dans l'Écriture sainte (*Scriptura sola*) et sur le sacerdoce des fidèles. Selon eux, le témoignage intérieur du Saint-Esprit donne à tous les fidèles la capacité d'interpréter par eux-mêmes la parole de Dieu. Cette conviction ne les empêcha cependant pas de donner un enseignement lors des synodes et de produire des catéchismes pour l'instruction des fidèles. Leurs doctrines remettaient en question, entre autres choses, le rôle et le statut de la Tradition, l'autorité enseignante du pape et des évêques, et l'inerrance des conciles. Afin de répondre à leur

affirmation selon laquelle la promesse de la présence du Christ et de l'action directrice du Saint-Esprit avait été donnée à l'Église tout entière, non seulement aux Douze mais aussi à chaque croyant [23], les théologiens catholiques furent amenés à expliquer plus complètement en quel sens les pasteurs sont au service de la foi du peuple. Ce faisant, ils accordèrent une attention croissante à l'autorité enseignante de la hiérarchie.

30. Les théologiens de la Réforme catholique, s'appuyant sur les efforts antérieurs pour développer une ecclésiologie systématique, reprirent la question de la révélation, de ses sources et de leur autorité. Ils répondirent tout d'abord aux critiques auxquelles les réformateurs soumettaient certaines doctrines en faisant appel à l'infaillibilité *in credendo* [24] de l'Église tout entière, laïcs et clergé ensemble. Et de fait, le concile de Trente fit appel de façon répétée au jugement de l'Église tout entière pour défendre les articles controversés de la doctrine catholique. Son décret sur le sacrement de l'Eucharistie (1551), par exemple, invoque spécifiquement « le sentiment universel de l'Église [*universum Ecclesiae sensum*] [25] ».

31. Melchior Cano (1509-1560), qui participa au concile, offrit pour la première fois un traitement développé du *sensus fidei fidelium* en défendant la valeur que les catholiques reconnaissent à la force probante de la Tradition dans l'argumentation théologique. Dans son traité *De locis theologicis* [26] (1564), il reconnaissait dans l'assentiment commun actuel des fidèles l'un des quatre critères permettant de déterminer si une doctrine ou une pratique appartenait à la tradition apostolique [27]. Dans un chapitre sur l'autorité de l'Église en matière de doctrine, il faisait valoir que la foi de l'Église ne saurait faillir parce qu'elle est l'Épouse (Os 2 ; 1 Co 11,2) et le Corps du Christ (Ep 5), et parce que le Saint-Esprit la guide (Jn 14,16,26) [28]. Cano faisait également remarquer que le mot « Église » désignait certaines fois tous les fidèles, y compris les pasteurs, et d'autres fois ses chefs et pasteurs (*principes et pastores*), car eux aussi possèdent le Saint-Esprit [29]. Il utilisait le mot dans son premier sens lorsqu'il affirmait que la foi de l'Église ne pouvait faillir, que l'Église ne pouvait se tromper dans sa croyance, et que l'infaillibilité n'appartenait pas seulement à l'Église du passé, mais aussi à l'Église dans sa constitution présente. Il utilisait « Église » dans son deuxième sens lorsqu'il enseignait que ses pasteurs étaient infaillibles lorsqu'ils rendaient des jugements doctrinaux autorisés, parce qu'ils étaient assistés dans cette tâche par le Saint-Esprit [30] (Ep 4 ; 1 Tm 3).

32. Robert Bellarmine (1542-1621), dans sa défense de la foi catholique contre les critiques de la Réforme, prenait comme point de départ l'Église visible, « l'universalité de tous les croyants ». Pour lui, tout ce que les fidèles tenaient comme étant *de fide*, et tout ce que les évêques enseignaient comme appartenant à la foi, était nécessairement vrai et devait être cru [31]. Il soutenait que les conciles de l'Église ne pouvaient faillir parce qu'ils possédaient ce *consensus Ecclesiae universalis* [32].

33. D'autres théologiens de la période post-tridentine continuèrent à affirmer l'infaillibilité de l'*Ecclesia* (par quoi ils entendaient l'Église tout entière, y compris ses pasteurs) *in credendo*, mais ils se mirent à distinguer de manière plutôt tranchée les rôles de « l'Église enseignante » et de « l'Église enseignée ». L'accent mis précédemment sur l'infaillibilité « active » de l'*Ecclesia in credendo* fut progressivement remplacé par un accent mis sur le rôle actif de l'*Ecclesia docens*. Il devint courant de dire que l'*Ecclesia discens* n'avait qu'une infaillibilité « passive ».

d) Le XIX^e siècle

34. Le XIX^e siècle fut une période décisive pour la doctrine du *sensus fidei fidelium*. Il vit se produire dans l'Église catholique une prise de conscience de l'historicité, un regain d'intérêt pour les Pères de l'Église et pour les théologiens médiévaux, et une étude renouvelée du

mystère de l'Église, en partie en réponse aux critiques provenant des représentants de la culture moderne et des chrétiens d'autres traditions, et en partie en vertu d'une maturation interne. Dans ce contexte, des théologiens catholiques tels que Johann Adam Möhler (1796-1838), Giovanni Perrone (1794-1876) et John Henry Newman prêtèrent une attention nouvelle au *sensus fidei fidelium* en tant que *locus theologicus*, afin d'expliquer comment le Saint-Esprit garde l'Église tout entière dans la vérité et de justifier les développements de la doctrine de l'Église. Les théologiens mirent en lumière le rôle actif de l'Église tout entière, et spécialement la contribution des fidèles laïques, dans la préservation et dans la transmission de la foi de l'Église. Le magistère confirma implicitement cette conception dans le processus qui conduisit à la définition de l'Immaculée Conception (1854).

35. Afin de défendre la foi catholique contre le rationalisme, Johann Adam Möhler, l'universitaire de Tübingen, chercha à décrire l'Église comme un organisme vivant, et à saisir les principes qui régissent le développement de la doctrine. Selon lui, c'est le Saint-Esprit qui anime, guide et unit les fidèles en tant que communauté dans le Christ, suscitant en eux une « conscience » ecclésiale de la foi (*Gemeingeist* ou *Gesamtsinn*), quelque chose qui s'apparente à un *Volksgeist* ou esprit national [33]. Ce *sensus fidei*, qui est la dimension subjective de la Tradition, inclut nécessairement un élément objectif, l'enseignement de l'Église, car le « sens » chrétien des fidèles, qui vit dans leurs cœurs et qui est virtuellement équivalent à la Tradition, n'est jamais séparé de son contenu [34].

36. John Henry Newman fit porter son enquête sur le *sensus fidei fidelium* tout d'abord afin de résoudre sa propre difficulté relative au développement de la doctrine. Il fut le premier à publier un traité entièrement consacré à ce dernier sujet, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), et à énoncer les caractéristiques d'un développement fidèle. Pour distinguer entre vrai et faux développement, il adopta la norme d'Augustin — l'assentiment général de l'Église tout entière, « *Securus judicat orbis terrarum* » — mais il vit bien qu'une autorité infaillible était nécessaire pour garder l'Église dans la vérité.

37. En utilisant les idées de Möhler et de Newman [35], Perrone retrouva la conception patristique du *sensus fidelium* afin de répondre à un désir très répandu d'une définition pontificale de l'Immaculée Conception de Marie. Il trouva dans le consentement unanime, ou *conspiratio*, des fidèles et de leurs pasteurs une garantie de l'origine apostolique de cette doctrine. Il soutint que les théologiens les plus éminents attribuaient valeur de preuve au *sensus fidelium*, et que la force de l'un des « instruments de la tradition » pouvait suppléer au défaut d'un autre, par exemple « le silence des Pères [36] ».

38. L'influence des recherches de Perrone sur la décision que prit le pape Pie IX de procéder à la définition de l'Immaculée Conception est évidente, si l'on considère qu'avant d'effectuer cette définition, le Pape avait demandé aux évêques du monde entier de lui remettre un rapport écrit sur la dévotion de leur clergé et de leurs fidèles envers la conception de la Vierge immaculée [37]. Dans la constitution apostolique qui contient la définition, *Ineffabilis Deus* (1854), le pape Pie IX disait que, bien qu'il connût déjà la pensée des évêques à ce propos, il avait particulièrement demandé aux évêques de l'informer de la piété et de la dévotion des fidèles à cet égard, et il concluait que « la sainte Écriture, la vénérable Tradition, le sentiment constant de l'Église [*perpetuus Ecclesiae sensus*], l'accord remarquable des évêques catholiques et des fidèles [*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*], et les actes et constitutions mémorables de Nos prédécesseurs » illustraient tous de façon admirable cette doctrine et la proclamaient [38]. Il utilisait donc le langage du traité de Perrone pour décrire le témoignage commun des évêques et des fidèles. Newman souligna le mot *conspiratio* et fit ce commentaire : « Les deux, l'Église enseignante et l'Église enseignée, sont rassemblées, comme un unique double témoignage, s'éclairant l'une l'autre et qui ne doivent jamais être divisées [39]. »

39. Quand ultérieurement Newman écrivit *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), son but était de démontrer que les fidèles (en tant que distincts de leurs pasteurs) ont un rôle propre et actif à jouer dans la conservation et la transmission de la foi. « La tradition des Apôtres est confiée à l'Église tout entière dans ses diverses parties et fonctions *per modum unius* », mais les évêques et les fidèles laïques lui rendent témoignage de façon diverse. La tradition, dit-il, « se manifeste de façon différente aux différentes époques : tantôt par la bouche de l'épiscopat, tantôt par les docteurs, tantôt par le peuple, tantôt par les liturgies, les rites, les cérémonies et les coutumes, par les événements, les controverses, les mouvements, et tous les autres phénomènes qui se trouvent compris sous le nom d'histoire [40] ». Pour Newman, « il y a quelque chose dans la "*pastorum et fidelium conspiratio*" qui ne se trouve pas chez les seuls pasteurs [41] ». Dans cet ouvrage, Newman cite longuement les arguments qu'environ dix ans auparavant Giovanni Perrone avait proposés en faveur de la définition de l'Immaculée Conception [42].

40. La constitution dogmatique *Pastor Aeternus* du I^{er} concile du Vatican, qui définissait le magistère infaillible du pape, n'a nullement ignoré le *sensus fidei fidelium* ; au contraire, elle l'a présupposé. Le projet original de la constitution, *Supremi Pastoris*, qui a servi de base à *Pastor Aeternus*, avait un chapitre sur l'infaillibilité de l'Église (chapitre IX) [43]. Cependant, quand l'ordre du jour fut modifié afin de résoudre la question de l'infaillibilité pontificale, la discussion de ce fondement fut ajournée et ne fut jamais reprise. Dans sa *relatio* sur la définition de l'infaillibilité pontificale, l'évêque Mgr Vincent Gasser explique néanmoins que l'assistance spéciale accordée au pape ne le met pas à part de l'Église et n'exclut ni consultation ni coopération [44]. La définition de l'Immaculée Conception fut l'exemple, dit-il, d'un cas « si difficile que le Pape jugea nécessaire pour son information d'interroger les évêques, en tant que moyens ordinaires, sur la pensée des Églises [45] ». Dans une formule voulue pour exclure le gallicanisme, *Pastor Aeternus* affirmait que les définitions doctrinales *ex cathedra* du pape en matière de foi et de mœurs étaient irréformables « par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*] [46] », mais cela ne rend pas le *consensus Ecclesiae* superflu. Ce qui est exclu est la théorie selon laquelle une telle définition réclamerait ce consentement, antécédent ou conséquent, comme condition pour faire autorité [47]. En réponse à la crise moderniste, un décret du Saint-Office, *Lamentabili* (1907), confirma la liberté de l'*Ecclesia docens* vis-à-vis de l'*Ecclesia discens*. Le décret censurait une proposition selon laquelle les pasteurs ne pourraient enseigner que ce que les fidèles croiraient déjà [48].

e) Le XX^e siècle

41. Au XX^e siècle, les théologiens catholiques ont scruté la doctrine du *sensus fidei fidelium* dans le contexte d'une théologie de la Tradition, d'une ecclésiologie renouvelée et d'une théologie du laïc. Ils ont souligné que « l'Église » ne s'identifiait pas à ses pasteurs ; que l'Église tout entière, par l'action du Saint-Esprit, était le sujet ou « l'organe » de la Tradition ; et que les laïcs avaient un rôle actif dans la transmission de la foi apostolique. Le magistère assuma ces développements à la fois lors de la consultation qui aboutit à la définition de la glorieuse Assomption de la Sainte Vierge Marie, et lorsque le II^e concile du Vatican rétablit et confirma la doctrine du *sensus fidei*.

42. En 1946, le pape Pie XII se conforma à la disposition de son prédécesseur et envoya une Lettre encyclique, *Deiparæ Virginis Mariæ*, aux évêques du monde entier pour leur demander de le renseigner « sur la dévotion de votre clergé et de votre peuple (en prenant en compte et leur foi et leur piété) envers l'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie ». Il réaffirmait ainsi la pratique consistant à consulter les fidèles comme préalable à une définition dogmatique, et dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* (1950), il fit état de la « réponse quasi unanime » qu'il avait reçue [49]. La croyance en l'Assomption de Marie était de fait « profondément enracinée dans les esprits des fidèles [50] ». Pie XII fit

référence à « la concordance entre l'enseignement de l'autorité doctrinale ordinaire de l'Église et la foi du peuple chrétien », et dit, cette fois-ci à propos de la croyance en l'Assomption de Marie, ce que le pape Pie IX avait dit à propos de la croyance en son Immaculée Conception, à savoir qu'il existait une « *singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio* ». Il ajouta que cette *conspiratio* montrait « de façon entièrement certaine et infaillible » que l'Assomption de Marie était « une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin que le Christ a remis à son Épouse pour qu'elle le garde fidèlement et qu'elle l'enseigne infailliblement [51] ». Dans un cas comme dans l'autre, les définitions pontificales confirmaient donc et célébraient les croyances fermement tenues par les fidèles.

43. Yves M.-J. Congar (1904-1995) apporta une contribution significative au développement de la doctrine du *sensus fidei fidelis* et du *sensus fidei fidelium*. Dans ses *Jalons pour une théologie du laïc* (paru pour la première fois en 1953), il examinait cette doctrine en termes de participation du laïc à la fonction prophétique de l'Église. Congar connaissait bien l'œuvre de Newman, et il adopta le même schéma (c'est-à-dire la triple fonction de l'Église, et le *sensus fidelium* en tant qu'expression de la fonction prophétique) sans toutefois le rattacher directement à Newman [52]. Il décrit le *sensus fidelium* comme un don du Saint-Esprit « accordé en même temps à la hiérarchie et au corps tout entier des fidèles », et il distingua la réalité objective de foi (qui constitue la Tradition) de son aspect subjectif, la grâce de la foi [53]. Là où par le passé les auteurs avaient souligné la distinction entre l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia discens*, le souci de Congar fut de montrer leur unité organique. « L'Église croyante et aimante, c'est-à-dire le corps des fidèles, est infaillible dans la possession vivante de la foi, non dans un acte ou un jugement particulier », écrivait-il [54]. L'enseignement de la hiérarchie est au service de la communion.

44. De bien des manières, l'enseignement du II^e concile du Vatican reflète la contribution de Congar. Le chapitre I^{er} de *Lumen Gentium*, sur « Le mystère de l'Église », enseigne que le Saint-Esprit « habite dans l'Église et dans les cœurs des fidèles comme en un temple ». « Cette Église qu'il amène à la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), qu'il réunit dans la communion et le ministère, il l'édifie encore et la dirige par des dons variés, tant hiérarchiques que charismatiques, et par ses œuvres il l'embellit (cf. Ep 4,11-12 ; 1 Co 12,4 ; Ga 5,22) [55]. » Le chapitre II^e poursuit en traitant l'Église comme un tout, « le Peuple de Dieu », avant toute distinction entre laïcs et clercs. Le passage qui fait mention du *sensus fidei* (LG 12) enseigne que puisqu'il a « reçu l'onction du Saint (cf. 1 Jn 2,20.27) », « l'ensemble des fidèles ... ne peut pas errer dans la foi ». « L'Esprit de vérité » suscite et maintient un « sens surnaturel de la foi [*supernaturali sensu fidei*] », qui se manifeste « lorsque 'depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs', il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale ». Grâce au *sensus fidei*, « le peuple de Dieu, fidèlement soumis à la conduite du magistère sacré, accueille vraiment non pas une parole humaine mais la parole de Dieu (cf. 1 Th 2,13) ». Selon cette description, le *sensus fidei* est une capacité active ou une sensibilité qui rend le peuple de Dieu apte à recevoir et à comprendre « la foi qui fut une fois pour toutes transmise aux saints » (cf. Jude 3). Et effectivement, par le *sensus fidei* le peuple non seulement « adhère indéfectiblement à cette foi », mais encore il la « pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et la met plus pleinement en œuvre dans sa vie ». C'est le moyen par lequel le peuple prend part à « la fonction prophétique du Christ [56] ».

45. *Lumen Gentium* décrit ensuite, respectivement aux chapitres III^e et IV^e, comment le Christ exerce sa fonction prophétique non seulement par l'intermédiaire des pasteurs de l'Église, mais aussi par celui des fidèles laïques. La constitution enseigne que « jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire », le Seigneur accomplit sa fonction « non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs ». En ce qui

concerne ceux-ci, elle poursuit : « Il fait pour cela également d'eux des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole [*sensus fidei et gratia verbi instruit*] (cf. Ac 2,17-18 ; Ap 19,10), afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Évangile. » Fortifiés par les sacrements, « les laïcs deviennent les hérauts puissants de la foi en ce qu'on espère (cf. Hb 11,1) » ; « les laïcs peuvent et doivent ... exercer une action précieuse pour l'évangélisation du monde [57] ». Ici, le *sensus fidei* est présenté comme un don du Christ aux fidèles, et encore une fois, il est décrit comme une capacité active par laquelle les fidèles sont rendus aptes à comprendre, vivre et annoncer les vérités de la révélation divine. C'est la base de leur œuvre d'évangélisation.

46. Le *sensus fidei* est également évoqué dans l'enseignement du concile sur le développement de la doctrine, dans le contexte de la transmission de la foi apostolique. *Dei Verbum* dit que la Tradition apostolique « se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ». « La perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît », et le concile identifie trois voies par lesquelles ceci se produit : « soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2,19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles [*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*], soit par la prédication de ceux [les évêques] qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité [58] ». Bien que ce passage n'utilise pas l'expression de *sensus fidei*, il est clair que la contemplation, l'étude et l'intelligence des croyants auxquelles il fait référence sont toutes clairement associées au *sensus fidei*, et la plupart des commentateurs s'accordent à penser que les Pères conciliaires faisaient consciemment appel à la théorie du développement de la doctrine de Newman. Quand on lit ce texte à la lumière de la description du *sensus fidei* que fait *Lumen Gentium* 12 — comme un sens surnaturel de la foi, suscité par le Saint-Esprit, par lequel le peuple sous la conduite de ses pasteurs adhère indéfectiblement à la foi, — on voit tout de suite qu'il exprime la même idée. Lorsqu'il fait référence à « la singulière unité d'esprit » qui doit exister entre les évêques et les fidèles dans la pratique et la confession de la foi transmise par les apôtres, *Dei Verbum* utilise en fait l'expression même qui se trouve dans les définitions des deux dogmes mariaux, « *singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio* [59] ».

47. Depuis le concile, le magistère a réaffirmé plusieurs points clefs de l'enseignement du concile sur le *sensus fidei* [60]. Il a également traité d'une question nouvelle, à savoir qu'il est important de ne pas présupposer que l'opinion publique, que ce soit dans l'Église ou en dehors, est nécessairement identique au *sensus fidei* (*fidelium*). Dans son exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio* (1981), le pape Jean-Paul II a examiné quels sont les rapports que « le sens surnaturel de la foi » peut avoir avec le « consensus des fidèles » et une opinion majoritaire telle qu'elle est déterminée par des enquêtes sociologiques et statistiques. Le *sensus fidei*, écrit-il, « ne consiste pas seulement ou nécessairement dans le consensus des fidèles ». Il revient aux pasteurs de l'Église « de promouvoir le sens de la foi chez tous les fidèles, d'examiner et de juger d'une manière autorisée l'authenticité de ses expressions, et de former les fidèles à un discernement évangélique toujours plus réfléchi [61] ».

Chapitre 2 : Le *sensus fidei* dans la vie personnelle du croyant

48. Ce deuxième chapitre se concentre sur la nature du *sensus fidei fidelis*. Le cadre utilisé est en particulier celui des arguments et des catégories que fournit la théologie classique afin de comprendre comment la foi est mise en œuvre chez le croyant pris comme individu. Bien que la vision biblique de la foi soit plus large, la compréhension classique met en relief un aspect essentiel : l'adhésion de l'intellect, mû par l'amour, à la vérité révélée. Cette conceptualisation de la foi est toujours utile de nos jours pour éclaircir la compréhension du *sensus fidei fidelis*. Dans ce cadre, le chapitre considère également certaines manifestations du *sensus fidei fidelis* dans la vie personnelle des croyants, étant clair que les aspects personnels et ecclésiaux du *sensus fidei* sont inséparables.

1. Le *sensus fidei* en tant qu'instinct de la foi

49. Le *sensus fidei fidelis* est une sorte d'instinct spirituel qui permet au croyant de juger de façon spontanée si tel enseignement particulier ou telle pratique particulière est ou n'est pas conforme à l'Évangile et à la foi apostolique. Il est intrinsèquement lié à la vertu de foi elle-même ; il découle de la foi et en constitue une propriété [62]. On le compare à un instinct, parce qu'il n'est pas d'abord le résultat d'une délibération rationnelle, mais qu'il prend plutôt la forme d'une connaissance spontanée et naturelle, une sorte de perception (*aisthêsis*).

50. Le *sensus fidei fidelis* provient d'abord et surtout de la connaturalité que la vertu de foi établit entre le sujet croyant et l'objet authentique de la foi, à savoir la vérité de Dieu révélée dans le Christ Jésus. De façon générale, la connaturalité fait référence à une situation où une entité *A* entretient avec une autre entité *B* une relation si intime que *A* prend part aux dispositions naturelles de *B* comme s'il s'agissait des siennes propres. La connaturalité permet une forme de connaissance originale et profonde. Dans la mesure, par exemple, où deux amis sont unis, le premier devient capable de juger de façon spontanée ce qui convient à l'autre, parce qu'il partage les inclinations mêmes de l'autre et comprend ainsi par connaturalité ce qui est bon ou mauvais pour lui. Autrement dit, il s'agit d'une connaissance d'un autre ordre que la connaissance objective, laquelle procède par manière de conceptualisation et de raisonnement. C'est une connaissance par empathie, ou une connaissance du cœur.

51. Toute vertu connaturalise son sujet, c'est-à-dire celui qui la possède, à son objet, c'est-à-dire à un certain type d'action. Par vertu, on entend ici une disposition stable (ou *habitus*) de la personne à exercer un certain type de comportement dans l'ordre intellectuel ou moral. La vertu est une sorte de « seconde nature » par laquelle la personne humaine se construit elle-même en actualisant librement et d'une manière conforme à la droite raison les dynamismes inscrits dans la nature humaine. Elle donne ainsi une orientation déterminée et stable à l'activité des facultés naturelles ; elle dirige celles-ci vers des comportements que la personne vertueuse accomplira désormais « naturellement », avec « facilité, maîtrise et joie [63] ».

52. Toute vertu a un double effet : premièrement, elle incline naturellement la personne qui la possède vers un objet (un certain type d'action), et deuxièmement, elle l'éloigne spontanément de tout ce qui est contraire à cet objet. Par exemple, la personne qui a développé la vertu de chasteté possède une sorte de « sixième sens », une sorte d'« instinct spirituel [64] » qui lui permet de discerner quelle est la juste attitude à adopter même dans les situations les plus complexes, en percevant spontanément ce qu'il convient de faire et ce qu'il faut éviter. La personne chaste adopte ainsi comme instinctivement l'attitude juste, alors même que le raisonnement conceptuel du moraliste peut laisser perplexé et indécis [65].

53. Le *sensus fidei* est la forme que revêt cet instinct qui accompagne toute vertu dans le cas de la vertu de foi. « De même que par les autres *habitus* vertueux l'homme voit ce qui lui convient conformément à cet *habitus*, de même par l'*habitus* de la foi l'esprit de l'homme est incliné aussi à donner son assentiment à ce qui est convenant à la vraie foi, et non au reste [66]. » La foi, en tant que vertu théologique, rend le croyant capable de participer à la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses. Chez le croyant, elle prend la forme d'une « seconde nature [67] ». Par la grâce et les vertus théologiques, les croyants deviennent « participants de la nature divine » (2 P 1,4) et sont de quelque manière connaturalisés à Dieu. Par conséquent, ils réagissent spontanément en fonction de cette nature divine participée, à la manière dont les êtres vivants réagissent instinctivement à ce qui convient ou non à leur nature.

54. À la différence de la théologie, que l'on peut décrire comme une *scientia fidei*, le *sensus fidei fidelis* n'est pas une connaissance réflexive des mystères de la foi, qui mettrait en œuvre

des concepts et qui utiliserait des procédures rationnelles pour atteindre ses conclusions. Comme l'indique son nom (*sensus*), il s'apparente plutôt à une réaction naturelle, immédiate et spontanée, comparable à un instinct vital ou à une sorte de « flair », par lequel le croyant adhère spontanément à ce qui est conforme à la vérité de la foi et évite ce qui s'y oppose [68].

55. Le *sensus fidei fidelis* est infaillible de lui-même en ce qui concerne son objet, la vraie foi [69]. Cependant, dans l'univers mental concret du croyant, les justes intuitions du *sensus fidei* peuvent se trouver mélangées à diverses opinions purement humaines, ou même à des erreurs liées aux étroitesse d'un contexte culturel déterminé [70]. « Si donc la foi théologale en tant que telle ne peut se tromper, le croyant peut par contre avoir des opinions erronées, car toutes ses pensées ne procèdent pas de la foi. Les idées qui circulent dans le Peuple de Dieu ne sont pas toutes en cohérence avec la foi [71]. »

56. Le *sensus fidei fidelis* découle de la vertu théologale de foi. Cette vertu est une disposition intérieure, suscitée par l'amour, à adhérer sans réserve à la totalité de la vérité révélée par Dieu aussitôt que celle-ci est perçue comme telle. La foi n'implique donc pas nécessairement une connaissance explicite de la totalité de la vérité révélée [72]. Il s'ensuit qu'une certaine forme de *sensus fidei* peut exister chez « les baptisés qui portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi [73] ». L'Église catholique doit donc être attentive à ce que l'Esprit peut lui dire par l'intermédiaire des croyants des Églises et des communautés ecclésiales qui ne sont pas pleinement en communion avec elle.

57. Etant une propriété de la vertu théologale de foi, le *sensus fidei fidelis* se développe en proportion du développement de la vertu de foi. Plus la vertu de foi s'enracine dans le cœur et dans l'esprit des croyants et informe leur vie quotidienne, plus le *sensus fidei fidelis* se développe et se fortifie en eux. Or, puisque la foi, comprise comme une forme de connaissance, est fondée sur l'amour, la charité est requise pour l'animer et pour l'informer, afin d'en faire une foi vivante et vécue (*fides formata*). L'intensification de la foi chez le croyant dépend donc particulièrement de la croissance en lui de la charité, et le *sensus fidei fidelis* est pour cette raison proportionnel à la sainteté de sa vie. Saint Paul enseigne que « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5,5). Il s'ensuit que le développement du *sensus fidei* dans l'esprit du croyant est particulièrement dû à l'action du Saint-Esprit. En tant qu'Esprit d'amour, qui infuse l'amour dans le cœur humain, le Saint-Esprit ouvre aux croyants la possibilité d'une connaissance plus profonde et plus intime du Christ Vérité, sur la base d'une union de charité : « Montrer la vérité convient en propre au Saint-Esprit, parce que c'est l'amour qui révèle les secrets [74]. »

58. La charité permet chez les croyants le déploiement des dons du Saint-Esprit qui les conduisent à une compréhension supérieure des choses de la foi « en toute sagesse et intelligence spirituelle » (Col 1,9) [75]. En effet, les vertus théologiques ne donnent leur pleine mesure dans la vie du croyant que pour autant que celui-ci se laisse conduire par le Saint-Esprit (cf. Rm 8,14). Les dons de l'Esprit sont précisément les dispositions intérieures gratuites et infuses qui servent de point d'appui à l'action de l'Esprit dans la vie du croyant. Par ces dons de l'Esprit, spécialement ceux d'intelligence et de science, les croyants sont rendus capables de comprendre intimement « les choses spirituelles qu'ils éprouvent [76] » et de rejeter toute interprétation contraire à la foi.

59. Il y a en chaque croyant une interaction vitale entre le *sensus fidei* et la façon dont il vit la foi dans les divers contextes de sa vie personnelle. D'une part, le *sensus fidei* illumine et guide la façon dont le croyant met sa foi en pratique. De l'autre, du fait qu'il garde les commandements et qu'il met en pratique sa foi, le croyant acquiert une intelligence plus profonde de celle-ci : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jn 3,21). La mise en pratique de la foi dans la réalité

concrète des situations existentielles dans lesquelles il se trouve placé par ses relations familiales, professionnelles et culturelles, enrichit l'expérience personnelle du croyant. Cela lui permet de voir avec plus d'acuité la valeur et les limites d'une doctrine donnée, et de proposer les voies d'une formulation plus adaptée. Voilà pourquoi ceux qui enseignent au nom de l'Église doivent prêter la plus grande attention à l'expérience des croyants, spécialement à celle des laïcs qui s'efforcent de mettre en pratique l'enseignement de l'Église dans les secteurs où ils jouissent d'une expérience et d'une compétence spécifique.

2. Les manifestations du *sensus fidei* dans la vie personnelle des croyants

60. On peut signaler trois manifestations principales du *sensus fidei fidelis* dans la vie personnelle du croyant. Le *sensus fidei fidelis* permet à chaque croyant : 1°) de discerner si tel enseignement particulier ou si telle pratique qui se présente à lui dans l'Église est cohérent ou non avec la vraie foi par laquelle il vit dans la communion de l'Église (voir ci-dessous, §§ 61-63) ; 2°) de distinguer dans la prédication l'essentiel du secondaire (§ 64) ; et 3°) de déterminer et de mettre en pratique le témoignage à rendre à Jésus-Christ dans le contexte historique et culturel particulier dans lequel il vit (§65).

61. « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde » (1 Jn 4,1). Le *sensus fidei fidelis* confère au croyant la capacité de discerner si un enseignement ou une pratique est cohérent avec la vraie foi dont il vit déjà. Si les croyants individuels perçoivent ou « sentent » cette cohérence, ils accordent spontanément leur adhésion intérieure à ces enseignements, ou s'engagent personnellement dans ces pratiques, qu'il s'agisse de vérités qui sont déjà explicitement enseignées ou de vérités qui ne le sont pas encore.

62. Le *sensus fidei fidelis* permet aussi à chaque croyant de percevoir une dysharmonie, une incohérence ou une contradiction entre un enseignement ou une pratique, et la foi chrétienne authentique dont il vit. Il réagit alors à la manière dont le mélomane perçoit les fausses notes dans l'interprétation d'un morceau de musique. Dans ce cas, les croyants résistent intérieurement aux enseignements ou aux pratiques en cause, et ils ne les acceptent pas ou n'y prennent pas part. « L'*habitus* de la foi possède cette capacité que, grâce à lui, le croyant est retenu de donner son assentiment à ce qui est contraire à la foi, tout comme la chasteté retient par rapport à ce qui est contraire à la chasteté [77]. »

63. Avertis par leur *sensus fidei*, les individus croyants peuvent aller jusqu'à refuser leur assentiment à un enseignement de leurs pasteurs légitimes s'ils ne reconnaissent pas dans cet enseignement la voix du Christ, le Bon Pasteur. « Les brebis le suivent [le Bon Pasteur], parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront pas un étranger ; elles le fuiront au contraire, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers » (Jn 10,4-5). Pour saint Thomas, un croyant, même sans compétence théologique, peut, et même doit, résister en vertu du *sensus fidei* à son évêque si ce dernier prêche des choses hétérodoxes [78]. En un tel cas, le croyant ne s'érige pas lui-même en critère ultime de la vérité de foi ; au contraire, face à une prédication matériellement « autorisée » mais qui le trouble, sans qu'il puisse expliquer exactement pourquoi, il diffère son assentiment et en appelle intérieurement à l'autorité supérieure de l'Église universelle [79].

64. Le *sensus fidei fidelis* permet aussi au croyant de distinguer dans la prédication entre ce qui est essentiel à la foi catholique authentique, et ce qui, sans être formellement contraire à la foi, n'est qu'accidentel ou même indifférent eu égard au cœur de la foi. Par exemple, en vertu de leur *sensus fidei*, les individus croyants peuvent relativiser certaines formes particulières de dévotion mariale, au nom même de leur adhésion au culte authentique de la Vierge Marie. Ils peuvent aussi prendre leurs distances d'avec une prédication qui mêle indûment la foi chrétienne à des choix politiques partisans. En gardant de la sorte l'esprit du

croyant centré sur ce qui est essentiel à la foi, le *sensus fidei fidelis* garantit une authentique liberté chrétienne (cf. Col 2,16-23), et il contribue à une purification de la foi.

65. Grâce au *sensus fidei fidelis* et soutenu par la prudence surnaturelle que donne l'Esprit, le croyant est en mesure de percevoir, dans des contextes historiques et culturels nouveaux, quels peuvent être les moyens les plus appropriés pour rendre un témoignage authentique à la vérité de Jésus Christ, et, en outre, d'y conformer ses actes. Le *sensus fidei fidelis* revêt ainsi une dimension prospective dans la mesure où, en se fondant sur la foi déjà vécue, il permet au croyant d'anticiper un développement ou une explicitation d'une pratique chrétienne. À cause du lien réciproque entre la mise en pratique de la foi et l'intelligence de son contenu, le *sensus fidei fidelis* contribue de la sorte à ce qu'émergent et soient mis en lumière certains aspects de la foi catholique qui auparavant n'étaient qu'implicites ; et à cause du lien réciproque entre le *sensus fidei* du croyant individuel et le *sensus fidei* de l'Église en tant que telle, c'est-à-dire le *sensus fidei fidelium*, de tels développements ne sont jamais purement privés, mais toujours de nature ecclésiale. Les fidèles sont toujours en relation les uns avec les autres, ainsi qu'avec le magistère et les théologiens, dans la communion de l'Église.

Chapitre 3 : Le *sensus fidei fidelium* dans la vie de l'Église

66. Puisque la foi du croyant individuel participe à la foi de l'Église en tant que sujet croyant, le *sensus fidei (fidelis)* des croyants individuels ne peut être séparé du *sensus fidei (fidelium)* ou *sensus Ecclesiae* [80] de l'Église elle-même, qui a reçu en dot le Saint-Esprit et son assistance [81], et le *consensus fidelium* constitue un critère sûr pour reconnaître si tel enseignement particulier ou telle pratique particulière est en accord avec la Tradition apostolique [82]. Le présent chapitre aborde donc divers aspects du *sensus fidei fidelium*. Il considère tout d'abord le rôle de celui-ci dans le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes ; puis deux relations de grande importance pour la vie et la santé de l'Église, à savoir celle entre le *sensus fidei* et le magistère, et celle entre le *sensus fidei* et la théologie ; enfin, certains aspects œcuméniques du *sensus fidei*.

1. Le *sensus fidei* et le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes

67. L'Église tout entière, laïcs et hiérarchie réunis, porte la responsabilité de la révélation contenue dans les saintes Écritures et dans la Tradition apostolique vivante, et elle se fait sa médiatrice dans l'histoire. Le II^e concile du Vatican a déclaré que les saintes Écritures et la Tradition « constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu » qui est « confié à l'Église », c'est-à-dire au « peuple saint tout entier uni à ses pasteurs [83] ». Le concile a clairement enseigné que les fidèles ne sont pas seulement les destinataires passifs de ce que la hiérarchie enseigne et que les théologiens explicitent ; ils sont au contraire des sujets vivants et actifs au sein de l'Église. Dans ce contexte, le concile a souligné le rôle vital joué par tous les croyants dans l'expression et le développement de la foi : la « Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit [84] ».

a) Aspects rétrospectifs et prospectifs du *sensus fidei*

68. Afin de comprendre quelle est sa fonction et comment il se manifeste dans la vie de l'Église, il faut envisager le *sensus fidei* dans le contexte de l'histoire, une histoire dans laquelle le Saint-Esprit fait de chaque jour un jour où entendre à nouveaux frais la voix du Seigneur (cf. Hb 3,7-15). La Bonne Nouvelle de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ est transmise à l'Église tout entière par la Tradition apostolique vivante, dont les Écritures sont le témoin écrit autorisé. Il s'ensuit que par la grâce du Saint-Esprit, qui rappelle à l'Église tout ce que Jésus a dit et accompli (cf. Jn 14,26), les croyants s'appuient dans leur vie de foi et dans l'exercice du *sensus fidei* sur les Écritures et sur la Tradition apostolique continuée.

69. Toutefois, la foi et le *sensus fidei* ne sont pas seulement ancrés dans le passé ; ils sont également orientés vers le futur. La communion des croyants est une réalité historique : « La construction que vous êtes a pour fondation les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur » (Ep 2,20-21), dans la puissance du Saint-Esprit, qui guide l'Église « dans la vérité tout entière » et qui dévoile dès maintenant aux croyants « les choses à venir » (Jn 16,13) ; en sorte que, spécialement dans l'Eucharistie, l'Église anticipe le retour du Seigneur et l'avènement de son Royaume (cf. 1 Co 11,26).

70. Alors qu'elle attend le retour de son Seigneur, l'Église se trouve constamment confrontée, ainsi que ses membres, à des circonstances nouvelles, au progrès de la connaissance et de la culture, et aux défis de l'histoire humaine. Il lui faut donc lire les signes des temps, « les juger à la lumière de la parole divine » et discerner comment ceux-ci peuvent permettre à la vérité révélée elle-même d'être « sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée [85] ». Dans ce processus, le *sensus fidei fidelium* a un rôle essentiel à jouer. Il est non seulement réactif mais aussi proactif et interactif, alors que l'Église et tous ses membres effectuent leur pèlerinage dans l'histoire. Le *sensus fidei* est donc non seulement rétrospectif mais encore prospectif, et bien qu'ils soient moins familiers, les aspects prospectifs et proactifs du *sensus fidei* revêtent une grande importance. Le *sensus fidei* donne des intuitions pour frayer le bon chemin à travers les incertitudes et les ambiguïtés de l'histoire, et une capacité à écouter avec discernement ce que la culture humaine et le progrès des sciences ont à dire. Il anime la vie de foi et guide l'action chrétienne authentique.

71. Beaucoup de temps peut s'avérer nécessaire avant que ce processus de discernement n'arrive à une conclusion. Face à de nouvelles circonstances, les fidèles en général, les pasteurs et les théologiens ont tous leurs rôles respectifs à jouer ; il leur faut faire preuve de patience et de respect dans leurs rapports mutuels, s'ils veulent parvenir à clarifier le *sensus fidei* et à réaliser à un vrai *consensus fidelium*, une *conspiratio pastorum et fidelium*.

b) La contribution des laïcs au *sensus fidelium*

72. Depuis le début du christianisme, tous les fidèles ont joué un rôle actif dans le développement de la croyance chrétienne. La communauté tout entière a rendu témoignage à la foi apostolique, et l'histoire montre que lorsqu'il était nécessaire de prendre des décisions concernant la foi, le témoignage des laïcs était pris en considération par les pasteurs. Comme on l'a vu dans l'enquête historique ci-dessus[86], il est établi que les laïcs jouèrent un rôle de premier plan dans la venue à l'existence de plusieurs définitions doctrinales. Il est parfois arrivé que le peuple de Dieu, et en particulier les laïcs, ait senti intuitivement en quelle direction se ferait le développement de la doctrine, alors même que les théologiens et les évêques se divisaient sur une question. Il y a clairement eu d'autres fois une *conspiratio pastorum et fidelium*. Parfois encore, lorsque l'Église parvint à une définition, l'*Ecclesia docens* avait manifestement « consulté » les fidèles, et elle indiquait le *consensus fidelium* comme l'un des arguments qui rendaient légitime la définition.

73. Ce que l'on connaît moins bien, et à quoi l'on porte généralement moins d'attention, c'est le rôle joué par les laïcs à l'égard du développement de l'enseignement moral de l'Église. Il importe donc de réfléchir aussi sur la fonction qu'exercent les laïcs pour discerner quelle est la conception chrétienne d'un comportement humain approprié, en accord avec l'Évangile. Dans certains domaines, l'enseignement de l'Église s'est développé à la suite de la découverte par des laïcs des exigences appelées par des situations nouvelles. La réflexion des théologiens, puis le jugement du magistère des évêques, se sont alors fondés sur l'expérience chrétienne déjà éclairée par les intuitions fidèles des laïcs. Quelques exemples peuvent illustrer ce rôle du *sensus fidelium* dans le développement de la doctrine morale :

i) Entre le 20^e canon du concile d'Elvire (vers 306), qui interdisait aux clercs et aux laïcs de percevoir des intérêts, et la réponse *Non esse inquietandos* du pape Pie VIII à l'évêque de Rennes (1830) [87], il y a clairement eu un développement de l'enseignement, dû à la fois à l'apparition d'une sensibilité nouvelle chez les laïcs impliqués dans les affaires et à une réflexion nouvelle de la part des théologiens sur la nature de l'argent.

ii) L'ouverture de l'Église aux problèmes sociaux, qui se manifeste spécialement dans la lettre encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII (1896), a été le fruit d'une lente préparation dans laquelle les « pionniers sociaux » laïcs, hommes d'action comme de pensée, ont joué un rôle de premier plan.

iii) Le développement saisissant, même s'il est homogène, entre la condamnation des thèses « libérales » contenue dans la partie X^e du *Syllabus des erreurs* du pape Pie IX (1864), et la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanæ* de Vatican II (1965), n'aurait pas été possible sans l'engagement de nombreux chrétiens dans le combat pour les droits de l'homme.

La difficulté à discerner le *sensus fidelium* authentique dans des cas comme ceux que l'on vient de citer souligne la nécessité d'identifier quelles sont les dispositions requises pour participer de façon authentique au *sensus fidei* ; ces dispositions peuvent à leur tour servir de critères pour discerner le *sensus fidei* authentique [88].

2. Le *sensus fidei* et le magistère

a) Le magistère est à l'écoute du *sensus fidelium*

74. En matière de foi, les baptisés ne peuvent être passifs. Ils ont reçu l'Esprit et, en tant que membres du corps du Seigneur, ils sont dotés de dons et de charismes « utiles au renouvellement et au développement de l'Église [89] », en sorte que le magistère se doit d'être attentif au *sensus fidelium*, qui est la voix vivante du peuple de Dieu. Les baptisés ont non seulement le droit d'être entendus, mais leurs réactions à ce qui est proposé comme appartenant à la foi des Apôtres doivent être prises avec le plus grand sérieux, parce que c'est par l'Église tout entière que la foi apostolique est portée dans la puissance de l'Esprit. Le magistère n'en a pas la responsabilité exclusive. Celui-ci doit donc se référer au sens de la foi de l'Église tout entière. Le *sensus fidelium* peut s'avérer un facteur important dans le développement de la doctrine, et il s'ensuit que le magistère a besoin de moyens par lesquels consulter les fidèles.

75. Le lien entre le *sensus fidelium* et le magistère se trouve tout particulièrement dans la liturgie. Les fidèles sont baptisés pour un sacerdoce royal, qu'ils exercent principalement dans l'Eucharistie [90], et les évêques sont les « grands prêtres » qui président l'Eucharistie [91], où ils exercent aussi régulièrement leur fonction d'enseignement. L'Eucharistie est la source et le sommet de la vie de l'Église [92]. C'est là tout spécialement que les fidèles et leurs pasteurs interagissent, comme un corps unique en vue d'un but unique : rendre louange et gloire à Dieu. L'Eucharistie façonne et forme le *sensus fidelium*, et elle contribue fortement à la formulation et à l'affinement des expressions verbales de la foi, parce que c'est là que l'enseignement des évêques et des conciles est en dernière analyse « reçu » par les fidèles. Depuis les premiers siècles du christianisme, l'Eucharistie a sous-tendu la formulation de la doctrine de l'Église, parce que c'est là que se rencontre et se célèbre au plus haut point le mystère de la foi, et les évêques qui présidaient l'Eucharistie dans leurs Églises locales au sein de leur peuple fidèle étaient ceux-là mêmes qui s'assemblaient en conciles pour déterminer comment exprimer au mieux la foi en des mots et des formules : *lex orandi, lex credendi* [93].

b) Le magistère nourrit, discerne et juge le *sensus fidelium*

76. Le magistère de « ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité [94] » est un ministère de vérité exercé dans et pour l'Église, dont tous les membres ont reçu l'onction de l'Esprit de vérité (Jn 14,17 ; 15,26 ; 16,13 ; 1 Jn 2,20,27) et sont dotés du *sensus fidei*, un instinct pour la vérité de l'Évangile. Puisqu'il est de la responsabilité du magistère d'assurer la fidélité de l'Église tout entière à la parole de Dieu et de garder le peuple de Dieu fidèle à l'Évangile, il lui incombe de nourrir et d'éduquer le *sensus fidelium*. Bien entendu, ceux qui exercent le magistère, à savoir le pape et les évêques, sont eux-mêmes avant tout des membres baptisés du peuple de Dieu, qui de ce fait même participent au *sensus fidelium*.

77. Le magistère juge également avec autorité si les opinions qui sont présentes dans le peuple de Dieu, et qui peuvent apparaître comme le *sensus fidelium*, correspondent réellement à la vérité de la Tradition reçue des Apôtres. Comme le dit Newman : « Le don permettant de discerner, de discriminer, de définir, de promulguer et de donner force de loi à une partie quelconque de la tradition réside exclusivement dans l'*Ecclesia docens* [95]. » Ainsi, le jugement concernant l'authenticité du *sensus fidelium* appartient en dernière analyse non aux fidèles eux-mêmes ni à la théologie, mais au magistère. Néanmoins, comme on l'a déjà souligné, la foi dont le magistère est le serviteur est la foi de l'Église, qui est vivante dans tous les fidèles ; c'est donc toujours dans la vie de communion de l'Église que le magistère exerce son ministère essentiel de surveillance.

c) La réception

78. On peut décrire la « réception » comme un processus par lequel, sous la conduite de l'Esprit, le peuple de Dieu reconnaît des intuitions ou des idées et les intègre dans la configuration et les structures de sa vie et de son culte, en acceptant un nouveau témoignage rendu à la vérité et les formes d'expression qui lui correspondent, parce qu'il comprend qu'ils sont en accord avec la Tradition apostolique. Le processus de réception est fondamental pour la vie et la santé de l'Église en tant que peuple pèlerinant dans l'histoire vers la plénitude du Royaume de Dieu.

79. Tous les dons de l'Esprit, et de manière très spéciale celui de la primauté dans l'Église, sont donnés pour favoriser l'unité de l'Église dans la foi et la communion [96], et la réception de l'enseignement du magistère par les fidèles est elle-même suscitée par l'Esprit, lorsque les fidèles, au moyen du *sensus fidei* qu'ils possèdent, reconnaissent la vérité de ce qui est enseigné et y adhèrent. Comme on l'a expliqué plus haut, l'enseignement de Vatican I selon lequel les définitions infaillibles du pape sont irréfutables « par elles-mêmes et non du fait de l'assentiment de l'Église [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*] [97] », ne signifie pas que le pape soit séparé de l'Église ni que son enseignement soit indépendant de la foi de l'Église [98]. Le fait que préalablement aux deux définitions infaillibles de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie et de son Assomption corporelle au ciel, une consultation étendue des fidèles ait été effectuée à la requête expresse du pape alors régnant prouve amplement ce point [99]. Ce que cela signifie, c'est plutôt qu'un tel enseignement du pape, et par extension tout enseignement du pape et des évêques, fait autorité de lui-même en vertu du don du Saint-Esprit, le *charisma veritatis certum*, que ceux-ci possèdent.

80. Il arrive pourtant qu'en certaines occasions la réception de l'enseignement du magistère par les fidèles rencontre difficulté et résistance ; il faut alors, en de telles situations, agir de part et d'autre de façon appropriée. Les fidèles doivent réfléchir sur l'enseignement qui a été donné, s'efforçant de leur mieux de le comprendre et de l'accepter. Résister par principe à l'enseignement du magistère est incompatible avec un authentique *sensus fidei*. Le magistère doit pareillement réfléchir sur l'enseignement qui a été donné et examiner s'il n'y a pas lieu

de le clarifier ou de le reformuler afin de communiquer de façon plus efficace son message essentiel. Ces efforts mutuels en temps de difficulté expriment eux-mêmes la communion qui est essentielle à la vie de l'Église, ainsi qu'une aspiration à recevoir la grâce de l'Esprit qui conduit l'Église « dans la vérité tout entière » (Jn 16,13).

3. Le *sensus fidei* et la théologie

81. En tant qu'elle est au service de l'intelligence de la foi, la théologie s'efforce, au sein de la *conspiratio* de tous les charismes et de toutes les fonctions dans l'Église, de fournir à celle-ci une précision objective en ce qui concerne le contenu de sa foi, et elle dépend nécessairement de l'existence du *sensus fidelium* et de son exercice correct. Ce *sensus fidelium* n'est pas seulement objet d'attention pour les théologiens, il constitue un fondement et un *locus* pour leur travail [100]. La théologie elle-même a donc une double relation au *sensus fidelium*. D'une part, les théologiens dépendent du *sensus fidei*, parce que la foi qu'ils étudient et qu'ils expliquent vit dans le peuple de Dieu. En ce sens, la théologie doit se mettre à l'école du *sensus fidelium*, afin d'y découvrir les résonances profondes de la parole de Dieu. D'autre part, les théologiens aident les fidèles à exprimer le *sensus fidelium* authentique en leur rappelant les lignes essentielles de la foi, et en les aidant à éviter les déviations et les confusions causées par l'influence d'éléments imaginaires provenant d'ailleurs. Cette double relation a besoin d'être éclaircie, comme on le fait ci-après dans les sections (a) et (b).

a) Les théologiens dépendent du *sensus fidelium*

82. En se mettant elle-même à l'école du *sensus fidelium*, la théologie s'imprègne de la réalité de la Tradition apostolique qui sous-tend, tout en les débordant, les limites strictes des propositions dans lesquelles l'enseignement de l'Église est formulé, parce que cette Tradition inclut « tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit [101] ». À cet égard, trois considérations particulières s'imposent :

i) La théologie doit s'efforcer de déceler la parole qui croît comme une semence dans le terreau de la vie du peuple de Dieu, et, après avoir déterminé que tel accent particulier, tel désir ou telle attitude provient effectivement de l'Esprit, et correspond donc au *sensus fidelium*, elle doit l'intégrer dans sa recherche.

ii) Au moyen du *sensus fidelium*, le peuple de Dieu perçoit intuitivement ce qui correspond effectivement à l'Évangile parmi la multitude d'idées et de doctrines qui s'offrent à lui, et donc ce qui peut être reçu. La théologie doit s'appliquer à examiner avec soin les différents niveaux de réception qui se présentent dans la vie du peuple de Dieu.

iii) Le *sensus fidelium* suscite, en même temps qu'il reconnaît son authenticité, le langage symbolique ou mystique qui se trouve souvent dans la liturgie et dans la religiosité populaire. Sensible aux manifestations de la religiosité populaire [102], le théologien doit participer effectivement à la vie et à la liturgie de l'Église locale, afin de pouvoir saisir profondément, par le cœur et pas seulement par l'esprit, le contexte réel, historique et culturel, dans lequel l'Église et ses membres s'efforcent de vivre leur foi et de rendre témoignage au Christ dans le monde d'aujourd'hui.

b) Les théologiens réfléchissent sur le *sensus fidelium*

83. Parce que le *sensus fidelium* ne s'identifie pas purement et simplement à l'opinion de la majorité des baptisés à une époque donnée, la théologie doit fournir des principes et des critères permettant d'opérer un discernement, spécialement par le magistère [103]. Par des moyens critiques, les théologiens aident à révéler et à éclaircir le contenu du *sensus fidelium*, « reconnaissant et montrant que les questions liées à la vérité de la foi peuvent être

complexes et que leur examen requiert de la précision [104] ». Dans cette perspective, les théologiens doivent également examiner de manière critique les expressions de la piété populaire, les nouveaux courants de pensée ainsi que les mouvements nouveaux dans l'Église, par souci de fidélité à la Tradition apostolique [105]. Ce faisant, les théologiens aideront à discerner si, en tel cas particulier, l'Église est confrontée : — à une déviation due à une crise de la foi ou une mauvaise compréhension de celle-ci ; — à une opinion qui a sa place propre dans le pluralisme de la communauté chrétienne, mais qui ne concerne pas nécessairement l'ensemble ; — ou à quelque chose qui a avec la foi un accord si parfait qu'il faut le reconnaître comme inspiré ou suscité par l'Esprit.

84. La théologie est également utile au *sensus fidelium* d'une autre manière. Elle aide les fidèles à connaître avec plus de clarté et de précision le sens authentique de l'Écriture, la vraie portée des définitions conciliaires, les contenus propres de la Tradition, ainsi que celles des questions qui demeurent ouvertes — à cause par exemple d'ambiguïtés contenues dans les affirmations courantes, ou de facteurs culturels qui ont laissé leur empreinte sur ce qui a été transmis, — et ceux des domaines où une révision des positions antérieures est nécessaire. Le *sensus fidelium* se fonde sur une intelligence robuste et sûre de la foi, telle que la théologie s'efforce de la promouvoir.

4. Aspects œcuméniques du *sensus fidei*

85. Les notions de *sensus fidei*, de *sensus fidelium*, et de *consensus fidelium* ont toutes été traitées, ou du moins évoquées, lors de divers dialogues internationaux entre l'Église catholique et d'autres Églises et communautés ecclésiales. Dans les grandes lignes, on s'est accordé lors de ces dialogues sur le fait que le corps tout entier des fidèles, les laïcs aussi bien que les ministres ordonnés, porte la responsabilité de préserver la foi apostolique de l'Église et son témoignage, et que chacun des baptisés, en vertu d'une onction divine (1 Jn 2,20.27), a la capacité de discerner la vérité en matière de foi. Il existe aussi un accord général sur le fait que certains membres de l'Église exercent une responsabilité spéciale d'enseignement et de surveillance, mais toujours en collaboration avec le reste des fidèles [106].

86. Deux questions particulières relatives au *sensus fidelium* se posent dans le contexte du dialogue œcuménique, dans lequel l'Église catholique s'est engagée de manière irréversible [107] :

i) Doit-on considérer que seules les doctrines qui ont obtenu l'assentiment commun de tous les chrétiens expriment le *sensus fidelium*, et sont donc vraies et contraignantes ? Une telle proposition irait à l'encontre de la foi et de la pratique de l'Église catholique. Au moyen du dialogue, les théologiens catholiques et ceux d'autres traditions cherchent à obtenir un accord sur les questions qui divisent ; mais les participants catholiques ne peuvent pas suspendre leur assentiment aux doctrines reconnues que l'Église catholique possède en propre.

ii) Doit-on penser que les chrétiens séparés participent et contribuent d'une certaine manière au *sensus fidelium* ? Ici, il faut sans aucun doute répondre par l'affirmative [108]. L'Église catholique reconnaît que des « éléments nombreux de sanctification et de vérité [109] » se trouvent en dehors de ses limites visibles, que « certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière » dans d'autres communautés [110], et que le dialogue œcuménique l'aide à approfondir et à éclaircir la compréhension qu'elle-même a de l'Évangile.

Chapitre 4 : Comment discerner les manifestations authentiques du *sensus fidei*

87. Le *sensus fidei* est essentiel à la vie de l'Église, et il nous faut maintenant examiner comment discerner et identifier ses manifestations authentiques. Un tel discernement est

particulièrement requis dans des situations de tension où il est nécessaire de distinguer le *sensus fidei* authentique de simples expressions de l'opinion populaire, d'intérêts particuliers ou de l'esprit du temps. Prenant acte que le *sensus fidei* est une réalité ecclésiale à laquelle les croyants individuels participent, la première partie de ce chapitre s'efforcera d'identifier quelles sont les caractéristiques requises de la part des baptisés pour être vraiment des sujets du *sensus fidei*, en d'autres termes, quelles sont les dispositions nécessaires aux croyants pour participer authentiquement au *sensus fidelium*. La critériologie proposée dans la première partie sera ensuite complétée, dans la deuxième partie de ce chapitre, par une étude de l'application pratique de ces critères en ce qui concerne le *sensus fidei*. Cette deuxième partie examinera trois sujets importants : tout d'abord, la relation étroite entre le *sensus fidei* et la religiosité populaire ; ensuite, la nécessaire distinction entre le *sensus fidei* et l'opinion publique, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église ; et enfin, la question de savoir comme consulter les fidèles en matière de foi et de morale.

1. Les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei*

88. Il n'y a pas une disposition unique, mais plutôt un ensemble de dispositions, influencées par des facteurs ecclésiaux, spirituels et éthiques. Aucune de ces dispositions ne peut être discutée de manière isolée ; ses relations avec chacune des autres et leur ensemble doivent être prises en compte. On n'indiquera ci-dessous que les plus importantes des dispositions nécessaires pour une authentique participation au *sensus fidei*, en les tirant d'une enquête biblique, historique et systématique, et en les formulant de telle sorte qu'elles puissent être utiles pour un discernement dans des situations pratiques.

a) La participation à la vie de l'Église

89. La première et la plus fondamentale de toutes les dispositions est la participation active à la vie de l'Église. Une appartenance formelle à l'Église ne suffit pas. La participation à la vie de l'Église signifie une prière constante (cf. 1 Th 5,17), une participation active à la liturgie, spécialement à l'Eucharistie, une réception régulière du sacrement de la réconciliation, un discernement et un exercice des dons et des charismes reçus du Saint-Esprit, et un engagement actif dans la mission de l'Église et dans sa *diakonia*. Elle suppose l'acceptation de l'enseignement de l'Église en matière de foi et de morale, la volonté de suivre les commandements de Dieu, et le courage d'exercer la correction fraternelle comme de s'y soumettre.

90. Une telle participation peut se réaliser de mille manières ; mais ce qui est toujours commun à ces réalisations, c'est une solidarité active avec l'Église, qui provient du cœur, un sentiment de fraternité avec les autres membres fidèles et avec l'Église tout entière, et de ce fait un instinct pour percevoir quelles sont les nécessités de l'Église et les dangers qui la menacent. Cette attitude indispensable se traduit par l'expression *sentire cum Ecclesia* : ressentir, éprouver et percevoir en harmonie avec l'Église. Elle est requise non seulement des théologiens, mais de tous les fidèles ; elle unit tous les membres du peuple de Dieu dans leur pèlerinage. Elle est la clef de leur « marcher ensemble ».

91. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui participent à la vie de l'Église, conscients que « nous, qui sommes plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres » (Rm 12,5).

b) L'écoute de la parole de Dieu

92. Une participation authentique au *sensus fidei* se fonde nécessairement sur une écoute profonde et attentive de la parole de Dieu. Parce que la Bible est le témoignage originel de la parole de Dieu, transmis de génération en génération dans la communauté de foi [111], la cohérence avec l'Écriture et avec la Tradition est l'indice principal d'une telle écoute. Le

sensus fidei est l'intelligence de la foi par laquelle le peuple de Dieu « accueille non pas une parole humaine mais vraiment la parole de Dieu [112] ».

93. Il n'est pas demandé à tous les membres du peuple de Dieu d'étudier de façon scientifique la Bible et les témoignages de la Tradition. Ce qui est requis, c'est bien plutôt une écoute attentive et réceptive des Écritures dans la liturgie, et une réponse provenant du cœur, « Nous rendons grâces à Dieu » et « Louange à toi, Seigneur Jésus », une fervente confession du mystère de la foi, et un « Amen » qui répond au « Oui » que Dieu a dit à son peuple en Jésus-Christ (2 Co 1,20). La participation à la liturgie est la clef pour une participation à la Tradition vivante de l'Église, et la solidarité avec les pauvres et ceux qui sont dans le besoin ouvre le cœur afin qu'il reconnaisse la présence et la voix du Christ (cf. Mt 25,31-46).

94. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui ont « accueilli la Parole avec la joie de l'Esprit Saint » (1 Th 1,6).

c) L'ouverture à la raison

95. Une disposition fondamentale requise pour une authentique participation au *sensus fidei* est d'accepter le rôle propre de la raison dans sa relation avec la foi. Foi et raison vont de pair [113]. Jésus a enseigné que Dieu doit être aimé non seulement « de tout ton cœur, de toute ton âme, ... et de toute ta force », mais également « de tout ton esprit [νοῦς] » (Mc 12,30). Parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y a qu'une seule vérité, connue à partir de plusieurs points de vue et selon différentes manières par la foi et la raison. La foi purifie la raison et élargit son horizon, et la raison purifie la foi et rend plus claire sa cohérence [114].

96. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui célèbrent un « culte raisonnable » et acceptent le rôle propre de la raison illuminée par la foi dans leurs croyances et dans leurs pratiques. Tous les fidèles sont appelés à se laisser « transformer par le renouvellement de [leur] jugement, afin de discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12,1-2).

d) L'adhésion au magistère

97. Une autre disposition nécessaire pour une authentique participation au *sensus fidei* est d'être attentif au magistère de l'Église et d'avoir la volonté d'écouter l'enseignement des pasteurs de l'Église, comme un acte de liberté et de profonde conviction [115]. Le magistère s'enracine dans la mission de Jésus, et spécialement dans sa propre autorité d'enseignement (cf. Mt 7,29). Il a un lien intrinsèque avec l'Écriture comme avec la Tradition ; « aucune de ces [trois] réalités ne subsiste sans les autres [116] ».

98. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui tiennent compte des paroles de Jésus à ceux qu'il envoie : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16).

e) La sainteté — L'humilité, la liberté et la joie

99. Une participation authentique au *sensus fidei* requiert la sainteté. La sainteté est la vocation de l'Église tout entière et de chaque croyant [117]. Être saint signifie fondamentalement appartenir à Dieu en Jésus-Christ et dans son Église, être baptisé et vivre la foi dans la puissance du Saint-Esprit. La sainteté est en effet une participation à la vie de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et elle tient ensemble l'amour de Dieu et l'amour du prochain, l'obéissance à la volonté de Dieu et l'engagement en faveur des frères humains. Une telle vie est soutenue par le Saint-Esprit, que les chrétiens ne cessent d'invoquer et de recevoir (cf. Rm 1,7-8,11), particulièrement dans la liturgie.

100. Dans l'histoire de l'Église, les saints sont les porte-lumières du *sensus fidei*. Marie, la Mère de Dieu, la Toute-Sainte (*Panaghia*), dans son acceptation totale de la parole de Dieu, est le modèle même de la foi et la Mère de l'Église [118]. En conservant comme un trésor dans son cœur les paroles du Christ (Lc 2,51) et en chantant les louanges de l'œuvre salvifique de Dieu (Lc 1,46-55), elle illustre parfaitement la manière dont le *sensus fidei* produit dans les cœurs des croyants la joie de la parole de Dieu et l'empressement à annoncer la bonne nouvelle. Dans la succession des générations, le don de l'Esprit à l'Église a produit une riche moisson de sainteté et le nombre total des saints n'est connu que de Dieu seul [119]. Ceux qui sont béatifiés et canonisés sont proposés comme des modèles visibles de foi et de vie chrétiennes. Pour l'Église, Marie et tous les saints sont, avec leur prière et leur passion, des témoins exceptionnels du *sensus fidei* en leur propre temps et pour tous les temps, en leur lieu propre et pour tous les lieux.

101. Parce qu'elle requiert fondamentalement une *imitatio Christi* (cf. Ph 2,5-8), la sainteté implique essentiellement l'humilité. Une telle humilité est aux antipodes de l'hésitation ou de la timidité ; elle est un acte de liberté spirituelle. La franchise (*παρρησία*), à l'exemple du Christ lui-même (cf. Jn 18,20), est donc liée à l'humilité et elle est également une caractéristique du *sensus fidei*. Le premier endroit où pratiquer l'humilité est dans l'Église elle-même. L'humilité n'est pas une vertu que les seuls laïcs devraient exercer envers leurs pasteurs, mais elle est aussi un devoir pour les pasteurs eux-mêmes dans l'exercice de leur ministère pour l'Église. Jésus a enseigné aux Douze : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le serviteur de tous » (Mc 9,35). L'humilité se vit en reconnaissant habituellement la vérité de la foi, le ministère des pasteurs et les besoins des fidèles, spécialement des plus faibles.

102. Un indice sûr de la sainteté est « la paix et la joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14,17 ; cf. 1 Th 1,6). Ces dons se manifestent avant tout sur un plan spirituel, et non psychologique ou émotionnel . Ce sont la paix du cœur et la joie tranquille de celui qui a trouvé le trésor du salut, la perle de grand prix (cf. Mt 13,44-46). La paix et la joie sont de fait deux des fruits les plus caractéristiques du Saint-Esprit (cf. Ga 5,22). C'est le Saint-Esprit qui meut le cœur et le tourne vers Dieu, qui « ouvre les yeux de l'esprit et donne “à tous la joie et la douceur de consentir et de croire à la vérité [*omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati*]” [120] ». La joie est le contraire de l'amertume et de la colère qui contristent le Saint-Esprit (cf. Ep 4,31), et elle est la pierre de touche du salut [121]. Saint Pierre exhorte les chrétiens à se réjouir de partager les souffrances du Christ, « afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse » (1 P 4,13).

103. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui entendent l'appel pressant de saint Paul et qui y répondent : « Mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments : ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment ; n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi » (Ph 2,2-3).

f) La recherche de l'édification de l'Église

104. Une manifestation authentique du *sensus fidei* contribue à édifier l'Église comme un seul corps, et elle n'entretient au sein de celle-ci ni division ni particularisme. Dans la I^{re} lettre aux Corinthiens, cette édification constitue l'essence même de la participation à la vie et à la mission de l'Église (cf. 1 Co 14). Édifier signifie construire l'Église, à la fois dans la conscience intérieure de sa foi et en terme de nouveaux membres qui désirent être baptisés dans la foi de l'Église. L'Église est la maison de Dieu, un temple saint, constituée des fidèles qui ont reçu le Saint-Esprit (cf. 1 Co 3,10-17). Construire l'Église signifie s'efforcer de découvrir et de développer ses dons propres, ainsi qu'aider les autres à découvrir et à développer leurs charismes, corriger leurs fautes et accepter soi-même la correction dans un

esprit de charité chrétienne, collaborer avec les autres et prier avec eux, partager leurs joies et leurs peines (cf. 1 Co 12,12,26).

105. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui reflètent ce que saint Paul dit aux Corinthiens : « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12,7).

2. Applications

106. Il faut compléter la discussion des dispositions appropriées au *sensus fidei* par la considération de quelques questions pratiques et pastorales importantes, qui concernent en particulier, la relation entre le *sensus fidei* et la religiosité populaire ; la nécessaire distinction entre le *sensus fidei* d'une part, et l'opinion publique ou majoritaire de l'autre ; et les manières de consulter les fidèles en matière de foi et de morale. On abordera à tour de rôle chacun de ces points.

a) Le *sensus fidei* et la religiosité populaire

107. Il y a une « religiosité » naturelle aux êtres humains ; les questions religieuses se présentent naturellement dans chaque vie humaine, suscitant une grande diversité de croyances religieuses et de pratiques populaires. Le phénomène de la religiosité populaire a fait l'objet d'une grande attention et de nombreuses études dans un passé récent [122].

108. Il y a aussi un usage plus spécifique de la notion de « religiosité populaire » : il se réfère à la grande variété des manifestations de la croyance chrétienne que l'on trouve au sein du peuple de Dieu dans l'Église. Il se réfère surtout à « la sagesse catholique du peuple », qui s'exprime de tant de façons diverses. Cette sagesse « fait aller ensemble, de façon créative, le divin et l'humain, le Christ et Marie, l'esprit et le corps, la communion et l'institution, la personne et la communauté, la foi et la patrie, l'intelligence et le sentiment », et elle « est aussi pour le peuple un principe de discernement, un instinct évangélique qui lui fait percevoir spontanément quand l'Évangile est le premier servi dans l'Église, ou quand il est vidé de son contenu et asphyxié par d'autres intérêts [123] ». En tant que sagesse, principe et instinct, la religiosité populaire a de toute évidence un lien étroit avec le *sensus fidei*, et il nous faut l'examiner attentivement dans le cadre de la présente étude.

109. Les paroles de Jésus, « Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents, et de l'avoir révélé aux tout-petits » (Mt 11,25 ; Lc 10,21), sont d'une grande pertinence dans ce contexte. Elles signalent la sagesse et l'intuition pour les choses de Dieu qui sont données à ceux qui ont une foi humble. De grandes multitudes d'humbles croyants chrétiens (et de gens qui se trouvent au-delà des limites visibles de l'Église) ont, du moins en puissance, un accès privilégié aux vérités profondes de Dieu. La religiosité populaire provient en particulier de la connaissance de Dieu accordée à ces personnes. « Ce sont les manifestations d'une vie théologique animée par l'action de l'Esprit Saint qui a été répandu dans nos cœurs (cf. Rm 5,5) [124]. »

110. À la fois en tant que principe ou instinct, et en tant que riche diversité de pratiques chrétiennes, spécialement sous la forme d'activités de culte, comme les dévotions, les pèlerinages et les processions, la religiosité populaire provient du *sensus fidei* et le rend manifeste. Elle doit être respectée et promue. Il est nécessaire de reconnaître que la piété populaire, en particulier, est « la forme première et fondamentale d'« inculturation » de la foi [125] ». Une telle piété est « une réalité ecclésiale suscitée et guidée par l'Esprit Saint [126] », par laquelle le peuple de Dieu reçoit en vérité l'onction d'« un sacerdoce sacré ». Il est naturel que le sacerdoce du peuple trouve son expression dans une grande diversité de formes.

111. L'activité sacerdotale du peuple trouve à bon droit son point culminant dans la liturgie, et il faut veiller à ce que les dévotions populaires « s'harmonisent avec la liturgie [127] ». De façon plus générale, ainsi que l'a enseigné le pape Paul VI, du fait qu'elle risque de se voir pénétrer par « maintes déformations de la religion, voire des superstitions », la religiosité populaire a besoin d'être évangélisée [128]. Toutefois, lorsqu'elle est entretenue avec soin dans ce sens et « bien orientée », elle est, dit le pape, « riche de valeurs ». « Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : la paternité, la providence, la présence amoureuse et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion. [...] Bien orientée, cette religiosité populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ [129]. » Par son admiration pour les paroles de la vieille femme [130], le pape François faisait écho à l'estime qu'exprime ici Paul VI. Une fois encore, une religiosité populaire bien orientée peut être vue comme une manifestation et une expression du *sensus fidei*, à la fois par son intuition des mystères profonds de l'Évangile et par son courageux témoignage de foi.

112. On peut dire que la religiosité populaire est bien orientée lorsqu'elle est vraiment « ecclésiale ». Dans le même texte, Paul VI a indiqué certains critères d'ecclésialité. Être ecclésial signifie se nourrir de la parole de Dieu, ne pas être politisé ni piégé par les idéologies, rester fermement en communion à la fois avec l'Église locale et avec l'Église universelle, avec les pasteurs de l'Église et avec le magistère, et avoir une grande ardeur missionnaire [131]. Ces critères indiquent quelles conditions sont requises pour que la religiosité populaire, ainsi que le *sensus fidei* qui la sous-tend, soient authentiques. Dans leur forme authentique, comme l'indique le critère final, l'une et l'autre constituent de grandes ressources pour la mission de l'Église. Le pape François souligne « la puissance missionnaire » de la piété populaire, et dans ce que l'on peut voir comme une référence au *sensus fidei*, il affirme que « dans la piété populaire » se trouve également « une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas sous-estimer : ce serait comme méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint [132] ».

b) Le *sensus fidei* et l'opinion publique

113. L'un des sujets les plus délicats est celui des relations entre le *sensus fidei* et l'opinion publique ou majoritaire, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église. L'opinion publique est un concept sociologique, qui s'applique d'abord aux sociétés politiques. L'émergence de l'opinion publique est liée à la naissance et au développement du modèle politique de la démocratie représentative. Dans la mesure où le pouvoir politique trouve sa légitimité dans le peuple, celui-ci doit pouvoir faire connaître sa pensée et le pouvoir politique doit en tenir compte dans l'exercice de son gouvernement. L'opinion publique est donc essentielle au bon fonctionnement de la vie démocratique et il est important qu'elle soit éclairée et informée de manière compétente et honnête. Tel est rôle des mass medias qui contribuent ainsi grandement au bien commun de la société du moment qu'ils ne cherchent pas à manipuler l'opinion en faveur d'intérêts particuliers.

114. L'Église apprécie les hautes valeurs humaines et morales adoptées par la démocratie, mais elle-même n'est pas structurée selon les principes d'une société politique séculière. L'Église, qui est le mystère de la communion des hommes avec Dieu, tient sa constitution du Christ. C'est de lui qu'elle tient sa structure interne et ses principes de gouvernement. L'opinion publique ne peut donc jouer dans l'Église le rôle déterminant qu'elle joue de façon légitime dans les sociétés politiques qui se fondent sur le principe de la souveraineté populaire, même si elle a effectivement un rôle propre dans l'Église, comme nous allons nous efforcer de l'éclaircir par la suite.

115. Les mass-media analysent souvent les affaires religieuses. L'intérêt du public pour les questions de la foi est un bon signe, et la liberté de la presse est un droit de l'homme fondamental. L'Église catholique ne craint pas la discussion ni la controverse à propos de son enseignement. Au contraire, elle accueille le débat comme un signe de liberté religieuse. Chacun est libre soit de la critiquer, soit de la défendre. De fait, elle reconnaît qu'une critique équitable et constructive peut l'aider à percevoir plus clairement certains problèmes et à y apporter de meilleures solutions. Elle-même est à son tour libre de critiquer les attaques injustes, et elle doit pouvoir avoir accès aux media afin, si nécessaire, de défendre la foi. Elle apprécie que les media indépendants l'invitent à apporter sa contribution aux débats publics. Elle ne désire pas le monopole de l'information, mais elle reconnaît la valeur de la pluralité des opinions et de leur échange. Cependant, elle sait aussi l'importance d'informer la société sur le sens véritable et sur le contenu de sa foi comme de son enseignement moral.

116. Aujourd'hui, on entend beaucoup plus souvent la voix des laïcs dans l'Église, avec des positions tantôt conservatrices et tantôt progressistes, mais en général elle participe de façon constructive à la vie et à la mission de l'Église. L'immense développement que l'éducation a apporté à la société a eu une influence considérable sur les relations au sein de l'Église. L'Église elle-même s'est engagée à travers le monde entier dans des programmes d'éducation visant à donner aux personnes leur voix propre et leurs droits propres. C'est donc un bon signe si aujourd'hui beaucoup de gens s'intéressent à l'enseignement de l'Église, à sa liturgie et à sa mission de service. De nombreux membres de l'Église désirent exercer leurs compétences propres et participer à leur manière propre à la vie de l'Église. Ils s'organisent en paroisse, ainsi qu'en divers groupes et mouvements, afin de construire l'Église et d'influencer la société dans son ensemble, et ils cherchent au moyen des media sociaux le contact avec d'autres croyants et avec les personnes de bonne volonté.

117. Les nouveaux réseaux de communication, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, appellent de nouvelles formes d'attention et de critique, ainsi qu'un renouveau des méthodes de discernement. Certaines influences provenant de groupes d'intérêts particuliers ne sont pas compatibles, ou pas entièrement, avec la foi catholique. Certaines convictions ne peuvent s'appliquer qu'en certains lieux ou à certaines époques et il existe des pressions pour amoindrir le rôle de la foi dans le débat public ou pour adapter la doctrine chrétienne traditionnelle aux intérêts et aux opinions modernes.

118. Il est clair que l'on ne saurait identifier purement et simplement le *sensus fidei* à l'opinion publique ou majoritaire. Ce ne sont en aucune façon les mêmes choses.

i) Tout d'abord, le *sensus fidei* a un lien évident avec la foi, et la foi est un don que chacun ne possède pas nécessairement ; le *sensus fidei* ne peut donc certainement pas être assimilé à l'opinion publique dans la société dans son ensemble. Ensuite, alors que la foi chrétienne est bien entendu le facteur premier qui unit les membres de l'Église, bien des influences différentes s'associent pour façonner les points de vue des chrétiens qui vivent dans le monde moderne. Comme le montre de façon implicite la précédente discussion sur les dispositions, le *sensus fidei* ne peut donc pas non plus s'identifier purement et simplement à l'opinion publique ou majoritaire dans l'Église. La foi, et non l'opinion, est le point de référence auquel il faut nécessairement prêter attention. L'opinion n'est souvent que l'expression, sujette à de fréquents changements et transitoire, des tendances ou des désirs d'un certain groupe ou d'une certaine culture, alors que la foi est l'écho de l'unique Évangile qui est valide pour tous les temps et pour tous les lieux.

ii) Dans l'histoire du peuple de Dieu, ce fut souvent non pas la majorité, mais bien plutôt une minorité qui a vraiment vécu la foi et qui lui a rendu témoignage. L'Ancien Testament connaissait le « reste saint » des croyants, parfois en tout petit nombre comparé aux rois, aux prêtres et à la plupart des Israélites. Le christianisme lui-même a commencé comme une petite minorité, blâmée et persécutée par les autorités publiques. Dans l'histoire de l'Église,

les mouvements évangéliques tels les franciscains et les dominicains, ou plus tard les jésuites, commencèrent comme de petits groupes que certains évêques et théologiens regardèrent avec suspicion. Dans beaucoup de pays aujourd'hui, les chrétiens subissent de la part d'autres religions ou d'idéologies séculières une forte pression pour leur faire abandonner la vérité de foi et affaiblir les liens de la communauté ecclésiale. Il est donc particulièrement important de discerner et d'écouter les voix des « petits qui croient » (Mc 9,42).

119. Il est indiscutablement nécessaire de distinguer entre le *sensus fidei* et l'opinion publique ou majoritaire, et pour cela il faut identifier les dispositions nécessaires pour participer au *sensus fidei*, telles que celles qui ont été décrites plus haut. C'est néanmoins le peuple de Dieu tout entier qui, dans son unité interne, confesse et vit la vraie foi. Le magistère et la théologie doivent sans cesse œuvrer pour renouveler la présentation de la foi dans les différentes situations, en confrontant s'il y a lieu les conceptions dominantes de la vérité chrétienne à la vérité réelle de l'Évangile, mais il faut rappeler que l'expérience de l'Église montre que parfois la vérité de la foi a été conservée non pas par les efforts des théologiens ni par l'enseignement de la majorité des évêques, mais dans les cœurs des croyants.

c) Les voies pour consulter les fidèles

120. Il y a une authentique égalité de dignité entre tous les fidèles, parce que par leur baptême, ils sont tous nés à nouveau dans le Christ. « En vertu de cette égalité, tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun [133]. » Tous les fidèles ont donc « le droit, et même parfois le devoir, selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, de donner aux pasteurs sacrés leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église. » « Ils ont le droit de faire connaître leur opinion aux autres fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes [134]. » Il faut par conséquent que les fidèles, et particulièrement les laïcs, soient traités avec respect et considération par les pasteurs de l'Église, et qu'ils soient consultés de façon appropriée pour le bien de l'Église.

121. Le mot « consulter » implique l'idée de chercher un jugement ou un avis, ainsi que celle d'enquêter sur certaines questions de fait. D'une part, en matière de gouvernement et de questions pastorales, les pasteurs de l'Église peuvent et doivent consulter les fidèles en certains cas, au sens où ils leur demandent leur avis ou leur jugement. D'autre part, lorsque le magistère définit une doctrine, il est opportun de consulter les fidèles au sens d'enquêter sur une question de fait, « parce que le corps des fidèles est l'un des témoins du fait de la tradition de la doctrine révélée, et parce que leur consensus dans la chrétienté est la voix de l'Église infaillible [135] ».

122. La pratique de consulter les fidèles n'est pas nouvelle dans la vie de l'Église. Dans l'Église au moyen âge, on utilisait un principe du droit romain : *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (ce qui touche tout le monde doit être traité et approuvé par tous). Dans les trois domaines de la vie de l'Église (foi, sacrements, gouvernement), « la tradition joignait à une structure hiérarchique un régime concret d'association et d'accord », et l'on considérait que c'était là « une pratique apostolique » ou « une tradition apostolique » [136].

123. Des problèmes surgissent lorsque la majorité des fidèles demeurent indifférents aux décisions doctrinales ou morales qu'a prises le magistère, ou lorsqu'ils les refusent absolument. Ce manque de réception peut être le signe d'une faiblesse dans la foi ou d'un manque de foi de la part du peuple de Dieu, dû à l'adoption insuffisamment critique de la culture contemporaine. Mais dans certains cas, cela peut être le signe que certaines décisions

ont été prises par les autorités sans que celles-ci aient pris en compte comme elles l'auraient dû l'expérience et le *sensus fidei* des fidèles, ou sans que le magistère ait suffisamment consulté les fidèles [137].

124. Il est tout naturel qu'il y ait entre les membres de l'Église une communication constante et un dialogue habituel sur les questions pratiques et en matière de foi et de morale. L'opinion publique est une forme importante de cette communication dans l'Église. « Parce qu'elle est un corps vivant, l'Église a besoin d'une opinion publique pour alimenter le dialogue entre ses membres : c'est une condition de progrès pour sa pensée et son action [138]. » C'est peu après Vatican II que fut approuvé un tel échange public de pensées et d'opinions dans l'Église, précisément sur la base de l'enseignement du concile sur le *sensus fidei* et sur l'amour chrétien, et les fidèles furent fortement encouragés à prendre une part active à cet échange public. « Que les catholiques soient pleinement conscients de ce qu'ils ont la vraie liberté d'exprimer leur pensée, laquelle repose sur le "sens de la foi" [c'est-à-dire le *sensus fidei*] et sur la charité. Le "sens de la foi" est soutenu par l'Esprit de Vérité, en sorte que le peuple chrétien, guidé par le Magistère et respectueux de son enseignement, adhère indéfectiblement aux vérités de la tradition et les applique toujours mieux à la vie quotidienne [*Lumen Gentium*, 12]. La charité ensuite permet à la liberté des chrétiens de s'élever jusqu'à la communion à la liberté du Christ. Celle-ci, nous délivrant des liens du péché, nous a rendus capables de juger librement selon sa volonté. Que les autorités responsables fassent en sorte qu'existe dans l'Église, grâce à la liberté d'expression et de pensée, un échange d'opinions légitimes ; qu'elles établissent donc les normes et les conditions propres à le procurer [139]. »

125. Cet échange public d'opinions est un moyen primordial par lequel on peut normalement évaluer le *sensus fidelium*. Depuis le II^e concile du Vatican, divers moyens institutionnels par lesquels les fidèles peuvent être entendus et consultés de façon plus formelle ont toutefois été établis ; tels sont les conciles particuliers, auxquels des prêtres aussi bien que d'autres fidèles du Christ peuvent être invités [140], les synodes diocésains, auxquels l'évêque diocésain peut également inviter comme membres des laïcs [141], le conseil pastoral de chaque diocèse, qui « se compose de fidèles qui soient en pleine communion avec l'Église catholique, tant clercs ou membres d'instituts de vie consacrée, que laïcs surtout [142] », et les conseils pastoraux dans les paroisses, « dans lesquels, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale [143] ».

126. Des structures de consultation telles que celles dont on vient de parler peuvent s'avérer très profitables pour l'Église, mais uniquement si les pasteurs et les laïcs respectent leurs charismes mutuels et s'ils prennent sans cesse soin d'écouter leurs expériences et leurs préoccupations réciproques. Une écoute pleine d'humilité à tous les niveaux et une consultation adéquate de ceux qui sont concernés constituent des aspects essentiels d'une Église vivante et vive.

Conclusion

127. Vatican II a été une nouvelle Pentecôte [144], qui a préparé l'Église à cette nouvelle évangélisation que, depuis le concile, les papes n'ont cessé d'appeler de leurs vœux. Le concile a mis un accent renouvelé sur l'idée traditionnelle selon laquelle tous les baptisés sont pourvus d'un *sensus fidei*, et ce *sensus fidei* constitue une ressource des plus importantes pour la nouvelle évangélisation [145]. Grâce au *sensus fidei*, les fidèles sont à même non seulement de reconnaître ce qui s'accorde avec l'Évangile et d'écarter ce qui lui est contraire, mais également de percevoir ce que le pape François a appelé « des voies nouvelles pour le chemin » de foi du peuple pèlerin tout entier. L'une des raisons pour lesquelles évêques et prêtres doivent être proches de leur peuple sur le chemin et doivent marcher avec lui, c'est

précisément pour qu'ils puissent reconnaître ces « voies nouvelles » telles que le peuple les perçoit [146]. Le discernement de ces voies nouvelles, que le Saint-Esprit ouvre et éclaire, sera vital pour la nouvelle évangélisation.

128. Le *sensus fidei* est étroitement lié à l'« *infallibilitas in credendo* » que possède l'Église dans son ensemble, en tant que « sujet » croyant, en pèlerinage à travers l'histoire [147]. Nourri par le Saint-Esprit, il permet à l'Église de rendre témoignage et à ses membres d'opérer le discernement qu'ils doivent sans cesse faire, à la fois en tant qu'individus et en tant que communauté, afin de savoir quelle est la meilleure manière de vivre, agir et parler dans la fidélité au Seigneur. C'est l'instinct par lequel tous et chacun « pensent avec l'Église [148] », partageant une même foi et un même dessein. C'est lui qui unit les pasteurs et le peuple et qui rend le dialogue entre eux, fondé sur les dons et les vocations de chacun, à la fois essentiel et fructueux pour l'Église.

[1]. Pape François, paroles prononcées lors de l'[Angélus, 17 mars 2013](#).

[2]. Cf. Pape François, Exhortation apostolique [Evangelii gaudium](#) (2013), n° 119-120.

[3]. Les citations scripturaires proviennent de la *Bible de Jérusalem* (Éditions du Cerf, Paris). Sauf indication contraire, les citations des documents de Vatican II sont tirées de l'édition du Centurion (Paris, 1967). On citera comme suit les documents du concile : *Apostolicam actuositatem* (AA), *Ad gentes* (AG), *Dei Verbum* (DV), *Gaudium et spes* (GS), *Lumen gentium* (LG), *Perfectæ caritatis* (PC), *Sacrosanctum Concilium* (SC). Les références à H. Denzinger — H. Hünermann et J. Hoffmann, *Symboles et définitions de la foi catholique* (Paris, 1997) sont indiquées par DH suivi du numéro de paragraphe. Les références au *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) sont indiquées par CEC suivi du numéro de paragraphe ; et les références à J.-P. Migne, éd., *Patrologia Latina* (1844-1864) sont indiquées par PL suivi des numéros de volume et de colonne.

[4]. Dans son document sur [L'Interprétation des dogmes](#) (1989), la Commission théologique internationale (CTI) parle du « *sensus fidelium* » comme d'un « sens intérieur » au moyen duquel le peuple de Dieu « reconnaît dans la prédication non pas la parole des hommes mais celle de Dieu, qu'il accepte et garde avec une indéfectible fidélité » (C, II, 1). Le document a également mis en lumière le rôle que joue le *consensus fidelium* dans l'interprétation des dogmes (C, II, 4).

[5]. Dans le document qu'elle a récemment publié, [La théologie aujourd'hui : Perspectives, principes et critères](#) (2012), la CTI a identifié le *sensus fidei* comme un lieu, ou point de référence, fondamental pour la théologie (n° 35).

[6]. [La théologie aujourd'hui](#), § 13.

[7]. Tertullien, *De oratione*, I, 6 ; Corpus christianorum, series latina (= CCSL), 1, p. 258.

[8]. Yves M.-J. Congar repère plusieurs questions doctrinales pour lesquelles on fit usage du *sensus fidelium*, dans *Jalons pour une Théologie du Laïc* (Paris, Éditions du Cerf, 1953), p. 450-453, Appendice II : « Le *sensus fidelium* chez les Pères », p. 465-467.

[9]. Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, 21 et 28, CCSL 1, p. 202-203 et 209.

[10]. Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, XIV, 27 (PL 44, 980). Il dit cela à propos de la canonicité du livre de la Sagesse.

[11]. Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, III, 24 (PL 43, 101). Cf. *De baptismo*, IV, xxiv, 31 (PL 43,174) (à propos du baptême des enfants) : « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. »

[12]. Cassien, *De incarnatione Christi*, I, 6 (PL 50, 29-30) : « Sufficere ergo solus nunc ad confutandum hæresim deberet consensus omnium, quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum. »

[13]. Vincent de Lérins, *Commonitorium* II, 5 (CCSL 64, p. 149).

[14]. Jérôme, *Adversus Vigilantium* 5 (CCSL 79C, p. 11-13).

[15]. Épiphane de Salamine, *Panarion hæreticorum*, 78, 6 ; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Epiphanius, Bd 3, p. 456.

[16]. Augustin, *In Iohannis Evangelium tractatus*, XX, 3 (CCSL 36, p. 204) ; *Ennaratio in psalmum 120,7* (PL 37,1611).

[17]. John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* [*Sur la consultation des fidèles en matière de doctrine*], avec une introduction de John Coulson (London, Geoffrey Chapman, 1961), p. 75-101 ; p. 75 et 77. Voir également du même *The Arians of the Fourth Century* (1833 ; 3^e éd. 1871). Congar exprime quelques réserves à propos de l'usage que fait Newman de l'analyse de cette affaire ; voir Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 395.

[18]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 104.

[19]. Voir DH 1000.

[20]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 70.

[21]. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 1, a. 9, s. c. ; III^a, q. 83, a. 5, s. c. (à propos de la liturgie de la messe) ; *Quodl.* IX, q. 8 (à propos de la canonisation). Cf. aussi Bonaventure, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, d. 4, p. 2, dub. 2 (Opera omnia, vol. 4, Quaracchi, 1889, p. 105) : « [Fides Ecclesiæ militantis] quamvis possit deficere in aliquibus personis specialiter, generaliter tamen numquam deficit nec deficiet, iuxta illud Matthæi ultimo : “Ecce ego vobiscum sum usque ad consumptionem sæculi” » ; d. 18, p. 2, a. un. q. 4 (p. 490). Dans la *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 2, a. 6, ad 3, saint Thomas rattache cette indéfectibilité de l'Église universelle à la promesse faite par Jésus à Pierre que sa foi ne pourrait faillir (Lc 22,32).

[22]. *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 1, a. 10 ; q. 11, a. 2, ad 3.

[23]. Voir Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiæ præcludium*, WA 6, 566-567 ; et Jean Calvin, *Institutio christianæ religionis*, IV, 8,11 ; les promesses du Christ se trouvent en Mt 28,19 et Jn 14,16.17.

[24]. Voir Gustav Thils, *L'Infaillibilité du Peuple chrétien « in credendo » : Notes de théologie post-tridentine* (Paris, Desclée de Brouwer, 1963).

[25]. DH 1637 ; voir aussi DH 1726. Pour des expressions équivalentes, voir Yves M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, II. *Essai théologique* (Paris, Fayard, 1963), p. 82-83.

[26]. *De locis theologicis*, sous la dir. de Juan Belda Plans (Madrid, 2006). Cano énumère dix lieux : Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia.

[27]. *De locis theol.*, livre IV, ch. 3 (p. 117). « Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est. »

[28]. *De locis theol.*, livre I, ch. 4 (p. 144-146).

[29]. *De locis theol.*, livre I, ch. 4 (p. 149) : « Non solum Ecclesia universalis, id est, collectio omnium fidelium hunc veritatis spiritum semper habet, sed eundem habent etiam Ecclesiae principes et pastores. » Dans le livre VI, Cano affirme l'autorité du Pontife Romain lorsqu'il définit une doctrine *ex cathedra*.

[30]. *De locis theol.*, livre I, ch. 4 (p. 150-151) : « Priores itaque conclusiones illud astruebant, quicquid ecclesia, hoc est, omnium fidelium concio teneret, id verum esse. Hæc autem illud affirmat pastores ecclesiae doctores in fide errare non posse, sed quicquid fidelem populum docent, quod ad Christi fidem attineat, esse verissimum. »

[31]. Robert Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei* (Venise, 1721), II, I, livre 3, ch. 14 : « Et cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate Episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis, ecclesia non potest errare, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide ; et similiter id quod docent omnes Episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide » (p. 73).

[32]. *De controversiis* II, I, livre 2, ch. 2 : « Concilium generale repræsentat Ecclesiam universam, et proinde consensum habet Ecclesiae universalis ; quare si Ecclesia non potest errare, neque Concilium œcumenicum, legitimum et approbatum, potest errare » (p. 28).

[33]. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* [1825], éd. J. R. Geiselman (Cologne et Olten, Jakob Hegner, 1957), 8 sq., 50 sq.

[34]. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [1832], éd. J. R. Geiselman (Cologne et Olten, Jakob Hegner, 1958), § 38. Contre le principe protestant de l'interprétation privée, il réaffirmait l'importance du jugement de l'Église tout entière.

[35]. En 1847, Newman rencontra Perrone et ils discutèrent les idées de Newman sur le développement de la doctrine. Newman fit usage de la notion de *sensus ecclesiae* dans ce contexte. Cf. T. Lynch, éd., « The Newman-Perrone Paper on Development », *Gregorianum* 16 (1935), p. 402-447, surtout ch. 3, n. 2, 5.

[36]. Ioannis Perrone, *De Immaculato B. V. Mariæ Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit* (Rome, 1847), 139, 143-145. Perrone concluait que le fidèle chrétien serait « profondément scandalisé » si l'Immaculée Conception de Marie était « ne fût-ce que légèrement remise en question » (p. 156). Il avait trouvé d'autres occurrences où le magistère s'était appuyé sur le *sensus fidelium* pour effectuer une définition doctrinale, par exemple la doctrine que les âmes des justes jouissent de la vision béatifique dès avant la résurrection des morts (p. 147-148).

[37]. Voir Pie IX, Lettre encyclique *Ubi primum* (1849), n° 6.

[38]. Pie IX, Constitution apostolique *Ineffabilis Deus* (1854).

[39]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 70-71.

[40]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63, cf. p. 65. Newman distingue habituellement « les pasteurs » et « les fidèles ». Il ajoute parfois « les docteurs » (les théologiens) en tant que catégorie distincte de témoins, et il inclut le bas clergé parmi « les fidèles », sauf s'il spécifie « les fidèles laïques ».

[41]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 104.

[42]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 64-70 ; voir ci-dessus, § 37.

[43]. Mansi, III (51), 542-543. Ce chapitre affirme que l'infaillibilité de l'Église s'étend à toute vérité révélée, dans l'Écriture et dans la Tradition — c'est-à-dire au dépôt de la foi, — et à tout ce qui est nécessaire pour la défendre et pour la préserver, même si ce n'est pas révélé.

[44]. Mansi, IV (52), 1213-1214.

[45]. *Ibid.*, 1217. Gasser ajoute : « sed talis casus non potest statui pro regula. »

[46]. DH 3074. L'un des « Quatre Articles » de la position gallicane affirmait que le jugement du Pape « n'est pas irréformable tant qu'il ne reçoit pas le consentement de l'Église ».

[47]. Voir Gasser, in Mansi, 52,1213-1214.

[48]. Voici la proposition condamnée : « Dans la définition des vérités, l'Église enseignée et l'Église enseignante collaborent de telle façon qu'il ne reste à l'Église enseignante qu'à sanctionner les conceptions communes de l'Église enseignée » (DH 3406).

[49]. Pie XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[50]. *Munificentissimus Deus*, n° 41

[51]. *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[52]. Voir Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, chapitre 6. Le schéma se trouve dans la Préface de la troisième édition de la *Via Media* de Newman (1877).

[53]. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 398.

[54]. *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 399.

[55]. LG 4.

[56]. LG 12. En plusieurs autres endroits, le concile fait référence au « sens » des croyants ou de l'Église d'une manière analogue au *sensus fidei* de LG 12. Il fait référence au *sensus Ecclesiae* (DV 23), au *sensus apostolicus* (AA 25), au *sensus catholicus* (AA 30), au *sensus Christi et Ecclesiae* et au *sensus communionis cum Ecclesia* (AG 19), au *sensus christianus fidelium* (GS 52), et à un *integer christianus sensus* (GS 62).

[57]. LG 35.

[58]. DV 8.

[59]. DV 10 ; cf. *Ineffabilis Deus*, n° 18, et *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[60]. Voir par exemple l'enseignement du pape Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Christifideles laici* (1988), selon lequel tous les fidèles prennent part à la triple fonction du Christ, et la mention qu'il fait des fidèles laïcs qui « sont rendus participants au sens de la foi surnaturelle de l'Église (*sensum fidei supernaturalis Ecclesiae*) qui "ne peut se tromper dans la foi" [LG 12] » (n° 14). Voir aussi, en référence à l'enseignement de LG 12 et 35, et de DV 8, la déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi (CDF), *Mysterium Ecclesiae* (1973), n° 2.

[61]. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), n° 5. Dans son Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien, *Donum veritatis* (1990), la CDF mettait en garde contre l'identification de « l'opinion d'un grand nombre de chrétiens » avec le *sensus fidei* : « Celui-ci est une propriété de la foi théologique » et « un don de Dieu faisant adhérer personnellement à la vérité », en sorte que le chrétien croit ce que l'Église croit. Du fait que toutes les opinions tenues par les croyants n'ont pas nécessairement la foi pour source, et qu'un grand nombre de personnes sont influencées par l'opinion publique, il faut souligner, ainsi que le fit le concile, « le rapport indissoluble entre "*sensus fidei*" et conduite du peuple de Dieu par le magistère des pasteurs » (n° 35).

[62]. Le *sensus fidei fidelis* présuppose chez le croyant la vertu de foi. En effet, c'est l'expérience de la foi vécue qui rend le croyant capable de discerner si une doctrine appartient ou non au dépôt de la foi. Ce n'est donc qu'en un sens plutôt large et dérivé que l'on peut attribuer au *sensus fidei fidelis* le discernement nécessaire pour l'acte de foi initial.

[63]. CEC 1804.

[64]. Vatican II, PC 12.

[65]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 45, a. 2.

[66]. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 1, a. 4, ad 3. Cf. II^a II^æ, q. 2, a. 3, ad 2.

[67]. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 23, q. 3, a. 3, q. 2, ad 2 : « *Habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinatur per modum naturæ, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum ; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit.* »

[68]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik*, § 38 : « *Der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie er in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet.* »

[69]. À cause de sa relation immédiate à son objet, un instinct ne peut pas se tromper. Il est de soi infaillible. Cependant, l'instinct animal n'est infaillible que dans le contexte d'un environnement déterminé. Quand ce contexte change, l'instinct animal peut s'avérer inadapté. L'instinct spirituel, au contraire, a plus d'ampleur et de souplesse.

[70]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 1, a. 3, ad 3.

[71]. CDF, *Donum veritatis*, n° 35.

[72]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 2, a. 5-8.

[73]. LG 15.

[74]. Thomas d'Aquin, *Expositio super Ioannis evangelium*, c. 14, lect. 4 (Marietti, n° 1916).

[75]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, §§ 91-92.

[76]. DV 8. Dans la théologie des dons de l'Esprit développée par saint Thomas, il revient en particulier au don de science de perfectionner le *sensus fidei fidelis* en tant qu'aptitude à discerner ce qui doit être cru. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^æ, q. 9, a. 1, c. et ad 2.

[77]. Thomas d'Aquin, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 10, ad 10 ; cf. *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, q1a 2, ad 3.

[78]. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, q1a 4, ad 3 : « [Le croyant] ne doit pas donner son assentiment à un prélat qui prêche contre la foi ... Le sujet n'est pas totalement excusé par l'ignorance, car l'habitus de la foi l'incline à refuser une telle prédication, puisque cet habitus enseigne nécessairement tout ce qui touche au salut. De même, parce qu'il ne faut pas trop facilement accorder crédit à tout esprit, il ne lui faudra pas donner son assentiment lorsque quelque chose d'insolite sera prêché, mais il lui faudra s'informer par ailleurs ou simplement mettre sa confiance en Dieu, sans chercher à s'aventurer dans les secrets de Dieu qui le dépassent. »

[79]. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, q1a 2, ad 3 ; *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 11, ad 2.

[80]. Voir ci-dessus, § 30.

[81]. Voir Congar, *La Tradition et les traditions*, II, p. 81-101, sur « L'«Ecclesia», sujet de la Tradition », et p. 101-108, sur « Le Saint-Esprit, Sujet transcendant de la Tradition ».

[82]. Voir ci-dessus, § 3.

[83]. DV 10.

[84]. DV 8 ; cf. aussi LG 12, 37 ; AA 2, 3 ; GS 43.

[85]. GS 44.

[86]. Voir ci-dessus, chapitre 1^{er}, 2^e partie.

[87]. Cf. DH 2722-2724.

[88]. Voir ci-dessous, chapitre 4^e.

[89]. LG 12.

[90]. Cf. LG 10, 34.

[91]. Cf. LG 21, 26 ; SC 41.

[92]. Cf. SC 10 ; LG 11.

[93]. CEC 1124. Cf. Irénée, *Adv. Har.*, IV, 18, 5 (Sources chrétiennes, vol. 100**, p. 610) : « Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser » (voir aussi CEC, n° 1327).

[94]. DV 8.

[95]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63.

[96]. Cf. Vatican I, *Pastor Æternus*, DH 3051.

[97]. Vatican I, *Pastor Æternus*, ch. 4 (DH 3074).

[98]. Voir ci-dessus, § 40.

[99]. Voir ci-dessus, §§ 38, 42.

[100]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, § 35.

[101]. DV 8.

[102]. Voir ci-dessous, §§ 107-112.

[103]. Voir ci-dessous, chapitre 4^e.

[104]. CTI, *La théologie aujourd'hui*, § 35 ; cf. CDF, Instruction sur la vocation ecclésiastique du théologien, *Donum veritatis* (1990), n° 2-5, 6-7.

[105]. Cf. *La théologie aujourd'hui*, § 35.

[106]. Il faut noter tout particulièrement de ce point de vue les sections indiquées ci-après des déclarations d'accord suivantes : Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : Communion ecclésiastique, conciliarité et autorité* (2007 ; déclaration de Ravenne), n° 7 ; Commission internationale anglicane - catholique romaine, *Le don de l'autorité* (1999), n° 29 ; Consultation internationale entre l'Église catholique et l'Alliance évangélique mondiale, 1977-1984, *Rapport*, chapitre 1.3 ; Commission mixte internationale de dialogue entre des représentants de l'Église catholique et les Disciples du Christ, *L'Église comme communion dans le Christ* (1992), n° 40, 45 ; Commission mixte de dialogue entre l'Église catholique et le Conseil méthodiste mondial, *La Parole de Vie* (1995), n° 56, 58.

[107]. Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* (1995), n° 3.

[108]. Voir ci-dessus, § 56.

[109]. Cf. LG 8.

[110]. *Ut unum sint*, n° 14 ; cf. n° 28, 57, où Jean-Paul II évoque « l'échange des dons » qui se produit dans le dialogue œcuménique. Dans sa Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion, *Communio notio* (1992), la CDF reconnaît de façon analogue que l'Église catholique souffre elle-même de « blessures » à cause de la perte de la communion avec les autres Églises et communautés ecclésiastiques chrétiennes (n° 17).

[111]. Cf. LG 12 ; DV 8.

[112]. LG 12, qui fait référence à 1 Th 2,13.

[113]. Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Fides et ratio* (1998).

[114]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, §§ 63, 64, 84.

[115]. Voir ci-dessus, §§ 74-80.

[116]. DV 10.

[117]. Cf. LG, chapitre 5, sur « La vocation universelle à la sainteté dans l'Église ».

[118]. CEC 963.

[119]. Cf. GS 11, 22.

[120]. DV 5.

[121]. Cf. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 5.

[122]. Cf. Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements (CCDDS), *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations* (2001), n° 10 : « Les réalités désignées par la locution "religiosité populaire" renvoient à une expérience universelle : une certaine dimension religieuse est toujours présente dans le cœur de chaque personne, comme dans la culture de chaque peuple, en particulier dans le cadre de ses manifestations collectives. De fait, chaque peuple tend à exprimer sa propre vision totalisante de la transcendance, ainsi que sa conception de la nature, de la société et de l'histoire en se servant des médiations culturelles, et il réalise ainsi une synthèse particulière qui a une dimension humaine et spirituelle de grande valeur. »

[123]. CELAM, Troisième conférence générale (Puebla, 1979), Document final, n° 448, cité en CEC 1676.

[124]. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 125.

[125]. Joseph Ratzinger, *Commento teologico*, in Congrégation pour la doctrine de la foi, *Il messaggio di Fatima* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000), p. 35 ; cité dans CCDDS, *Directoire*, n° 91.

[126]. CCDDS, *Directoire*, n° 50.

[127]. SC 13.

[128]. Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), n° 48. Congar fait référence aux « engouements douteux et dévotions aberrantes », et il met en garde : « On se gardera de trop attribuer au *sensus fidelium* : non seulement au regard des prérogatives de la hiérarchie ..., mais en soi » (*Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 399).

[129]. Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), n° 48. Dans son discours lors de l'ouverture de la IV^e Conférence générale du CELAM (Saint-Domingue, 12 octobre 1992), le pape Jean-Paul II a dit que, avec ses « racines essentiellement catholiques », la religiosité populaire en Amérique Latine était « un antidote contre les sectes et une garantie de fidélité au message de la rédemption » (n° 12). En faisant référence au Document final de la III^e Conférence générale du CELAM, le pape François déclare que lorsque la foi chrétienne est authentiquement inculturée, la « piété populaire » constitue une part importante du processus par lequel « le peuple s'évangélise continuellement lui-même » (*Evangelii gaudium*, n° 122).

[130]. Voir ci-dessus, § 2.

[131]. Cf. Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 58, qui fait référence au besoin de s'assurer que les *communautés de base* sont réellement ecclésiales.

[132]. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 126.

[133]. *Code de Droit canon*, can. 208 (traduction française sous la direction de E. Caparros et H. Aubé, Wilson & Lafleur, Montréal, 2007).

[134]. *Code de Droit canon*, can. 212, § 3.

[135]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63 ; pour les deux sens du mot « consulter », voir p. 54-55.

[136]. Y. Congar, « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », in *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), p. 210-259, particulièrement p. 224-228.

[137]. Voir ci-dessus, §§ 78-80.

[138]. Instruction pastorale sur les moyens de communication sociale élaborée par mandat spécial du concile œcuménique Vatican II, « *Communio et progressio* » (1971), n° 115, qui cite aussi le pape Pie XII : « Il manquerait quelque chose à sa vie [celle de l'Église] si l'opinion publique faisait défaut, par une carence imputable aux pasteurs et aux fidèles » (Allocution du 17 février 1950, AAS XVIII [1950], p. 256).

[139]. « *Communio et progressio* », n° 116.

[140]. Cf. *Code de Droit canon*, can. 443, § 4.

[141]. Cf. *Code de Droit canon*, can. 463, § 2.

[142]. *Code de Droit canon*, can. 512, § 1.

[143]. *Code de Droit canon*, can. 536, § 1.

[144]. Cette expression a été utilisée à plusieurs reprises par le pape Jean XXIII alors qu'il exprimait ses espérances et ses prières pour le concile à venir ; voir par exemple la constitution apostolique *Humanæ salutis* (1961), n° 23.

[145]. Voir ci-dessus, §§ 2, 45, 65, 70, 112.

[146]. Cf. Pape François, *Allocution au clergé, aux personnes consacrées et aux membres de conseils pastoraux, San Rufino, Assise, 4 octobre 2013*. Le pape ajouta que les synodes diocésains, célébrations particulières du « chemin parcouru ensemble » en tant que disciples du Seigneur, devaient prendre en compte « ce que le Saint-Esprit dit aux laïcs, au peuple de Dieu [et] à tous ».

[147]. Interview du pape François par le P. Antonio Spadaro, 21 septembre 2013 ; cf. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 119.

[148]. Interview du pape François par le P. Antonio Spadaro ; cf. ci-dessus, § 90.

