

## "L'épiscopat autonome" du père de Blagnière

Abbé Jean-Michel Gleize

page 1

## La communion du prêtre Perspectives actuelles

Abbé Grégoire Céliér

page 7

# « L'ÉPISCOPAT AUTONOME » DU PÈRE DE BLIGNIÈRES

Le refus des sacres d'Écône peut s'expliquer pour des raisons très diverses. Dans la pensée du Père Louis-Marie de Blagnière, fondateur de la Société Saint-Thomas d'Aquin, il tient à des raisons très précises, dont l'exposition détaillée figure déjà, un an avant le 30 juin 1988, dans la revue *Sedes sapientiae*, avec le Supplément doctrinal n° 2 au numéro de juin 1987. Ces 22 pages d'analyse, assorties de 10 pages de notes, font la matière d'une étude intitulée « Réflexions sur l'épiscopat autonome ».

### 1. Le postulat de base

2. Tout est dit dès le résumé placé en tête de l'étude (page 2) : « L'évêque, par son sacre même, est ordonné essentiellement à gouverner l'Église, corps mystique du Christ. Celui qui est sacré évêque ne peut exclure ce pouvoir sans mettre en péril la validité du sacre. Et il ne peut l'accepter (contre le Saint Siège) sans commettre un très grave attentat à l'unité même de l'Église, selon la formule de Pie XII (Encyclique *Ad apostolorum principis*, 29 juin 1958) ». Ce principe de base, qui commande toute la suite de l'argumentation et conduit, dans

l'esprit de l'auteur, à regarder comme « schismatiques » et « non catholiques » les sacres d'Écône, est répété par la suite, dans la première partie de l'étude : « L'épiscopat comporte une relation à la régence de l'Église qui lui est essentielle. Il est impossible de l'exclure sans mettre en péril l'unité de l'Église » (page 4).

3. Tel est le postulat qui explique, chez l'un des principaux artisans de ce qui allait devenir la mouvance Ecclesia Dei, le refus de l'attitude suivie par la Fraternité Saint Pie X. C'est aussi le postulat adopté par les fondateurs de la Fraternité Saint Pierre.

### 2. Une équivoque foncière

4. Sur quoi repose-t-il ? Que faut-il entendre par cette « **relation** à la régence de l'Église » qui serait « essentielle » à l'épiscopat ? Comment comprendre l'idée selon laquelle « l'évêque, par son sacre même, est **ordonné** essentiellement à gouverner l'Église » ? Le Père de Blagnière parle équivalamment d' « ordination » et de « relation » : quelle réalité entend-il désigner par ces expressions ?

5. Prises en une première signification, qui est celle retenue par le Père de Blagnière, celles-ci pourraient laisser croire que le sacre appelle « essentiellement » la juridiction, au sens où conférer le sacre équivaldrait, au moins implicitement, mais essentiellement, à conférer le pouvoir de gouverner. Si cela était vrai, le refus de la juridiction entraînerait le refus du sacre, ou du moins mettrait en cause sa validité. Et c'est précisément cette conséquence qui est affirmée par le Père de Blagnière : l'évêque sacré ne saurait exclure ce pouvoir de gouverner, en ayant l'intention de ne pas se le voir conférer, sans mettre en péril la validité du sacre. En ce premier sens, la consécration épiscopale cause en acte chez celui qui le reçoit non seulement le pouvoir d'ordre mais aussi le pouvoir de gouvernement, et il s'agit ici de la réalité même du pouvoir, telle que donnée en acte et dans son essence, et pas seulement en puissance. Si par son sacre même l'évêque est ordonné essentiellement à exercer le gouvernement de l'Église, cela signifie en effet que par son sacre même l'évêque possède le pouvoir de gouverner l'Église, puisque le pouvoir n'est pas autre chose, formellement considéré, qu'une ordination essentielle

à son exercice. Et cela signifie bien plus qu'une simple aptitude : cela signifie une exigence. Le Pape lui-même ne donne pas ce pouvoir, qui est communiqué à l'intéressé immédiatement par le Christ, à travers le sacre. Que donne alors le Pape ? Une simple détermination juridictionnelle, nous dit le Père de Blignières, laquelle « a pour rôle de désigner une matière à l'exercice d'un pouvoir de régence **déjà existant**, d'une puissance spirituelle qui est reçue dans la consécration elle-même » (page 7).

6. Est-il alors logique de conclure que la consécration épiscopale, conférée à un sujet donné à l'encontre de la volonté du Pape, représente comme telle un acte schismatique et constitue un très grave attentat à l'unité même de l'Eglise ? Certes, même si le Pape ne donne pas la réalité même du pouvoir de régence (ou de gouvernement) – celle-ci étant directement communiquée à l'intéressé par le Christ, par le moyen du sacre – il revient au Pape, en vertu de son Primat, de décider qui doit recevoir ce pouvoir et de lui assigner les sujets sur lesquels il pourra l'exercer. Cependant, le sacre conféré sans mandat pontifical et contrairement à la volonté du Souverain Pontife entraînerait le schisme seulement si l'évêque consécrateur avait la prétention d'assigner à l'évêque consacré un troupeau particulier, car en cela il ne se contenterait pas de désobéir mais usurperait le pouvoir du Pape et s'arrogerait une autorité qui n'est pas la sienne. Le simple fait de communiquer, par le sacre, un pouvoir de régence directement participé du Christ, sans établir les conditions requises à son exercice, entraînerait-il le schisme et causerait-il un attentat à l'unité même de l'Eglise ? La chose ne paraît pas si évidente que voudrait le croire le Père de Blignières.

7. Prise en une deuxième signification,

les expressions susdites d'« ordination » et de « relation » devraient s'entendre au sens d'une simple aptitude et non d'une exigence, au sens où le sacre confère à celui qui le reçoit le pouvoir d'ordre en acte, dans sa réalité même de pouvoir mais ne lui confère pas le pouvoir de gouvernement, sinon en puissance. L'évêque consacré reçoit alors du Pape la réalité même de son pouvoir de gouvernement, qui est équivalent au pouvoir de juridiction, pouvoir donné en acte dans son être même de pouvoir. Le Pape ne se contente pas d'assigner à l'évêque déjà en possession d'un pouvoir de gouvernement la matière requise à l'exercice de ce pouvoir ; il fait beaucoup plus que cela car son intervention est requise non seulement au bon exercice du pouvoir mais à son être même, à sa réalité et à son existence dans l'évêque consacré.

8. Dès lors, l'initiative du 30 juin 1988 s'avère théologiquement possible, c'est-à-dire qu'elle ne va pas, en tant que telle, à l'encontre du droit divin selon lequel l'épiscopat doit se communiquer dans la sainte Eglise. Nous l'avons d'ailleurs mis en évidence dans un précédent article, en nous appuyant sur l'enseignement de Pie XII<sup>1</sup>. Sur le plan des possibilités pures et théoriques, celui qui consacre un évêque contre la volonté du Pape et de façon illégitime peut se proposer de le faire avec deux intentions différentes : soit pour communiquer à la fois le pouvoir d'ordre par le moyen de la consécration et le pouvoir de juridiction, par le moyen d'une autorité qu'il s'arroge et qui n'appartient qu'au Pape ; soit pour communiquer seulement le pouvoir d'ordre par le moyen de la consécration sans communiquer le pouvoir de juridiction et sans usurper l'autorité du Pape. On dira sans doute que cette distinction reste théorique et que, en pratique, le plus souvent sinon toujours, ceux qui consacrent un évêque

contre la volonté du Pape ont la volonté de communiquer non seulement le pouvoir d'ordre par le moyen de la consécration proprement dite mais aussi – et surtout – le pouvoir de juridiction, en usurpant le pouvoir du Pape. Tels sont les consécrateurs schismatiques, qui jalonnent malheureusement toute l'histoire de l'Eglise. Cependant, l'autre alternative reste possible et théologiquement fondée : consacrer un évêque contre la volonté du Pape peut se faire sans qu'il y ait nécessairement (ou par le fait même) usurpation du pouvoir du Pape, c'est-à-dire sans que le consécrateur ait la prétention de communiquer une juridiction que seul le Pape peut communiquer. Dans une pareille situation, le consécrateur communique ni plus ni moins que ce qu'il peut effectivement communiquer, puisque le pouvoir d'ordre dépend comme tel d'une consécration valide, avec ou sans l'approbation du Pape.

### 3. La thèse du Père de Blignières.

9. Le Père de Blignières croit trouver le moyen d'imposer la première de ces deux significations, comme étant la seule qui puisse définir la nature de l'épiscopat de façon suffisamment conforme au droit divin. Mais sur quelles données s'appuie-t-il ? Sur quelques rares citations du Magistère du concile de Trente et des Papes, chez Léon XIII, Pie XII ou même Pie VI, sur les réflexions du Père Bouëssé, et sur l'autorité supposée d'une quinzaine de théologiens, invoqués dans la note 33, figurant aux pages 26-28 de son travail.

10. Ces références ne doivent pas faire illusion. Les passages du Magistère sont insuffisamment explicites ou bien cités hors de leur contexte et sollicités dans le sens de la thèse préconçue<sup>2</sup>. Les articles du Père Bouëssé ne concernent pas directement la question envisagée ici, et

---

<sup>1</sup> Voir l'article « Pie XII et l'épiscopat » dans le numéro de juillet-août du *Courrier de Rome*.

<sup>2</sup> Le passage de Pie VI dans le Décret (et non Bref) *Super soliditate petrae* (cité p. 7) affirme ni plus ni moins que les évêques doivent se voir assigner par le Pape une portion du troupeau pour y exercer leur pouvoir ordinaire de juridiction ; on ne saurait déduire de là que ce pouvoir ordinaire de gouverner leur est donné par le sacre ; il leur est donné par le Pape, lequel, en même temps qu'il le leur donne, en assigne les limites. Pie XII dit clairement que le pouvoir ordinaire de gouverner est donné aux évêques par un acte du Pape, et qu'il est donné immédiatement : « ordinaria jurisdictionis potestate fruuntur immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita » (*Mystici corporis*). Le concile de Cologne de 1860 (cité page 8) parle précisément de l'exercice légitime du pouvoir d'ordre épiscopal, reçu dans l'ordination, qui est légitime chez celui qui a reçu par ailleurs le pouvoir de gouverner non par son ordination mais comme une participation au pouvoir de gouverner du Pape.

traitent précisément de l'épiscopat dans la ligne du pouvoir d'ordre sacerdotal. Enfin, l'autorité des théologiens, quand elle apparaît suffisamment explicite sur le point envisagé<sup>3</sup>, n'est pas celle qui pourrait se prévaloir de l'unanimité ; elle s'oppose plutôt à l'opinion commune, et s'accorde mal avec les données du Magistère<sup>4</sup>.

#### 4. La critique de l'abbé Dulac.

11. Il suffira ici de renvoyer le Père de Bagnères à ce qu'a écrit, bien avant lui, l'abbé Raymond Dulac. L'éminent canoniste, de surcroît théologien, représenta en son temps et représente encore aujourd'hui une autorité de poids, reconnue et respectée comme telle, dans les milieux de la Tradition. Dans son livre bien connu, *La Collégialité épiscopale au deuxième concile du Vatican*, paru aux Editions du cèdre, en 1979, figure un chapitre XVI consacré tout entier à la question qui nous occupe : « Le pouvoir de gouvernement épiscopal est-il essentiellement inhérent au sacre ? » (pages 115-124). Rappelons-en les grandes lignes, qui font valoir l'explication communément admise jusqu'au dernier concile.

##### 4.1 – Précisions préliminaires

12. L'abbé Dulac commence par rappeler que les sujets du pouvoir d'ordre et ceux du pouvoir de juridiction sont de soi distincts, comme les pouvoirs qu'ils reçoivent. En vertu du droit divin, le pouvoir d'ordre est reçu en trois catégories de sujets : les évêques, les prêtres et les ministres ; tandis que

le pouvoir de gouvernement ou de juridiction est reçu en deux catégories de sujets : le Souverain Pontife et les évêques. Il résulte de cela que le même mot « évêques » est ambivalent : il peut désigner tantôt le sujet du pouvoir d'ordre tantôt le sujet du pouvoir de juridiction. Cette dualité est clairement indiquée par le canon 108, § 3 du Code de 1917 : « D'institution divine, la sacrée hiérarchie en tant que fondée sur le pouvoir d'ordre, se compose des évêques, des prêtres et des ministres ; en tant que fondée sur le pouvoir de juridiction, elle comprend le pontificat suprême et l'épiscopat subordonné ». Le canon 109 insiste sur cette distinction, en indiquant les deux modes distincts d'acquisition correspondant aux deux pouvoirs distincts : « Ceux qui sont admis dans la hiérarchie ecclésiastique [...] sont constitués dans les degrés du pouvoir d'ordre par la sainte ordination ; dans le souverain pontificat, directement par droit divin, moyennant élection légitime et acceptation de l'élection ; dans les autres degrés de juridiction, par la mission canonique ». Ce canon ne dit pas que le pouvoir de juridiction est communiqué par le sacre épiscopal ; il dit que cette communication a lieu par la mission canonique reçue du Pape.

13. L'abbé Dulac rappelle également que ces deux pouvoirs sont non seulement distincts mais séparables et peuvent se rencontrer en des sujets différents. « Depuis l'origine de l'Eglise, des clercs, tout en étant investis de l'ordre épiscopal, n'ont jamais, de fait été pourvus d'un pouvoir de juridiction : ainsi les évêques de l'antiquité dits *vacantivi*, certains

chorévêques, les évêques désignés aujourd'hui sous le nom de titulaires (*in partibus infidelium*). Inversement : des clercs, dénués de la consécration épiscopale, ont constamment exercé, en certains cas, tout ou partie de la juridiction épiscopale : ainsi, les vicaires capitulaires (gouvernant un diocèse pendant sa vacance), de nombreux vicaires ou administrateurs apostoliques, etc. On sait aussi que le prêtre qui a reçu l'institution canonique de l'épiscopat peut exercer tous les actes du gouvernement épiscopal avant même d'avoir été sacré. De même, le sujet élu Pape, dès lors qu'il a accepté librement cette élection, est pourvu de la juridiction suprême et universelle, même s'il n'est pas encore sacré évêque » (page 118).

##### 4.2 – Les données du problème

14. Ceci dit, l'origine du pouvoir épiscopal de juridiction peut s'expliquer de deux manières, en fonction de deux réponses qui peuvent être données à la question posée. L'abbé Dulac expose ces deux explications, et montre surtout qu'elles ne sauraient revêtir la même valeur.

15. D'après une première réponse, dit-il, « le pouvoir de juridiction est, comme tel et formellement, inclus dans le pouvoir d'ordre ». L'on reconnaît ici la thèse que voudrait imposer le Père de Bagnères. « Par le seul effet de son sacre, l'évêque a tout ce qu'il faut pour gouverner l'Eglise de Dieu. Toutefois, pour le seul bien du bon ordre et de la paix, ce pouvoir, originellement universel, est restreint

3 Une grande partie des auteurs cités ne le sont que partiellement, alors qu'ils sont en opposition avec la thèse défendue par l'essai du Père de Bagnères. Par exemple dans la citation reproduite au n° 11 de la note 33, page 27, l'abbé Berto dit bien que le sacre crée une « aptitude » au gouvernement de l'Eglise, mais – comme nous le vérifierons plus loin (cf le n° 20 du présent article) ce que le Père de Bagnères ne précise pas, c'est que l'abbé Berto considèrerait cette « aptitude » comme une simple puissance, et non pas comme une exigence ni même comme une convenance. Autre exemple : Lemonyer, cité au n° 10 de la même note, dit que le sacre « qualifie » l'évêque pour exercer « les actes et les fonctions de son Ordre hiérarchique », mais cela reste bien vague : que désigne cette « qualification » et quels sont précisément les actes de cet Ordre hiérarchique, actes du pouvoir d'ordre ou actes du pouvoir de gouvernement ? Dernier exemple : Martimort, cité au n° 12 de toujours la même note, dit que la plénitude du sacerdoce chez l'évêque est « destinée » au gouvernement ecclésiastique : en quel sens faut-il entendre cette « destination », pouvoir en puissance ou pouvoir en acte ? Le théologien que le Père de Bagnères voudrait présenter – en tête de la note 33, au n° 1 – comme son argument massue est le Père Mazzella, dans son *De religione et Ecclesia*, mais celui-ci dit exactement le contraire de ce que le Père de Bagnères veut lui faire dire : « Vi episcopalis consecrationis exurgit quidem in episcopis exigentia quaedam Ecclesiam regendi, non tamen confertur ipsa actualis potestas ad id requisita : haec enim, licet ex jure divino debeat esse in coetu episcopali, secus tamen ac potestas ordinis non nisi mediante Romano Pontifice singulis episcopis communicatur » (prop. LX, p. 787). La « certaine exigence » dont il est question ici doit donc s'entendre dans un sens analogique et minimaliste. Au n° 1010, Mazzella dit clairement : « Actualis jurisdictionis potestas in episcopis vi consecrationis et characteris non habetur » et tout son exposé n'entend nullement faire la distinction entre ce pouvoir de juridiction et un supposé autre pouvoir de gouvernement qui serait communiqué par le sacre. La citation produite par le Père de Bagnères, reprise du n° 1013, à la page 793, concerne l'explication du passage controversé du livre des Actes, chapitre XX, verset 28, et n'entend pas contredire ce qui a été affirmé aux numéros précédents.

4 Les auteurs cités tantôt ne le sont que partiellement, alors qu'ils sont en opposition avec la thèse défendue par l'essai du Père de Bagnères (comme par exemple l'abbé Berto, invoqué au n° 11 de la note 33, page 27), tantôt sont partisans de la thèse de Bolgeni, rejetée par la majorité des théologiens.

à une portion de l'Église. Mais chaque évêque possède depuis son ordination et ne cesse de conserver le pouvoir de gouverner toute l'Église » (page 119).

16. D'après une seconde réponse, « le pouvoir de gouverner l'Église universelle appartient à un seul évêque, l'évêque de Rome. [...] Quant au pouvoir d'ordre, le Pape n'est pas différent des autres évêques, qui sont ici ses égaux ; mais seul il a un pouvoir de juridiction universelle et plénière. Les autres pouvoirs épiscopaux de juridiction ne sont qu'une émanation de cette plénitude, et, au sens fort, une participation » (page 119). Remarquons-le tout de suite ici : il en va logiquement ainsi parce que le Pape est précisément le vicaire du Christ et possède comme tel, pour l'exercer ici-bas en l'absence du Christ, le pouvoir même du Christ. Les évêques reçoivent donc une participation au pouvoir même du Christ dans la mesure exacte où il reçoivent une participation au pouvoir même du Pape. Nulle opposition, sinon factice, entre deux origines possibles du pouvoir épiscopal de juridiction : origine tirée du pouvoir même du Christ et origine tirée du pouvoir même du Pape. L'opposition n'existe que dans l'esprit de ceux qui ont perdu de vue cette vérité fondamentale, inscrite dans le principe même de toute l'ecclésiologie, tel que l'Évangile de saint Matthieu nous en a transmis la formulation : « Tu es Pierre et sur cette Pierre je bâtirai mon Église » (XVI, 18). Le pouvoir du Pape n'est pas une participation du pouvoir du Christ sur l'Église : il est identiquement et essentiellement ce même pouvoir, dont participe tout autre pouvoir dans l'Église. Tel est le sens de l'expression utilisée par le concile Vatican I, dans le chapitre III de la constitution *Pastor aeternus* : « Ce pouvoir du Pontife Suprême, bien loin de faire entrave à ce pouvoir de juridiction épiscopale ordinaire et immédiat, par lequel les évêques, qui, établis par l'Esprit Saint succédèrent aux Apôtres, paissent et gouvernent comme de véritables pasteurs les troupeaux qui

leur ont été assignés, chacun le sien ; au contraire ce même pouvoir des évêques est affirmé, conforté et défendu par le Pasteur suprême et universel, selon cette parole de saint Grégoire le Grand : « Ma gloire, c'est la gloire de l'Église universelle. Ma gloire, c'est la force solide de mes frères. C'est alors que je suis véritablement glorifié, lorsque à chacun d'eux en particulier n'est pas refusé l'honneur qui leur est dû » (DS 3061).

17. « Ce n'est donc point », continue l'abbé Dulac, « par le seul effet de son sacre qu'un évêque a le pouvoir de gouverner une église particulière et, encore moins, à l'occasion, l'Église universelle (dans le cas où il est appelé à un concile œcuménique : ce cas est contingent et transitoire : il n'y a pas un état de concile)<sup>5</sup>, c'est par un principe distinct, non sacramental, à savoir l'institution ou la mission que le Pape lui donne par un acte tout humain de sa volonté ».

#### 4.3 – La question cruciale.

18. Surgit alors la question cruciale, à laquelle le Père de Blignières a voulu donner une réponse équivoque, en parlant sans plus de précisions d'une « relation à la régence de l'Église » qui serait essentielle à l'épiscopat - réponse qui débouche, comme nous l'avons vu plus haut, sur le postulat de base où toute son explication est censée trouver sa justification. L'abbé Dulac donne ici l'explication traditionnelle exempte de toute ambiguïté et montre que la réponse choisie par le Père de Blignières et l'abbé Bisig, avec le postulat qu'elle autorise, n'est pas conforme aux données de la Tradition.

19. « Qu'est-ce alors que le sacre produit ? Une destination innée, indélébile, inscrite dans le caractère épiscopal, de gouverner une portion de l'Église, mais cette aptitude a besoin d'être réduite à l'acte pour être un vrai pouvoir de juridiction ». Le sacre ne donne donc

pas le pouvoir de gouvernement dans la réalité de son essence et de son être. Il donne seulement une « aptitude » à recevoir ce pouvoir, si l'on veut comme une puissance, au sens métaphysique du terme, puissance qui doit s'entendre ici vis-à-vis de l'acte premier, constitutif de l'essence, et non point vis-à-vis de l'acte second, constitutif de l'exercice ou de l'opération. Le sacre ne donne pas l'essence du pouvoir, qui aurait ensuite besoin de passer à l'acte pour pouvoir s'exercer. Le sacre donne seulement une puissance à recevoir l'essence du pouvoir. « En plaçant un évêque à la tête d'un diocèse, le Pape fait donc plus que confier une matière à une autorité déjà complète en soi, il fait plus que délier une puissance [au sens d'un pouvoir déjà en acte] qui n'aurait été jusque-là que retenue : le Pape ajoute à la causalité du sacre une causalité vraiment nouvelle et réelle : il produit formellement le pouvoir de gouvernement épiscopal *in concreto* ».

20. La même explication se retrouve sous la plume de l'abbé Victor-Alain Berto, dans son livre *Pour la sainte Église romaine*, paru aux Editions du Cèdre en 1976 (pages 243-244) : « Un évêque sacré dans l'unité de l'Église, même s'il n'a actuellement aucune juridiction de pasteur ordinaire particulier, soit qu'il soit sacré comme évêque titulaire, soit qu'il soit démis de son siège ou ait été déposé (pour une autre cause que de crime) fait partie du corps épiscopal parce que rien en lui ne contrarie la « vocation » des prêtres du premier rang au gouvernement du peuple chrétien ». L'éminent théologien entend caractériser ainsi la situation d'un évêque seulement consacré, sujet du pouvoir d'ordre et non revêtu du pouvoir de juridiction. Il y a, certes, en lui, dit-il, comme une « vocation » au pouvoir de gouvernement. Mais l'abbé Berto s'empresse d'ajouter : « Ce mot de « vocation », nous le mettons entre guillemets, parce qu'il ne nous satisfait pas. Nous l'employons parce qu'il dit

---

<sup>5</sup> L'abbé Dulac précise d'ailleurs plus loin (page 120) : « Si un jour le Pape appelle un évêque, un groupe d'évêques, tous les évêques à gouverner avec lui l'Église universelle, ou même simplement une portion de l'Église supérieure à leurs diocèses, ce ne peut être que par une assomption à l'exercice de son Pontificat suprême, les autorités épiscopales, exercice dont il n'y a pas, cette fois, la « destination innée », l'« habilité » radicale, reconnue tout à l'heure dans le sacre à l'égard de la juridiction diocésaine, partielle ».



moins que “ exigence “ et même que “ convenance “, car il n’est certainement ni d’exigence ni même de convenance que quiconque a reçu le sacre reçoive une juridiction. Ou plutôt, s’il y a là une convenance et même une exigence, elle est collective et non distributive. L’ensemble des sujets qui ont reçu le sacre ou qui ont mandat apostolique de le recevoir exige de constituer le corps du gouvernement de l’Eglise sous le Pontife romain, oui ; mais cela n’est pas vrai de chacun des sujets sacrés. Et d’autre part telle portion du troupeau peut être placée pour un temps plus ou moins long dans des circonstances particulières sous le gouvernement d’un sujet non consacré, lequel appartient de ce fait sans être évêque au corps épiscopal ». Et un peu plus loin : « On doit admettre que l’appartenance au corps épiscopal confère de droit divin à ceux qui en sont membres en même temps que l’aptitude à régir pastoralement quoique non souverainement chacun chaque troupeau particulier, *singuli singulos greges* (Vatican I) une aptitude à gouverner et enseigner collégalement toute l’Eglise – mais rien de plus qu’une aptitude à laquelle le Souverain Pontife seul peut donner lieu de s’exercer ».

21. Voilà qui rejoint très exactement les distinctions que nous avons faites dans un article précédent, en nous appuyant sur l’autorité du théologien suisse le cardinal Charles Journet <sup>6</sup>. « La nécessité », écrivions-nous, « qui relie concrètement dans un même sujet en vue d’un même exercice les deux pouvoirs, l’ordre et la juridiction, est une nécessité **non pas métaphysique** mais **morale**. Ce n’est pas la nécessité d’une définition essentielle qui serait la même dans les deux pouvoirs. C’est la nécessité d’un exercice concret où les deux pouvoirs

doivent, le plus souvent, concourir ensemble puisque l’exercice de l’un est la condition de l’exercice de l’autre. Mais si on ne doit pas les séparer en **tout** sujet, ces deux pouvoirs sont essentiellement distincts et séparables, et ils peuvent être séparés en **quelques** sujets. Cette conjonction est donc nécessaire si elle s’entend par rapport à l’épiscopat en général dans l’Eglise ; mais elle ne l’est plus si elle s’entend par rapport à chaque évêque en particulier dans l’Eglise. L’épiscopat de la Fraternité Saint Pie X, que le Père de Blnières voudrait qualifier d’ « autonome », comme s’il s’agissait d’une invention étrangère aux catégories reconnues de la théologie, s’autorise en réalité des distinctions jusqu’ici communément admises.

#### 4.4 – Une réponse plus que douteuse.

22. L’explication qui voudrait voir dans la consécration épiscopale la cause totale et adéquate, nécessaire et suffisante, du pouvoir épiscopal de gouverner, ne peut se prévaloir du poids que donne à l’autre explication un enracinement avéré dans la Tradition. « Quelle que soit », observe encore l’abbé Dulac, « la libre expression laissée jusqu’ici par le Magistère de l’Eglise à l’opinion que nous avons exposée en premier lieu, nous nous sentons absolument incapables de la considérer comme une théorie qu’on pourrait mettre sur un pied d’autorité égale à l’autre. Elle ne peut en aucune façon lui être comparée : ni par l’autorité de son âge (elle a fait partiellement son apparition au seizième siècle, sous une forme d’ailleurs timide et tâtonnante) ; ni par la caution de ses tenants (certains gallicans, les antipapistes de l’école de Van Espen et de Tamburini, les sectateurs du Synode de Pistoie ; et, parmi les catholiques, des théologiens de

second rang jusqu’ici peu nombreux » (page 120). Les théologiens demeurés catholiques, partisans de cette explication nouvelle, font surtout leur apparition au cours du dix-huitième siècle, en réaction contre le gallicanisme épiscopal. Dans son livre, *L’Eglise, de saint Augustin à l’époque moderne*, paru aux Editions du Cerf en 1970 et réédité en 1996, le Père Yves Congar donne un bon aperçu de cette école qui a trouvé son principal représentant en la personne de Jean-Vincent Bolgeni (1733-1811) <sup>7</sup> avec son ouvrage *L’Episcopato ossia la potestà di governare la Chiesa*, de 1789. La thèse de Bolgeni a d’ailleurs été assez vite critiquée et réfutée par la grande majorité des théologiens <sup>8</sup>, qui la regardent comme entièrement nouvelle et proposée par ses partisans sans que l’on puisse trouver dans la Tradition antérieure suffisamment d’arguments pour l’appuyer. « Elle n’a jamais fait l’objet », dit encore l’abbé Dulac, « de cet enseignement suffisamment constant et répandu qui distingue une théorie plausible d’une opinion erratique » (page 120). Dominique Palmieri (1829-1909), qui fut le grand théologien de l’époque du concile Vatican I, et qui fut choisi par saint Pie X comme membre de la commission de codification du code de droit canonique, cite d’ailleurs Bolgeni comme « quêteur d’opinions nouvelles » <sup>9</sup> et des auteurs d’aussi bon renom que Guillaume Wilmers (1817-1899) et François-Xavier Wernz (1842-1914) s’expriment pareillement. Au moment du concile Vatican II, les Pères les plus en vue du Coetus <sup>10</sup>, un cardinal Browne, un Mgr Carli, un Dom Prou se sont opposés à cette thèse que le schéma du *De Ecclesia* voulait entériner, à propos de la sacramentalité de l’épiscopat. C’est ainsi que, pour le cardinal Browne, l’idée selon laquelle la consécration épiscopale donne en acte ou dans leur essence les

<sup>6</sup> Voir l’article « L’opinion commune des théologiens sur l’épiscopat » dans le numéro de juillet-août du *Courrier de Rome*, aux n° 14-23.

<sup>7</sup> Né à Bergame il entre chez les jésuites de la province de Rome. Il enseigne plusieurs années la philosophie et la théologie à Macerata. Il continue à faire œuvre de théologien, après sa sécularisation (Clément XIV ayant supprimé la Compagnie de Jésus en 1773). Il combat en particulier les thèses jansénistes et c’est dans le contexte de cette lutte qu’il publie en 1789 son ouvrage sur l’épiscopat.

<sup>8</sup> Le premier fut le canoniste français Marie-Dominique Bouix dans son *De episcopo*. La synthèse la plus complète actuellement est l’article du père Gagnebet, op. « L’Origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni » dans *Divinitas*, 1961 (2), p. 431-493. On retrouve aussi une solide analyse critique des thèses de Bolgeni dans les études de Mgr Staffa, qui fut au moment du concile Vatican II un des premiers à réagir contre l’idée de la collégialité présentée dans le chapitre 3 du schéma *De Ecclesia*. Nous avons conservé dans les archives personnelles de Mgr Lefebvre en dépôt à Ecône des *Observations sur les schémas de Ecclesia et de Pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*, en date du 25 juillet 1964.

<sup>9</sup> Dominique Palmieri, sj, *Tractatus de romano pontifice*, 1891, thèse 28, § 3, p. 587 : « aucupatoris novarum opinionum »

<sup>10</sup> Cf. dans les *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, au vol II, pars I, les observations écrites de Dom Jean Prou (p. 557-559) à l’issue de la 2<sup>e</sup> session du Concile (1963) et au vol. III, pars I, celles du cardinal Browne (p. 629-630) et celles de Mgr Carli (p. 660-661) sur le schéma *De Ecclesia*, à l’issue de la 3<sup>e</sup> session du Concile (été 1964).

trois pouvoirs d'ordre, de magistère et de gouvernement contredit l'enseignement du Magistère ordinaire suprême de Pie XII, donné à trois reprises et s'inscrit aussi en faux contre la théologie de saint Thomas. Mgr Carli fait observer que cette thèse contredit le Droit de l'Eglise, relativement à la collation du Primat de juridiction du Pape, à la collation de la juridiction ordinaire des évêques résidentiels et même à l'absence de toute juridiction des évêques titulaires.

23. L'abbé Dulac fait remarquer que cette explication pêche encore au regard des données mêmes de la Révélation divine. « Elle n'a pas pour elle les conditions élémentaires de cohérence avec les sources de la Révélation qui autorisent une spéculation théologique digne de considération » (page 120). Trois raisons sont là pour l'établir. Premièrement, cette thèse fait du pouvoir de gouverner l'effet propre d'un sacrement, effet d'institution divine que le Pape ne peut ni produire ni modifier ; or, les Papes n'ont cessé, depuis l'origine, de confirmer les élections et les ordinations épiscopales : « si le pouvoir de gouverner était jugé inséparable de l'ordination, pourquoi attendre la confirmation de ce pouvoir d'un acte non sacramentel ? » (page 121). Deuxièmement, non seulement les Papes ont créé le pouvoir de gouverner, mais ils en ont fixé les limites, s'agissant ici précisément des limites du pouvoir lui-même, et pas seulement des limites de son exercice. Troisièmement, les Papes ont ôté totalement à des évêques le pouvoir de gouverner, même sans motif de pénalité et pour le seul bien général de l'Eglise. « Mais », continue l'abbé Dulac, « ce qui, dans tous ces faits est capital, c'est que, tant que le pouvoir de juridiction n'a pas été confirmé par le Pape ou après qu'il a été soustrait, les actes de ce pouvoir qui seraient accomplis par un évêque bien sacré sont unanimement déclarés : vains, nuls, sans valeur, inexistantes, invalides. Tandis que les actes relevant du pouvoir d'ordre en tant que tel continuent d'être réputés valides, même s'ils ont été accomplis contre la règle (= illicites).

[...] Or, redisons-le, si la juridiction était de l'essence du sacrement, elle serait divine en tous les cas et aucune autorité humaine ne saurait en faire varier les effets ni en suspendre l'exercice » (pages 121-122).

24. L'abbé Dulac dénonce enfin le subterfuge, grâce auquel les partisans de cette explication voudraient la présenter en harmonie avec le Droit de l'Eglise. Il est vrai, disent-ils, que le Pape « donne le pouvoir de juridiction », mais celui-ci serait autre que le pouvoir de gouverner, déjà causé par le sacre. Le pouvoir de gouverner serait le pouvoir dans son essence, tandis que le pouvoir de juridiction serait l'exercice de ce pouvoir tel que déterminé par le Pape à certains sujets, qui en font la matière. Nous avons vu plus haut que le Père de Blignières recourt à cette distinction. A cela, l'abbé Dulac oppose justement « un axiome métaphysique et une définition dogmatique » (page 122).

25. L'axiome est que « *relativa sunt simul* » : les relations n'existent qu'avec le terme actuel auquel elles se réfèrent. Avant l'existence de ce terme, il y a tout au plus une disposition radicale fondant la future relation, mais il ne saurait y avoir l'être formel et actuel de la relation. Or, le pouvoir épiscopal de gouverner est essentiellement fondé sur une relation ayant pour terme les sujets, déterminés et actuels, à gouverner. « L'homme laïc, » dit l'abbé Dulac, en guise d'exemple, « qui, par un examen et la désignation du Prince, est nommé juge, qu'a-t-il exactement reçu ? La reconnaissance officielle d'une idoneité qui fonde son droit à postuler la charge de juge, et le désigne normalement à cette charge. Mais le pouvoir de juger, il ne l'aura que lorsque le Prince l'aura nommé à Carpentras ou à Pontoise. Dire qu'il juge collégalement la France entière avant d'être juge à Pontoise, à partir du jour où il a été reçu au concours, et parce qu'il est agrégé au Collège des juges de France paraît une plaisanterie d'un personnage des *Gruèpes* d'Aristophane » (pages 122-123).

26. La définition dogmatique est celle qui figure au chapitre VII du décret *Sur le sacrement de pénitence*, promulgué à l'issue de la session XIV du concile de Trente : « parce que la nature et la constitution d'un jugement demandent que la sentence soit portée sur des sujets, on a toujours été persuadé dans l'Eglise de Dieu - et ce concile confirme que cela est très vrai - que ne doit avoir aucune valeur l'absolution prononcée par un prêtre sur quelqu'un sur lequel il n'a pas de juridiction ordinaire ou déléguée » (DS 1686). L'acte du pouvoir de gouvernement, censé être essentiellement conjoint au pouvoir d'ordre, et requis à la validité de celui-ci, est lui-même nul et invalide, et pas seulement illicite, dès lors que la matière du gouvernement fait défaut. Autant dire que, faute de matière et de sujets, ce pouvoir n'existe pas. Il existe dès lors que le Pape l'attribue à l'évêque, indépendamment de son sacre, en lui donnant à la fois le pouvoir et le terme de la relation sur laquelle se fonde ce pouvoir.

27. On ne voit pas comment contester cette argumentation de l'abbé Dulac. Elle est irrésistible. La thèse du Père de Blignières ne tient pas. Et les raisons qu'il voudrait invoquer pour contester le bien-fondé de la consécration épiscopale accomplie à Ecône le 30 juin 1988 ne sont pas déterminantes.

## 5. Pour conclure

28. Dans les observations écrites qu'il rédigea sur le schéma de la future constitution *Lumen gentium*<sup>11</sup>, le cardinal Browne voulut faire une réserve à propos de l'incise qui donnait une nouvelle définition du pouvoir épiscopal. « *Aliam instantiam exprimere vellem contra textum qui [...] sic sonat : « Episcopalis autem consecratio cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi quae tamen natura sua non nisi in communione cum collegii capite et membris exerceri possunt ».*

---

<sup>11</sup> Cf. dans les *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, au vol. III, pars I, p. 629-630.

Je voudrais émettre une autre instance contre le texte qui s'exprime en ces termes : La consécration épiscopale confère à celui qui la reçoit, en même temps que la charge de sanctifier, aussi la charge d'enseigner et la charge de gouverner, qui ne peuvent cependant s'exercer, en raison de leur nature, que dans la communion avec le chef et les membres du collège ». Le cardinal met le doigt sur l'ambiguïté foncière du terme utilisé : « munera ».

29. Si ce terme s'entend des dons de la grâce actuelle, moyennant lesquels l'évêque consacré devient apte à exercer son pouvoir d'enseigner et de gouverner, il est possible d'admettre l'expression employée dans le texte ;

si en revanche, comme on est porté à le supposer, ce terme s'entend de la remise du pouvoir lui-même, fondée sur l'autorité d'enseigner et de gouverner, alors il n'est pas possible d'admettre cette formulation ». En effet, rappelle le cardinal Browne, Pie XII a déclaré à trois reprises, dans *Mystici corporis* en 1943, dans *Ad Sinarum gentem* en 1954 et dans *Ad apostolorum principis* en 1958 que le pouvoir épiscopal ordinaire de gouvernement dont jouissent les évêques et qu'ils exercent sous l'autorité du Souverain Pontife leur est communiqué de façon immédiate – c'est-à-dire sans l'intermédiaire de la consécration épiscopale - par le même Souverain Pontife, « immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita ».

30. Le Père de Balignières entend lever cette ambiguïté dans un sens que le cardinal Browne considère comme « inadmissible » et que l'abbé Dulac dénonce comme correspondant à une opinion nouvelle, sans racine dans la Tradition et manquant de cohérence avec les données de la Révélation. Cela est suffisant pour conclure que cette explication d'un supposé « épiscopat autonome » ne tient pas debout.

Abbé Jean-Michel Gleize

## LA COMMUNION DU PRÊTRE PERSPECTIVES ACTUELLES

Dans un précédent article, nous avons examiné la question de la communion du prêtre dans le cas d'un danger de mort consécutif à une allergie grave concernant l'une des saintes espèces.

Nous nous sommes appuyé, pour ce faire, presque exclusivement sur des ouvrages et documents parus avant le concile Vatican II (1962-1965). Et nous avons proposé, très modestement et à titre de participation à une « libre discussion scolastique », quelques conclusions et pistes de réflexion.

On pourrait toutefois objecter à notre travail le fait, important en lui-même, que le Siège apostolique est intervenu sur cette question, durant les trente dernières années, et a édicté des normes et des directives précisément en ce qui

concerne les prêtres frappés d'allergie. Et donc que le problème serait par là réglé sans aucune ambiguïté : « *Roma locuta est* ».

Personne n'ignore, toutefois, les graves objections que nous formulons à l'égard « du concile Vatican II et après le concile de toutes les réformes qui en sont issues » (cf. *Déclaration* de Mgr Lefebvre le 21 novembre 1974). Il nous est impossible, en conscience et pour des motifs de foi, d'accepter comme Magistère obligatoire tous et chacun des documents émanés de la Rome actuelle, en raison de la « tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'y manifeste » trop souvent (cf. même *Déclaration*).

Ce qui ne signifie pas, à l'inverse, que les documents venus de Rome soient,

de ce seul fait, faux dans toutes leurs dimensions. Simplement, de façon habituelle, ces documents ne peuvent par eux-mêmes clore le débat et régler la situation, faute d'une autorité magistérielle réelle et certaine.

Nous voudrions donc, en ce second article, étudier à la lumière de la doctrine traditionnelle le contenu des documents romains concernant les prêtres sujets d'une allergie grave. Ces textes méritent qu'on s'y intéresse d'abord parce qu'ils portent très précisément sur la question que nous étudions ; ensuite parce que l'autorité au moins humaine des personnes qui les ont rédigés ne peut qu'attirer notre attention ; enfin, parce que les solutions proposées sont, dans certains cas tout à fait intéressantes, dans d'autres cas étonnantes et problématiques, en

une question qui est tout de même de première importance, celle de la validité du sacrement de l'Eucharistie et de sa correcte célébration.

### **Les deux lettres de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi**

Effectivement, à propos des allergies qui rendent impossible la consommation d'une des saintes espèces, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a envoyé deux lettres aux présidents des Conférences épiscopales du monde entier : la première le 19 juin 1995, la seconde le 24 juillet 2003, les deux étant signées par celui qui était alors le cardinal Joseph Ratzinger. Ces deux lettres ont, de plus, été confirmées par une lettre aux évêques de tout l'univers, envoyée le 15 juin 2017 par la Congrégation pour le Culte divin.

Ces lettres traitent, directement et en soi, de la matière du sacrifice eucharistique, et spécifiquement de l'usage d'un pain pauvre en gluten et de moût de raisin (jus de raisin sans alcool) : nous reviendrons plus loin sur ce point.

Mais la démarche spécifique de ces lettres amène leurs rédacteurs, par une conséquence naturelle, à traiter de la question de l'obligation de communier pour le prêtre célébrant. Nous examinerons donc d'abord la doctrine et les prescriptions pratiques de cette partie des lettres, en continuité directe de notre article précédent.

On peut trouver ces lettres, publiées sur le site du Vatican, aux adresses électroniques suivantes : « [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19950619\\_pane-senza-glutine\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19950619_pane-senza-glutine_fr.html) » (lettre de 1995). « [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030724\\_pane-senza-glutine\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030724_pane-senza-glutine_fr.html) » (lettre de 2003). « <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/07/08/0479/01066.html#fra> » (lettre confirmatoire de la Congrégation du Culte).

### **Doctrine de la première lettre, seulement à propos du vin**

Dans la lettre du 19 juin 1995, la première phrase du passage consacré au moût de raisin (c'est le sujet même de la lettre, dont nous parlerons en deuxième partie) porte directement sur notre question de la non-communion (au moins partielle) du prêtre célébrant.

Cette première phrase nous dit en effet : « La solution à préférer demeure la communion *per intinctionem* ou sous la seule espèce du pain au cours de la concélébration ».

Le cas envisagé est donc celui d'un prêtre « affecté d'alcoolisme ou d'une autre maladie empêchant l'absorption d'alcool, même en quantité minimale », et qui a pu présenter à ce sujet « un certificat médical ». Les supérieurs ecclésiastiques (« l'Ordinaire ») peuvent alors donner l'autorisation d'utiliser du moût de raisin, mais, nous dit la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « la solution à préférer » serait plutôt « la communion sous la seule espèce du pain au cours de la concélébration ».

Cette lettre de 1995 n'envisage donc, pour la question de la communion du prêtre célébrant, que la communion au vin, et seulement dans le cadre de la concélébration.

### **Doctrine de la seconde lettre, à propos de la concélébration**

La lettre du 24 juillet 2003 reprend toute la question de façon systématique, probablement à la suite de remarques provenant des évêques. Au lieu de se limiter à la communion au vin, elle envisage les deux types d'allergie possibles, celle concernant le pain et celle concernant le vin, et traite explicitement de la question de la « communion sous une seule espèce » pour le prêtre célébrant, tant dans le cadre de la concélébration que dans celle de la célébration « individuelle ».

Cette lettre examine d'abord le cas de la concélébration. Et, à ce propos, elle étend et enracine la règle fixée dans la lettre de 1995.

Pour le pain consacré, cette seconde lettre affirme, en effet : « Le prêtre qui ne peut communier sous l'espèce du pain, même partiellement privé de gluten, peut, avec la permission de son Ordinaire, communier uniquement sous l'espèce du vin quand il participe à une concélébration eucharistique ».

Pour le vin consacré, cette lettre déclare : « Le prêtre, qui ne peut absorber même une infime quantité de vin, peut avec la permission de l'Ordinaire communier uniquement sous l'espèce du pain quand il prend part à une concélébration eucharistique ».

### **Doctrine de la seconde lettre, à propos de la célébration « individuelle »**

La lettre de 2003 va plus loin, puisqu'elle aborde aussi ce qu'elle appelle « la célébration individuelle de l'Eucharistie », c'est-à-dire une messe sans concélébration. Elle distingue alors deux cas.

Elle traite d'abord le cas d'une intolérance au gluten interdisant même la communion avec une hostie pauvre en gluten. En ce cas, la célébration de la messe est impossible : « Le prêtre qui ne peut communier sous l'espèce du pain, même partiellement privé de gluten, ne peut célébrer de manière individuelle l'Eucharistie ». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi n'envisage donc aucunement que, dans ce qu'elle appelle la « célébration individuelle », un autre que le prêtre célébrant (par exemple un prêtre, voire un laïc) puisse consommer le pain consacré, tandis que le célébrant ne le ferait pas.

Elle examine ensuite le cas d'une intolérance au vin. D'après elle, la célébration « individuelle » est possible, si le prêtre peut au moins absorber une infime quantité de vin consacré ; dans ce



cas, un assistant peut consommer le reste du vin consacré : « Si le prêtre ne peut absorber qu'une infime quantité de vin au cours de la célébration individuelle, le fidèle [a fortiori un prêtre présent] qui participe à l'Eucharistie pourrait éventuellement consommer le reste de l'espèce consacrée ».

On peut toutefois, en passant, s'étonner que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi n'envisage pas la solution la plus simple, à savoir que le prêtre ne consacre que cette infime quantité de vin qu'il va absorber, lui évitant de recourir à un autre pour consommer le reste du vin ; et qu'il ne fasse ensuite les ablutions qu'avec de l'eau.

### La Congrégation ne justifie pas les permissions qu'elle donne

Pour justifier les permissions qu'elle octroie, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne se réfère à aucune pratique antérieure de l'Église, ni à une pratique actuelle dans d'autres rites catholiques, notamment dans des rites orientaux.

Elle ne propose aucun argument théologique qui fonderait son choix, et n'articule aucune explication ni démonstration. Elle se contente exclusivement de donner des directives pratiques sur ce qu'il serait possible ou impossible de faire, d'un point de vue juridique. Sa seule incursion en théologie advient lorsqu'elle déclare que telle ou telle pratique rendrait le sacrifice eucharistique invalide pour défaut de matière apte.

En cela, d'ailleurs, elle se conforme à la coutume romaine : habituellement, les Congrégations romaines se contentent de trancher en pratique, par mode d'autorité, les cas qui leur ont été soumis, sans passer par une argumentation qui affaiblirait l'autorité suprême du Siège apostolique, et ouvrirait la voie à des discussions et des contestations.

Du fait de ce silence sur les arguments qui ont amené à la décision que nous

commentons, nous en sommes réduits aux conjectures pour savoir ce qui fonderait et autoriserait ces choix de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

### Fondements possibles de l'autorisation donnée pour la concélébration

Dans ce cadre conjecturel, on peut se référer à certaines pratiques de la liturgie d'avant la réforme liturgique du concile Vatican II, pratiques qui ont peut-être inspiré ces décisions d'autoriser, dans des cas exceptionnels liés à des allergies graves, le prêtre célébrant à ne communier que sous une seule espèce. Nous examinerons d'abord la règle énoncée à propos de la concélébration. Nous utiliserons dans cette présentation les éléments que nous avons mis au jour dans notre précédent article (que nous supposons donc connu) sur « La communion du prêtre », sans répéter tous les textes et toutes les références.

Comme nous l'avons alors noté, dans le rite d'ordination sacerdotale contenu dans le Pontifical d'avant la réforme liturgique de Vatican II, les nouveaux prêtres concélébrent sacramentellement avec l'évêque consécrateur (ce point est officiel et incontesté). Mais le rite de communion est le suivant, et ceci depuis plusieurs siècles : l'évêque communie à l'hostie, puis consomme l'intégralité du vin consacré ; ensuite, il communie les nouveaux prêtres en leur donnant seulement du pain consacré, c'est-à-dire une hostie. Nous avons souligné qu'un tel rite se retrouvait le Jeudi saint dans le rite lyonnais tel qu'il a existé jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, aussi bien qu'à Blois, Chartres, Reims, etc. jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Dans ces Églises, des prêtres concélébraient ce jour-là avec l'évêque le Jeudi saint, mais ne communiaient que sous l'espèce du pain.

Nous avons proposé comme explication de ce choix de l'Église le principe donné par saint Thomas d'Aquin lorsqu'il parle de la concélébration : « Le prêtre, souligne-t-il, ne consacre

pas personnellement, mais *in persona Christi* ; or, selon saint Paul, plusieurs sont « un seul dans le Christ » (Ga 3, 28) ; c'est pourquoi, il n'est pas important de savoir si ce sacrement est consacré par un seul ou par plusieurs, pourvu que soit observé le rite de l'Église » (*Somme de théologie, Tertia pars*, question 82, article 2).

Nous avons interprété cette affirmation doctrinale de la façon suivante : en vertu de l'unité du sacerdoce dans le Christ rappelée par saint Thomas, les concélébrants constituent en réalité « un unique prêtre célébrant », en sorte que ce que fait l'un des concélébrants est fait au nom de tous les autres ; et donc si au moins un des prêtres concélébrants consomme entièrement la victime du sacrifice (sous les deux espèces), il sera vrai de dire que « le prêtre célébrant » l'a fait, même si chacun des concélébrants ne l'a pas forcément fait.

En l'occurrence, alors que dans la liturgie traditionnelle il était prévu que certains des concélébrants ne communient qu'au pain consacré, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pose comme règle que certains concélébrants peuvent omettre de consommer, soit le vin consacré, comme autrefois, soit le pain consacré (et c'est une nouveauté).

### Fondements possibles de l'autorisation donnée pour la célébration « individuelle »

Le fondement de l'autorisation donnée pour la célébration dite « individuelle » est beaucoup plus facile à trouver.

Pour le pain consacré, la solution est claire : la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne donne tout simplement pas l'autorisation de célébrer à un prêtre qui ne pourrait absolument pas le consommer.

Pour le vin consacré, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi demande que le prêtre en consomme obligatoirement, ne fût-ce qu'une quantité infime. Pour le reste du vin consacré, elle demande qu'il

soit consommé par un des assistants.

Dans ce cas, cette communion au précieux sang par un des assistants constitue une simple variante de la communion sous les deux espèces, une pratique qui a existé dans l'Église depuis toujours, et existe effectivement dans les rites orientaux. Le seul point qui peut faire difficulté d'un point de vue traditionnel est la manière dont cette communion sous les deux espèces se réalise, mais non le fait même de cette communion.

### Petit aparté sur la réalité physique de la communion

La règle posée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour la communion au précieux sang dans le cadre de la célébration « individuelle » pose un problème plus général, qui n'est pas l'objet de notre étude, et qui n'est donc pas, en soi, un reproche adressé à la doctrine de la Congrégation. Nous voulons simplement, en aparté, attirer l'attention sur un point qui mérite réflexion.

La communion consiste, très précisément, à *manger* le corps du Christ et à *boire* son sang. Cette action de manger et de boire est une réalité physiologique, mécanique même, peut-on dire, qui est celle de l'alimentation et de l'hydratation. Pour qu'existe le fait de « manger » et de « boire », il faut que l'aliment ou la boisson passe la gorge pour se diriger vers l'estomac. C'est d'ailleurs un problème qui se pose au prêtre lorsqu'il porte le viatique à un malade qui ne peut plus déglutir.

Pour une personne qui bénéficie d'une santé à peu près normale, le fait de mettre dans la bouche un aliment solide, même en faible quantité, aboutit quasi inéluctablement à lui faire passer le cap de la gorge, donc à le manger au sens propre. En revanche, ce n'est pas le cas pour un liquide : s'il est pris en vraiment trop faible quantité, il va simplement humecter la bouche sans être bu au sens propre, selon le processus physiologique

de la boisson (l'absorption de la salive n'étant pas considérée comme une alimentation).

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi parle d'une « infime quantité de vin » que le prêtre allergique consommerait dans le cas d'une célébration individuelle. Encore faut-il, pour qu'il y ait communion au sens réel, que cette quantité infime soit réellement bue, absorbée à titre de boisson, et ne se restreigne pas à humecter la bouche.

Le rédacteur de ces lignes est particulièrement attentif à cette question, dans la mesure où il prend lui-même, durant la messe, une faible quantité de vin. Cependant, il veille à ce que cette quantité même petite soit suffisante pour qu'il la boive au sens propre, pour qu'il sente qu'il l'avale réellement et en tant que telle.

Nous laissons la discussion de ce point à la réflexion des lecteurs, sans y entrer davantage, dans la mesure où les textes de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi n'ont aucunement pour but de traiter cette question.

### La Congrégation traite directement de la matière de l'Eucharistie

Comme nous l'avons dit au début du présent article, les lettres de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi de 1995 et de 2003 traitent directement, *primo et per se*, de la matière valide du sacrifice eucharistique, qui est donc l'objet essentiel de leurs réflexions : ce n'est qu'incidemment et en conséquence, *secundum quid*, qu'elles évoquent les divers modes possibles de communier en cas d'intolérance, sur lesquels nous venons de nous arrêter.

Nous nous intéresserons donc maintenant aux normes que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a proposées concernant la validité du pain et du vin utilisés pour la messe.

### Le pain eucharistique pauvre en gluten

Concernant le pain destiné à l'Eucharistie, il semble que, dans les dernières décennies, des techniques aient été mises au point pour réaliser un vrai pain de froment, de blé, réellement panifié, et pourtant pauvre en gluten (tout en contenant un peu). L'autorisation donnée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi d'utiliser ces pains (hosties) pauvres en gluten, qui resteraient de véritables pains de froment, semble alors fondée et raisonnable.

Voici les affirmations de la Congrégation à ce sujet : « Les hosties spéciales "*quibus glutinum ablatum est*" sont une matière invalide ; elles sont en revanche une matière valide si elles contiennent la quantité de gluten suffisante pour obtenir la panification, et si on n'y a pas ajouté des matières étrangères, étant entendu que le procédé utilisé pour leur confection ne soit pas à même de dénaturer la substance du pain » (lettre de 1995). « Les hosties totalement privées de gluten sont une matière invalide pour la célébration de l'Eucharistie. Sont, par contre, matière valide, les hosties partiellement privées de gluten et celles qui contiennent la quantité de gluten suffisante pour obtenir la panification, sans que l'on y ajoute des matières étrangères, et qui n'ont pas été confectionnées selon des procédés susceptibles de dénaturer la substance du pain » (lettre de 2003).

### L'utilisation du moût de raisin (dans le sens donné par la Congrégation)

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi examine ensuite la matière valide pour la consécration du précieux sang, en rapport avec une allergie grave à l'alcool. Mais sur ce point, les normes proposées apparaissent réellement problématiques.

Pour le comprendre, il convient de reprendre d'abord les règles traditionnelles suivies dans les cas où l'usage d'un vin « normal » est difficile

voire impossible. Ces règles sont rappelées par plusieurs des ouvrages évoqués dans notre précédent article.

### Le vin « reconstitué » à partir de raisins secs

« Le Saint-Office, en date du 7 mai 1879, à la question : “Est-il permis de célébrer la messe avec du vin fait à partir de raisins secs ?”, a répondu : “Cela est permis, pourvu que le liquide qui en résulte soit reconnu par sa couleur et son goût comme du vrai vin”. Car les missionnaires vivant dans des régions où ils ne peuvent obtenir du raisin frais, et pour qui il serait difficile de faire venir du vin d’une autre région éloignée, peuvent facilement se procurer du vin fait à partir de raisins secs, pourvu cependant qu’ils attendent la fermentation du moût obtenu » (Dominique Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 1928, III, p. 132).

« Le vin eucharistique peut être fait avec des raisins secs, pourvu qu’il ait bien la couleur, le goût et l’odeur du vin (S. Office, a. 1889) » (L. Muller, *Somme de théologie morale*, 1937, p. 269).

« Le Saint-Office, en 1706, a autorisé l’emploi d’un vin fait avec des raisins secs réhydratés. Cf. Brouillard, NRT, juin 1926 et janvier 1935. (...) Le vin doit être suffisamment fermenté et convenablement purifié » (Jean-Benoît Vittrant, *Théologie morale*, 1942, p. 371).  
« Il est permis de faire gonfler dans l’eau des raisins secs et de les presser ensuite. Mais le vin ainsi obtenu doit, par sa couleur, son odeur et son goût, être reconnu pour du vin » (Heribert Jone, *Précis de théologie morale catholique*, 1958, p. 495).

D’après ces auteurs, s’appuyant sur diverses décisions du Saint-Office (ancêtre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi), il est donc permis, en cas de réel besoin, de célébrer la messe avec le jus provenant de raisins secs réhydratés et dont on a attendu au moins un début de fermentation. Ce liquide doit néanmoins être reconnu comme du vin par sa couleur, son goût, son odeur.

Même si, a priori, ce liquide ne sera sans doute pas un vin bien goûteux, il s’agira d’un véritable vin (comme le prouvent ses apparences, à savoir couleur, odeur et goût). Il n’y a donc pas de problème pour cette possibilité, que n’évoque d’ailleurs pas la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans la mesure où il y aura (même à un moindre degré) de l’alcool dans ce vin « reconstitué » : ce qui ne pourrait convenir en cas d’allergie absolue à l’alcool.

### L’usage du moût de raisin, vin commençant

Autre chose, évidemment, est l’usage du moût, c’est-à-dire très exactement d’un jus de raisins frais qui vient d’être pressé, dont la fermentation vient ainsi juste de commencer et n’a donc pu produire tous ses effets.

Dans la mesure où la fermentation dépend du contact avec l’oxygène de l’air et commence dès que les raisins sont pressés, le moût laissé au contact de l’air et n’ayant pas subi de traitement contraire participe forcément d’un processus de transformation qui l’amènera à devenir (à un instant non défini) du vin au sens propre.

On peut donc dire que le moût, participant de ce processus naturel et inévitable de vinification, est un vin « inchoatif », un début de vin, un vin commençant. Après tout, un vrai vin peut avoir une faible teneur en alcool, tout en restant un vin.

C’est la raison pour laquelle le moût, donc le jus de raisin récemment pressé mais participant déjà activement d’un processus de vinification, était reconnu traditionnellement comme une matière potentiellement valide de l’Eucharistie, tout en étant gravement illicite, en raison des doutes possibles. C’est ce que nous affirme Vittrant : « Le moût (jus de raisins non fermenté) est au moins une matière illicite. Cf. *Missale, de Defectibus* IV, 2 » (Jean-Benoît Vittrant, *Théologie morale*, 1942, p. 371).

Effectivement, le Missel romain, dans le *De defectibus in celebratione missae occurrentibus*, au numéro IV, paragraphe 2, affirme que « l’usage d’un moût fait de raisins tout juste pressés » est une matière gravement illicite (« *graviter peccat* »), mais apparemment pas invalide, puisqu’il reconnaît : « *conficitur Sacramentum* », c’est-à-dire « le sacrement est réalisé ».

### La nouvelle définition du « moût » par la Congrégation de la Foi

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi aurait pu autoriser l’usage d’un tel moût : cette décision serait certes troublante, mais après tout elle pourrait au moins s’appuyer sur l’affirmation explicite du Missel traditionnel : « *conficitur Sacramentum* ».

Mais en fait, elle va beaucoup plus loin, et franchit un pas qui ne peut que susciter un grave doute, pour ne pas dire plus, sur la validité du sacrifice eucharistique réalisé selon sa permission. Elle autorise, en effet, l’usage d’un moût qui n’est pas celui dont nous venons de parler, à savoir le jus de raisin dont la fermentation vient juste de commencer. Elle définit très précisément, en effet, le moût dont elle parle comme un jus de raisin dont on a suspendu la fermentation.

Voici ce qu’elle affirme : « L’autorisation d’utiliser le moût peut être accordée par les Ordinaires (...). Par *mustum*, on entend le jus de raisin frais ou conservé, dont on suspend la fermentation (par congélation ou d’autres méthodes qui n’altèrent pas la nature) » (lettre de 1995).  
« Le moût, c’est-à-dire le jus de raisin, frais ou conservé, dont on suspend la fermentation grâce à des procédés qui n’en altèrent pas la nature (par exemple dans le cas de la congélation), est une matière valide pour l’Eucharistie » (lettre de 2003).

### Ce qui est formellement du jus de raisin n’est évidemment pas du vin

Ce qui autorisait à considérer comme potentiellement valide (quoique

gravement illicite) l'usage du moût défini selon les normes antérieures, à savoir un jus de raisin qui commence à fermenter, c'était précisément le fait que ce début de fermentation permettait de considérer le moût comme un vin « inchoatif », un début de vin, un vin commençant.

Il serait donc intrinsèquement contradictoire de vouloir utiliser un jus de raisin dont on a stoppé la fermentation, qui ne peut donc plus, de ce fait, être considéré comme un vin « inchoatif », un vin commençant, mais qui doit être considéré, et qui sera considéré par n'importe qui, comme un simple jus de raisin, en tant que cela se distingue d'un vin.

Tout le monde, en effet, en faisant ses courses, sait distinguer le jus de raisin, qui n'est pas du vin et ne deviendra jamais du vin, de cet autre produit, différent, qui s'appelle le vin.

Tout le monde admet que le vigneron dise, même juste après les vendanges : « J'ai mis mon vin en barrique », bien que ce qu'il vient d'y mettre ne soit encore qu'un jus de raisin qui a commencé de fermenter et qui ne deviendra du vin au sens technique, légal et commercial que dans un certain nombre de semaines ou de mois.

Tout le monde l'admet, car effectivement ce jus de raisin est un vin « inchoatif », un vin commençant. Mais personne ne l'admettrait si le vigneron avait stoppé définitivement la fermentation de ce jus de raisin, qui ne deviendrait donc jamais du vin. Dans ce cas, le vigneron devrait dire : « J'ai mis du jus de raisin en barrique », jus de raisin qui restera tel et ne se transformera jamais en vin.

Un jus de raisin n'ayant pas fermenté et ne pouvant plus fermenter ne peut, en aucune manière, être considéré comme du vin, fût-ce « inchoatif », commençant ou tout ce qu'on voudra. C'est seulement

un jus de raisin, en tant que ce produit se distingue réellement et définitivement du vin.

On ne voit donc vraiment pas comment la Congrégation pour la Doctrine de la Foi peut définir comme un vin, sous quelque rapport que ce soit, un « jus de raisin, frais ou conservé, dont on suspend la fermentation ». Pourtant, il est certain que la seule matière valide du sacrifice eucharistique est le vin. Le « jus de raisin, frais ou conservé, dont on suspend la fermentation » n'étant a priori pas du vin, précisément parce qu'il ne peut aucunement le devenir, il semble très difficile, et même plutôt impossible, de concevoir qu'une messe célébrée avec ce produit soit valide.

*Abbé Grégoire Célier*

## **Courrier de Rome**

**Responsable :** Bernard de Lacoste Lareymondie

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

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

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

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

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

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

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