**UNIVERSITE DE STRASBOURG**

***ECOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES (ED 270)***

**THESE** présentée par :

**Hervé MERCURY**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**
dans le cadre du diplôme de
**Doctorat de Théologie et de Sciences Religieuses**
Spécialité : **Théologie Catholique**

# LA SUPPLEANCE A LA SOURCE D'UNE ECCLESIOLOGIE DE L'EXCEPTION

**THESE dirigée par :**

**M. Michel DENEKEN**, Professeur, Université de Strasbourg

**Jury :**

**M. Marco VENTURA**, Professeur, Katholieke Universiteit Leuven, rapporteur

**M. Joseph FAMEREE**, Professeur, Université catholique de Louvain-la-Neuve, rapporteur

**M. Philippe VALLIN**, Professeur, Université de Strasbourg, examinateur

- Strasbourg, 2014 -

A mon père et à ma mère (†),
en témoignage de gratitude
pour tout ce qu'ils m'ont transmis,
pour leur constante patience,
leur inlassable dévouement et leur soutien indéfectible
durant ces années interminables de labeur...

# AVANT-PROPOS

Le présent travail est le résultat d'une réflexion commencée dès mes premières années de formation au séminaire, il y a une trentaine d'années. En jetant un regard en arrière pour mesurer le chemin parcouru, j'ai l'impression d'être comme ce montagnard, arrivé finalement au sommet qu'il cherchait à atteindre par une voie jusque-là peu exploitée.

Au départ, il y a une intuition confuse qu'il est possible d'aller plus haut en passant par un autre chemin. Pour moi, la suppléance devait emprunter la voie théologique pour éclairer des situations limites d'appartenance à l'Eglise catholique. Au fil de petites études, cette intuition s'est précisée et structurée. Mais cela ne suffisait pas. Pour se lancer dans une telle aventure, la connaissance des simples promeneurs est trop superficielle. Il faut apprendre les lois de la montagne et sa structure auprès de ceux qui la côtoient journellement. C'est pourquoi je suis entré dans le monde universitaire.

Là, j'ai appris à me former à une méthode d'autant plus rigoureuse qu'elle est froidement rationnelle. Mon intuition a été éprouvée au crible d'une critique impitoyable qui a revêtu, en particulier, les couleurs de l'exégèse et de l'histoire. La dernière partie de mon ouvrage garde le souvenir de mon mémoire de DEA sur l'apôtre saint Paul, présenté sous la houlette encourageante de M. Coulot, d'un devoir à haut risque sur un texte controversé de Tertullien avec Mgr Minnerath et des cours décapants de M. Faivre sur l'Antiquité chrétienne. Je remercie chacun d'entre eux pour ce qu'ils m'ont apporté en exigence intellectuelle.

Au terme de ce premier parcours scientifique, l'intuition s'était renforcée. La certitude de pouvoir atteindre le sommet par la voie théologique semblait une évidence. Il serait bientôt possible de l'explorer, de l'expliquer, d'en montrer tout l'intérêt, toute la richesse aussi. Mais, pour cela, il fallait reprendre, comme un passage obligé, les anciens sentiers empruntés par les randonneurs du droit canonique, car c'est au bout de

l'un d'entre eux que se trouvait sans aucun doute l'ouverture tant recherchée qui conduirait vers la cime.

Je ne me doutais pas que la matière canonique présente, au sujet de la suppléance, un grand danger, le même qui sévit dans la montagne corse : celui du maquis. Cette végétation est juste suffisamment haute pour vous empêcher de voir le but à atteindre et assez serrée pour vous enfermer dans des chemins de ronde mortifères. Dans ces conditions, il n'est pas aisé de garder le cap. Seul, le temps d'une réflexion longuement mûrie m'a permis de dégager les notions théologiques sur lesquelles j'ai pu appuyer l'édifice de la règle canonique, à côté duquel s'étend la jachère des exceptions.

Ces deux domaines sont traversés par une véritable ligne de crête qui prend son départ là où la règle elle-même s'exerce, au sein des facultés suppléées, et s'avance dans des contrées où l'Eglise n'est plus une réalité visible. Mes remerciements vont à mon frère Lionel, professeur d'université en sciences géologiques, pour m'avoir soutenu dans ce labeur fastidieux de la recherche. Prenant en compte l'enracinement théologique du droit ecclésiastique, j'ai pu alors envisager la suppléance dans un cadre ecclésiologique élargi. Elle se présente, en effet, comme une corniche qui s'ouvre progressivement sur des horizons plus vastes et permet de parvenir à ce point d'où il est possible d'englober, d'un simple regard, le paysage complexe de l'Eglise du Christ dans la réalité concrète des hommes de foi : unité d'un groupe ecclésial et statut d'Eglise, hiérarchie et ecclésiologie de communion, *sensus fidei*, activités charismatiques et indéfectibilité du peuple chrétien.

Pour aboutir à ce résultat, il me fallait un guide chevronné qui ne tienne pas les rênes trop courtes. Je remercie mon directeur de thèse, M. Deneken, de m'avoir laissé pleine liberté pour mes courses, parfois éperdues et inutiles, dans la partie rocailleuse et aride des rapports entre le droit et la théologie. L'ascension a été rude. Elle aura peut-être pris plus de temps que prévu. Mais, au final, la confiance inébranlable qu'il a bien voulu me témoigner a toujours été le moteur indispensable pour poursuivre inlassablement mes efforts jusqu'à l'aboutissement que représentent les pages qui suivent...

# INTRODUCTION GENERALE

La suppléance, objet de cette thèse, est habituellement classée dans le droit canonique. Le code de 1917 l'introduit explicitement, dans la législation ecclésiastique commune, en utilisant l'expression *Ecclesia supplet* dans son canon 209 et le code de 1983 la reprend à son compte dans le canon 144. Nous tenons donc à préciser, dès les premières lignes de ce travail, que notre recherche est essentiellement d'ordre théologique. Nous aborderons évidemment l'aspect canonique, mais notre visée est de présenter la suppléance dans le cadre d'une théologie de l'Église.

La raison de ce choix est liée aux circonstances qui ont contribué à la genèse de notre réflexion. Le concile Vatican II a suscité un mouvement de résistance aux réformes, d'abord d'une manière informelle par des petits groupes réunis autour de prêtres, réfractaires principalement aux nouvelles normes liturgiques, puis d'une manière plus structurée avec la Fraternité Saint-Pie X. Celle-ci, fondée en toute légalité, puis dissoute par les Autorités, a poursuivi son œuvre et s'est développée, avec toute une série d'ordres religieux, en marge de la structure ecclésiale. Cette situation s'est compliquée encore en 1988 à cause des sacres accomplis sans mandat pontifical : des scissions se sont produites entraînant la création de nouveaux instituts reconnus par Rome.

Dès lors, la question se posait : quel statut ecclésial fallait-il attribuer à la Fraternité Saint-Pie X ? Son fondateur, Mgr Lefebvre, et les supérieurs qui lui ont succédé, ont toujours affirmé leur volonté de rester dans l'Église catholique. Pour s'autoriser à poursuivre leurs activités sans lien officiel avec la hiérarchie, ils ont mis en avant la suppléance que l'Église accorde dans les cas de nécessité. Le problème qui se pose est de déterminer alors les droits qui sont attachés à une telle situation. Que peut être le statut qui en découle ? La suppléance permet-elle de se prévaloir d'une pleine appartenance à la structure ? Autorise-t-elle l'usage de la règle canonique comme si de

rien n'était ou entraîne-t-elle un certain nombre de restrictions ? Quelques études ponctuelles sur l'administration du sacrement de la pénitence ou du mariage ont essayé de résoudre les difficultés qu'une telle position ne manquait pas de soulever auprès des fidèles. Elles ont montré qu'il est nécessaire de se prononcer sur le plan ecclésiologique pour aborder, au final, la question essentielle du salut. Car nul ne peut se sauver en dehors de l'Église, s'il veut pouvoir se sauver par le Christ. Notre réflexion s'est alors confrontée à l'ensemble des situations où la structure ecclésiale étend son influence salvifique au-delà de ses frontières visibles.

Bien que le fait de suppléer soit une donnée largement codifiée par les textes législatifs, notre objectif sera de mettre en lumière son aspect proprement théologique. Déjà, M. Herrmann[1] en avait eu l'intuition dans la thèse de doctorat qu'il a consacrée en 1967 à la suppléance dans l'Église. Soutenue devant la Katholisch-Theologische Fakultät de l'Université de Bonn et publiée à Amsterdam en 1968 sous le titre *Ecclesia supplet : das Rechtsinstitut des kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC*, cet ouvrage comporte trois volets d'inégale longueur dont le premier, proprement théologique, traite du fondement ecclésial de la suppléance.

L'auteur n'hésite pas à présenter le canon 209 (c. 144 CIC/83)[2] comme l'un des plus fondamentaux[3] du Droit de l'Église. Il va même, et c'est d'ailleurs l'objet de sa thèse, jusqu'à réclamer une réforme du code à la lumière de ce canon et de la suppléance ecclésiale. Nous pourrons constater que la réforme canonique en 1983 a, dans une large mesure, exaucé ces vœux. Nous montrerons d'ailleurs, au cours de notre recherche, qu'il

(1) Horst HERRMANN est né le 1er août 1940 à Schruns dans le Vorarlberg (Autriche). De 1959 à 1970, il étudie la théologie catholique et le droit canonique dans les universités de Tübingen, Münich, Bonn et Rome. Il est ordonné prêtre à Stuttgart en 1964. Trois ans plus tard, il obtient à la Katholisch-Theologische Fakultät de Bonn le doctorat de théologie avec sa thèse sur la suppléance et, en 1970, il soutient son habilitation en droit canonique en présentant le travail : *Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht*. Il est appelé l'année suivante à la Westfälische Wilhems-Universität à Münster où il devient professeur de droit canonique. Dans le cadre de ses recherches, il publie en 1974 *Ein unmoralisches Verhältnis, Anmerkungen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland* qui soulève une grave polémique. L'année suivante, la licence d'enseigner lui est retirée. C'est le premier cas de ce genre en Allemagne. Il s'oriente alors vers la sociologie. En 1981, il est condamné par Rome pour ses positions sur la fondation de l'Église par Jésus de Nazareth. Il quitte l'Église et se marie. Il devient membre de la *Ligue Internationale des Non-religieux et des Athées* (IBKA = Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten). Il garde sa chaire de sociologie à Münster jusqu'à sa retraite en 2005. Il est connu, en particulier, pour des travaux sur la famille, le patriarcat et la « paternologie ».

(2) La thèse de M. Herrmann est de 1968. Elle porte donc sur le code pio-bénédictin de 1917 qui traite de la suppléance au canon 209. Celui-ci correspond, dans le code de 1983 actuellement en vigueur, au canon 144. Nous étudierons, au cours de ce travail, les différences de rédaction et de conception des deux législations du point de vue qui nous occupe, celui de la suppléance.

(3) Herrmann, *Ecclesia supplet*, p. 10-13 : le titre de ces pages est intitulé *C. 209, ein Grundkanon des kirchlichen Gesetzbuches*. Herrmann y revient plusieurs fois dans son travail.

serait profitable de lire toute la législation à la lumière de la capacité ecclésiale à suppléer.

Pour entrer dans cette perspective, il faut d'abord saisir le sens véritable de la suppléance et son ampleur. Il faut en préciser la nature propre. Il ne suffit pas de constater que celle-ci est inscrite dans les *codices*. La suppléance n'est pas seulement une manière de régler les difficultés que posent les exceptions à la loi canonique ; elle est aussi, elle est surtout, une réalité d'ordre théologique qui exprime, aussi concrètement qu'il est possible, le Mystère de la vie ecclésiale. A notre avis, elle est une lumière susceptible d'illuminer ce Mystère et de nous permettre de poser les fondements d'une théologie de l'Église.

Encore faut-il préciser de quelle suppléance nous entendons parler ici. Car toute délégation de pouvoir dans l'Église est destinée à suppléer, dans des circonstances déterminées, le pouvoir du délégant. C'est typiquement le cas des légats pontificaux ou des délégués apostoliques. Ils sont désignés par un acte positif de l'autorité délégante. Celle-ci nomme, par un mandat déterminé, la personne qui devra la représenter dans une situation particulière. Cette suppléance qui résulte d'une décision clairement exprimée par un supérieur n'entre pas dans l'objet de ce travail. Notre recherche porte sur la suppléance comme délégation *sui generis*.[1]

D'abord, parce qu'elle est, d'une certaine manière, « anonyme ». Le canon 144 CIC/83 (c. 209 CIC/17) utilise l'expression : *Ecclesia supplet*. Mais qui est désigné par cette *Ecclesia* ? Rien ne l'indique et les interprétations, comme nous le verrons ultérieurement, divergent en fonction de la manière dont est conçu l'édifice ecclésial. Dans une première approche, *Ecclesia* semble être un terme commode qui n'engage aucune autorité précise. Elle signifie que, dans un cas donné, l'autorité, quelle qu'elle soit, accordera la délégation pour suppléer aux éventuelles déficiences de l'action ministérielle à poser et permettre ainsi que soit atteinte la fin recherchée, à savoir la sanctification. Cela apparaît particulièrement dans le cas d'extrême nécessité où le salut des âmes se trouve engagé. On suppose alors que l'autorité ne peut pas refuser, au regard du besoin à pourvoir, tout ce qui est nécessaire pour sauver une âme, comme nous le verrons au cours de notre étude.

(1) Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp. 84-87.

En effet, la suppléance est une réalité qui ne concerne pas seulement les membres de la hiérarchie ecclésiastique, ce n'est pas seulement une question de pouvoir, accordé par dérogation aux dispositions habituelles prévues par le code : c'est une réalité qui concerne tous les membres du Peuple de Dieu puisque leur salut s'y trouve engagé. Beaucoup de points, en matière théologique ou canonique, qui paraissent obscurs et font l'objet d'âpres discussions, pourraient être éclairés par une telle lecture. Nous pensons, en particulier, à l'exercice de la *potestas*, distinguée des capacités accordées aux laïques.

Le code de droit canonique rend visible la vie intérieure de l'Église, celle de la grâce et de l'action incessante de l'Esprit en son sein. Mais il ne peut pas prétendre enfermer totalement cette action dans les normes édictées. Les canons qui précisent les conditions d'application de la suppléance, en particulier le canon 144 qui en donne le principe général, manifestent surtout que l'action ecclésiale est plus étendue que le cadre dans lequel elle évolue habituellement. Il y a des cas où l'Église prévoit la possibilité de s'affranchir des lois habituelles afin de procurer le salut à une personne qui est dans un besoin engageant son salut. La suppléance est un principe qui règle ces situations d'exception.

Notre première partie, qui sera une enquête canonique, aura pour but de collationner tous les canons qui présentent une possibilité d'application de la suppléance. Ce travail permettra de cerner avec précision la notion de suppléance et de montrer qu'elle est susceptible de s'appliquer à de nombreuses situations, parce qu'elle ne résulte pas simplement d'une réglementation humaine. Fondée sur la volonté salvifique universelle de Dieu, elle représente un impératif pour l'Église dans sa mission de salut du monde. De là découle la question de savoir s'il ne serait pas possible, à partir de ce regroupement de cas, de construire une *ecclésiologie de l'exception*, c'est-à-dire un discours cohérent sur l'Église à partir de ces situations d'exception, dans lesquelles s'applique la suppléance.

Ce sera le rôle de notre deuxième partie, plus théologique, de montrer comment peut s'édifier, au sein d'un traité sur l'Église, un tel discours fondé sur l'exception. Nous étudierons, en premier lieu, ce qui peut lui servir de fondation, à savoir l'état de nécessité. Puis, nous considérerons les nœuds théologiques qui peuvent servir de développement à une ecclésiologie de l'exception, en premier lieu la relation avec la notion de communion. Nous verrons que la suppléance est appelée à lui imposer des

limites pour lui assurer son plein épanouissement au sein de l'Église catholique, comme moteur de l'unité hiérarchique, et en dehors d'elle, comme stimulant à la pratique de la charité. La manifestation du *sensus fidei* et les activités charismatiques compléteront cette élaboration ecclésiologique au terme de laquelle il sera possible de proposer une nouvelle interprétation de l'adage « hors de l'Église, point de salut ».

Une nouvelle facette de la suppléance pourra alors être explicitée par un retour critique à la réalité de la vie ecclésiale. S'il est vrai que l'Esprit préside, depuis le commencement, à la marche historique du Peuple de Dieu s'acheminant vers sa rencontre avec le Christ, il devrait se trouver des situations historiques où l'action divine surgit soudainement, en dehors des voies ordinaires tracées par le législateur, pour assurer le salut des âmes. C'est ce que nous présenterons dans notre troisième partie, confrontant nos résultats à ceux des exégètes et des historiens.

Ce dernier mouvement de la pensée qui accepte la vérification par les faits de sa perspective, de ses propositions ou de ses hypothèses, comporte le risque majeur de la contradiction et du rejet définitif. Il nous a semblé pourtant que nous ne pouvions procéder autrement. Non seulement par honnêteté intellectuelle, mais parce que cette recherche n'aurait aucun sens s'il n'était pas démontré, de cette manière, qu'elle exprime vraiment la vérité, voulue par Dieu, des relations que les chrétiens entretiennent entre eux dans la vie ecclésiale. Par conséquent, cette partie historique cherchera moins une simple confirmation dans des documents du passé que la mise en valeur de la suppléance comme critère d'interprétation de ces documents.

Notre conviction est que l'exception peut parfois nous éclairer grandement sur la règle. La méthode que nous voudrions mettre en œuvre est de saisir la règle, non pas en elle-même, mais à partir de l'exception. Il s'agit de savoir ce que l'exception peut nous révéler sur elle. C'est une adaptation du précepte médiéval : *exceptio probat regulam*, traduit dans l'adage : l'exception confirme la règle. Plus littéralement, l'exception apporte une preuve à la règle. Elle met en relief ses limites puisqu'elle englobe ce qui ne rentre pas précisément dans ce qui a été prévu par la réglementation. Elle apparaît comme un facteur d'approfondissement qui contribue à fortifier la règle.

Dans le cas présent, la suppléance permet de déterminer avec précision et de mettre en évidence les principes de théologie qui gouvernent les dispositions du droit canonique. Elle tend à montrer où se trouve le point d'équilibre de l'édifice ecclésial,

entre des décisions humaines émanant des autorités et l'action invisible et mystérieuse de l'Esprit divin agissant dans les cœurs.[1] Entre ces deux pôles, il apparaît parfois une certaine tension, mais il ne peut y avoir finalement, dans la mesure de leur authenticité, aucune opposition radicale puisque tous deux sont intervenus autrefois dans la fondation de l'Église du Christ et doivent intervenir, aujourd'hui encore, dans son développement en contribuant, chacun pour sa part, à la réalisation de la *Communio* du Peuple de Dieu.[2]

Dans l'Évangile, le Christ affirme : « le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu sais ni d'où il vient ni où il va ; ainsi est celui qui est né de l'Esprit » (Jn 3, 8)[3]. L'Église ne l'a pas oublié et elle en a tenu compte dans son droit, dans l'élaboration de sa codification, en intégrant explicitement dans ses normes la mise en œuvre du processus de la suppléance. Celui-ci est une porte ouverte laissée, au sein même de l'organisation ecclésiale, à la liberté d'action de l'Esprit divin.

Il n'est donc pas possible de dire que l'ordre canonique est exclusivement une œuvre de l'homme, une pure nécessité sociologique, comme si Dieu n'y avait pas aussi sa part. Bien au contraire, la théologie inspire et imprègne nécessairement les règlements qui organisent de manière habituelle la vie de l'Église. C'est pourquoi nous espérons, au terme de ce travail, mettre en évidence que le processus de la suppléance est véritablement à la source d'une théologie de l'Église.

L'intention peut paraître ambitieuse. Cependant, elle ne nous semble pas démesurée dans la mesure où l'Église est la seule institution humaine qui, dans sa propre législation, reconnaît comme siens des actes posés, soit en dehors d'elle, soit d'une

(1) « Il faut la foi pour reconnaître, dans ces signes sacramentels et dans cette organisation juridictionnelle, l'enveloppe sensible d'une vertu secrète, divine, toujours agissante, sans laquelle l'être et l'existence même de l'Église s'abîmeraient aussitôt dans le néant. Voilà le mystère que nous confessons quand nous disons avec le symbole de Nicée-Constantinople : Je crois l'Église apostolique, Nous croyons, c'est une vérité de foi révélée dans l'Écriture, qu'une vertu surnaturelle traverse la hiérarchie, le corps apostolique, pour former dans le monde le corps du Christ » (Card. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, tome 1, p. 29-30). Cette proclamation de foi ne s'oppose pas à l'intervention de la suppléance dans les cas exceptionnels où il faut aussi tenir compte du *sensus fidei* du peuple chrétien et de l'indéfectibilité qui lui est attachée.

(2) « Das Recht in der Kirche stellt keinen Widerspruch zum Glauben, zur Gnade, zum Charisma oder gar zur Liebe dar. Es hat das Ziel, der *Communio* des Volkes Gottes eine Ordnung zu geben, vor deren Hintergrund sich Glaube, Gnade, Charisma und Liebe entfalten können, und die dem Anspruch des Evangeliums entspricht, ohne es zu ersetzen oder zu überlagern » (Graulich, *Unterwegs zu einer Theologie*, p. 410).

(3) Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat, sic est omnis qui natus est ex Spiritu.
Il y a, dans cette citation du Christ, un jeu de mots sur le terme *spiritus* qui peut signifier *vent* ou *esprit*. Le Christ fait remarquer à Nicodème que, dans l'ordre spirituel, Dieu mène l'homme sans que celui-ci soit capable de déterminer parfaitement les contours du dessein poursuivi.

manière contraire à cette législation[1]. Elle confesse par là qu'elle est vraiment au service de la Vie que Dieu veut répandre en abondance dans les âmes. Cela suppose un discours théologique qui se construise dans le respect de ces deux dimensions humaine et divine.

(1) C'est ce que constate Graulich au terme de son ouvrage : « so stellt sich die Frage nach den Grundpflichten und Grundrechten der Gläubigen in einem eigengearteten Kontext, eben dem Kontext der *Communio* des Volkes Gottes. Dieser Kontext macht es auch erforderlich, daß dem Kirchenrecht eine gewisse Flexibilität eigen ist (Dispens, Generalklauseln, *aequitas canonica*, Epikie, Dissimulation usw.) » (Graulich, *Unterwegs zu einer Theologie*, p. 409). Comme nous le verrons ultérieurement, la notion de *Communio* appliquée au Peuple de Dieu a amplifié encore le recours à l'état d'exception et, par conséquent, à la suppléance.

## - PLAN -

1ère partie : l'interprétation théologique des données canoniques.

A - Analyse comparée du canon 144 CIC/83 et 209 CIC/17.

1. Mise en regard du texte des canons 209 CIC/17 et 144 CIC/83.
2. Première condition d'application : l'erreur commune.
3. Deuxième condition d'application : le doute positif et probable.
4. For interne et for externe.
5. Restriction de la suppléance dans le nouveau code.

B - La suppléance et l'exercice de la *potestas sacra*.

1. Considérations générales.
2. L'Église en tant que sujet de la suppléance.
3. *Potestas sacra* et hiérarchie de l'Église dans le cadre de la suppléance.
4. Nécessité de la suppléance dans le cadre de la production de la grâce.
5. Conséquence sur la juridicité des actes de suppléance.
6. La suppléance et la collaboration des laïcs à la mission de l'Église.
7. Fondement de la suppléance chez le clerc et chez le laïc.
8. Le § 2 du can. 144 et les facultés qui peuvent être suppléées.

C - Recensement des cas de suppléance prévus par la codification actuelle.

1. La suppléance dans la fonction d'enseignement.
2. La suppléance dans la fonction de sanctification.

2.1 La suppléance dans l'administration du sacrement de baptême.

2.1.1 La suppléance et le ministre du baptême en général.

2.1.2 Statut du ministre et nature de son pouvoir dans la suppléance.

2.1.3 La suppléance dans le cas d'un ministre non baptisé.

2.1.4 La suppléance appliquée au ministre a-catholique.

2.2 La suppléance dans l'administration du sacrement de confirmation.

2.3 La suppléance dans l'administration du sacrement de l'Eucharistie.

2.3.1 Les diverses possibilités d'une suppléance.

2.3.2 Ce qui est de règle en matière de *communicatio in sacris*.

2.3.3 La *communicatio in sacris*, une exception à la règle.

2.3.4 L'administration de l'Eucharistie par un ministre a-catholique.

2.3.5 La suppléance dans l'administration de l'Eucharistie à des a-catholiques.

2.4 La suppléance dans l'administration du sacrement de pénitence.

2.4.1 La faculté de confesser en général.

2.4.2 Les cas de suppléance dans la faculté de confesser.

2.4.3 Extension et restriction de la suppléance.

2.5 La suppléance dans l'administration du sacrement des malades.

2.6 La suppléance dans l'administration du sacrement de mariage.

3. La suppléance dans la fonction de gouvernement et le sacrement de l'Ordre.

3.1 La suppléance dans l'hypothèse d'un sacre sans mandat.

3.2 La suppléance dans le gouvernement des instituts.

4. Aperçu sur la suppléance dans le Code de Droit Oriental.

2ème partie : la suppléance au principe d'une ecclésiologie de l'exception.

A - Portée et signification de l'adage : *necessitas non habet legem*.

1. Les origines de l'adage *necessitas non habet legem*.

2. Portée morale de l'adage *necessitas non habet legem*.

3. Portée juridique de l'adage et ses limitations dans son application à l'Église.

B - Fondement d'une ecclésiologie de l'exception.

1. La *suppléance dans la nécessité* et l'appartenance à l'Église : état de la question.

2. La *suppléance dans la nécessité* dirigée par l'Autorité.

3. La suppléance et l'unité d'un groupe ecclésial.

4. La suppléance et le statut d'Église.

5. La suppléance et le *subsistit in*.

C - Les points de développement d'une ecclésiologie de l'exception.

1. Généralités.

2. Le rôle de la suppléance dans une ecclésiologie de communion.

   2.1 Introduction.

   2.2 Communion théologale et communion hiérarchique.

   2.3 Communion théologale et suppléance.

   2.4 La communion hiérarchique et la distinction *ecclésiologie de la règle* / *ecclésiologie de l'exception*.

3. Le *sensus fidei* et l'indéfectibilité du peuple chrétien dans l'ecclésiologie de l'exception.

   3.1 Le *sensus fidei* et son rapport à la suppléance.

   3.2 La place du *sensus fidei* dans une ecclésiologie de l'exception.

4. La place des activités charismatiques dans l'ecclésiologie de l'exception.

   4.1 Les charismes dans le Nouveau Testament.

4.2 Structure externe et interne de l'Église.

4.3 L'ecclésiologie de la règle et l'activité réformatrice.

5. « Hors de l'Église, point de salut » : une révision des interprétations théologiques.

5.1 Les enquêtes de Sullivan et de Sesboué.

5.2 Le salut des hommes par la suppléance.

5.3 Nouvelle proposition pour une herméneutique de la continuité.

3ème partie : la suppléance au regard de l'exégèse et de l'histoire.

Préliminaires.

A - Ecclésiologie de la règle et ecclésiologie de l'exception aux temps apostoliques.

1. Le cadre rhétorique : statut historique du récit de saint Paul.
2. Un titre d'apôtre obtenu directement de Dieu.
3. Un évangile reçu par révélation divine.
4. Les rapports avec Jérusalem.

4.1. La première rencontre avec Pierre.

4.2. La deuxième visite.

4.3. Les signes de la communion apostolique.

5. Une lecture actualisée à la lumière de notre travail sur la suppléance.

B. La suppléance : aspects historiques.

1. Tertullien et le *de exhortatione castitatis* 7, 3.

1.1. Version retenue du texte cité.

1.2. L'*auctoritas ecclesiae* et la distinction entre *ordo* et *plebs*.

1.3. La sanctification par Dieu du fidèle chrétien.

1.4. La suppléance et le pouvoir du laïc d'offrir le sacrifice.

2. Saint Cyprien et le pouvoir accordé au diacre de confesser.

3. Les limites à l'exercice de la suppléance.

4. Le devenir dans une *ecclésiologie de l'exception* : les Séparés du Japon.

4.1. Bref rappel des faits.

4.2. La situation religieuse des Séparés.

4.3. Evaluation de ces données dans le cadre d'une *ecclésiologie de l'exception*.

# Première partie :
# L'INTERPRETATION THEOLOGIQUE DES DONNEES CANONIQUES

## Introduction.

La première partie de ce travail consiste à établir que la suppléance est inscrite dans le droit canonique, non pas seulement dans le canon qui en traite spécifiquement, mais comme un fait qui s'impose dans un certain nombre de circonstances données. Pour mener à bien cette enquête sur les dispositions canoniques qui concernent la suppléance, nous commencerons d'abord par analyser le canon 144 CIC/83, en le comparant avec le canon 209 CIC/17, son équivalent dans le code pio-bénédictin.

Nous montrerons ensuite que le code de droit canonique lui-même nous invite à ne pas limiter la suppléance aux seuls domaines mentionnés dans ce canon et nous recenserons, dans l'exercice des trois fonctions de la *potestas sacra* : enseigner, sanctifier et gouverner, les divers cas de suppléance prévus par le code. Nous compléterons cette recherche par un aperçu de la suppléance dans le code de droit oriental.

## A - Analyse comparée du canon 144 CIC/83 et 209 CIC/17.

Avant d'analyser le texte même de ces deux canons, il est utile d'observer d'abord la place que chacun d'eux occupe dans leur corpus respectif. Le code de 1917 était divisé en cinq livres : *normæ generales*, *de personis*, *de rebus* (ce qui désigne

toutes les choses sacrées : sacrements, culte, etc.), *de processibus* et *de delictis et pœnis*. Le canon 209 est situé dans le deuxième livre, qui traite des membres de l'Église, et premièrement des clercs. Il est inséré au titre XV : *de potestate ordinaria et delegata*. Dans ce cadre, il s'agit donc d'une délégation générale accordée par le droit à ceux qui sont revêtus de la *potestas sacra*, dans certaines conditions que nous aborderons un peu plus loin.

Herrmann estimait que ce canon était mal placé, car il est central[1]. Dans la perspective d'une réforme du code, il demandait qu'il soit intégré dans les normes générales.[2] Il a montré, dans son travail, que la délégation par suppléance dépasse largement les seuls cas de l'erreur commune ou du doute positif et probable. D'après lui, elle a pour champ d'application l'ampleur même de la vie ecclésiale.[3] Nous apprécierons, au fur et à mesure de l'avancée dans notre travail, la justesse, mais aussi les limites, d'une telle conception. De fait, dans le code de 1983, le canon 144 est désormais intégré dans le livre 1 des normes générales,[4] au titre VIII : *de potestate regiminis*. La suppléance est donc reconnue comme une loi qui gouverne l'ensemble de la vie ecclésiale.

Mais, il faut remarquer que le nouveau code a une approche différente du précédent puisque le livre 2 traite du peuple de Dieu et les livres 3 et 4 des fonctions ecclésiales d'enseignement et de sanctification. Par conséquent, les ordonnances canoniques générales ne sont plus seulement appliquées à ceux qui sont revêtus de la dignité cléricale qui établit la hiérarchie de l'Église. Elles le sont aussi à ceux qui possèdent le caractère baptismal par laquelle tout chrétien appartient au Peuple de Dieu.

Ce changement de perspective a deux conséquences. D'une part, comme nous le verrons au cours de cette partie, l'application du processus de la suppléance est élargie aux simples baptisés dans des cas liés soit à l'enseignement, soit à la sanctification.

(1) « Wäre es einem solch fundamentalen *Kernkanon* aus allen wichtigen Gebieten des Kirchenrechtes, wie ihn c. 209 darstellt, nur angemessen, in einem weiter gefaßten Rahmen mit vertiefter Sicht behandelt zu werden » (Herrmann, *Ecclesia supplet*, p. 13).
(2) Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp. 17-18 et pp. 328-349. Il proposait, en particulier, une nouvelle rédaction du canon : « propter salutem animarum Ecclesia supplet iurisdictionem in errore communi aut in dubio probato » (p. 339 et note 109, p. 348).
(3) « So wäre nicht nur die Norm, sondern auch ein *Kanon* im alten Wortsinn, also eine Lebensregel, im Gesetzbuch zu finden » (Herrmann, *Ecclesia supplet*, p. 348).
(4) Dans son article *L'ecclésiologie du nouveau Code* (p. 260), Sobanski estime que les normes générales sont basées sur une dichotomie entre l'aspect purement juridique de l'édifice ecclésial et son contenu théologique manifesté par le concept de communion. La thèse que nous entendons défendre, à savoir l'interprétation théologique du canon 144 comme expression d'une ecclésiologie de l'exception, est susceptible de montrer que ce jugement est trop catégorique.

D'autre part, la suppléance n'est plus rangée dans la catégorie du pouvoir délégué au sens strict, distingué du pouvoir ordinaire. Calvi en donne la raison fondamentale : « le pouvoir suppléé est déterminé avec l'accomplissement de l'acte et cesse aussitôt après : le pouvoir ordinaire ou délégué se possède par mode d'habitus ; le pouvoir suppléé par mode d'acte ou à chaque acte »[1]. Nous verrons que cette précision est importante. Notons dès à présent que le pouvoir obtenu par suppléance est d'une espèce particulière, avec des caractéristiques propres, qui ne permettent pas de l'assimiler à un pouvoir ordinaire, ni même complètement à un pouvoir délégué.

### 1. Mise en regard du texte des canons 144 CIC/83 et 209 CIC/17.

Après ces considérations générales, examinons le texte canonique lui-même. Voici la formulation des canons 144 CIC/83[2] et 209 CIC/17[3] :

| | |
|---|---|
| Can. 144 : § 1. - In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis exsecutivam.<br><br>§ 2. - Eadem norma applicatur facultatibus de quibus in cann. 882, 883, 966 et 1111 § 1. | Can. 209. - In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno. |

Le paragraphe 1 du canon 144 reprend presque mot pour mot le canon 209. Les deux textes emploient le terme : *supplet*. « Suppléer signifie intégrer ce qui manque à une chose ou remédier à une carence. La suppléance a pour finalité d'empêcher que

(1) « La potestà supplita, al contrario, si determina con il compiersi dell'atto e cessa subito dopo : la potestà ordinaria o delegata si possiede *per modum habitus* ; la potestà supplita *per modum actus* o *ad actum* » (Calvi, *La supplenza della potestà*, p. 438-439). L'auteur renvoie au *Tractatus canonico-moralis de sacramentis* de Cappello, édité en 1953.

(2) Can. 144 CIC/83 : § 1. En cas d'erreur commune de fait ou de droit, comme en cas de doute positif et probable de droit ou de fait, l'Église supplée le pouvoir exécutif de gouvernement tant au for externe qu'au for interne.

§ 2. Cette règle s'applique aux facultés dont il s'agit aux can. 882, 883, 966 et 1111 § 1.

(Sauf cas contraire expressément mentionné, nous empruntons habituellement la traduction française du CIC/83 au *Code de Droit Canonique* bilingue des éditions Wilson et Lafleur).

(3) Can. 209 CIC/17 : en cas d'erreur commune ou de doute positif et probable, sur un point de droit ou de fait, l'Église supplée la juridiction pour le for tant externe qu'interne.

(De même, nous empruntons habituellement la traduction française du CIC/17 au *Traité de Droit Canonique* de Raoul Naz).

l'acte, posé par une personne qui n'a pas le pouvoir ou la faculté dus, soit nul. La suppléance ne signifie pas que l'Église rend valide un acte par soi invalide. La suppléance du pouvoir ne peut être comprise comme la *sanatio* d'un acte invalide, mais comme la concession, la délégation *a iure*[1], du pouvoir nécessaire pour que l'acte soit valide »[2].

Il est important de souligner, dès à présent, le caractère spécifique de la suppléance. Il ne s'agit pas de valider, sur le moment, un acte de soi invalide, mais de parfaire l'acte, au moment où il est posé, pour que tous les obstacles, qui auraient empêché la production de son effet invisible de sanctification, soient supprimés. Ainsi, un prêtre non approuvé peut donner une absolution à un moribond qui la lui demande : l'effet sacramentel est alors pleinement produit et le pénitent bien disposé reçoit le pardon divin.

La référence à la validité, mentionnée ici par Garcia Martin, appelle cependant quelques réserves.[3] Car, à strictement parler, l'effet sanctificateur d'un acte ecclésial ressort de sa licéité, non de sa validité. Un sacrement invalide n'existe tout simplement pas.[4] Il n'y a donc pas lieu de parler à son sujet d'effet sanctificateur. Nous expliciterons ce point ultérieurement en fournissant les précisions nécessaires pour dissiper les confusions regrettables, nées de la distinction validité / licéité, trop souvent mal comprise.

---

(1) L'expression *delegatio a iure* signifie que le droit canonique fait place au droit divin, comme nous le verrons plus loin. Sa mention dans le code est la manifestation légale de la volonté salvifique universelle de Dieu. Voir le développement de Spinelli, *La supplenza di giurisdizione*, n° 12, pp. 58-59.

(2) C'est la définition, traduite en français, de Garcia Martin dans *Le norme generali*, p. 525 : « supplire significa integrare quello che manca a una cosa o porre rimedio ad una sua carenza. La supplenza ha la finalità di impedire che l'atto, posto da una persona carente della dovuta potestà o facoltà, sia nullo. La supplenza non significa che la Chiesa rende valido un atto per sé invalido. La supplenza di potestà non può essere intesa come la sanazione di un atto invalido ma come la concessione, la delega *a iure*, della potestà necessaria perché l'atto sia valido ».

(3) Dans son article précédent *La facolta abituali*, daté de 2001, le même auteur avait été plus précis dans sa formulation en notant la validité et la licéité : « la concessione presuppone la mancanza di qualcosa che non aveva o difettava il destinatario per potere agire lecitamente o validamente » (p. 673).

(4) « On repère une première forme de présence du droit avec les normes de validité et de licéité à appliquer en matière d'administration des sacrements... Ces normes sont indispensables pour que soit dispensés les sacrements eux-mêmes (validité) et qu'ils le soient selon ce que souhaite l'Église, pour le bien des fidèles et le salut des âmes (licéité et fructuosité) » (Besson, *La dimension juridique*, p. 182).
Il est heureux de remarquer les précisions apportées aujourd'hui sur ce sujet. La question n'était pas traitée avec autant de justesse autrefois. Dans l'ouvrage de Spinelli : *La supplenza di giurisdizione nel diritto canonico*, consacré au canon 209 CIC/17, paru en 1958, il est encore possible de lire : « l'efficienza dei sacramenti, invero, dipende **unicamente** dalla potestà di ordine con l'eccezione per i sacramenti della penitenza e del matrimonio » (p. 21).

Dans les deux canons 144 CIC/83 et 209 CIC/17, le sujet de la suppléance est l'Église, sans aucune autre détermination. Il ne peut s'agir seulement de la communauté des chrétiens puisqu'il est question du pouvoir exécutif de gouvernement. *Ecclesia* désigne donc, dans ces canons, d'une manière générale et indistincte, les autorités de référence, par rapport au cas envisagé, susceptibles de déléguer la *potestas*.[1]

Cela ne signifie pas que ces autorités doivent intervenir positivement dans l'acte de délégation. Certes, elles pourraient, en théorie, contrôler, quand cela est possible, la légitimité et les modalités de son application. Mais, de toute façon, elles ne peuvent pas s'y opposer formellement s'il est démontré que la loi supérieure du salut des âmes, auxquelles elles sont elles-mêmes soumises, est en jeu.

Les conditions[2] d'application de la suppléance sont précisées dans l'ancienne et l'actuelle version du code : ce sont l'erreur commune de droit ou de fait et le doute positif et probable de droit ou de fait. Il s'agit de deux dispositions particulières de l'entendement humain, soit de celui qui doit exercer un acte requérant le pouvoir exécutif de gouvernement, soit de ceux qui en sont les bénéficiaires.[3] Comme tout ce qui touche au sujet humain dans ses déterminations particulières, il n'est pas facile de définir d'une manière absolue l'erreur commune ou le doute positif et probable. Nous ne sommes pas ici dans le domaine des sciences exactes et une certaine diversité d'opinions est légitime. Cependant, certaines caractéristiques sont unanimement admises.

---

(1) Dans *Les normes générales* (p. 227 n° 787), Urrutia écrit : « la loi prévoit que, dans certaines hypothèses précises, le sujet qui n'a pas le pouvoir exécutif le reçoit du droit au moment même de poser son acte ». *Recevoir du droit* est une expression ambiguë, car elle n'explicite pas suffisamment que le pouvoir obtenu par suppléance doit nécessairement être rapporté à une autorité « en chair et en os ». Comme l'écrit justement Garcia Martin, *Le facolte abituali*, p. 682, « la concessione della facoltà *ipso iure* in realtà è una concessione della potestà legislativa, cioè fatta dal legislatore ». L'Église n'est pas un être idéal qui accorde le pouvoir de manière automatique et indistincte. Nous montrerons plus loin que dire : « la suppléance est accordée par le droit », ne signifie pas que le pouvoir est accordé par une autre voie que celle de l'autorité ecclésiale, mais plutôt que cette autorité ne peut pas, dans les circonstances données, refuser d'accorder ce pouvoir. Le bénéficiaire de la suppléance est protégé par la loi, éventuellement contre l'autorité qui refuserait arbitrairement l'application de son droit.

(2) L'erreur commune et le doute positif et probable sont des circonstances qui permettent de profiter d'une application de la suppléance du pouvoir par l'Église, et non des éléments constitutifs de la nature de cette suppléance. « Bei der ganzen Überlegung muß man sich aber der Tatsache bewußt sein, daß es sich beim allgemeinen Irrtum nur um eine Voraussetzung zur Suppletion handelt, die ersetzbar ist, nicht aber um einen Wesensbestandteil des Instituts der Suppletion, ohne den die kirchliche Suppletion nicht zu verstehen wäre » (Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp. 229-230).

(3) « Questa supplenza è valida quando ci sono le condizioni indicate dal canone 144 § 1, l'errore comune e il dubbio ma non altre... Le condizioni hanno una origine doppia, alcune provengono dal soggetto passivo, o destinatario della potestà, caso dell'errore comune, e altre dal soggetto attivo, o che pone l'atto giuridico, e dovrebbe essere il titolare della potestà » (Garcia Martin, *Le norme generali*, p. 525).

## 2. Première condition d'application : l'erreur commune.

L'homme est dans l'erreur quand il pose un jugement qu'il croit certain, mais qui est objectivement contraire à la réalité. Selon cette définition, l'erreur se distingue :

- de l'ignorance, qui est une absence de jugement ;

- de l'inadvertance, qui suppose un manque d'attention ;

- et du doute, parce que l'erreur s'accompagne subjectivement d'une conviction.

Ces distinctions sont destinées à faire comprendre ce qu'est une erreur, mais dans la réalité l'erreur n'est pas seulement liée à la fausseté mais aussi à l'inadvertance ou à l'ignorance. Il arrive parfois que l'absence de jugement soit une source d'erreur, de même que le manque d'attention.[1]

Comme dans l'ancien code, l'erreur tient une grande place dans la codification actuelle du droit canonique : can. 15, 45, 66, 126, 188, 1097, 1099, 1323, 1324, 1538 et 1616. Par la volonté du législateur lui-même, elle peut parfois modifier, voire annuler, les conséquences légales d'un acte posé. Son influence est actuellement davantage précisée : le canon 15 CIC/83 mentionne explicitement la non-influence de l'erreur sur les lois irritantes ou inhabilitantes, à la différence du canon 16 CIC/17 qui évoquait seulement l'ignorance.

L'erreur dont il est traité au canon 144 est qualifiée de *commune*. R. Naz explique : « on entend par *erreur commune* celle qui affecte l'ensemble des membres d'une communauté, au sujet de l'existence de la juridiction ordinaire ou déléguée, qui est faussement attribuée à quelqu'un »[2]. La suppléance n'est pas accordée suite à un comptage précis qui permettrait de s'assurer que la totalité de la communauté porte un jugement erroné sur une situation donnée : un petit nombre de personnes représentatives suffit. Mais alors la question se pose de savoir comment établir de justes critères d'appréciation.

Herrmann[3] reprend le concept d'erreur virtuelle ou *error communis de jure*. L'erreur *de jure* repose sur l'estimation que, dans de telles circonstances, un nombre notable de personnes tomberaient dans l'erreur sur un point de droit, lequel doit être

(1) Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp.223-224.
(2) Naz, *Traité de droit canonique*, tome 1, p. 358.
(3) Herrmann, *Ecclesia* supplet, pp. 237-241.

évidemment public. Par exemple, à l'occasion d'une fête liturgique importante, un confesseur étranger de passage est présent dans une église. On croit qu'il a juridiction, mais il n'en est rien. Quelques paroissiens, du reste peu nombreux, lui demandent une confession. Dans ce cas, il y a *erreur commune*, parce que, d'une part, les autres fidèles tomberaient dans la même erreur s'ils voulaient se confesser et, d'autre part, personne ne comprendrait le refus du prêtre, sauf à s'engager dans de longues et difficiles explications.

Il est donc possible qu'il y ait suppléance du pouvoir « même si un seul se trompe en fait, à condition que beaucoup soient en puissance de se tromper ; pour cela il faut et il suffit que le jugement erroné ait son *fondement* dans un fait public, susceptible d'être interprété par tous ceux qui en auront connaissance comme un signe de "pouvoir" habituel ou délégué chez celui qui accomplit l'acte ministériel »[1]. Cette conception permet de prendre en compte toutes les nuances que revêtent la plupart du temps les actes humains. L'erreur est actuelle pour celui qui se trompe de fait dans son jugement et elle est virtuelle pour tous ceux qui se tromperaient, de la même manière, s'ils avaient connaissance du fait public qui l'engendre. Par ce moyen, on évite de considérer l'erreur commune comme le résultat du calcul mathématique de toutes les personnes trompées, ce qui est concrètement impossible à réaliser.

Il ne s'agit pas là d'une subtilité de moraliste, mais du moyen de surmonter une difficulté incontournable, celle de l'application pratique de la suppléance dans le cas d'erreur commune. Ce qui constitue cette dernière, c'est l'estimation, issue de l'expérience, que, dans telle circonstance, la majeure partie des gens attribuera faussement un pouvoir à qui n'en a pas. Remarquons cependant que cette erreur doit être fondée sur un fait constant et sûr qui conduit par soi à l'erreur et dont le caractère public réside dans sa capacité à être connu par le plus grand nombre.[2] Depuis l'apparition du code de 1917 et la jurisprudence qui s'en est suivie, cette manière de voir est commune à tous les auteurs.[3] Elle est désormais adopté par le code de 1983 qui a préféré l'expression *error de jure* / *error de facto*[4] à celle de 1917 *error juris* / *error facti*.

(1) Naz, *Traité de droit canonique*, tome 1, p. 359.
(2) « Il peut s'agir aussi d'une erreur de droit, qui n'est pas une erreur sur le droit, mais sur le fait que quelqu'un a le pouvoir. La communauté ne connaît pas le fait que celui qui agit manque de pouvoir pour poser son acte mais, dans les circonstances, si elle venait à les connaître, elle tomberait nécessairement, « de droit », dans l'erreur de penser que la personne qui agit possède en fait le pouvoir » (Urrutia, *Les normes générales*, p. 228 n° 791). Voir aussi *Code de Droit Canonique*, Wilson et Lafleur Limitée, p. 109.
(3) Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp. 241-248.
(4) Comme le fait remarquer Urrutia, cette terminologie reste contestable, parce que l'objet de l'erreur est

D'après le canon 144 CIC/83, l'erreur commune peut être de droit ou de fait[1]. L'*error de jure* naît d'une mauvaise compréhension de la loi par la communauté. Selon la définition donnée par les commentateurs de l'Institut Martin de Azpilcueta, « elle concerne l'interprétation des normes juridiques réglementant l'exercice du pouvoir »[2]. L'*error de facto*, en revanche, ne porte pas sur le sens de la loi, lequel est bien déterminé, mais sur son application à tel cas particulier. « Elle provient d'un jugement inexact sur un ensemble de circonstances qui laissent penser que le sujet détient un pouvoir conformément aux règles juridiques »[3]. Avec cette distinction, le code a voulu embrasser l'ensemble des domaines possibles d'erreur, en laissant aux auteurs les explications à ajouter.[4]

### 3. Deuxième condition d'application : le doute positif et probable.

Le deuxième état de l'entendement humain susceptible d'être couvert par la suppléance ecclésiale est le doute. C'est l'état de l'homme qui suspend son jugement, ce qui le place dans un état d'incertitude et de fluctuation. A la différence de l'erreur commune, le doute n'a pas besoin d'être partagé entre plusieurs pour que la suppléance s'applique. Il affecte le seul sujet du pouvoir.[5] L'Église a ainsi le souci d'éviter au ministre les scrupules de conscience sur la réalité, dans certaines circonstances, de son pouvoir, qui pourraient naître dans l'exercice quotidien de son ministère.

Le doute qui permet d'obtenir une suppléance de l'Église est qualifié avec précision par le canon 144 : il s'agit d'un doute positif **et** probable. A la différence du doute négatif, le doute positif est fondé sur des raisons positives, non sur la simple

toujours un fait (Urrutia, *Les normes générales*, p. 228 n° 792).
(1) L'*error de facto* est l'erreur de celui qui juge un fait public d'une manière erronée. L'*error de jure* (ou erreur virtuelle) est la même erreur envisagée comme pouvant être celle d'un nombre conséquent de personnes si ces personnes avaient connaissance de ce fait public. L'*error facti* et l'*error juris*, mentionnées dans l'ancien code, désigneraient la nature du point qui engendre l'erreur : soit c'est un point de fait, soit c'est un point de droit. Cette distinction qui donnait lieu à des confusions plus importantes, est désormais abandonnée.
(2) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 109.
(3) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 109.
(4) « Difficile est, notat Rev.mus Secretarius Ad., definire quid sit error communis de quo in indefinitum disceptari potest, melius est insuper simpliciter dicere *de iure* sine addita explicatione eam remittendo ad auctores » [ *Communicationes* 22 (1990), p. 25, au sujet du canon 15 (CIC 209), Cœtus de personis physicis et moralibus, sessione VII, 26-30 aprile 1971].
(5) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 109.

ignorance[1] ou la négligence de celui qui agit[2]. Il est dit probable quand ces raisons sont vraisemblables et ont du poids. En revanche, le doute doit être particulier à celui qui doit agir, et non pas l'objet de discussions publiques entre les auteurs. Les dispositions de ce canon sont destinées, en effet, à sauvegarder les effets surnaturels des actions ministérielles posées dans des cas où le ministre a concrètement un doute sur l'exercice de son pouvoir. Comme pour l'erreur commune, ce doute peut porter sur un point de droit ou un point de fait, c'est-à-dire soit « sur l'étendue du domaine d'application de la norme »[3], soit « quand, par ignorance des circonstances du cas dans lequel on se trouve, on ne sait pas si ce cas est compris dans la norme, claire par elle-même »[4].

Telles sont donc les deux conditions d'application du canon 144 CIC/83 qui traite explicitement de la suppléance de l'Église. Sur ces points, il n'y a pas de différence essentielle entre l'ancien et le nouveau code de droit canonique. Il n'y en a pas non plus d'ailleurs sur la manière de l'appliquer : l'Église supplée aussi bien au for interne qu'au for externe. Disons un mot sur la nature des fors et sur leur distinction.

### 4. <u>For interne et for externe.</u>

La notion de for n'est pas définie par le droit canonique.[5] C'est la raison pour laquelle une certaine confusion apparaît souvent dans la distinction des fors interne et externe. Le code de 1983 a contribué à apporter quelques éclaircissements en abandonnant l'identification malheureuse qui avait été établie par l'ancien code entre le for interne et le for de la conscience.[6]

Le terme de for vient du latin *forum*, la place du marché, parce que les affaires publiques ou privées se discutaient aux lieux et jours de marché.[7] Il désigne la juridiction compétente dans une matière déterminée. On parle ainsi du for judiciaire, de for ecclésiastique, etc. La difficulté de définir le for dans le droit canonique tient au fait que l'Église traite non seulement les affaires extérieures des hommes, mais aussi les

(1) Naz, *Traité de droit canonique*, tome 1, p. 360.
(2) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 109.
(3) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 48.
(4) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur Limitée, p. 49.
(5) C'est la remarque d'Urrutia dans la première partie de son article *For interne – For externe*, p. 620.
(6) Can. 196 CIC/17 : potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, ***alia foris interni, seu conscientiae,*** sive sacramentalis sive extra-sacramentalis.
(7) C'est l'explication donnée par le *Dictionnaire historique de la Langue Française*, éd. Le Robert, 2000.

débats intérieurs qui agitent la conscience. Il est donc nécessaire de distinguer adéquatement ce qui est du domaine public de ce qui reste caché pour que soient toujours sauvegardés les droits de la conscience.

Il faut remarquer que la distinction public / caché (ou privé) ne délimite pas nécessairement des matières différentes. Un même acte peut être traité, dans certaines circonstances, au for externe et, dans d'autres, au for interne. Tout dépend s'il est connu par la communauté toute entière, par un petit nombre ou par un seul. Dans tous les cas, ce qui relève du for externe ou interne est toujours essentiellement d'ordre juridique et sert à la bonne ordonnance de l'Institution.[1] Comme dit l'adage : « de internis non judicat Ecclesia »[2]. L'Église ne juge pas des choses de la conscience.

Elle juge, cependant, ce qui en émerge et porte atteinte à l'ordre canonique.[3] C'est pourquoi le for a aussi partie liée à la morale. Le for externe plonge ses racines dans l'intérieur des cœurs et le for interne tire ses raisons du sanctuaire de la conscience. Mais, dans ce dernier, ni le for externe ni le for interne n'ont de part.[4] Prenons l'exemple de la confession d'un avortement. Le jugement de l'intention peccamineuse reste l'apanage du confesseur et n'est pas traité par le juge ecclésiastique. En revanche, la peine canonique d'excommunication, associée à ce péché, est une sanction juridique qui a une incidence sur la place que le chrétien occupe au sein de l'Institution. Le relèvement de cette censure sera traité au for externe si le fait est de notoriété publique, au for interne s'il est resté secret et doit continuer à l'être.

---

(1) Dans son article *Forum externum und forum internum*, Pree résume assez bien la distinction des deux dimensions juridique et morale et, en même temps, leur commune implication en prenant l'exemple du mariage : « das Gewissensurteil kann sich zwar faktisch auf die Frage der Gültigkeit bzw. Ungültigkeit der Ehe erstrecken, nicht jedoch mit dem Anspruch auf rechtliche Relevanz ; aber auch die Jurisdiktionsgewalt vermag nicht über das Gewissen des einzelnen zu verfügen und die juristisch-öffentliche Entscheidung an die Stelle der Gewissensentscheidung zu setzen. Auch das rechtliche Kriterium der moralischen Gewißheit (wie es z. B. c. 1608 für die Urteilsfällung verlangt) kann hier nicht mit der Wirkung in Anschlag gebracht werden, daß auf Grund einer rein subjektiv erlangten „moralischen Gewißheit" ein vor der Rechtsordnung – und sei es auch nur im *forum internum* – anerkanntes Abweichen von der objektiven rechtlichen Lage zulässig wäre » (Pree, *Forum externum und forum internum*, p. 510).
(2) « L'Église ne juge pas des choses de la conscience ». Cet adage est repris de la maxime classique : « de internis non iudicat praetor », le juge ne juge pas le secret des cœurs.
(3) « Quoique morale et droit s'occupent tous les deux des actes humains et qu'il y ait des liens entre eux, la principale différence est que le droit s'occupe principalement de comportements externes, tandis que la morale s'occupe d'abord des aspects internes » (Pommarès, *la coordination des fors*, p. 105).
(4) Dans son exposé sur la position de Mörsdorf à ce sujet, Pommarès écrit : « cet auteur commence (…) par établir nettement la distinction entre le moral et le juridique, de manière à montrer qu'il entend traiter du for interne en tant que juridique, et non du for de la conscience relevant strictement du domaine moral. » (Pommarès, *la coordination des fors*, pp. 104-105).

La distinction entre for interne et for externe marque donc deux manières d'agir au plan juridique[1] : par le for interne, l'action reste cachée ; par le for externe, elle est découverte au grand jour, devant la communauté. Conformément au canon 144 CIC/83, la suppléance s'applique selon ces deux modes d'action juridique. Elle ne se limite pas seulement au for sacramentel (celui de la confession par exemple), ni même au for interne non sacramentel ; elle s'étend aussi à ce qui est de soi public, comme nous le verrons plus loin au sujet de la suppléance s'appliquant aux actes d'enseignement dans des régions où manquent des ministres ordonnés.

### 5. Restriction de la suppléance dans le nouveau code.

Jusque-là, la formulation du canon 144 CIC/83 est équivalente à celle de l'ancien canon 209 CIC/17. La suppléance s'applique, aussi bien au for interne qu'au for externe, dans les domaines de l'erreur commune et du doute positif et probable. Le nouveau code n'apporte sur ces points aucun changement notable par rapport à l'ancien.

Ce qui est modifié, c'est l'amplitude du pouvoir suppléé. Celui-ci est désormais plus restreint.[2] Le canon 209 CIC/17 indiquait : « l'Église supplée la juridiction »[3], sans d'autre précision ; maintenant, le canon 144 CIC/83 mentionne : « l'Église supplée le **pouvoir exécutif de gouvernement** »[4]. Dans l'ancien code, le pouvoir dit *de juridiction* était suppléé dans toute son ampleur. Ce n'est plus le cas aujourd'hui.

Au canon 129 § 1, le CIC/83 expose que seuls les clercs sont habilités à recevoir la *potestas regiminis*, appelée également *juridictio*.[5] Après cette détermination terminologique, il précise au canon 135 § 1 : « dans le pouvoir de gouvernement, on

(1) Voir dans la bibliographie l'article qu'Urrutia a précisément consacré sur ce sujet : *For interne – For externe : le critère de distinction*. Pree tient la même position : « unterscheidet das Kirchenrecht seit dem Mittelalter zwei *fora*, um die Ausübungsweise kirchlicher Vollmacht danach zu differenzieren, ob sie in *öffentlicher* Weise und im öffentlichen, gemeinschaftlichen Interesse erfolgt und von jedermann zu beachtende Rechtswirkungen erzeugt oder ob sie (…) *geheim* betätigt wird und keine (oder nur ausnahmsweise) Rechtswirkungen für Dritte erzeugt » (*Forum externum und forum internum*, p. 28).
(2) « Le canon 209 / C17 ne restreignait pas le principe de suppléance au seul pouvoir exécutif. Rien n'est prévu aujourd'hui pour la suppléance des pouvoirs législatifs et judiciaire ! » (Urrutia, *Les normes générales*, p. 228 n° 788).
(3) Iurisdictionem supplet Ecclesia.
(4) Supplet Ecclesia (...) potestatem regiminis exsecutivam.
(5) Can. 129 § 1 CIC/83 : potestatis regiminis, quae (...) etiam potestas iurisdictionis vocatur, (...) habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.
Au pouvoir de gouvernement qui (…) est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes (...) ceux qui ont reçu l'ordre sacré.

distingue les pouvoirs législatif, **exécutif** et judiciaire »[1]. Nous pouvons en déduire que le Code de 1983 est plus restrictif que celui de 1917 quant à la suppléance de l'Église accordée en cas d'erreur commune et de doute positif et probable et que les pouvoirs législatif et judiciaire ne sont plus concernés par la norme énoncée au canon 144.[2]

Cette remarque en appelle une autre sur la manière dont s'exerce le pouvoir suppléé. En considérant les domaines restreints de l'erreur commune et du doute positif et probable, on peut dire que la suppléance n'est accordée qu'autant que dure l'état d'erreur ou de doute et autant de fois qu'il se renouvelle. L'exécution de la *potestas* (ou de la *capacitas*), conférée dans le cadre supplétoire, est accordée pour l'exécution d'un acte précis. Elle est **habituellement** donnée dans les conditions fixées par le droit canonique, mais elle n'est pas **habituelle** dans le sens où elle ne perdure pas plus longtemps que l'erreur ou le doute, grâce auxquels elle est obtenue. Son exercice par définition sera donc toujours discontinu, au cas par cas.[3]

La restriction du canon 144 CIC/83, va dans le sens de cette réflexion. Restreindre la suppléance à la *potestas regiminis exsecutiva*, c'est l'exclure des deux fonctions du pouvoir, législative et judiciaire, qui établissent proprement la structure ecclésiale dans sa stabilité et sa pérennité.[4] Par conséquent, la suppléance ne peut, en aucun cas, être invoquée pour établir un ordre habituel des choses au sein de l'Église. Elle ne fait que répondre transitoirement aux besoins des hommes en donnant, au sujet du pouvoir, la puissance spirituelle requise pour poser les actes nécessaires au salut des âmes.[5]

(1) Can. 135 § 1 CIC/83 : potestas regiminis distinguitur in legislativam, exsecutivam et iudicialem.
(2) « Le contenu de cette norme s'étend à tout le domaine du pouvoir exécutif - mais pas au judiciaire ni au législatif » (Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur, p. 109).
(3) « So etwa die außerordentliche, von Fall zu Fall gegebene und nach Setzung des Aktes wieder erlöschendeVollmacht » (Herrmann, *Ecclesia supplet*, p. 139).
(4) Remarquons que les pouvoirs législatif et judiciaire sont pour toute société humaine des capacités structurantes. La loi et la sanction donnent à la société la stabilité et la pérennité d'une structure.
(5) « La doctrine considère que cette norme ne concerne pas à proprement parler la convalidation *a iure* d'un acte invalide, mais une délégation *a iure* du pouvoir pour les cas, toujours particuliers, bien précis, où le bien commun – qui exige une certitude dans l'exercice de la juridiction – est mis en cause » (Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur, p. 109).

## B – La suppléance et l'exercice de la *potestas sacra.*

### 1. Considérations générales.

Nous avons mentionné à plusieurs reprises le terme de *potestas* qui désigne le pouvoir spirituel dans toute son ampleur. Il est courant de distinguer dans cette *potestas* le pouvoir d'ordre et le pouvoir de gouvernement (ou de juridiction). Le canon 1338 § 2 CIC/83 explique cette différence dans le cadre des sanctions qui peuvent être prises contre les clercs : « la privation du pouvoir d'ordre n'est pas possible, mais seulement l'interdiction d'exercer ce pouvoir ou d'en exercer certains actes »[1]. Le pouvoir d'ordre est inamissible et l'autorité ecclésiastique peut seulement en interdire l'exercice, soit d'une manière totale, soit d'une manière partielle.

Derrière cette distinction *ordre / juridiction* se pose une question théologique d'une importance capitale, celle de savoir si la *potestas* est constituée de deux pouvoirs de nature essentiellement différente : la *potestas ordinis* et la *potestas regiminis* ; ou de deux modalités d'une même puissance spirituelle : la *potestas ordinis* et l'*executio potestatis*, pour reprendre l'expression de Gratien[2]. Notre propos n'est pas d'entrer de plain-pied dans cette controverse[3] qui nécessiterait un développement spécifique beaucoup trop long. Nous soutenons cependant que l'unité de la *potestas sacra* est postulée par une juste conception de la suppléance ecclésiale. Notre présent développement sur ce sujet est destiné à éclairer la nature du processus supplétoire.

Sur la question de la *potestas*, deux grandes visions s'affrontent. Les « héritiers » du concile de Trente établissent deux fondements distincts[4] au pouvoir sacré : la réception du sacrement de l'ordre (à laquelle est liée la *potestas ordinis)* et la

(1) Can. 1338 § 2 CIC/83 : potestatis ordinis privatio dari nequit, sed tantum prohibitio eam vel aliquos eius actus exercendi.
(2) Decretum Gratiani, § 3 post c. 97 C. 1 q. 1, col. 526 : « aliud esse potestatem distribuendi ordines sacros, aliud esse exsecutionem illius potestatis ».
(3) Les études et sujets de recherche abondent sur ce thème. En particulier, Celeghin. a consacré sa thèse à inventorier les positions post-conciliaires dans *Origine e natura dellà potestà sacra* et Viscome a exposé celles qui avaient cours entre Vatican I et Vatican II dans *Origine ed exercitio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*.
(4) « Si par volonté divine les grades suprêmes de la hiérarchie de gouvernement et d'ordre sont en pratique liés, ils ne procèdent pas de la même racine et n'ont pas un lien de cause à effet. (...) Résulte déjà la juste relation entre le pouvoir de gouvernement et le pouvoir d'ordre : (…) a) distinction : elle est de droit divin dans la mesure où le Christ a voulu une hiérarchie de gouvernement et une de sanctification avec deux pouvoirs distincts » (Stickler, *Le pouvoir de gouvernement*, p. 83).

mission canonique, conférée par l'Autorité, qui donne la *potestas iurisdictionis*. C'est typiquement la position tenue aujourd'hui par l'école du Cardinal Stickler, position qualifiée de « doctrine traditionnelle »[1]. L'étude des discussions préparatoires et des textes promulgués permettent pourtant de conclure que les Pères de Trente n'ont pas voulu trancher ce débat et se sont refusés à entériner la distinction réelle[2]. Dans une étude historique récente, Villemin[3] a aussi montré qu'il est difficile de faire remonter cette manière de voir au-delà du XII$^{ème}$ siècle[4]. Tout en reconnaissant ce dernier point, le Card. Stickler soutient que la séparation des pouvoirs a d'abord été *vécue* pendant mille ans[5] avant d'être affirmée par la suite[6]. De fait, il faut reconnaître que le code de 1917 a été manifestement conçu comme l'expression de cette conception, largement répandue à l'époque.

Mais la recherche a aujourd'hui beaucoup évolué sur ce sujet. Le concile Vatican II n'a pas voulu prendre résolument parti pour l'une ou l'autre thèse.[7] Cependant, il affirme que le pouvoir épiscopal est reçu dans sa « réalité totale de ministère sacré » par la réception du sacrement de l'ordre et les *munera* sont transmis par le même canal, même s'ils ne peuvent s'exercer en dehors de la communion hiérarchique. C'est reconnaître implicitement l'unité essentielle de la *potestas sacra*[8] dont il est noté, dans le

(1) « Nell'unità funzionale della *potestas sacra* si diversificano in due poteri distinti riconosciuti tali non solo dalla canonistica ma anche dalla teologia : la *potestas ordinis* e la *potestas iurisdictionis* che, **secondo questa dottrina tradizionale**, non solo sono per la loro natura due poteri essenzialmente differenti ma, nella loro funzionalità, perfino separabili » (Stickler, *La potestas regiminis : visione teologica,* p. 403).
(2) Bertrams, *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum*, pp. 459-460.
(3) Voir Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, histoire théologique de leur distinction*.
(4) Déjà, en 1986, Jean Gaudemet remarquait : « le XIIe siècle semble un repère solide et cela pour une raison simple. Si le terme d'*Ordo* remonte aux débuts de l'Église, celui de *iurisdictio*, pour désigner un pouvoir, est beaucoup plus tardif » (Gaudemet, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, p. 84).
(5) Le Card. Stickler est toutefois obligé d'admettre que saint Augustin distingue entre le sacrement de l'ordre et son exécution ou son exercice, ce qui est loin de correspondre à un pouvoir séparé de juridiction : « ipse summus doctor S. Augustinus in scriptis suis praesertim contra donatistas **distinxit inter sacramentum ordinis et eius executionem seu exercitium apud eos**, illudque validum hoc autem invalidum declaravit » (Stickler, *Potestatis sacrae natura et origo*, p. 67). Nous reviendrons plus loin sur la notion de validité / invalidité appliquée à la *potestas*.
(6) « Ante omnia dicendum est quod in recognitione historica potestatis sacrae nulla habetur doctrina recognita perdurantibus mille annis a primordiis Ecclesiae ; necessitas huius doctrinae elaborandae exsurgebat tantummodo saec. XI... Revera iam primis Ecclesiae saeculis tales quaestiones circa haereticos habebantur, sed theoretice non sunt ita diffuse ventilatae, ut ad doctrinam claram et absolutam ducerent » (Stickler., *Potestatis sacrae natura et origo*, p. 67).
Par ailleurs, en conclusion de son article *Le pouvoir de gouvernement*, le Card. Stickler prévient : « toute construction doctrinale qui voudrait nier cette conquête (la distinction des deux pouvoirs ordre / juridiction) ne serait donc pas un progrès, mais une régression vers l'obscurité et l'incertitude d'il y a mille ans » (p. 84). Nous espérons montrer plus loin que cette vision est sans doute pessimiste...
(7) Viscome, *Origine ed esercizio*, pp.227-228 qui cite Ghirlanda et Celeghin.
(8) Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, p. 338.

n° 21 du chapitre 3 de *Lumen Gentium*, qu'elle ne s'exerce légitimement que dans le respect du primat romain et de l'autorité des autres évêques.

« Le saint Concile enseigne que, **par la consécration épiscopale**, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de **réalité totale du ministère sacré**. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, **ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique** avec le chef du collège et ses membres »[1]. Deux points remarquables, concernant la *potestas*, sont à noter dans cette déclaration : d'une part, la plénitude du sacrement de l'ordre est reçue par la consécration épiscopale et, par conséquent, les différents *munera* sont conférés par cette même consécration qui apparaît comme leur centre d'unité ; d'autre part, l'exercice des *munera* suppose, de par leur nature, la *communio hierarchica* avec la Tête du Collège et ses membres.

A l'époque du concile, cette conception est apparue, pour de nombreux Pères, comme un danger pour le primat pontifical et une promotion exagérée de la collégialité. Si, de prime abord, tout le pouvoir est obtenu dans la consécration épiscopale, que devient le primat de l'évêque de Rome face à l'autorité épiscopale ? Si, en vertu de sa consécration, l'évêque possède la plénitude du sacerdoce, de quelle importance devient le lien qui doit nécessairement l'unir au Pape comme signe de son appartenance à l'Église catholique ? Et de quelle manière doit se manifester la *communio hierarchica* ?

Ces questions légitimes sur les fondements du statut de l'épiscopat et sa relation au primat ont été abordées, au cours même du Concile, dans une note explicative préliminaire, élaborée par la commission doctrinale mandatée par le Pape lui-même, qui a donné la signification exacte de *Lumen Gentium*.[2] La valeur de cette *nota explicativa praevia* est la même que celle de la Constitution conciliaire.[3] Le Card. Stickler voit,

(1) « Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt » (Concile Vatican II, éd. du Centurion, p. 46).
Dans la traduction française, c'est nous qui soulignons .
(2) Consulter Wenger, *Chronique de la troisième Session*, p. 68 à 88, complété par la narration circonstanciée de l'opposition au texte et la naissance de la *nota explicativa praevia* dans Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, pp. 224 à 230 et Tagle, *La semaine noire de Vatican II*, pp. 473-553.
(3) Mgr Felici, secrétaire général du Concile, donna cette précision dans les termes suivants : « la doctrine contenue dans ce chapitre doit être expliquée et comprise selon le sens et la teneur de la dite Note » (cité

dans cette note, une preuve pour maintenir la distinction / séparation des pouvoirs : d'un côté le pouvoir d'ordre donné en plénitude par la consécration, de l'autre le pouvoir de juridiction, pleinement détenu par le Pape seul, qui détermine la place et la fonction de chacun dans l'organisme ecclésial.[1] Venons-en donc à l'analyse de ce document.

La relation entre consécration et *munera* est qualifiée d'ontologique : « in *consecratione* datur ***ontologica*** **participatio** *sacrorum* munerum »[2] - dans la *consécration* est donnée la participation *ontologique* aux fonctions *sacrées*. Le mot *munera* est utilisé à dessein pour éviter une confusion avec *potestates*, terme consacré pour les pouvoirs aptes à s'exercer en acte. Les *munera*, obtenus dans la consécration épiscopale, ne suffisent pas pour poser des actes légitimes. Il est nécessaire qu'ils soient l'objet d'une détermination juridique ou canonique par l'autorité hiérarchique : « de propos délibéré on emploie le terme de *fonctions* et non pas celui de *pouvoir*, parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir *apte à s'exercer en acte.* Mais pour qu'un tel pouvoir apte à s'exercer existe, doit intervenir la *détermination* canonique ou *juridique* de la part de l'autorité hiérarchique »[3].

Cette détermination doit, en outre, respecter les normes approuvées par l'autorité suprême : « quae determinatio potestatis (...) datur iuxta *normas* a suprema auctoritate adprobatas »[4]. Elle est, en effet, le signe de la *communio hierarchica* sur laquelle repose la réalité organique de l'Église. C'est pourquoi, elle est requise par la nature de la chose, *ex natura rei* : « une telle norme ultérieure est requise par la *nature de*

---

par Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, p. 230). Cette Note qui ne fera pas l'objet d'un vote particulier a été promulguée en même temps que la Constitution et lui a été jointe dans les *Acta*. Elle fait donc partie du texte conciliaire.

(1) « In nota explicativa praevia enim, quae textui connectitur tamquam pars integralis, Concilium - praeveniens interpretationes erroneas posteriores praevidendas vel praevisas - expresse statuit quod verba *munera* quae ordine sacro conferuntur non significant *potestates* ; quod, collatio potestatis ad actum expedita, iuridica determinatione indiget, quae fieri potest in concessione particularis officii, vel in assignatione subditorum, iuxta mentem missionis canonicae episcoporum, quae praecise collationem officii in mentem revocat » (Stickler, *Potestatis sacrae natura et origo*, p. 83).

(2) Noter que, dans toutes ces citations, les termes en italique le sont dans le texte original. Les caractères gras, en revanche, sont de nous.

(3) « Consulto adhibetur vocabulum *munerum,* non vero *potestatum,* qui haec ultima vox de potestate *ad actum expedita* intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet *canonica* seu *iuridica determinatio* per auctoritatem hierarchicam » (Concile Vatican II, éd. du Centurion, p. 119).

(4) Cette détermination du pouvoir (...) est donnée selon les *normes* approuvées par l'autorité suprême.
« Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta *normas* a suprema auctoritate adprobatas » (Concile Vatican II, éd. du Centurion, p. 119).
Cette détermination du pouvoir peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les *normes* approuvées par l'autorité suprême.

*la chose,* ***ex natura rei***, parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui, de par la volonté du Christ, coopèrent de façon hiérarchique. »[1]

Il est tentant de rapprocher *ex natura rei*, concernant la *determinatio potestatis*, de *ontologica participatio*, se rapportant aux *munera*, fonctions sacrées enracinées dans la consécration. La participation dans l'être aux fonctions sacrées, obtenue par l'ordination, ne suffit pas : une détermination du pouvoir est requise *ex natura rei*, par la nature même de la chose. Cela permettrait de déduire que se dessinent en arrière-fond les deux pouvoirs séparés d'ordre et de juridiction, aussi essentiels l'un et l'autre pour poser dans l'Église un acte légitime.

En se référant aux catégories aristotéliciennes, leur relation mutuelle pourrait être caractérisée par un rapport de puissance à acte : la juridiction accordée par l'autorité supérieure produirait l'actuation du pouvoir d'ordre, ce qui permettrait alors à tout acte ministériel d'atteindre pleinement sa fin surnaturelle ordonnée à la sanctification. La *potestas ordinis* (c'est-à-dire l'*ontologica participatio sacrorum munerum*) reçue dans la consécration serait insuffisante à la production d'une action sanctificatrice ; il lui faudrait encore la *potestas regiminis* qui lui permettrait une application légitime sur les âmes.

Dans son ouvrage *La collégialité épiscopale au deuxième concile du Vatican*[2], l'abbé Dulac a bien exposé cette position dans la perspective d'une métaphysique essentialiste : « ce n'est (...) point par le seul effet de son sacre qu'un évêque a le pouvoir de gouverner une église particulière (...), c'est par un principe distinct, non sacramentel,

---

(1) « Huiusmodi ulterior norma *ex natura rei* requiritur, quia agitur de muneribus quae *a pluribus subiectis,* hierarchice ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent. Evidens est quod haec "communio" *in vita* Ecclesiae secundum adiuncta temporum applicata est, priusquam *in iure* velut codificata fuerit. Quapropter signanter dicitur, requiri *hierarchicam* communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. *Communio* est notio quae in antiqua Ecclesia (...) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam *affectu*, sed de *realitate organica*, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, unanimi consensu, scribendum esse statuit : "in *hierarchica* communione" » (Concile Vatican II, éd. du Centurion, pp. 119-120).
Une telle norme ultérieure est requise par la *nature de la chose,* parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui de par la volonté du Christ coopèrent de façon hiérarchique. Il est évident que cette "communion" a été appliquée dans *la vie* de l'Église suivant les circonstances des temps avant d'avoir été comme codifiée *dans le droit*. C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communion* est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (...). On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire : "en communion *hiérarchique*" ».
(2) Ce livre de 1979 reprend, en fait, des articles parus dans *La Pensée Catholique* entre 1964 et 1965. Leur écriture date donc de l'époque même des textes conciliaires que nous analysons.

à savoir l'institution ou la mission que le Pape lui donne, par un acte tout humain de sa volonté. 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. 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 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 »[1].

Nous ne nous arrêterons pas à toutes les difficultés que soulève cette explication, en particulier le caractère inapproprié de la distinction du pouvoir de gouvernement épiscopal *in concreto / in abstracto* qui renvoie sans doute à celle, plus explicite et plus claire, du R. P. Laynez au concile de Trente : puissance de juridiction *in singularibus / in genere*[2]. Nous voudrions seulement remarquer que les concepts, mis ici en œuvre, ne répondent que très imparfaitement à la réalité complexe des faits ecclésiaux[3], en particulier de ceux que la suppléance nous oblige à prendre en compte.

En effet, celle-ci est accordée pour garantir l'efficacité surnaturelle d'une action ministérielle. Pourtant, il n'y a pas d'acte positif des autorités, comme cela arrive pour la mission canonique, mais une simple permission déclarée par le droit dans des circonstances particulières. La juridiction ne fait donc pas l'objet, dans ces cas-là, d'une détermination de l'autorité supérieure, mais elle découle directement de la consécration sacramentelle. A cette occasion, dit l'adage, *Ecclesia supplet* : l'Église supplée. Elle supplée dans des circonstances concrètes, sans que l'autorité supérieure n'intervienne positivement, pour donner, au ministre à qui il manque, le pouvoir nécessaire pour poser les actes requis (comme dans le cas du prêtre, réduit à l'état laïque, confessant un moribond). Mais, alors, que désigne le terme *Ecclesia* dans l'expression *Ecclesia*

(1) Dulac, *La collégialité épiscopale*, p. 119. Pour éviter une citation d'une longueur excessive, nous avons retranché ce qui concerne la possibilité pour le pouvoir épiscopal de participer au gouvernement de l'Église universelle.
(2) Voir Michel, *Ordre*, col. 1352-1353.
(3) C'est la critique générale que formulait l'expert conciliaire, Joseph Ratzinger, au sujet du schéma sur l'Église : « der Schematismus eines bloß scholastischen Systemdenkens (dessen Bedeutung unbestritten bleibt) vor der Vielschichtigkeit der kirchlichen Gegebenheiten versagt » (Ratzinger, *das neue Volk Gottes*, p. 217.
Le schématisme d'une simple pensée systématique et scolastique (dont l'importance reste incontestée) échoue devant la complexité des données ecclésiales (Ratzinger, *le nouveau peuple de Dieu*, p. 120).

*supplet* ? Est-ce un être anonyme et éthéré, venu à l'existence pour justifier, dans certaines circonstances, l'exercice indépendant du pouvoir ?

## 2. L'Église en tant que sujet de la suppléance.

Nous excluons justement la possibilité de se référer à un être idéal, à l'Église considérée comme une espèce d'entité éthérée agissant directement sur le ministre qui en a besoin pour lui conférer le pouvoir nécessaire. Cette solution, pratique en apparence, n'est absolument pas satisfaisante : l'*Ecclesia* est constituée par des êtres humains et son gouvernement résulte bien de décisions prises par des hommes en chair et en os, non par des entités abstraites. Il n'y a pas lieu non plus d'y voir une intervention directe du Saint-Esprit. L'*Ecclesia* vit du Saint-Esprit, mais ne s'identifie pas à Lui...

En suivant la conception de Dulac à laquelle on peut rattacher les études historico-traditionnelles de l'école du Card. Stickler[1], on est conduit à s'interroger sur l'instance qui donne juridiction dans le cas d'une suppléance si pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction sont réellement distincts, voire séparés. D'où un ministre tire-t-il son pouvoir sur les personnes[2] lorsque, se trouvant par exemple dans un cas d'extrême nécessité, il doit administrer un sacrement alors qu'il n'en a pas la *licentia* habituelle ?

Cette question a été abordée par Billuart dans son *Cursus Theologicus* au sujet d'un article de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, intitulé : « tout prêtre peut-il absoudre un pénitent à l'article de la mort ? »[3] La réponse du Docteur Angélique est évidemment affirmative. Son argumentation consiste à remarquer que, en vertu de la *virtus clavium*, il est accordé aux prêtres une puissance sur tous les fidèles et par rapport à tous les péchés d'une manière indifférenciée : *indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata*. Il ajoute que la limitation de la juridiction sacerdotale provient de la loi de l'Église qui, par les autorités qui la composent, l'amplifie, la restreint ou l'annule. Mais, dans le cas de nécessité qui permet de s'affranchir de la loi,[4] le prêtre n'est plus empêché d'user pleinement de son pouvoir, *etiam sacramentaliter* précise-t-il, c'est-à-

(1) C'est ainsi que Celeghin qualifie cette position dans *Origine e natura*, pp. 238-247.
(2) Nous entendons ici par *pouvoir sur les personnes* l'aspect juridictionnel de la *potestas*. Nous verrons plus loin qu'il n'est pas possible de suppléer la *potestas* considérée sous l'angle de l'Ordre.
(3) Utrum in fine vitae poenitens possit a quolibet sacerdote absolvi. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Supplementum q. 8, a. 6, tome 5, pp. 39-41.
(4) Nous étudierons plus en détail l'adage : *necessitas non habet legem* dans la partie théologique.

dire « au for de la pénitence »[1]. Ce pouvoir s'étend d'ailleurs non seulement à tous les péchés, mais aussi aux censures, telle que l'excommunication, même celles qui sont réservées.[2]

Pour rendre compte de ces affirmations, Billuart fait ressortir le fait que saint Thomas nous place ici dans un cas d'exception : celui du péril de mort ou, plus généralement, d'une nécessité urgente.[3] Dans de telles circonstances, les lois positives perdent toute leur efficacité. Seul demeure le droit divin : *hanc jurisdictionem competere omnibus sacerdotibus* ***jure divino*** - cette juridiction est accordée à tous les prêtres par le droit divin. Ayant posé le premier membre de la distinction *jus divinum* / *jus ecclesiasticum*, l'éminent dominicain entend l'exploiter pleinement. Reprenant la réponse à la première objection, il croit discerner que le *Doctor communis* admet : même dans ce cas, la juridiction est aussi accordée par le droit ecclésiastique.[4] Il lui

(1) Pègues, *Commentaire littéral de la Somme*, tome 19, p. 284.

(2) Voici le texte du *respondeo* de cet article de la Somme :

« quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata : sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet iurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves, etiam sacramentaliter : et tantum consequitur ex absolutione alterius sicut si a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis tunc potest a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam a excommunicatione, a quocumque sit lata. Et haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis Ecclesiae coarctatur ».

Tout prêtre, pour ce qui est du pouvoir des clefs, a puissance sur tous les fidèles et quant à tous les péchés sans distinction. S'il ne peut pas absoudre de tous les péchés, c'est parce que, de par une loi de l'Église, il n'a qu'une juridiction limitée ou n'en a pas du tout. Mais comme la nécessité n'a pas de loi, si le cas de nécessité se présente, la loi de l'Église n'empêche plus que le prêtre absolve même sacramentellement, dès lors qu'il a la puissance des clefs, et cette absolution du prêtre étranger vaut autant que celle du propre prêtre. Et non seulement tout prêtre peut alors absoudre du péché, mais il peut absoudre aussi de l'excommunication, quel que soit celui qui l'a portée, car cette absolution relève aussi de la juridiction dont la limite vient d'une loi ecclésiastique.

Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Supplementum q. 8, a. 6, resp., trad. Hugueny dans *Revue des Jeunes*.

(3) « Necessitas legem non habet. Ergo quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit nedum a peccatis omnibus, sed etiam a censuris ; quia absolutio a censuris etiam pertinet ad jurisdictionem, vel virtutem clavium, quae per legem Ecclesiae coarctabatur... Hac ratione *(necessitas non habet legem)* innuit S. Doctor *(Thomas Aquinas)* hanc jurisdictionem competere omnibus sacerdotibus jure divino » (Billuart, C*ursus theologicus*, tome 9, p. 393).

La nécessité n'a pas de loi. Donc quand le cas de nécessité arrive, par la loi de l'Église, on n'est pas empêché du pouvoir d'absoudre non seulement de tous les péchés, mais encore des censures ; quoique l'absolution des censures concerne aussi la juridiction, ou pouvoir des clefs, qui est restreinte par la loi de l'Église... Par cette raison *(la nécessité n'a pas de loi)*, le saint Docteur *(Thomas d'Aquin)* indique que cette juridiction est accordée à tous les prêtres par le droit divin.

La traduction de ces passages de Billuart et les précisions portées en italique sont de notre ressort.

(4) « In responsione vero ad primum innuit *(Thomas Aquinas)* competere jure ecclesiastico, dum dicit eam cuilibet sacerdoti competere : quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis. » (Billuart, C*ursus theologicus*, tome 9, p. 393).

Mais, dans sa réponse à la première objection, il *(saint Thomas d'Aquin)* indique qu'elle lui est accordée par le droit ecclésiastique quand il dit qu'elle est accordée à chaque prêtre : parce que l'Église accepte que

semble, en effet, que l'action sacramentelle posée échapperait à l'Église si elle n'était pas autorisée, d'une manière ou d'une autre, par les autorités qui la composent.

Voici la conclusion logique du commentaire de Billuart : « c'est pourquoi il semble qu'il faille dire qu'elle est accordée **en partie par le droit divin, en partie par le droit ecclésiastique**, en ce sens que le Christ a institué que la juridiction est accordée à tous à l'article de la mort, **mais en y participant par l'Église** : par conséquent, on peut dire qu'elle est, sous un certain rapport, ordinaire *(c'est-à-dire propre au prêtre absolvant le moribond qui le demande)* et, sous un autre rapport, déléguée *(c'est-à-dire reçue au moins du Souverain Pontife qui a la juridiction universelle)* »[1]. Ainsi il lui semble qu'il préserve la relation essentielle que tout ministre doit entretenir dans l'Église, au moins avec son chef suprême, de qui il reçoit son pouvoir de juridiction.

C'est toute la signification de la dernière instance qu'il propose : « si tu en déduis : donc la juridiction peut être ôtée par le Souverain Pontife, je réponds qu'elle peut l'être si on considère uniquement son pouvoir, mais non si on considère aussi son infaillibilité et l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, ce serait une erreur intolérable et pernicieuse si cette juridiction à l'article de la mort était ôtée au préjudice des âmes. Par conséquent, il peut l'ôter dans le sens divis, non dans le sens composé, quand on associe

chaque prêtre puisse absoudre à l'article de la mort.

Voici, dans la *Summa Theologica* de saint Thomas, le texte de la réponse à la première objection : « aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate : quia ea quae jurisdictionis sunt committi possunt. Unde, quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat. » (Supp., q. 8, a. 6, ad 1).

Ce passage a posé des difficultés aux traducteurs. Hugueny propose la suivante : « on peut se servir de la juridiction d'un autre, avec son consentement, puisqu'il peut en déléguer l'exercice. En conséquence, du fait que l'Église accepte que tout prêtre puisse absoudre à l'article de la mort, on a, pour ce cas, l'usage de la juridiction, bien qu'on n'ait pas la juridiction elle-même » (Hugueny, *La Pénitence*, p. 160).

Pègues, quant à lui, traduit avec quelques précisions, transcrites ici en italiques : « quelqu'un peut user de la juridiction d'un autre par la volonté de cet autre, attendu que les choses de la juridiction peuvent être transmises. De là vient que l'Église », *qui a pleine et entière juridiction,* « acceptant que n'importe quel prêtre puisse absoudre à l'article de la mort, à cause de cela, par ce fait même, tout prêtre a l'usage de la juridiction, bien qu'il manque », *dans sa vie ordinaire et hors ce cas,* « de toute juridiction » (Pègues, *Commentaire de la Somme*, p. 284).

De fait, le texte présente une obscurité. Comment concilier la carence de la juridiction et son exercice, *usus jurisdictionis* ? Il paraît difficile, comme il ressort immédiatement de la traduction de Hugueny, d'admettre une délégation anonyme dans l'exercice, sans faculté ou pouvoir pré-existant. Cela apparaît comme une pétition de principe, posée pour les besoins de la cause.

La distinction, opérée par Pègues, est plus éclairante et correspond à la solution de Billuart. Ce qui manque au prêtre, c'est la juridiction ordinaire, c'est-à-dire l'habilité propre et permanente, souvent liée à une charge, d'exercer sa *potestas*. Dans certaines circonstances, l'Église supplée à ce manque, c'est-à-dire qu'elle permet l'usage de la *potestas sacra*.

(1) Quapropter dicendum videtur quod competat **partim jure divino**, **partim jure ecclesiastico**, hoc sensu scilicet, quod Christus ita quidem instituerit ut omnibus jurisdictio competeret in articulo mortis, **participanda tamen per Ecclesiam** : unde dici potest secundum quid **ordinaria** et secundum quid **delegata** (Billuart, C*ursus theologicus*, tome 9, p. 393).

C'est nous qui soulignons et ajoutons les précisions placées entre parenthèses et en italique.

l'infaillibilité et l'assistance du Saint-Esprit au pouvoir »[1]. Pour notre auteur, il est impossible qu'une autorité ecclésiastique, assistée par le Saint-Esprit, puisse refuser la juridiction nécessaire à un prêtre administrant un moribond, car ce serait aller contre la loi fondamentale sur laquelle repose tout l'ordre ecclésial, à savoir que l'Église a pour raison d'être de sauver les âmes. Par voie de conséquence, la juridiction est accordée systématiquement dans les cas de nécessité et le prêtre qui ne l'a pas peut en user dès que se présente une nécessité grave et urgente.

La solution proposée par Billuart s'intègre dans le système théologique de la distinction, à laquelle il adhère à l'image des théologiens de son époque, des deux pouvoirs d'ordre et de juridiction. Le premier est inamissible, comme le rapporte toute la tradition théologique ; le second est délégué et, puisque notre auteur le suppose distinct et indépendant du premier, l'intervention de l'autorité, sous couvert du terme *Ecclesia*, est requise, convoquée et obtenue. Mais la démonstration ne nous paraît pas probante. *Ecclesia supplet* est une formule commode qui permet d'allier l'indépendance factuelle du ministre avec les exigences d'une juridiction conçue comme absolument nécessaire pour que l'acte ministériel posé soit un acte d'Église. On peut se demander si, par-delà les mots, on atteint véritablement à l'explication de la réalité. Nous ne le pensons pas.

Seule l'unité de la *potestas sacra* apporte, à notre avis, un véritable éclairage à cette question, à condition toutefois de la placer dans une juste perspective. Ce qui apparaît gênant, c'est de faire dépendre, de la consécration sacramentelle elle-même, l'exercice d'un ministère, parce qu'on ne voit pas alors comment justifier la nécessité d'un degré suprême de la hiérarchie, celui du primat romain. L'épiscopat possède, à l'inverse du simple presbytérat dont le pouvoir est lié, la plénitude du sacrement de l'ordre, au même titre que l'évêque de Rome. Mais celui-ci est le seul à posséder un pouvoir réel et immédiat sur l'Église universelle. Les autres évêques l'ont seulement dans les limites de leur diocèse respectif. Si un ministère, quel qu'il soit, pouvait ne pas dépendre ultimement de l'autorité du Pape, il semble que serait posé, dans l'Église, le

(1) Si inferas. Ergo potest tolli a summo pontifice. Respondeo posse, attenta praecise ejus potestate, non vero attentis simul ejus infallibilitate et Spiritus sancti assistentia ; esset enim error intolerabilis et perniciosus, si illa jurisdictio in articulo mortis auferretur in praejudicium animarum. Unde potest in sensu diviso, non in sensu composito, componendo infallibilitatem et Spiritus sancti assistentiam cum potestate (Billuart, C*ursus theologicus*, tome 9, p. 393).
*In sensu diviso / in sensu composito*. On a ici un exemple subtil des distinctions logiques de la scolastique. La question est de savoir si ces catégories logiques sont toujours capables de saisir, sans les rapetisser aux dimensions naturellement limitées de l'intellect humain, les réalités mystérieuses de la grâce divine...

germe d'une indépendance dangereuse pour l'unité. Ce qui reste un faux-semblant, comme nous allons tâcher de le montrer.

Il faut d'abord reconnaître que l'unité de la *potestas sacra* explique aisément l'action ministérielle accomplie dans le cadre de la suppléance. Par son ordination, le ministre a obtenu *radicaliter*, dans sa racine, un pouvoir réel, non seulement sur le Corps eucharistique du Christ, mais aussi sur son Corps mystique[1]. La chose paraît logique. On ne voit pas bien ce qui permettrait de distinguer, voire de séparer, dans le pouvoir, ce qui a trait à l'Eucharistie et aux fidèles chrétiens. Le diacre qui distribue *ex officio* la communion, doit aussi savoir juger à qui il peut la donner et à qui il doit la refuser, ce qui suppose un pouvoir sur ceux qu'il communie. De même, le prêtre ne célèbre pas les Saints Mystères dans le seul but de re-présenter sacramentellement le sacrifice de Jésus-Christ, mais aussi d'y faire participer, de diverses manières, le peuple de Dieu. Le pouvoir sur le *Corps réel* du Christ implique nécessairement et concomitamment un pouvoir sur son *Corps mystique*. Le pouvoir d'ordre n'est pas orienté à la seule « production » d'une action sacrée ; il inclut également une puissance sur les âmes.

C'est ce que manifeste l'exercice de la *potestas* dans le cadre de la suppléance ecclésiale. Prenons un exemple. Un prêtre non autorisé est sollicité par un mourant pour lui administrer les derniers sacrements et le confesser. Il possède, en vertu de son ordination, le pouvoir d'accomplir ce qui lui est demandé, mais il lui manque la permission de le faire, l'*executio potestatis*[2]. Dans ce cas, vu l'urgence pour le salut d'une âme, l'Église lève tout obstacle qui empêcherait la production de l'effet salvateur et le prêtre peut, en toute quiétude, remplir son ministère.

L'intervention de l'Église ne consiste donc pas à donner positivement un pouvoir que le prêtre ne posséderait pas ; elle est de reconnaître que l'acte posé est susceptible d'atteindre son effet surnaturel, car l'obstacle, qui normalement empêcherait la production de cet effet, est levé dans ces circonstances, conformément à la priorité

(1) « C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église. Dans le premier cas, il s'agit de l'Église telle que nous l'avons envisagée au sens actif, dans l'exercice de son pouvoir de sanctification ; dans le second cas, il s'agit de l'Église au sens passif, de l'Église des sanctifiés. Et par cette mystérieuse interaction, c'est le Corps unique, en fin de compte qui se construit, dans les conditions de la vie présente, jusqu'au jour de son achèvement » (H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 103). Il n'est donc pas possible de séparer confection de l'Eucharistie et édification de l'*Ecclesia*. Ce qui est éminemment vrai pour l'Eucharistie l'est aussi, dans une moindre mesure, pour les autres sacrements.
(2) L'*executio potestatis*, ce n'est pas la *potestas executionis*. L'expression *executio potestatis* marque bien le caractère transitoire de l'acte suppléé. Au contraire, *potestas executionis* ou *juridictionis* manifeste une stabilité dans le pouvoir qui ne correspond pas aux données de la suppléance.

donnée, par la loi divine, au salut des âmes. Par conséquent, nous pensons que l'unité essentielle de la *potestas sacra* est un principe explicatif simple pour une exposition rationnelle de la suppléance et la distinction de Gratien entre *potestas* et *executio potestatis* y a naturellement sa place.

### 3. *Potestas sacra* et hiérarchie de l'Église dans le cadre de la suppléance.

Reste la difficulté, déjà mentionnée, d'une action qui alors ne serait pas intégrée dans la structure hiérarchique de l'Église. On dit que l'Église supplée, par exemple, le manque de juridiction dans le cas d'une personne en péril de mort. Si cette suppléance signifie, comme nous le soutenons, que le prêtre, seul juge du péril, peut alors user pleinement du pouvoir qu'il possède, il semble qu'il faille admettre, dans ce cas, la possibilité d'une action ministérielle sans lien réel à l'autorité. N'est-ce pas une porte ouverte à de dangereuses déviations ?

Pour le comprendre, il suffit de ne pas se limiter, comme nous l'avons fait, à envisager le cas de ministres inférieurs dont la *potestas* est intrinsèquement liée. Supposons à présent qu'un évêque, possédant par définition la plénitude de la *potestas sacra* et la capacité à engendrer une *Ecclesia*, prétexte une situation de péril dans l'Église. Il pourrait conduire son action en toute légitimité au nom de la suppléance, éventuellement contre la structure hiérarchique, représentée à son sommet par le Pape. D'où l'on voit que la suppléance, entendue de cette manière, est susceptible d'introduire un germe d'anarchie dans une structure qui apparaît comme parfaitement ordonnée si on s'en tient à la conception de la séparation des pouvoirs.

L'objection est de poids. Elle défend fortement le caractère hiérarchique de la structure ecclésiale et fait dépendre, en fin de compte, de l'autorité suprême toute œuvre salutaire et salvatrice, ce qui permet de préserver dans son principe l'unité visible de l'Église. Pourtant, elle ne permet pas de sortir d'une explication anonyme de la suppléance. On n'évite pas la possibilité d'un évêque qui s'arrogerait, par l'Église entendue comme une réalité idéale[1], un pouvoir qui lui serait conféré, de manière

(1) La thèse de la séparation des pouvoirs n'a pas d'autre alternative, pour expliquer le processus supplétoire, que de recourir à la conception de l'Église sans visage, considérée comme une entité éthérée et idéale, qui accorderait la suppléance quand on en a besoin.

automatique et indifférenciée, pour répondre à un péril dénoncé. Il ne resterait alors que le droit du Souverain Pontife de condamner une telle action.

Ce cas s'est trouvé au cours du vingtième siècle. Ainsi, en 1958, Pie XII a dû excommunier les évêques chinois pour des consécrations sans mandat pontifical.[1] Quatre ans auparavant, le Pape avait rappelé, dans son encyclique *Ad Sinarum Gentem*[2], le fondement divin sur lequel repose l'édifice ecclésial : « le pouvoir de juridiction, qui est conféré directement au souverain Pontife par le droit divin, les évêques le reçoivent du même droit mais seulement à travers le Successeur de saint Pierre, vis-à-vis duquel non seulement les fidèles mais tous les évêques sont tenus à l'obéissance respectueuse et au lien de l'unité »[3].

Dans la lettre *Ad Apostolorum Principis*, il déclare par ailleurs : « les sacrés canons en effet décrètent clairement et explicitement qu'il revient uniquement au Siège apostolique de juger de l'aptitude d'un ecclésiastique à recevoir la dignité et la mission épiscopales et qu'il revient au Pontife romain de nommer librement les évêques. Et même, comme il arrive en certains cas, lorsqu'il est permis à d'autres personnes ou groupes de personnes d'intervenir en quelque manière dans le choix d'un candidat à l'épiscopat, cela n'est légitime qu'en vertu d'une concession – expresse et particulière – faite par le Saint-Siège à des personnes ou à des groupes bien déterminés, dans des conditions et des circonstances parfaitement définies. Cela bien établi, il s'ensuit que les évêques qui n'ont été ni nommés ni confirmés par le Saint-Siège, qui ont même été choisis et consacrés contre ses dispositions explicites, ne peuvent jouir d'aucun pouvoir de magistère ni de juridiction ; car la juridiction ne parvient aux évêques que par l'intermédiaire du Pontife romain »[4].

(1) Lettre encyclique *Ad Apostolorum Principis* du 29 juin 1958, *AAS* 50, pp. 601-614.
(2) Lettre encyclique *Ad Sinarum gentem* du 7 octobre 1954, *AAS* 47, pp. 5-14.
(3) Iurisdictionis autem potestas, quae Supremo Pontifici iure ipso divino directe confertur, Episcopis ex eodem provenit iure, at nonnisi per Petri Successorem, cui quidem non tantum christifideles, sed Episcopi etiam omnes et oboedientiae obsequio et unitatis vinculo constanter subici et adhaerere tenentur (*Ad Sinarum gentem*, *AAS* 47, p. 9, passage intégralement cité dans l'encyclique *Ad Apostolorum Principis*, *AAS* 50, pp. 610-611, de laquelle nous tirons la présente traduction).
Il faut remarquer que, dans l'encyclique *Ad Sinarum gentem*, Pie XII affirme avec force l'existence d'un double pouvoir sacré : « qua profecto divina voluntate christifideles in duos ordines distribuuntur, clericorum laicorumque ; eademque voluntate duplex constituitur sacra potestas ordinis nempe et iurisdictionis ». Nous ne croyons pas qu'il s'agit là d'une formule irréformable, mais d'un jugement théologique lié à une époque donnée.
(4) Sacris enim canonibus dilucide et expresse sancitum est, ut ad unam Sedem Apostolicam pertineat iudicare, num quis ad dignitatem et munus Episcopi idoneus sit, utque Romani Pontificis sit Episcopos libere nominare. Quodsi, quemadmodum interdum usu venit, aliis personis aut collegiis licet in electionem alicuius candidati episcopalis se aliquo modo interponere, hoc legitime dumtaxat fit, si Apostolica Sedes expressis verbis ac singillatim certis et definitis personis aut collegiis id concesserit, condicionibus

Malgré leur longueur, ces citations sont nécessaires pour bien comprendre la perspective dans laquelle se place Pie XII. Il est clair qu'il parle ici de ce qui constitue la structure ecclésiale et de ce qui agit sur elle. L'autorité qu'il défend est celle d'établir des personnes dans des situations stables, les sièges épiscopaux. Les évêques confirmés forment « l'ossature » de l'*Ecclesia* et c'est la raison pour laquelle la confirmation du Siège Apostolique est indispensable. Le nier serait s'attaquer, de fait, aux fondements même de l'Église, établie par le Christ sur Pierre.

Mais, dans le cadre de la suppléance, nous ne sommes pas en contradiction avec ces principes immuables, liés à la Constitution divine de l'Église, parce qu'il ne s'agit justement pas d'un pouvoir stable et permanent, d'un pouvoir *ordinaire*. La suppléance ne doit pas être comprise comme le moyen, dans les cas de nécessité, de prendre la place d'une autorité jugée défaillante ; elle sert ponctuellement à combler les déficiences d'une action ministérielle pour en assurer l'effet surnaturel.[1] Elle concerne des cas particuliers, le plus souvent individuels. S'il fallait en envisager une application collective, il faudrait préciser qu'elle ne peut pas prétendre participer à ce qui fait la structure ecclésiale. Nous touchons sans doute ici le point le plus important et aussi le plus délicat du processus supplétoire.

Il est un fait indéniable que l'Église est une institution hiérarchisée[2] depuis son origine. Cette hiérarchisation a donné naissance à l'*Ordo*. Ce terme manifeste que l'action divine se déploie toujours à l'intérieur de l'*Ecclesia* d'une manière ordonnée. Cependant, cet *Ordo* n'est pas figé au point d'empêcher, dans des cas particuliers, le salut d'une âme. Le principe général de l'action divine sur le monde selon lequel « Dieu veut sauver tous les hommes »[3] domine toute l'Institution. La hiérarchie, autant qu'il dépend

---

rerumque adiunctis pianissime constitutis. Hoc posito, efficitur, ut Episcopi nec nominati nec confirmati a Sede Apostolica, immo contra expressas eius ordinationes electi et consecrati, nulla fruantur potestate magisterii et iurisdictionis, cum iurisdictio Episcopis per unum Romanum Pontificem obtingat (*Ad Apostolorum Principis*, *AAS* 50, p. 610).

(1) « La *suppletio* presuppone che la persona che pone l'atto sia senza potere, e, posto l'atto supplito, essa rimane senza potere. La *suppletio* vale semplicemente per l'atto per cui si realizza la *suppletio*, mentre la potestà ordinaria è connessa *ipso iure* all'ufficio e la delegata la si possiede prima di porre l'atto e forse perdura anche dopo » (De Paolis, *Delega e supplenza*, p. 483). L'auteur de ce passage cite en note Wernz-Vidal et Vermeersch à l'appui de son jugement.

(2) Cette expression *institution hiérarchisée* nous paraît être la meilleure pour désigner l'œuvre fondée par Jésus-Christ. Nous verrons par ailleurs, dans la partie théologique, pourquoi aucune structure sociétale humaine n'est capable de servir de modèle adéquat à la manière dont l'Église conçoit et réalise cette hiérarchisation.

(3) Cette formule est tirée de la première épître à Timothée : « obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. (...) Hoc enim bonum est et acceptum coram salutari nostro Deo qui **omnes homines vult salvos fieri** et ad agnitionem veritatis venire » (1 Tim. 2, 1, 3-4).

d'elle, est tenue d'assurer, en tout temps et en tout lieu, la réalisation concrète de cette volonté, dans le respect des pouvoirs conférés à chacun.

Dans ces conditions, la thèse sur l'unité de la *potestas sacra* et la distinction de Gratien *potestas / executio potestatis*, qui en est une partie intégrante, permet d'éclairer parfaitement la notion de suppléance. Quand une personne est en péril de se sauver, l'Église accorde à n'importe lequel de ses ministres la mise en œuvre de son pouvoir, s'il est habituellement empêché d'en user à cause des nécessités de l'*Ordo*. Cette permission exceptionnelle, donnée au ministre, est limitée au cas en question. Elle ne lui donne pas mission pour participer, d'une manière stable, à la construction de l'*Ecclesia*, car elle se situe dans la ligne d'un pouvoir exceptionnel que des circonstances extraordinaires lui ont permis d'exercer.[1] C'est pourquoi elle ne remet fondamentalement en cause ni l'institution de droit divin d'une hiérarchisation de l'*Ecclesia*, ni celle de l'*Ordo*. Mais, elle manifeste à quel point l'Église est soucieuse de correspondre aux moindres modalités de la mission qu'elle a reçue du Christ : assurer le salut des âmes en tenant compte des situations complexes de l'existence humaine.

La libéralité de l'Église, énoncée dans le droit ecclésiastique, place alors le canoniste dans une position paradoxale. Car, bien que la suppléance soit une loi inscrite dans le code de droit canonique, elle apparaît comme un processus destiné à s'approprier des actes qui, de soi, peuvent être posés en dehors de la structure canonique. Le prêtre, réduit à l'état laïc et sollicité par un mourant, est l'exemple caractéristique. Il ne peut plus intervenir au plan de l'*Ordo*, il en a reçu l'interdiction formelle. Pourtant, par la suppléance, il peut encore confesser un moribond, même en présence d'un prêtre approuvé[2], et son absolution produira son effet, dans la mesure des dispositions du pénitent. Les moralistes parlent, à ce sujet, d'une action, non seulement valide, mais licite. Cette distinction entre validité et licéité, appliquée à l'administration des sacrements, se révèle utile pour qualifier la valeur des œuvres supplétoires.

---

J'exhorte donc, avant toutes choses, à faire des prières, des supplications, des requêtes, des actions de grâces, pour tous les hommes. (…) Cela est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.

(1) Par exemple, le prêtre qui administre la confirmation à un nouveau-né en danger de mort qu'il vient de baptiser, ne peut pas prétendre pour autant confirmer habituellement les enfants de sa paroisse.

(2) Can. 976 CIC/83 : Quilibet sacerdos, licet ad confessiones excipiendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus.

En cas de danger de mort, tout prêtre, même dépourvu de la faculté d'entendre les confessions, absout validement et licitement de toutes censures et de tous péchés tout pénitent, même en présence d'un prêtre approuvé.

### 4. La nécessité de la suppléance dans l'acte de production de la grâce.

Pour bien comprendre le couple valide / licite, il ne faut pas séparer le rite sacramentel de l'effet qu'on cherche à atteindre, à savoir la production ou le développement de la grâce divine dans l'âme humaine.[1] Les cérémonies sacramentelles n'ont pas d'autre but que d'assurer la réalité de l'opération divine dans l'homme. Mais, pour que cet effet soit atteint, certaines conditions sont requises, soit du côté du ministre, soit du côté du récipiendaire. Les conditions qui concernent le récipiendaire seront abordées dans le cadre de l'hospitalité eucharistique. Dans ce paragraphe, nous traiterons de celles qui concernent le ministre.

Saint Thomas d'Aquin aborde cette question dans les articles de sa *Summa theologica* sur les rapports entre l'intention du ministre et la production de l'effet sacramentel. Dans la IIIa pars, question 64, article 9, il se demande si la vertu théologale de foi est une condition indispensable pour administrer un sacrement. A la troisième objection, il répond : « le pouvoir d'administrer les sacrements appartient au caractère spirituel, qui est indélébile. Il suit de là que si quelqu'un est suspens par l'Église, ou excommunié, ou même dégradé, il ne perd pas le pouvoir de conférer le sacrement, mais la licéité d'user de ce pouvoir. Il conférera donc le sacrement ; mais il pèchera en le faisant. Il en est de même pour celui qui reçoit de lui le sacrement ; et, par suite, il ne reçoit pas l'effet du sacrement (qui est la grâce) à moins peut-être que l'ignorance ne l'excuse »[2]. Le Docteur Angélique distingue entre *pouvoir* de conférer un sacrement, ou

(1) Cette perspective s'intègre dans une vision plus vaste et systématique de l'Église, qui prône l'unité substantielle de la société hiérarchique et de la communauté de grâce (Voir H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, pp. 65-85).

(2) Potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indebilis est... Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate. Et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo. Et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum : et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

La traduction est celle de Pègues, *Commentaire de la Somme*, tome 17, p. 177. Notons que Roguet propose le terme de *permission* en lieu et place de *licéité* (Roguet, *Les Sacrements*, p. 171), ce qui revient au même.

Remarquons également que, dans ses notes explicatives, Roguet écrit : « la foi de l'Église supplée à la foi qui manque au ministre ». Cette intrusion de la suppléance dans les dispositions personnelles du ministre doit être expliquée, car, dans le cas présent, l'adage : *Ecclesia non judicat de internis* s'applique. La suppléance intervient quand on peut juger les choses de l'extérieur. Une foi erronée peut influer sur l'intention du ministre, mais elle sera jugée d'après ses manifestations extérieures, en particulier les rites et la signification qui leur est donnée. Ce principe a présidé aux enquêtes menées, dans les temps modernes, par les instances romaines, au sujet des cérémonies accomplies par les anglicans (question des ordinations traitées par Léon XIII en 1896 dans *Apostolicae curae*, *AAS* 29, pp. 193-203) ou par les protestants (question du baptême). Comme nous le verrons ultérieurement, l'Église donne la garantie que la grâce est produite par le sacrement quand les cérémonies extérieures sont respectées et c'est en cela qu'elle supplée, dans une certaine mesure, aux défaillances du ministre.

*potestas*, et *permission* d'user de ce pouvoir, qui correspondrait, dans notre terminologie, à l'*executio potestatis*. La validité ressort de la *potestas*, liée à l'ordination ; la licéité, de l'*executio potestatis*.

L'argumentation de l'Aquinate est particulièrement remarquable, parce qu'elle met en rapport la production effective de la grâce du sacrement, qui est invisible, avec la situation ecclésiale du ministre, que tout le monde peut connaître a priori. Les censures énumérées manifestent une situation canonique irrégulière. Dans ce cas, le sacrement existe généralement[1] bel et bien. Mais il ne peut pas produire son effet propre. Que sert-il alors de poser des rites extérieurs s'ils n'atteignent pas leur fin véritable, s'ils ne communiquent pas à l'âme les bienfaits de la vie divine ? La réception d'un sacrement valide, mais non licite, est une aberration dans l'existence chrétienne. Elle est un non-sens, sauf à compter, comme le fait saint Thomas d'Aquin, sur l'ignorance de celui qui le reçoit.

La production de l'effet sanctificateur n'est donc pas principalement liée à la question de la validité, mais bien plutôt à celle de la licéité. C'est à ce niveau que la suppléance intervient. Au regard du contexte ecclésial, elle garantit la valeur véritablement sanctificatrice de l'action ministérielle. Cette précision est importante : elle permet de fixer la valeur, au regard de l'*Ordo*, des actes suppléés. Nous avons vu que certains d'entre eux ne peuvent pas être considérés comme canoniques parce qu'ils sont posés en marge ou en dehors de l'*Ordo*. C'est en particulier le cas quand la nécessité se fait sentir pour le salut d'une âme. La suppléance permet éventuellement de s'affranchir des déterminations purement humaines de la loi canonique. Billuart le remarque dans sa dissertation, déjà citée, sur la juridiction à l'article de la mort : « cette nécessité concerne des événements rares et accidentels ; mais les lois ne s'occupent pas de ce qui arrive rarement et *per accidens*, mais de ce qui arrive *per se* et communément »[2].

Pourtant, la suppléance est inscrite dans le code de droit canonique, non seulement au canon 144 pour pallier aux faiblesses de la psychologie humaine, mais

(1) Le sacrement de la pénitence qui consiste dans un jugement sur la conscience suppose la permission d'exercer la *potestas*, parce qu'il implique une puissance exercée sur autrui. Si l'exercice de la faculté n'est pas autorisée, soit explicitement par voie d'autorité, soit par suppléance, le sacrement n'existe pas.
(2) Haec necessitas est de raro contingenti et per accidens ; leges autem non attendunt ad ea quae raro contingunt et per accidens, sed ad ea quae sunt per se et communiter (Billuart, C*ursus theologicus*, tome 9, p. 394).

dans plusieurs autres canons qui règlent certaines situations de nécessité. Elle apparaît dès lors comme un processus destiné à régler les exceptions. Ce processus témoigne que l'Église reconnaît, comme lui appartenant en propre, ce qui est en marge, voire à l'extérieur des limites de l'*Ordo*. Nous verrons l'importance œcuménique de cette perspective au sujet, par exemple, de la reconnaissance catholique des baptêmes administrés au sein de certains groupes protestants.

### 5. Conséquence sur la juridicité des actes de suppléance.

Pour le moment, il nous faut déterminer dans quelle mesure il est possible de donner à ces actes ponctuels une valeur juridique. La question ne se pose pas pour les actes accomplis au sein de la structure, comme dans les cas d'erreur commune ou de doute. Mais qu'en est-il quand la suppléance est appliquée dans la nécessité, en dehors des règles de l'*Ordo* ? D'un côté, l'institution ecclésiale reconnaît par la suppléance que ces actes atteignent leur fin surnaturelle et peuvent être considérés comme siens. Par ailleurs, ils ont été réalisés en dehors du cadre habituel de l'*Ordo*, indépendamment ou en opposition, au moins apparente, avec le droit canonique. Comment concilier ces deux aspects contradictoires de l'acte suppléé ?

Dans une thèse récente de droit canonique, Besson a montré qu'il est possible de distinguer, au sujet des sacrements, trois degrés de « juridicité ». « Un premier s'appuie sur le droit au salut[1] et à l'accès aux sacrements. Un deuxième repose sur la définition du sacrement comme geste institué par le Christ... Un troisième degré prend en compte la réalisation de l'acte sacramentel »[2]. Ces trois niveaux juridiques nous font percevoir « la spécificité du droit ecclésial qui ne peut être considéré comme un droit de nature absolument identique aux autres systèmes juridiques en raison de sa participation à la mission de l'Église »[3], qui est d'offrir aux hommes les moyens de leur salut selon la volonté du Christ.

En effet, comme les actes du ministère ecclésiastique ont une portée divine, ils ne se rapportent pas seulement à la loi codifiée, mais ils sont aussi à mettre en lien avec

(1) L'expression *droit au salut* n'est pas très heureuse car, en strict terme, l'homme ne peut revendiquer aucun droit à se sauver : le salut est un effet gratuit de la miséricorde de Dieu, c'est une grâce. Il aurait mieux valu parler d'un *droit lié au salut*.
(2) Besson, *La dimension juridique*, présentation en 4ème page de couverture.
(3) Besson, *La dimension juridique*, p. 164.

le principe du salut universel qui exprime la volonté de Dieu. Ce principe est une partie constitutive d'un droit, le droit divin, qui exprime et manifeste cette volonté salvifique. C'est la raison pour laquelle il est possible d'envisager des exceptions aux normes habituelles quand celles-ci gênent ou empêchent la réalisation de cette volonté. Dans l'Église, on ne peut pas se contenter de parler du droit ecclésiastique, comme s'il s'agissait de la seule norme valable ; il faut encore prendre en considération le droit qui découle de Dieu comme souverain législateur.

Nous sommes conduits ainsi à nous demander comment il convient de définir la relation du droit divin et du droit canonique. Cette question est l'objet de recherches depuis la fin du XIX$^{ème}$ siècle avec le mouvement de réforme des études ecclésiastiques. Dans son *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*,[1] Aubry envisage le cours de droit canonique dans son rapport avec la théologie qui étudie le droit divin. Ses considérations sont marquées par une mentalité défensive et la conception d'une église-société. Mais ce qui importe est d'établir un principe de continuité entre le droit divin et le droit ecclésiastique.

Cette continuité est exprimée par Besson : « le droit n'est pas premier par rapport à la dispensation de la grâce, mais à l'opposé, la volonté salvifique du Christ se déploie selon les modalités du droit. Elle possède en lui une valeur organisatrice, qui est ainsi utilisée comme instrument pour réguler la dispensation de la grâce en vue du bien des fidèles »[2]. Le principe de la volonté salvifique universelle apparaît ainsi comme une force structurante du droit canonique tout entier. Elle est d'ordre théologique. Elle imprègne pourtant les diverses dispositions légales qui forment la règle et permet aussi d'atteindre des zones marginales où le code fournit des données que seule la théologie peut expliquer correctement. Le processus supplétoire renvoie à ce principe expressif du dessein divin - ce principe qui postule la constitution d'un droit divin plus fondamental - et trouve aussi une place, en raison de son incidence dans la vie chrétienne, en droit canonique.[3]

(1) Aubry, *Les grands séminaires*, p. 422. Les italiques sont de l'auteur.
(2) Besson, *La dimension juridique*, pp. 165-166.
(3) Un jugement, comme celui de Sobanski, sur le CIC paraît, dès lors, exagéré : « les autres titres du premier livre pourraient tout aussi bien se trouver dans le droit de quelque autre société efficacement gouvernée... Il y manque toute trace du fait que le noyau du droit ecclésial est constitué par le droit divin » (Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau CIC*, p. 264). La suppléance démontre le contraire. Il faut cependant reconnaître que ce processus n'est peut-être pas suffisamment mis en relief, ni exploité comme il conviendrait.

Ces considérations nous conduisent à affirmer que, dans l'Église, le juridique peut s'entendre de deux manières : il peut faire référence, soit au droit divin, soit au droit ecclésiastique. Dans les deux cas, il a une valeur juridique réelle. Un exemple manifeste l'intérêt d'une telle précision. Le code admet, avec toute la Tradition, qu'un non-baptisé puisse administrer le baptême.[1] Nul ne niera qu'un tel acte a une portée juridique : le nouveau baptisé devient véritablement membre à part entière de l'Église avec tous les droits et les devoirs inhérents à son nouvel état. Il n'en reste pas moins que l'acte par lequel il le devient échappe à l'*Ordo*, jusqu'à ce qu'il soit pris en compte par une autorité qui l'inscrira dans un registre officiel.

Il est finalement possible de conclure que les actions accomplies grâce à la suppléance ont une valeur juridique, soit par le droit canonique quand elles se situent dans la structure ecclésiale, soit par le droit divin quand elles sont accomplies en dehors d'elle. Car elles ont la capacité véritable d'assurer le salut à ceux qui en sont les bénéficiaires.

### 6. La suppléance et la collaboration des laïcs à la mission de l'Église.

L'exemple proposé de l'administration d'un baptême par un non-baptisé pose à présent la question de la possibilité que la suppléance s'applique à une personne qui n'a pas reçu les ordres sacrés. Jusqu'à présent, nous avons envisagé la suppléance dans le cadre d'une délégation *a iure* de la *potestas regiminis*. Or le canon 129 § 1 déclare : « au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré »[2]. Le principe semble clair et reprend celui qui était établi dans le code de 1917[3] : est affirmée l'habilité générale de ceux qui sont marqués par l'ordre sacré à recevoir le pouvoir de juridiction. Le canon 274 § 1 précise encore : « seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de

(1) Il s'agit du canon 861 § 2 : « absente aut impedito ministro ordinario, licite baptismum confert (...) in casu necessitatis, quilibet homo debita intentione motus ».
(2) Can. 129 § 1 CIC/83 : potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.
(3) Canon 118 CIC/17 : « Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere ».
Seuls les clercs peuvent recevoir le pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction, ainsi que les bénéfices et les pensions ecclésiastiques.

gouvernement ecclésiastique »[1]. Il faut donc être clerc pour obtenir un *officium* qui requiert soit le pouvoir d'ordre, soit celui du gouvernement ecclésiastique. La *potestas sacra* n'est partagée que par des personnes ordonnées.

Pourtant, la constitution *Lumen Gentium* du Concile Vatican II, après avoir défini l'action des laïcs dans le monde en vertu des sacrements du baptême et de la confirmation, ajoute en se référant à l'exemple des collaborateurs et collaboratrices de saint Paul : « outre cet apostolat, qui concerne tous les chrétiens sans exception, les laïcs peuvent encore, de diverses manières, être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat hiérarchique »[2]. Une déclaration de cette importance, développée ensuite en plusieurs endroits du décret *Apostolicam actuositatem*[3], ne pouvait pas être ignorée dans la réforme du droit canonique. De fait, elle imprègne la structure même du code.

La législation pio-bénédictine s'articulait autour de la cléricature, actrice propre et exclusive de l'institution ecclésiale. Après les *Normae Generales*, le livre second *de personis* comportait trois titres : *de clericis* (379 canons), *de religiosis* (195 canons) et *de laicis* (44 canons).[4] La vision était celle d'une société charpentée autour de ses chefs et de sa hiérarchie. A l'époque le nombre important d'ecclésiastiques permettait aux seuls clercs d'assumer l'ensemble des fonctions ecclésiales.

Mais la situation a maintenant profondément changé. La législation de 1983 présente une structure plus souple susceptible de s'adapter aux innombrables situations, liées entre autres à la carence de prêtres. C'est à notre avis un éclairage essentiel qu'il faut apporter aux changements opérés par la réforme du droit canonique. Ce serait une erreur de s'imaginer que certains points essentiels dans la constitution de l'Église, tel que sa fondation sur le sacrement de l'ordre, ont radicalement changé et qu'il faut œuvrer à une promotion effrénée du laïcat, partenaire incontournable de la *potestas sacra*.

(1) Can. 274 § 1 CIC/83 : soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici.
(2) « Praeter hunc apostolatum, qui ad omnes omnino christifideles spectat, laici insuper diversis modis ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiae vocari possunt » (*Lumen Gentium*, n° 33, éd. du Centurion p. 69).
(3) Voir en particulier les numéros 10, 20, 22 et 24.
(4) Notre propos n'est pas de recenser tous les canons qui ont trait au laïcat, mais de montrer dans la structure des deux codes la différence de perspective. Nous nous en tenons à la remarque pertinente de Mubiligi qui, après avoir relevé 111 canons relatifs à la condition du laïc, conclut : « la plupart de ces normes considèrent le laïc dans sa personnalité individuelle, plutôt que de le placer au sein de l'Église dont il est membre à part entière » (*Aspect de la problématique du laïcat*, p. 75).

Aujourd'hui, la législation intègre une conception plus théologique de l'Église[1], qui embrasse sa dimension à la fois divine et humaine, tenant davantage compte des impératifs du droit divin. Désormais, après les Normes Générales, le livre deuxième traite du Peuple de Dieu et se divise en trois parties : les fidèles du Christ ; la constitution hiérarchique de l'Église ; les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique. Puis, c'est l'exercice de la *potestas sacra* qui est développé selon les trois fonctions que peuvent assumer les divers membres du peuple de Dieu : *munera regendi*, *docendi* et *sanctificandi*, qui renvoient à leur triple dignité : royale, prophétique et sacerdotale. Les fonctions fondamentales de l'Église deviennent désormais un « facteur systématisant »[2].

Il est vrai que le *munus regendi* (ou fonction pastorale) n'est pas traité, en tant que tel, dans un livre particulier. Au sens précis de pouvoir de juridiction, il n'est mentionné qu'une seule fois, dans le présent canon 129 CIC/83. Dans les autres canons : 1417 § 2 CIC/83, 1469 § 1 CIC/83 et 1512 3° CIC/83, le terme se réfère au pouvoir judiciaire.[3] Cet emploi unique n'est pas un hasard. Le code suit manifestement la présentation de *Lumen Gentium* qui envisage la fonction pastorale dans sa dimension théologique, comme englobant toute l'activité ecclésiale, y compris les fonctions d'enseignement et de sanctification.[4] Par ce moyen, il tente d'exprimer le mystère de l'Église.

Au contraire, il faut affirmer que l'Église du Christ reste organiquement fondée sur le sacerdoce ministériel.[5] Cette réalité, liée à l'essence même de l'Église, ne peut absolument pas être mise en cause, car elle est d'origine divine. Est-ce à dire que seuls ceux qui ont reçu les ordres sacrés peuvent travailler à la mission du salut universel ? Le code de 1983 répond à cette question dans le § 2 du même canon 129 : « à l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit »[6]. L'ouverture de *Lumen*

(1) Urresti, *Eclesiologia subyacente*, pp. 101-107.
(2) « Ce qui, en effet, devient facteur systématisant, ce sont les fonctions fondamentales de l'Église » (Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau C.I.C.*, p. 248).
(3) Garcia Martin, *Le norme generali*, p. 468. Nous avons corrigé l'erreur de référence : can. 1417 § 2, et non 1477 § 1.
(4) Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau C.I.C.*, p. 249-250.
(5) « Le sacerdoce ministériel est nécessaire à l'existence même de la communauté en tant qu'Église... En effet, si dans la communauté le prêtre fait défaut, elle se trouve privée de l'exercice et de la fonction sacramentelle du Christ Tête et Pasteur, essentielle pour la vie même de la communauté ecclésiale » (Culte divin, *Instruction du 13 août* 1997, n° 3 in fine).
(6) Can. 129 § 2 CIC/83 : in exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.

*Gentium* a bien été prise en compte dans la nouvelle codification : les laïcs sont appelés à coopérer dans l'exercice de la *potestas regiminis*.

Par rapport à la législation de 1917, la nouveauté est incontestable. Est-ce cependant un changement simplement imposé par les faits (en particulier la carence en prêtres) ou une nouvelle orientation de principe ? Cette question a fait l'objet de nombreux débats, non seulement parmi les canonistes, mais aussi chez les théologiens. Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces discussions. Notre but est seulement de montrer de quelle manière la suppléance s'intègre dans les solutions proposées.

### 7. Fondement de la suppléance chez le clerc et chez le laïc.

Le problème le plus délicat est celui du fondement sur lequel il faut baser cette coopération. La *potestas regiminis* est une modalité de la *potestas sacra* et désigne sa mise en œuvre. Or les laïcs, n'étant pas ordonnés, ne possèdent pas la *potestas sacra*. Comment envisager alors une coopération qui nécessite de mettre en œuvre un pouvoir qu'on ne possède pas ? Posé en ces termes, la question est insoluble. Elle oblige, cependant, à approfondir la notion de *potestas regiminis*. Celle-ci recouvre, en effet, deux genres distincts d'action : le premier, fondé sur la réalité sacramentelle de l'ordre, regroupe les actes qui ne peuvent être accomplis que par les ministres ordonnés ; le second rassemble ceux qui nécessitent seulement le sacrement du baptême ou de la confirmation.

Cette distinction entre *exercitio potestatis regiminis « ordine sacro innixa »* et *« ordine sacro non innixa »* avait été proposée dans le premier schéma du code en 1977, reprise dans celui de 1980, puis définitivement abandonnée, comme contraire à l'unité de la *potestas sacra*. Selon Urrutia, elle se retrouverait cependant dans la clausule du canon 129 § 2 : *« ad normam iuris »* et signifierait que, dans ce paragraphe, « on pose une exception »[1]. En effet, l'explication fournie est que « les laïcs qui, *selon la règle*, ne sont pas habiles à exercer le pouvoir de gouvernement, *exceptionnellement* peuvent être

(1) « Statuitur exceptio » (Urrutia, *Lectio cursoria*, p. 366).

appelés à coopérer à l'exercice de ce même pouvoir. »[2]. Il est important de voir qu'il y a deux points distincts dans cette conception.

Tout d'abord, le fait que la *potestas regiminis* inclut des actes susceptibles d'être accomplis par des baptisés ou des confirmés. Le Pape Jean-Paul II l'affirme en plusieurs endroits de son exhortation apostolique *Christifideles laici*. Il remarque en particulier : « les Pères synodaux ont insisté sur la nécessité d'exprimer clairement, en fixant, au besoin, une terminologie plus précise, autant *l'unité de la mission* de l'Église, à laquelle participent tous les baptisés, que la *diversit*é substantielle du ministère des pasteurs, qui est fondé sur le sacrement de l'Ordre, diversité par rapport aux autres ministères, offices et fonctions ecclésiales, fondées elles sur les sacrements du Baptême et de la Confirmation »[1]. L'Église a une seule et unique mission à remplir : celle de sauver les âmes. Tous les baptisés en assument la réalisation pratique au travers de ministères (notons ce terme qui désignait autrefois exclusivement des activités sacerdotales). Ceux-ci se distinguent en fonction de leur fondement : les uns reposent sur le sacrement de l'ordre, les autres sur le baptême et la confirmation. Cette distinction n'est pas facultative puisqu'il est demandé à toutes les églises particulières de respecter fidèlement « la différence essentielle entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun et, en conséquence, la différence entre les ministères qui dérivent du sacrement de l'Ordre et les ministères qui dérivent des sacrements de Baptême et de Confirmation »[2].

On peut alors se demander, dans un deuxième temps, pourquoi ceux qui ont reçu les ordres sacrés assument habituellement des fonctions qui peuvent l'être par des

(2) « Laici qui *de regula* habiles non sunt ad exercendam potestatem regiminis, *exceptionaliter* vocari poterunt ad cooperandum in exercitio eiusdem potestatis » (Urrutia, *Lectio cursoria*, p. 366).

(1) « Locuti sunt Patres de necessitate exprimendi quam dilucide, et quidem accuratioribus vocalibus, tum *missionis unitatem* in Ecclesia, cui missioni baptizati omnes accedunt, tum pariter substantialem Pastorum *diversitatem ministerii*, quod, cum in Ordinis sacramento fundetur, differat necesse est ab aliis ministeriis, officiis et muneribus ecclesialibus, quae in sacramentis Baptismi et Confirmationis radicantur » (*Christifideles laici*, n° 23).

Les soulignements sont dans le texte.

(2) Voici le passage en entier dont nous donnons la traduction complète dans le paragraphe suivant : « ut Ecclesiae praxis in conferendis christifidelibus laicis ministeriis decurrat modo ordinato et fructuoso, ab omnibus ecclesiis particularibus detur oportet principiis theologicis iam memoratis, speciatim essentiali differentiae sacerdotium ministeriale inter et commune atque consequenter inter ministeria quae ex Ordinis sacramento derivantur et ministeria ex sacramentis Baptismatis et Confirmationis profluentia » (*Christifideles laici*, n° 23).

Pour que la pratique ecclésiale des ministères confiés aux fidèles soit ordonnée et fructueuse, toutes les Églises particulières devront respecter fidèlement les principes théologiques rappelés plus haut, en particulier la différence essentielle entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun et, en conséquence, la différence entre les ministères qui dérivent du sacrement de l'Ordre et les ministères qui dérivent des sacrements de Baptême et de Confirmation.

baptisés ou des confirmés ? N'y aurait-il pas de la part des autorités ecclésiastiques une récupération indue à leur profit ? Et les restrictions imposées à l'exercice de ces fonctions ne sont-elles pas abusives ? Une raison permet de répondre, d'une manière satisfaisante, à ces interrogations : la nécessité de droit divin de l'*Ordo*.

Dès son origine, l'Église a été établie d'une manière structurée. Cette donnée est d'ordre théologique.[1] Au niveau local, l'évêque qui possède le sacerdoce en plénitude a la responsabilité surnaturelle de son développement harmonieux[2] et, à ce titre, est chargé de réguler les ministères, fonctions et offices, en union avec les autres évêques et le Souverain Pontife.[3] Mais, comme les actes du ministère touche, par définition, la communauté, ils restent naturellement réservés à ceux qui ont reçu l'ordination et possèdent la *potestas sacra*. Celle-ci fait d'eux des pasteurs, responsables d'un troupeau.[4]

Cette perspective ne se comprend qu'à la condition de considérer l'Église comme l'œuvre humano-divine de l'Esprit de Jésus-Christ, et non simplement comme une construction humaine, de type social ou politique. La structure ecclésiale est une partie intégrante du mystère de la vie de Dieu dans les âmes, parce qu'elle en assure la visibilité. Il n'y a donc aucune discontinuité entre l'Institution et le Mystère, mais manifestation de celui-ci par celle-là. Nous verrons plus en détail, dans la partie théologique, comment la suppléance permet aussi de faire jouer ces deux réalités : celle de l'Institution et de sa visibilité, celle du Mystère et de la grâce invisible.

L'exemple de l'administration du sacrement de la confirmation permet d'illustrer cette nécessité ontologique de l'*Ordo* dans l'Église. Par son ordination, le prêtre possède le pouvoir de confirmer. Pourtant, son administration est exclusivement

(1) « La subordination hiérarchique requise par le sacrement de l'Ordre se réalise ecclésiologiquement et structurellement dans le lien à l'Évêque et au Souverain Pontife, qui détient le primat (*principatus*) du pouvoir ordinaire sur toutes les Églises particulières » (Directoire pour le ministère des prêtres, n° 62).
(2) « L'origine divine, la communion et la mission ecclésiale caractérisent le pouvoir épiscopal par rapport à celui qui est exercé dans toute autre société humaine. Il est dans sa nature et dans sa visée pastorale de promouvoir l'unité de la foi, des sacrements et de la discipline ecclésiale, ainsi que de diriger de manière appropriée l'Église particulière elle-même, selon ses propres finalités » (*Apostolorum successores*, n° 64).
(3) « A la lumière du mystère du Christ, Pasteur et Évêque des âmes, (...) l'Évêque comprendra toujours plus profondément le mystère de l'Église, dans laquelle la grâce de la consécration épiscopale l'a placé comme maître, prêtre et pasteur pour la guider par son pouvoir lui-même... L'Église particulière est confiée à l'Évêque qui est principe et fondement visible d'unité et c'est à travers sa communion hiérarchique avec la tête et les autres membres du Collège épiscopal que l'Église particulière s'inscrit dans la "*plena communio ecclesiarum*" de l'unique Église du Christ » (*Apostolorum successores*, n° 1 et 5).
(4) « Un moyen de ne pas tomber dans la tentation "démocratiste", sera d'éviter une certaine "cléricalisation" du laïcat qui met à l'étroit le sacerdoce ministériel du prêtre. Lui seul après l'Évêque, en vertu du ministère sacerdotal reçu dans l'ordination, mérite de manière appropriée et univoque le nom de "pasteur". Le qualificatif de "pastoral" en effet fait référence soit à la *potestas docendi et sanctificandi*, soit à la *potestas regendi* » (Directoire pour le ministère des prêtres, n° 19).

réservée à l'évêque de telle sorte que, si un prêtre s'avisait de confirmer sans en avoir reçu la faculté ou en dehors d'un cas d'urgence, son acte serait invalide. Il en est ainsi, parce que la confirmation établit le baptisé dans une nouvelle fonction ecclésiale. Désormais, il reçoit pour charge de défendre l'Église dans le monde. Un rôle public lui est donné, qu'il devra assumer face à la communauté. Par conséquent, il convient que ce sacrement soit ordinairement conféré par l'évêque afin qu'il soit clair que le développement organique de l'Église locale trouve son dynamisme surnaturel dans l'action de son pasteur souverain.

Un raisonnement semblable s'applique à tous les actes de ministère qu'un laïc peut accomplir en vertu de son baptême. Il en a la capacité radicale, mais il ne peut pas les exercer ordinairement à cause de leur impact sur l'*Ordo*. De manière exceptionnelle, cependant, il peut être appelé à les remplir, soit d'une manière stable, soit en vertu d'une députation temporaire, soit là où le besoin de l'Église le requiert.[1] De notre point de vue, la stabilité d'un ministère laïc ne donne pas à son exercice un caractère ordinaire[2] auquel serait attaché un droit[3]. Il reste toujours une exception, ce qui par ailleurs ne remet en cause ni la dignité ni l'importance du laïcat dans l'Église. Sous cet éclairage, on comprend mieux l'avertissement de Jean-Paul II dans *Christifideles laici* : « il est alors nécessaire, en premier lieu, que les pasteurs, en reconnaissant et en conférant aux fidèles laïcs les divers ministères, offices et fonctions, mettent le plus grand soin à les instruire de la racine baptismale de ces tâches. Il est nécessaire, ensuite, que les pasteurs veillent à éviter un recours facile et abusif aux présumées "situations de nécessité" ou de "suppléance nécessaire", là où, objectivement, ce n'est pas le cas, ou bien là où il est possible d'y obvier par une programmation pastorale plus rationnelle »[4].

(1) Normes du canon 230 § 1, § 2 et § 3.

(2) C'est ce qui ressort des textes cités par Borras dans son article *les laïcs : suppléance ou partenariat ?* A notre avis, la réponse adéquate à cette question est la suppléance. L'institution dans un ministère, depuis que ceux-ci ne sont plus les marques distinctives de l'état clérical (Motu Proprio *Ministeria quaedam* du 15 août 1972, *AAS* 64 pp. 529-534), établit seulement un mode ordinaire de suppléance.

(3) Herranz est très clair sur ce sujet : « du point de vue juridique, il faut noter qu'aucun fidèle *(d'après le contexte, l'auteur l'entend au sens de laïc)* n'a le *droit* à un office » (Herranz, *Le statut juridique*, note 74 p. 254).

(4) « Itaque oportet in primis Pastores, in agnoscendis et conferendis christifidelibus laicis diversis ministeriis, officiis et muneribus, maximam curam adhibeant ad illos docendos harum functionum imam baptismalem rationem. Oportet insuper Pastores vigilent ne facilius in abusum incurratur praesumendi "situationes rerum urgentium" vel "necessariae subsidiaritatis" ubi obiective non talis est rerum status vel ubi obviam iri potest per programma pastorale rationi magis consonum » (*Christifideles laici*, n° 23).
On remarquera que le terme latin traduit par *suppléance* est *subsidiaritas*. Ce rapprochement entre les deux termes, et donc entre la notion de suppléance et le principe de subsidiarité, mériterait d'être approfondi. Otto Karrer n'hésite pas à écrire que « la subsidiarité revient comme un leitmotiv d'un bout à l'autre de la constitution *Lumen Gentium*, ou du moins son principe, car le mot n'apparaît pas » (Karrer, *Le principe de subsidiarité*, p. 575). A première vue, elle pourrait inclure la suppléance quand celle-ci

Le § 2 du canon 129 CIC/83 précise que les laïcs peuvent participer à l'exercice du pouvoir de gouvernement[1], mais non au pouvoir lui-même. Cela signifie que la collaboration laïque ne résulte pas d'une *potestas*[2] qui, par l'intégration dans l'*Ordo*, donne un droit à y avoir une place. C'est une simple coopération fondée sur la puissance que confère le sacrement du baptême ou, plus encore, celui de la confirmation. On comprend alors que le laïc n'ait, dans ces conditions, aucun droit au travail qu'il accomplit. En tant que baptisé ou confirmé, il possède simplement une *capacitas*, non pas une *potestas*. Il ne peut donc pas s'arroger de lui-même telle ou telle activité, liée habituellement, pour les besoins de l'*Ordo*, à la *potestas sacra*. Par exemple, il ne peut pas prendre des hosties dans le tabernacle pour porter la communion à des malades sans autorisation expresse d'un prêtre responsable.

Remarquons cependant qu'il en est ainsi, dans d'autre domaines, pour tous les membres ordonnés. Aucun de ceux-ci ne peut exercer certaines fonctions s'il n'en obtient au préalable la faculté. Pour confesser ou pour recevoir les consentements matrimoniaux en tant que témoin qualifié, le prêtre doit être mandaté par une délégation, soit habituelle, soit ponctuelle. La raison n'est pas un manque de *potestas*, comme nous l'avons déjà dit, mais la nécessité de l'*Ordo* laquelle prend sa source, d'une part dans le statut instrumental du ministre par l'ordination,[3] d'autre part dans la notion théologique de *missio*, ces deux réalités étant d'ailleurs intimement liées. Dans l'Église, nul ne peut s'octroyer une place par lui-même. Il la reçoit, parce qu'il est nécessairement envoyé.

Entre la *capacitas* et la *facultas*, le procédé est similaire. Il n'est toutefois pas identique. Il diffère en ceci que la *facultas* apparaît comme une détermination de la *potestas sacra*, reçue dans l'ordination,[4] tandis que la *capacitas* est l'actuation par un

s'exerce au sein de la règle canonique.

(1) Amann, *Laien als Träger*, p. 9-10. Cette distinction prend sa source dans la lettre *Quae Nobis* de Pie XI au Card. Bertram de Wroclaw. Le 13 novembre 1928, au sujet des principes et fondements communs de l'Action catholique, le Pape écrit : « apparet Actionem Catholicam alio non spectare, nisi ut laici apostolatum hierarchicum quodammodo participent. » (*AAS* 20, p. 385).

(2) Comme le remarque Jimenez Urresti dans *Eclesiologia subyacente*, p. 111, c'est ce qu'on peut déduire du décret du Concile Vatican II *Apostolicam Actuositatem* n° 2b : « Apostolis eorumque successoribus a Christo **collatum est munus** in ipsius nomine et **potestate** docendi, sanctificandi et regendi. At laici, **muneris** sacerdotalis, prophetici et regalis Christi **participes effecti**... » C'est nous qui soulignons.

(3) « Das Unterscheidende zwischen Klerikern und Laien liegt dann gemäß c. 1008 darin, daß Kleriker den dreifachen Dienst durch die Weihe *in persona Christi Capitis* leisten... Das Unterscheidende bleibt das Handeln in der Person Christi des Hauptes, welches als Ausübung von Weihegewalt, aber auch von auf sie hingeordneter Leitungsgewalt, Klerikern vorbehalten ist » (Amann, *Laien als Träger*, p. 76).

(4) « Dans le premier domaine, à savoir le domaine sacrementel, le *CIC* substitue régulièrement le terme *potestas* à celui de *facultas*. Par ce dernier terme, dont la signification est plus proche de celle d'autorisation ou *licentia* que de celle de *potestas*, le législateur ecclésiastique n'entend pas nécessairement indiquer quelque chose qui s'ajoute de l'extérieur au pouvoir ecclésial ou spirituel, mais bien accomplir

mandat du caractère du baptême ou de la confirmation. De cette manière, nous maintenons que le pouvoir de gouvernement est radicalement fondé sur le sacrement de l'ordre. Ce qui n'empêche pas que son exercice soit accordé aux baptisés ou aux confirmés dans les cas, prévus par le code, d'actes qu'ils ont la capacité radicale d'accomplir. Ainsi, l'exercice du pouvoir de gouvernement a toujours un fondement sacramentel[1] (ce qui garantit le caractère sacré de la mission poursuivie).

Il semble bien que la rédaction du code tienne compte de cette différence.[2] Le canon 1111 § 1[3] traite de la délégation à un prêtre ou à un diacre de la « faculté d'assister aux mariages ». Au canon 1112 § 1[4], en revanche, est envisagée la possibilité, selon certaines conditions de droit à respecter, de *« déléguer des laïcs pour assister aux mariages »*. Cette norme concerne seulement le sujet récepteur de la délégation ; il se garde de préciser que la faculté elle-même, liée à la *potestas regiminis*, est déléguée.[5] Suivant l'expression utilisée par les commentateurs de Navarre, il est permis « de déléguer aux laïcs l'assistance aux mariages »[6], termes propres à épouser les nuances que nous avons relevées : le laïc participe seulement à l'exercice de la faculté, non à la faculté elle-même. Le canon 517 § 2[7], qui présente la norme en cas de manque de prêtre dans un endroit, exprime les mêmes subtilités et spécifie concrètement que seul un prêtre peut être revêtu des pouvoirs et facultés pastorales. Quand il s'agit de laïcs, plutôt que de pouvoir ou de faculté, il faut sans doute parler d'autorisation.[8]

---

une concrétisation juridique, qui comme telle est conférée par le sacrement de l'ordre » (Gerosa, *Le droit de l'Église*, pp. 238-239).

(1) « Le caractère est une réalité sacramentelle, imprimée dans l'âme ; par voie de conséquence, il en découle que le fondement de la capacité juridique ecclésiale est sacramentel et *organique* » (Besson, *La dimension juridique*, p. 136).

(2) Caparros, *Les fidèles dans l'Église locale*, pp. 792-793 pour l'interprétation de principe du canon 129.

(3) Can. 1111 § 1 CIC/83 : « loci Ordinarius et parochus, quamdiu valide officio funguntur, possunt facultatem intra fines sui territorii matrimoniis assistendi, etiam generalem, sacerdotibus et diaconis delegare ».

L'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent validement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire.

(4) Can. 1112 § 1 CIC/83 : « ubi desunt sacerdotes et diaconi, potest Episcopus dioecesanus, praevio voto favorabili Episcoporum conferentiae et obtenta licentia Sanctae Sedis, delegare laicos, qui matrimoniis assistant ».

Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des Évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages.

(5) Amann, *Laien als Träger*, p. 82.

(6) Commentateurs de Navarre, *Code de Droit Canonique*, p. 651.

(7) « Si ob sacerdotum penuriam Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse diacono aliive personae sacerdotali charactere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur ».

(8) D'après Huels, *permissions, authorizations and faculties*, p. 32 : « an authorization is any faculty that does not grant the power of governance ».

Dès lors se pose la question : la suppléance peut-elle s'appliquer dans le cas d'une *capacitas* ? Une réponse globale est difficile à formuler. Il faut envisager les divers cas possibles et préciser les conditions d'application. Un laïc pourrait, par exemple, donner la communion si le prêtre de passage était empêché dans ses déplacements. Encore faudrait-il choisir une personne ayant un certain titre pour cela, tel un catéchiste, parce que ce service est rendu à la communauté. Pour le mariage, la solution est différente. Comme il est admis qu'on puisse déléguer des laïcs pour assister au mariage comme témoin qualifié, on pourrait en déduire que, dans un endroit sans prêtre ni diacre, un laïc, jusqu'alors non délégué, puisse par suppléance recevoir les consentements matrimoniaux. Mais, cela n'est pas nécessaire, car les fiancés sont alors dispensés de la forme canonique.

Nous traiterons de ces questions de façon plus détaillée lorsque nous aborderons, au chapitre suivant, les divers cas de suppléance envisagés par le code. Il était important cependant de remarquer dès à présent que la suppléance peut aussi être indispensable au laïc pour poser, dans des circonstances exceptionnelles, licitement c'est-à-dire pouvant produire un effet sanctificateur, les actes autorisés par les sacrements du baptême et de la confirmation.

## 8. Le § 2 du canon 144 CIC/83 et les facultés qui peuvent être suppléées.

Pour terminer l'analyse du canon 144, il nous reste à en étudier le § 2. Rappelons que le § 1 prévoit la suppléance pour pallier aux éventuelles défaillances humaines, l'erreur commune ou le doute positif et probable, de ceux qui exercent le pouvoir exécutif de gouvernement ou qui en sont bénéficiaires. Le § 2 étend le processus supplétoire, dans le cadre des mêmes défaillances, à certaines facultés : « la même règle s'applique aux facultés dont il est question dans les canons 883, 966 et 1111 § 1 »[1]. Avant d'examiner celles-ci plus en détail, précisons d'abord ce que le code de 1983 définit sous ce terme de « facultés ».

C'est le canon 132 qui sert de référence à ce sujet.[2] Il ne définit pas la nature des *facultates habituales*, mais seulement leur mode de fonctionnement : « les facultés

(1) Can.144 § 2 CIC/83 : eadem norma applicatur facultatibus de quibus in cann. 883, 966 et 1111 § 1.
(2) Huels, *permissions, authorizations and faculties*, p. 27.

habituelles sont régies par les dispositions relatives au pouvoir délégué »[1]. Avec la nouvelle codification, « la faculté habituelle est considérée comme une catégorie juridique autonome »[2]. Elle ne se confond plus avec la *potestas iurisdictionis*, comme cela pouvait arriver dans l'ancien code. Ainsi, pour administrer validement le sacrement de pénitence, il est désormais nécessaire de jouir de la faculté requise[3], alors que le canon 872 CIC/17 demandait le pouvoir de juridiction, ou ordinaire ou délégué.[4]

La nouvelle nomenclature présente un progrès, même si l'absence d'une définition précise n'engendre pas toujours la clarté. La caractéristique d'une faculté est de toujours indiquer « un pouvoir ou une autorisation, nécessité par la loi ecclésiastique »[5]. C'est la raison pour laquelle un évêque, en recevant la plénitude du sacerdoce dans son ordination, a le pouvoir ordinaire (et non la faculté) de confesser. Il délègue son pouvoir en donnant aux prêtres (dont le pouvoir est lié) la faculté de le faire. En revanche, il doit obtenir la faculté nécessaire pour absoudre de certaines censures réservées au Souverain Pontife.

La faculté peut donc être entendue comme permettant l'*executio potestatis* au sein de *l'Ordo*. C'est la raison pour laquelle elle est intrinsèquement liée à l'exercice de la *potestas sacra*, en tant qu'elle met en œuvre des actes ministériels qui reposent sur la sacramentalité de l'ordre, distingués des actes de gouvernement non sacramentels.[6] Définie de la sorte, elle ne peut donc pas être le partage des laïcs. Il est bien dommage que le code n'ait pas adopté pour ces derniers le terme de *capacitas* pour désigner la puissance, liée au baptême et à la confirmation, d'accomplir certaines actions juridiques dans l'Église, par délégation de l'autorité compétente ou même du droit. Nous verrons, en effet, dans le troisième point de cette partie, que cela aurait permis de préciser avec avantage les possibilités de suppléance, en faveur des laïcs, que le code suggère dans les cas urgents ou de nécessité.

(1) Can.132 § 1 CIC/83 : facultates habituales reguntur praescriptis de potestate delegata.
(2) « La facoltà abituale è considerata come una categoria giuridica autonoma » (Martin, *Le facolte abituali*, p. 677).
(3) Amann, *Laien als Träger*, pp. 78-83.
(4) Can. 872 CIC/17 : praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas iurisdictionis, sive ordinaria sive delegata, in poenitentem.
En dehors du pouvoir d'ordre, pour l'absolution valide des péchés, il faut chez le ministre un pouvoir de juridiction, ordinaire ou délégué, sur le pénitent.
(5) Huels, *permissions, authorizations and faculties*, p. 29.
(6) Voir les commentateurs de Navarre, *Code de Droit Canonique*, p. 102. Nous rectifions la remarque de ces auteurs et l'adaptons à la conception unitaire de la *potestas sacra* que nous défendons.

En ce qui concerne la faculté habituelle, nous retenons la définition suivante, particulièrement complète et synthétique, de Martin : « la faculté habituelle est le pouvoir de gouvernement délégué, ou compétence, concédé par le droit ou par l'autorité compétente, selon les normes canoniques, à une personne physique en raison de son office ou pour un autre motif, dans le but de résoudre des cas de nécessité ou urgents ou non prévus par le droit et conforme aux dispositions du pouvoir délégué et même ordinaire »[1]. Ajoutons aussi que la *facultas* appartient à la *potestas delegata*, parce qu'elle n'est pas donnée avec l'*officium*, mais par une concession spéciale à la personne, éventuellement en raison de sa charge.[2] Dans le cas d'une suppléance par le droit, comme dans notre canon 144 § 2, rappelons qu'elle est limitée à la *potestas executiva*.

Par ailleurs, le canon 144 prévoit d'abord de suppléer à des facultés qui ont déjà été reçues et au sujet desquelles une erreur commune ou un doute apparaît au moment de leur utilisation. Le canon 966 § 1[3] rappelle que, pour absoudre validement, il faut que le prêtre ait la faculté d'entendre les confessions. S'il se produisait une erreur ou un doute, l'Église suppléerait. Elle procéderait de la même manière vis-à-vis d'une délégation, particulière ou générale, prévue par le canon 1111 § 1[4], de la faculté de recevoir les consentements comme témoin qualifié dans un mariage. On comprend bien que le processus supplétoire s'applique, pour ces deux facultés, au titre de l'erreur ou du doute.

(1) « La facoltà abituali sono potestà di governo delegata, o competenza, concessa dal diritto o dall'autorità competente secondo le norme canoniche a persone fisiche in ragione dell'ufficio, o per altro motivo, al fine di risolvere casi di necessità o urgenti o non previsti dal diritto e sono rette dalle disposizioni della potestà delegata e anche ordinaria » (Martin, *Le facolte abituali*, p. 672).
(2) Ayesta, *La specificità delle « facoltà abituali »*, p. 192.
(3) Can. 966 CIC/83 : § 1 Ad validam peccatorum absolutionem requiritur ut minister, praeterquam potestate ordinis, facultate gaudeat eandem in fideles, quibus absolutionem impertitur, exercendi.
§ 2 Hac facultate donari potest sacerdos, sive ipso iure sive concessione ab auctoritate competenti facta ad normam can. 969.
§ 1 Pour que l'absolution des péchés soit valide, il est requis que le ministre, en plus du pouvoir d'ordre, ait la faculté de l'exercer à l'égard des fidèles à qui il donne l'absolution.
§ 2 Le prêtre peut tenir cette faculté du droit lui-même ou d'une concession de l'autorité compétente, selon le can. 969.
(4) Can. 1111 CIC/83 § 1 : Loci Ordinarius et parochus, quamdiu valide officio funguntur, possunt facultatem intra fines sui territorii matrimoniis assistendi, etiam generalem, sacerdotibus et diaconis delegare.
§ 1 L'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent validement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire.

Il en est de même pour les n° 1 et 2 du canon 883[1]. Celui-ci énumère les personnes qui ont de plein droit la faculté de confirmer. Au n° 1, il nomme ceux qui sont équiparés à l'Évêque diocésain ; au n° 2, il mentionne le prêtre autorisé, en vertu de son office ou d'un mandat, pour de nouveaux baptisés adultes ou des baptisés admis à la pleine communion. Il s'agit donc de faculté habituelle pour laquelle le canon 144 s'applique s'il y a erreur ou doute, parce qu'il peut arriver de se demander si, dans telle ou telle situation concrète, la faculté d'administrer la confirmation est réellement valable.

Mais il en est autrement du n° 3 qui indique aussi, comme ayant la faculté de confirmer, tout prêtre pour les personnes en danger de mort. Si la suppléance est également requise dans une telle situation, elle ne l'est plus au titre de l'erreur commune ou du doute. Le danger de mort est un nouveau cas spécifique : il ne dépend pas de dispositions subjectives ; au contraire, il est objectif et extérieurement discernable.

Le processus supplétoire ne se limite donc pas seulement aux deux dispositions psychologiques de l'erreur et du doute. Il faut prendre aussi en compte d'autres faits où l'Église supplée manifestement ce qui manque à un acte ministériel pour qu'il atteigne pleinement sa fin : sauver une âme. Nous avons vu que le canon 966 est une référence pour l'application du canon 144. Une autre norme, concernant encore le sacrement de pénitence, doit cependant être compté parmi les exemples de suppléance. Au canon 976, il est prévu, en effet : « en cas de danger de mort, tout prêtre, même dépourvu de la faculté d'entendre les confessions, absout validement et licitement de toutes censures et de tous péchés tout pénitent, même en présence d'un prêtre approuvé »[2]. Même si le verbe *supplere* n'est pas utilisé ici, la réalité est bien celle de la suppléance. Cette délégation universelle prévue par le droit, liée à des circonstances exceptionnelles, par conséquent, toujours ponctuelle, est le propre d'un cas où l'Église supplée.

---

(1) Can. 883 CIC/83 : ipso iure facultate confirmationem ministrandi gaudent : 1) intra fines suae dicionis, qui iure Episcopo dioecesano aequiparantur ; 2) quoad personam de qua agitur, presbyter qui, vi officii vel mandati Episcopi dioecesani, infantia egressum baptizat aut iam baptizatum in plenam Ecclesiae catholicae communionem admittit ; 3) quoad eos qui in periculo mortis versantur, parochus, immo quilibet presbyter.
Ont de plein droit la faculté d'administrer la confirmation : 1) dans les limites de leur ressort, ceux qui sont équiparés par le droit à l'Évêque diocésain ; 2) quant à la personne concernée, le prêtre qui, en vertu de son office ou par mandat de l'Évêque diocésain, baptise quelqu'un sorti de l'enfance ou admet à la pleine communion de l'Église catholique quelqu'un déjà baptisé ; 3) pour les personnes en danger de mort, le curé et même tout prêtre.
(2) Can. 976 CIC/83 : quilibet sacerdos, licet ad confessiones excipiendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus.

C'est pourquoi, nous pouvons conclure que la suppléance n'est pas seulement limitée à l'erreur commune ou au doute positif et probable. Ce processus doit être encore étendu à toutes les situations d'exception où le code lui-même prévoit de passer outre aux exigences habituellement nécessaires à la constitution et au développement de l'*Ordo*. Le danger de mort a déjà été mentionné. On peut y ajouter, en suivant les dénominations du code, le cas urgent et l'état de nécessité, c'est-à-dire les situations où le salut d'une âme est en péril, dans le cadre de la *potestas exsecutiva regiminis*.

Aussi voulons-nous maintenant recenser, dans la codification actuelle, toutes les normes canoniques qui mettent en œuvre la suppléance ecclésiale. Nous voulons montrer par là qu'il ne s'agit pas d'une simple règle pratique, mais d'un processus multiforme destiné à manifester une véritable loi constitutionnelle de l'Église de Jésus-Christ : Dieu veut sauver tous les hommes.

## C – Recensement des cas de suppléance prévus par la codification actuelle.

Nous avons vu que la suppléance, inscrite au canon 144, est restreinte au pouvoir exécutif de gouvernement et ne concerne donc ni le pouvoir judiciaire, ni le pouvoir législatif. Aux cas d'erreur commune et de doute positif et probable, il faut ajouter les cas urgents, l'état de nécessité et le danger de mort. Nous allons recenser toutes ces situations d'exception en les classant en fonction des livres dans lesquels elles se trouvent. Nous les analyserons au fur et à mesure en nous reportant éventuellement aux canons qui les explicitent et nous essaierons de comprendre de quelle manière la suppléance est susceptible de s'appliquer à chaque fois.

Nous procédons de cette manière, parce que nous avons constaté, au cours de notre investigation, qu'une recherche, dans le code, de toutes les occurrences du terme *supplere* sous ses diverses formes : *supplendi*, *suppleri*, *supplens*, *supplendus*, *supplet*, *suppleat*, *suppleant*, *suppleantur*, *supplens* (*-ntis*), *supplendus*, ne donne rien de vraiment satisfaisant.[1] Par le biais du vocabulaire, seul, dans le code de 1983, le

(1) Herrmann a établi la liste des sens que revêtent ces termes dans le code de 1917. Voir Herrmann,

canon 144 emploie le verbe *supplere* dans le sens de notre sujet, à savoir : combler un manque juridique ponctuel. Il faut donc s'orienter, pour mener à bien notre enquête, vers une prise en compte de la réalité elle-même exprimée par les mots.

## 1. La suppléance dans la fonction d'enseignement.

La fonction d'enseignement de l'Église est l'objet du livre III du nouveau code. Dans la législation de 1917, cela correspond à la quatrième partie du *de Rebus* qui traitait de tout ce qui touche au culte divin. Son titre était : *de magisterio ecclesiastico*. Cet intitulé met l'accent sur le fait que l'enseignement était considéré comme une fonction principalement assumée par les clercs. Cependant, le canon introductif mentionnait déjà : « le Christ Seigneur a confié à l'Église le dépôt de la foi, afin qu'elle conserve religieusement la doctrine révélée et l'expose fidèlement avec l'assistance continuelle du Saint-Esprit »[1]. C'est bien l'*Ecclesia* dans son ensemble qui a reçu du Christ la doctrine révélée à garder saintement et à exposer fidèlement. L'intervention ou l'aide des laïcs était indiquée en plusieurs endroits[2], mais sous la tutelle des clercs. La nouvelle codification, en transférant le sujet de l'enseignement à toute l'Église comprise explicitement comme Peuple de Dieu, l'étend plus facilement aussi aux laïcs, quoique sous certaines conditions, comme nous allons le voir à présent.

Il est utile de rappeler d'abord les termes de l'actuel canon introductif à cette matière : « l'Église à qui le Christ Seigneur a confié le dépôt de la foi afin que, avec l'assistance du Saint-Esprit, elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement, a le devoir et le droit inné, indépendant de tout pouvoir humain, de prêcher l'Évangile à toutes les nations, en utilisant aussi les moyens de communication sociale qui lui soient propres »[3]. Plus développé que le canon 1322 CIC/17 § 1 cité plus haut, il insiste sur les activités variées qui découlent de

*Ecclesia supplet*, pp. 146-150. Ces différentes significations se retrouvent aussi dans le code de 1983. Comparer avec Zapp, *Lemmata Stichwortverzeichnis*, art. s*uppletio*, p. 621.
Notons que le can. 230 CIC/83 § 3 emploie aussi le terme *supplere* dans le sens du can. 144, mais il traite des laïcs pour lesquels, comme nous l'avons déjà vu, on ne peut pas parler de pouvoir exécutif de gouvernement, mais seulement d'exécution d'une capacité.
(1) Can. 1322 CIC/17 § 1 : Christus Dominus fidei depositum Ecclesiae concredidit, ut ipsa, Spiritu Sancto iugiter assistente, doctrinam revelatam sancte custodiret et fideliter exponeret.
(2) Par exemple les canons 1325 CIC/17 § 1 et 1335 CIC/17.
(3) Can. 747 CIC/83 § 1 : Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi.

la réception du dépôt révélé et met en évidence la sagesse de l'Église qui doit utiliser tous les moyens de communication à sa disposition pour éclairer les hommes de la lumière évangélique.[1]

En préliminaire du titre 1 : *de divini verbi ministerio*, le canon 759 applique, pour le thème qui nous occupe, la norme du canon 129 § 2, déjà commentée, à savoir que les laïcs, en vertu du baptême et de la confirmation, peuvent être appelés à coopérer avec l'Évêque et les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole.[2] Ce ministère comprend deux actions principales : la prédication de la Parole de Dieu et la formation catéchétique.

La prédication est un pouvoir propre à l'épiscopat, d'où découle un droit imprescriptible applicable à tous les lieux de culte (sauf défense expresse de l'Ordinaire du lieu).[3] En vertu de leur ordination, les prêtres et les diacres ont un statut public auquel est normalement attaché la faculté d'enseigner en tout lieu.[4] Cependant, ce n'est pas un pouvoir propre, c'est une faculté qui, à ce titre et selon les nécessités de l'*Ordo*, peut être restreinte ou enlevée.[5] Quant aux laïcs, ils ont une capacité grâce à laquelle ils peuvent « être admis à prêcher dans une église ou un oratoire si le besoin le requiert ou si l'utilité le suggère dans des cas particuliers »[6].

---

(1) Commentateurs de Navarre, *Code de Droit Canonique*, p. 443.

(2) Can. 759 CIC/83 : Christifideles laici, vi baptismatis et confirmationis, verbo et vitae christianae exemplo evangelici nuntii sunt testes; vocari etiam possunt ut in exercitio ministerii verbi cum Episcopo et presbyteris cooperentur.
Les laïcs, en vertu du baptême et de la confirmation, sont par la parole et par l'exemple de leur vie chrétienne témoins du message évangélique ; ils peuvent être aussi appelés à coopérer avec l'Évêque et les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole.

(3) Canon 763 CIC/83 : Episcopis ius est ubique, non exclusis ecclesiis et oratoriis institutorum religiosorum iuris pontificii, Dei verbum praedicare, nisi Episcopus loci in casibus particularibus expresse renuerit.
Les Évêques ont le droit de prêcher la parole de Dieu partout y compris dans les églises et oratoires des instituts religieux de droit pontifical, à moins que l'Évêque du lieu ne l'ait expressément défendu dans des cas particuliers.

(4) Commentateurs de Navarre, *Code de Droit Canonique*, p. 452.

(5) Can. 764 CIC/83 : salvo praescripto can. 765, facultate ubique praedicandi, de consensu saltem praesumpto rectoris ecclesiae exercenda, gaudent presbyteri et diaconi, nisi ab Ordinario competenti eadem facultas restricta fuerit aut sublata, aut lege particulari licentia expressa requiratur.
Restant sauves les dispositions du can. 765, les prêtres et les diacres ont partout la faculté de prêcher qu'ils exerceront avec le consentement au moins présumé du recteur de l'église, à moins que cette faculté n'ait été restreinte ou enlevée par l'Ordinaire compétent, ou qu'une autorisation expresse ne soit requise par une loi particulière.

(6) Can. 766 CIC/83 : Ad praedicandum in ecclesia vel oratorio admitti possunt laici, si certis in adiunctis necessitas id requirat aut in casibus particularibus utilitas id suadeat, iuxta Episcoporum conferentiae praescripta, et salvo can. 767 § 1.
Les laïcs peuvent être admis à prêcher dans une église ou un oratoire si le besoin le requiert en certaines circonstances ou si l'utilité le suggère dans des cas particuliers, selon les dispositions de la conférence des Évêques et restant sauf le can. 767 § 1.

Parmi les différentes formes de prédication, le droit canonique relève plus particulièrement l'homélie. Celle-ci fait partie intégrante de la liturgie.[1] C'est la raison pour laquelle elle est uniquement réservée aux prêtres ou aux diacres.[2] L'instruction *Ecclesiae de mysterio* est catégorique sur ce point : les laïcs n'ont pas le droit de prononcer l'homélie de la Messe,[3] parce que cet acte ne relève pas du simple art oratoire, ni de normes purement disciplinaires, mais des fonctions combinées d'enseignement et de sanctification qui s'enracinent dans le sacrement de l'ordre.[4] C'est pourquoi, « l'homélie ne peut être confiée, en aucun cas, à des prêtres ou des diacres qui auraient perdu l'état clérical, ou qui auraient abandonné de toute façon l'exercice du ministère sacré »[5]. Elle ne peut l'être non plus aux laïcs qui n'en ont pas le pouvoir.

---

(1) « Homilia, eminens praedicationis forma (...), ipsius liturgiae partem constituit » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 864.)

(2) Can. 767 CIC/83 : § 1 Inter praedicationis formas eminet homilia, quae est pars ipsius liturgiae et sacerdoti aut diacono reservatur; in eadem per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponantur.

Parmi les formes de prédication, l'homélie, qui fait partie de la liturgie elle-même et est réservée au prêtre ou au diacre, tient une place éminente ; au cours de l'année liturgique, les mystères de la foi et les règles de la vie chrétienne y seront exposés à partir du mystère sacré.

(3) Il faut bien distinguer entre l'homélie proprement dite et tout autre discours susceptible de la mettre en relief. Cf. *Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 865 : « licet quidem quandam brevem instructionem praemittere, cuius sit maiorem comprehensionem liturgiae celebrandae fovere, pariterque testimonium quoddam « per occasionem » ad modum exceptionis, dummodo normis liturgicis aptum sit atque exhibitum intra liturgias eucharisticas quae peculiaribus diebus celebrantur (...), si censetur vere congruens, instar explanationis homiliae quam regulariter presbyter celebrans pronuntiat. Hae instructiones et testimonia minime talem habeant sensum ut cum homilia confundi possint.

Il est licite de proposer une brève présentation qui favorise une meilleure compréhension de la liturgie célébrée ; **exceptionnellement**, on peut aussi proposer un éventuel témoignage, toujours adapté aux normes liturgiques, à l'occasion de liturgies eucharistiques célébrées en des journées particulières (...), si l'on considère que cela convient objectivement, **pour donner du relief à l'homélie que prononce le prêtre célébrant selon la règle**. Ces présentations et ces témoignages ne doivent pas revêtir des caractéristiques qui pourraient les faire confondre avec l'homélie.

(4) « Homilia intra Eucharisticam celebrationem sacro reservatur ministro, vel presbytero vel diacono. Excluduntur fideles non ordinati, etsi illud impleant munus quod esse dicitur "assistentium pastoralium" vel catechistarum apud quodlibet genus communitatis vel associationis. Etenim non agitur de maiore speciali ingenio ad rem exponendam vel praeparatione theologica, sed de munere reservato illi qui sacramento Ordinis est insignitus, circa quod ne Episcopus quidem facultate gaudet dispensationis ad normam iuris, ex eo quod non agitur de lege tantum disciplinan, sed de lege quae munera respicit docendi et sanctificandi stricte inter se conexa. Admitti nequit ipsius ille agendi modus, certis in casibus iam usurpatus, cuius vi homiletica praedicatio committitur disciplinae theologicae auditoribus, nondum ordinatis » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 864-865).

Durant la célébration de l'Eucharistie, l'homélie doit donc être réservée au ministre sacré, prêtre ou diacre. Les fidèles non-ordonnés en sont exclus, même s'ils remplissent le rôle d' "assistants pastoraux" ou de catéchistes, auprès de n'importe quel type de communauté ou de groupe. Il ne s'agit pas en effet d'une plus grande facilité d'exposition - un cas éventuel -, ni de préparation théologique, mais de fonction réservée à qui est consacré par le sacrement de l'Ordre sacré; ce qui fait que l'Évêque diocésain lui-même n'est pas autorisé à dispenser de la norme de ce canon, du moment qu'il ne s'agit pas d'une loi purement disciplinaire, mais d'une loi qui concerne les fonctions d'enseignement et de sanctification étroitement liées entre elles. On ne peut donc admettre l'usage, pratiqué en quelques circonstances, de confier la prédication de l'homélie à des séminaristes, étudiants en théologie non encore ordonnés.

(5) « Homilia nullo pacto concredi potest presbyteris vel diaconis qui dimissi sunt a statu clericali vel sacri ministerii exercitium reliquerunt » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 865).

Il n'est donc pas possible de se prévaloir du canon 766 pour autoriser un laïc à prononcer l'homélie dans le cadre de la Messe. Toutefois, en dehors de ce cadre, un fidèle non ordonné peut être admis à prêcher dans une église ou un oratoire. Mettant en évidence les termes du canon, *Ecclesiae de mysterio* rappelle que cette permission doit rester exceptionnelle et faire l'objet d'une *recognitio* des conférences épiscopales par le Saint-Siège, les dispositions pratiques étant ensuite prises par l'Ordinaire du lieu lui-même.[1] Ce document, mal reçu malgré une impressionnante présentation législative[2], précise aussi, par un développement extrêmement intéressant pour notre sujet, les conditions objectives qui peuvent obliger à faire appel aux laïcs pour **suppléer** le manque de ministres sacrés dans l'exercice du ministère de la parole.

En voici le texte dans sa version française : « au cas où les ministres sacrés, dans des zones circonscrites, se feraient rares, **des situations permanentes et objectives de nécessité ou d'utilité** peuvent se présenter, suggérant d'admettre des fidèles non-ordonnés à la prédication. La prédication dans les églises et les oratoires par des fidèles non-ordonnés peut être concédée **en suppléance des ministres sacrés**, ou **pour des raisons spéciales d'utilité dans les cas particuliers prévus par la législation universelle de l'Église** ou celle des conférences d'Évêques, et elle ne peut donc devenir un fait ordinaire, ni être comprise comme une authentique promotion du laïcat »[3]. Il ne

(1) « Condiciones quibus talis subest admissio - "si certis in adiunctis *necessitas* id requirat", "si in casibus particularibus *utilitas* id suadeat" - aperte ostendunt hic agi de casibus exceptionis. Praeterea canon 766 affirmat semper agendum esse *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta.* Hac in novissima clausula memoratus canon statuit fontem primarium unde rite iudicetur "de necessitate" vel "de utilitate", in casibus finitis, quia ipsis in praescriptis Conferentiae Episcopalis, quae Apostolicae Sedis "recognitione" indigent, illustrari debent opportuna criteria quae Episcopo dioecesano subsidio sint ad congrua consilia pastoralia ferenda, quae illius sunt pro ipsa episcopalis muneris natura » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 864).
Les conditions auxquelles est soumise cette admission - "si la *nécessité* le requiert en certaines circonstances", "si *l'utilité* s'en fait sentir dans des cas particuliers" - montrent à quel point le fait est exceptionnel. Le canon 766 précise en outre qu'il faut toujours agir *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta.* Avec cette dernière clause, le canon cité établit quelle est la première source pour discerner correctement s'il y a *nécessité* ou *utilité* dans les cas concrets, puisque ces dispositions de la conférence des Évêques, qui ont besoin de la *recognitio* du Siège Apostolique, doivent signaler les critères opportuns qui peuvent aider l'Évêque diocésain à prendre les décisions pastorales appropriées : ces décisions lui reviennent en propre en raison de la nature même de l'office épiscopal.
(2) Borras reconnaît que cette instruction a « valeur de décret général ayant force de loi » (Borras, *Les laïcs : suppléance ou partenariat ?*, p. 305 note 1). En effet, elle est signée par les responsables de huit dicastères et est approuvée et promulguée *in forma specifica* par le Souverain Pontife lui-même. Nous n'ignorons pas pour autant les violentes critiques, formulées par de hautes autorités ecclésiastiques et certains théologiens (voir, en particulier, Sesboué, *Rome et les laïcs*). Même considéré comme un simple document de circonstance, il nous semble que cela nous autorise à s'en servir comme une excellente matière à réflexion.
(3) « Certis in adiunctis ob exiguum sacrorum ministrorum numerum quibusdam in locis, **constantes veraeque condiciones necessitatis vel utilitatis** dari possunt, quae suadeant admissionem fidelium non ordinatorum ad praedicandum. Praedicatio in ecclesiis et oratoriis fidelibus non ordinatis concedi potest

faut pas s'étonner de l'insistance avec laquelle l'Instruction pose les conditions de coopération des fidèles non ordonnés. L'exercice de la prédication dont il est ici question est supposé avoir lieu dans des lieux publics et être destiné à une communauté constituée. L'*Ordo* est donc en cause. Il faut absolument, pour concéder une telle pratique, qu'il y ait une nécessité réelle, une utilité objective, puisque, normalement, seules les personnes qui en ont le pouvoir par l'ordination peuvent intervenir sur l'*Ordo*. Ce n'est que dans des cas particuliers et exceptionnels qu'une suppléance est admise.

Le fondement de cette suppléance est la participation de tout chrétien fidèle à la fonction prophétique du Christ.[1] De ce fait, chaque chrétien est responsable de la promulgation et de l'expansion de la foi à travers le monde.[2] Dans sa lettre aux Romains, Saint Paul écrit que « la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Christ » (Rom. 10, 17). Cette déclaration est la conclusion d'un raisonnement par lequel il entend prouver la nécessité absolue de prédicateurs pour le salut du monde : « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Comment donc invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui prêche ? Et comment y aura-t-il des prédicateurs, s'ils ne sont pas envoyés ? » (Rom. 10, 13-15). La Mission à laquelle se réfère l'Apôtre ne se réduit pas à la mission canonique. C'est la Mission commune à tous les chrétiens selon les termes de la citation du prophète Isaïe invoqué par l'Apôtre dans ce passage de la lettre aux Romains : « Qu'ils sont beaux les

---

**ad sacros ministros supplendos** vel **ob peculiares utilitatis rationes in casibus particularibus** a communi Ecclesiae iure vel a Conferentiis Episcoporum praevisis : quod quidem se convertere nequit **in rem ordinariam** nec intellegi debet uti authentica laicatus promotio » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 864).

C'est nous qui soulignons.

(1) Can. 204 § 1 CIC/83 : Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit.

Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, **prophétique** et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.

*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 863 : « fideles non ordinati, sua quisque indole, propheticum Christi munus participant, eius testes facti atque fidei sensu verbique dono praediti ».

Les fidèles non-ordonnés participent, selon leur nature, à la fonction prophétique du Christ ; ils sont constitués comme ses témoins, ils sont munis du sens de la foi et de la grâce de la parole.

(2) « Omnes vocantur ut in dies magis fiant *validi praecones fidei sperandarum rerum* (cfr Heb 11, l). Nostra aetate peculiari ratione opus catechesis haud parum pendet ex eorum navitate largitateque in Ecclesiae famulatu » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 863).

Tous sont appelés à devenir, toujours plus, *des hérauts efficaces de la foi en ce qu'il faut espérer* (cf *Heb.* 11, 1). Aujourd'hui, c'est en particulier l'œuvre de la catéchèse qui dépend beaucoup de leur engagement et de leur générosité au service de l'Église.

pieds de ceux qui annoncent la paix, de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles ! » (Is. 52, 7).

Il est pourtant vrai que ceux qui sont envoyés le sont habituellement par un mandat par lequel ils peuvent mettre en œuvre leur pouvoir ou leur faculté pour construire de manière ordonnée l'*Ecclesia*. Mais, quand les ministres ordonnés ne sont plus en mesure de proclamer la Parole, les laïcs doivent les remplacer et continuer cette tâche qui est absolument nécessaire au salut des hommes et dont ils sont aussi responsables. Imaginons donc qu'en un lieu, il ne se trouve plus d'évêque capable de porter la Bonne Nouvelle. Alors, les prêtres ou les diacres présents devront remplir cette Mission. Ils pourront user de leur faculté de prêcher de façon que, par la Parole, la foi perdure, se développe et se transmette. Ils continueront simplement leur ministère dans le cadre de l'*Ordo*.

Dans l'hypothèse où cette faculté leur aurait été ôtée précédemment, ou ne leur aurait jamais été accordée, pour des raisons autres qu'une atteinte à la foi[1], ils l'exerceraient alors pleinement par suppléance. Et finalement, s'il arrivait qu'aucun membre ordonné ne puisse plus assumer cette tâche, les laïcs deviendraient à leur tour, tout le temps que cette absence durerait, les dépositaires de la Mission dans l'exercice du ministère de la Parole.

Concrètement, comment devront-ils s'y prendre pour remplir celui-ci ? Le code ne répond pas à la question de manière circonstanciée. Des textes ultérieurs, comme nous venons de le voir, établissent quelques restrictions et posent des interdictions, en laissant les déterminations pratiques entre les mains des conférences épiscopales ou de l'autorité locale. Le processus de la suppléance, envisagé dans les textes législatifs, se déroule plutôt sous le contrôle de l'Autorité. Dans la mesure où certains cas hors norme reviennent, dans la vie de l'Église, de façon relativement habituelle, ils font l'objet d'une codification universelle, précisée dans chaque endroit et selon les circonstances par ceux qui ont l'autorité.

(1) Nous posons cette restriction : *une interdiction pour un autre motif qu'une atteinte à la foi*, parce que nous ne voyons pas comment un ministre ordonné pourrait enseigner s'il s'est coupé précédemment de l'Église par un rejet explicite de la foi catholique. La suppléance ne peut pas s'appliquer au profit du syncrétisme. Toutefois, il convient de préciser que « le prêtre exerce le ministère de la parole non pas en vertu d'un pouvoir supplémentaire (de juridiction) conféré par l'évêque, (…) mais en vertu du seul sacrement de l'Ordre. Le terme de *facultas*, utilisé par l'actuel can. 764, a une signification non pas substantielle, mais uniquement disciplinaire » (Corecco, *Théologie et Droit canon*, p. 274).

Mais cette intervention législative, par ailleurs indispensable, a souvent été la cause d'une confusion dans la détermination du concept de suppléance. En effet, dans la mesure où celle-ci est parfois contrôlée par l'autorité, elle peut apparaître comme une simple délégation, résultant d'une injonction. Cela donne, finalement, l'impression que c'est toujours l'autorité qui agit, ce qui ressort des normes citées plus haut. Or, nous avons vu que la suppléance échappe aussi à la détermination de l'autorité.

Un groupe de laïcs chrétiens qui, suite à un naufrage, se retrouverait sur une île déserte, n'a plus aucun lien avec la hiérarchie. Si la situation perdure, l'obligation d'un enseignement deviendra rapidement indispensable. Elle sera remplie, par suppléance, pour préserver et nourrir la foi de tous. D'une situation pareille, le code ne traite évidemment pas, en raison de son caractère absolument exceptionnel. La théologie, en revanche, doit s'interroger sur la signification ecclésiale de ces faits.

Pour suppléer sa fonction d'enseignement, l'Église autorise au laïc l'exercice de la prédication, parce que, en vertu de son baptême, tout fidèle est dépositaire de la Mission d'évangélisation. Mais cette capacité à la suppléance reste éphémère et fragile et elle met en relief l'impossibilité d'assurer une quelconque pérennité à la structure ecclésiale elle-même, du fait que personne n'a de titre spécifique à diriger son prochain dans la voie du salut, si ce n'est en vertu d'un charisme exceptionnel. On touche ainsi du doigt l'importance de l'*executio potestatis* découlant d'un envoi institutionnel.

Restant pour le moment dans le cadre strictement canonique de cette première partie de notre travail, nous réservons, aux parties théologique et historique, une réflexion approfondie sur le sujet. Il s'agira alors de prendre en compte les cas semblables que nous rapporte l'histoire afin, d'une part, de préciser cette distinction entre une suppléance surveillée par les autorités et une autre plus indépendante, voire autonome, et, d'autre part, d'en tirer toutes les conséquences ecclésiologiques et œcuméniques.

## 2. La suppléance dans la fonction de sanctification.

### 2.1. La suppléance dans l'administration du sacrement de baptême.

Après la fonction d'enseignement, le code de droit canonique aborde au livre IV la fonction de sanctification de l'Église. Celle-ci est développée en trois parties : les sacrements, les autres actes du culte divin (en particulier les sacramentaux, les funérailles, le culte des Saints, …) et les lieux et temps sacrés. Seule la première partie apportera des éléments significatifs à notre étude.

Le premier sacrement est le baptême. En effet, il est « la porte des sacrements, nécessaire au salut, qu'il soit reçu en fait ou du moins désiré, par lequel les êtres humains sont délivrés de leurs péchés, régénérés en enfants de Dieu, et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Église »[1]. Par rapport à l'ancienne formulation[2], le nouveau canon ajoute plusieurs précisions d'ordre théologique qui expliquent la situation juridique engendrée par le baptême : délivrance des péchés, régénération de la personne et configuration au Christ par le caractère indélébile. Comme le font remarquer les commentateurs d'Azpilcueta, ce dernier élément *la configuration au Christ* « apporte une capacité nouvelle à la vocation chrétienne »[3]. Nous avons déjà parlé de cette capacité qui ouvre à des devoirs et à des droits spécifiques dans l'Église envisagée comme Peuple de Dieu.

#### 2.1.1 - La suppléance et le ministre du baptême en général.

C'est dans le chapitre 2 qui traite du ministre du baptême que nous trouvons des cas de suppléance. Le paragraphe premier du canon 861 rappelle que le ministre ordinaire est l'Évêque, le prêtre ou le diacre, restant sauve la fonction particulière du

(1) Can. 849 CIC/83 : baptismus, ianua sacramentorum, in re vel saltem in voto ad salutem necessarius, quo homines a peccatis liberantur, in Dei filios regenerantur atque indelebili charactere Christo configurati Ecclesiae incorporantur, valide confertur tantummodo per lavacrum aquae verae cum debita verborum forma.
(2) Can. 737 CIC/17 : baptismus, Sacramentorum ianua ac fundamentum, omnibus in re vel saltem in voto necessarius ad salutem, valide non confertur, nisi per ablutionem aquae verae et naturalis cum praescripta verborum forma.
Le baptême, porte et fondement des autres sacrements, est nécessaire, de fait ou tout au moins de désir, au salut de tous; il n'est conféré validement que par l'ablution avec une eau vraie et naturelle, accompagnée des paroles prescrites.
(3) Code de Droit Canonique, Wilson et Lafleur, p. 509.

curé et les droits y afférant.[1] Arrêtons-nous sur l'énumération proposée. Le canon indique trois ministres ordonnés. Par conséquent, ce qui importe ici, c'est le pouvoir lié à l'ordination reçue : épiscopat, presbytérat et diaconat. Ce pouvoir est propre à chacun des degrés cités. L'administration du baptême est une fonction naturellement dévolue aux membres ordonnés, quelle que soit par ailleurs leur position dans l'échelle hiérarchique.

Il faut toutefois souligner l'importance accordée, dans le canon, au titre curial. Le prêtre qui a charge d'âmes a manifestement des droits spécifiques quand il s'agit d'administrer le baptême à ceux qui lui ont été confiés. La précision, mentionnée à cet endroit, a pour but de mettre en exergue ce qui est de règle habituellement. Le pouvoir propre des ministres ordonnés ne doit pas porter atteinte au fonctionnement normal de l'*Ordo*. Ici se dessine déjà, pour une bonne compréhension de l'organisation ecclésiale, la distinction, dont nous voudrions montrer la pertinence dans la deuxième partie de ce travail, entre une *ecclésiologie de la règle* et une *ecclésiologie de l'exception*.

Il est de règle qu'un curé baptise les personnes dont il a la charge. En son absence, tout ministre ordonné est ministre ordinaire du baptême et peut l'administrer en vertu de son pouvoir propre. Avec le consentement - au moins présumé - du curé, l'exercice de ce pouvoir est licite[2] **et accompli dans la règle** ; sans ce consentement, il est illicite, c'est-à-dire peccamineux au moins de la part du ministre... sauf s'il y a une juste cause. Auquel cas le baptême sera licite, **quoique n'étant pas dans la règle** : c'est un cas d'exception dans lequel s'applique la suppléance.

Le § 2 du canon 861 envisage justement l'hypothèse d'une absence ou d'un empêchement du ministre ordinaire : « si le ministre ordinaire est absent ou empêché, un catéchiste ou une autre personne députée à cette charge par l'Ordinaire du lieu confère licitement le baptême, et même, dans le cas de nécessité, toute personne agissant avec l'intention requise »[3]. Nous constatons de nouveau que des degrés supplémentaires sont établis dans l'administration licite du baptême. En dehors du cas de nécessité, tout ministre ordinaire peut être suppléé par un catéchiste ou une autre personne autorisée

(1) Can. 861 § 1 CIC/83 : Minister ordinarius baptismi est Episcopus, presbyter et diaconus, firmo praescripto can. 530, n° 1.
Le ministre du baptême est l'Évêque, le prêtre et le diacre, restant sauves les dispositions du can. 530 n° 1.
(2) *Code de Droit Canonique*, Wilson et Lafleur, p. 342.
(3) Can. 861 CIC/83 § 2 : absente aut impedito ministro ordinario, licite baptismum confert catechista aliusve ad hoc munus ab Ordinario loci deputatus, immo, ***in casu necessitatis***, quilibet homo debita intentione motus.

par l'Ordinaire du lieu. Ce titre de catéchiste ou la désignation par l'autorité légitime ne donne pas au laïc un pouvoir propre de faire les baptêmes. Nous sommes dans un cas de suppléance. Les titres ne changent pas fondamentalement la qualification du pouvoir. Ils indiquent simplement la personne la plus indiquée pour suppléer l'absence du ministre ordinaire, car ils garantissent le respect des rites à accomplir en raison de la formation doctrinale et liturgique qu'ils supposent.

Même si le laïc désigné n'agit pas en soi avec plus de pouvoir que n'importe quel autre laïc, le choix de l'autorité rend licite l'accomplissement du sacrement en dehors du cas de nécessité, parce que, par cette désignation, la suppléance entre dans le cadre prédéterminé d'une exception programmée afin d'en contrôler son exercice. Cette constatation permet d'éclairer, à notre avis, la question, agitée par les auteurs avant la codification de 1917,[1] de la nécessité d'un *titulus* pour l'application de la suppléance dans le cas d'erreur commune. La perspective d'alors était différente de celle que nous traitons à présent, mais elle ouvre à des explications et des précisions intéressantes.

La plupart des canonistes réclamaient un titre à la constitution d'une erreur commune pour que puisse intervenir la suppléance. Le *titulus coloratus*, en particulier, était considéré comme nécessaire pour valider le processus de suppléance. Il consistait dans « la présence d'un acte constitutif de juridiction, mais vicié par un défaut caché, par ex. par l'indignité ou la censure de celui qui reçoit juridiction »[2]. Sans ce *titulus* préalable, il semblait que la suppléance ne pouvait pas être invoquée. Par exemple, dans le cas d'un mariage effectué sans permission préalable, la suppléance n'aurait pas été accordée à un simple prêtre, mais à un curé. Les spécialistes de droit canonique ont finalement abandonné ce critère, parce que, selon les termes du canon 209 CIC/17 (repris pareillement dans le canon 144 CIC/83), il n'est pas indiqué spécifiquement comme condition de prise en compte dans l'application de la suppléance en cas d'erreur commune.

Le *titulus* est désormais inutile pour valider l'application de la suppléance dans le domaine de l'erreur commune. L'erreur se constate simplement, elle est un fait qui se suffit à lui-même : plusieurs personnes se sont trompées de manière raisonnable, peu importe que celui qui en a été la cause ait eu ou non un titre spécifique qui conduisait naturellement à l'erreur. Dès lors que celle-ci est dûment constatée, elle permet la

(1) Voir la nomenclature établie par Herrmann, *Ecclesia supplet*, pp. 93-98.
(2) Naz, *Traité de droit canonique*, tome 1, p. 360.

validation du processus supplétoire, quelque soit le ministre concerné. Aucun *titulus* n'est nécessaire pour l'application de la suppléance dans le cas de l'erreur commune. Mais il faut sans doute voir les choses de manière différente si on envisage la suppléance dans d'autres cas, comme celui qui est prévu par l'actuel canon 861.

Comme nous l'avons déjà vu, le § 2 de ce canon prévoit le cas d'une absence ou d'un empêchement du ministre ordinaire, ce qui est considéré du point de vue de l'*Ordo* comme une situation d'exception et il établit une « hiérarchie » entre des personnes qui ont, en soi, dans ce genre de cas, le même pouvoir. Tout laïc possède la capacité de baptiser dans des circonstances exceptionnelles et aucun n'a en soi un pouvoir différent, voire supérieur. Dans le cadre de la suppléance, la seule hiérarchie qui s'impose a priori est fondée sur la distinction sacramentelle. Un ministre ordonné, à moins d'en être empêché, aura toujours la préséance sur un simple fidèle, parce que l'ordination lui confère une *potestas* que ce dernier n'a pas, même pour les actes qu'il a la capacité d'accomplir.

Pourtant, dans le cadre du baptême, il est désormais prévu entre laïcs un titre qui donne à certains (catéchiste ou personne députée à cette charge par l'Ordinaire du lieu) une priorité sur les autres dans l'administration de ce sacrement. L'organisation de la suppléance est prévue à l'avance, par une décision de l'autorité, pour remédier à des situations déjà rencontrées. Toutes exceptionnelles qu'elles soient, celles-ci peuvent se renouveler et doivent être réglées, autant que possible, dans l'ordre. C'est probablement la raison de cette introduction subreptice d'un *titulus*, lequel est une des manifestations de ce que nous définirons, dans la partie théologique, comme une suppléance dirigée par l'Autorité.

### 2.1.2 - <u>Statut du ministre et nature de son pouvoir dans la suppléance.</u>

Cela ne signifie pas pour autant, comme nous l'avons déjà dit, que puisse être concédée à ces ministres par suppléance une faculté ou une capacité habituelle. L'instruction *Ecclesiae de mysterio* demande qu'on fasse attention à des interprétations trop extensives de la suppléance et qu'on évite de concéder la faculté de baptiser sous forme habituelle.[1] Cependant, elle ne manque pas d'entretenir une certaine ambiguïté,

(1) « Cavendum est tamen ne nimis latae interpretationes irrepant neve eiusmodi facultas concedatur ex

voire une confusion, sur le sujet. Elle admet que « le fidèle non-ordonné puisse être désigné comme ministre extraordinaire du baptême »[1] et elle fait référence, pour asseoir cette concession, au canon 230 § 3 : « là où le besoin de l'Église le demande par défaut de ministres, les laïcs peuvent aussi (...)suppléer à certaines de leurs fonctions, à savoir (…) conférer le baptême »[2]. Ce canon traite explicitement d'une suppléance temporaire : le temps que dure le défaut de ministres.[3]

L'Instruction, quant à elle, use de termes qui indiquent la permanence : *facultas ex consuetudine* renvoie à la coutume et, dans le contexte, *minister extraordinarius* à une charge stable. Peut-être prend-elle en compte un certain nombre de cas constatés dans les missions, la suppléance habituelle n'étant pas admise dans les autres pays. Elle pèche, en tout cas, par son imprécision terminologique.[4] On peut aussi se demander si les expressions employées ne sont pas le signe d'une évolution future, semblable à celle qui a affecté le rôle du diacre entre le code de 1917 et celui de 1983.

Pour bien comprendre ce qui est en jeu, il faut rappeler que le canon 737 CIC/17[5] prévoyait deux manières d'administrer le baptême : le rite solennel et le rite non solennel ou privé, encore désigné sous le terme d'ondoiement, consistant dans la seule ablution baptismale. Dans ce cadre, le canon 738 § 1 déterminait que le prêtre est le ministre ordinaire du baptême solennel[6] et le canon 741 que le diacre en est le

consuetudine » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 874).

(1) « Praeter necessitatis casum, canonicae normae, absente aut impedito ministro ordinario, permittunt ut fidelis non ordinatus possit designari baptismi minister extraordinarius » (*Ecclesiae de mysterio*, *AAS* 89, p. 874).

(2) Can. 230 CIC/83 § 3 : ubi Ecclesiae necessitas id suadeat, deficientibus ministris, possunt etiam laici, etsi non sint lectores vel acolythi, quaedam eorundem officia supplere, videlicet ministerium verbi exercere, precibus liturgicis praeesse, baptismum conferre atque sacram Communionem distribuere, iuxta iuris praescripta.

(3) Dans le canon 230 CIC/83 , il y a une progression du § 1 au § 3. Le premier paragraphe envisage un ministère stable ; le deuxième, une fonction exercée temporairement ; le troisième, la suppléance ponctuelle pour certains offices.

(4) Cette imprécision engendre des présentations confuses dans certains manuels de droit canonique qui désignent le laïc comme *ministre extraordinaire* du baptême. Ainsi, dans le manuel d'Aymans et Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, Band III, pp. 210-211, la référence aux *Laien als außerordentliche Taufspender vom Ortsoberhirten beauftragte* est traité dans le paragraphe, intitulé : *außerordentliche Formen* (les Rites extraordinaires), c'est-à-dire l'ondoiement et le rite plus court sans l'onction du Saint-Chrême !

(5) Can. 737 CIC/17 § 2 : cum ministratur servatis omnibus ritibus et caeremoniis quae in ritualibus libris praecipiuntur, appellatur *sollemnis* ; secus, *non sollemnis* seu *privatus*.
Lorsque le baptême est conféré avec tous les rites et toutes les cérémonies ordonnés par les rituels, il est appelé solennel ; sinon il est non solennel ou privé.

(6) Can. 738 CIC/17 § 1 : minister ordinarius baptismi sollemnis est sacerdos ; sed eius collatio reservatur parocho vel alii sacerdoti de eiusdem parochi vel Ordinarii loci licentia, quae in casu necessitatis legitime praesumitur.
Le ministre ordinaire du baptême solennel est le prêtre; mais la collation du sacrement est réservée au curé, ou à un autre prêtre avec la permission du curé ou de l'Ordinaire, légitimement présumée en cas de nécessité.

ministre extraordinaire[1]. Par ailleurs, le canon 759 établissait que le baptême privé pouvait être administré par n'importe qui dans le péril de mort et précisait que l'Ordinaire du lieu ne pouvait pas le permettre en dehors de ce péril, à moins qu'il ne s'agisse du baptême sous condition d'un hérétique adulte.[2] Enfin, le canon 742 CIC/17 prévoyait, dans le cas d'un ondoiement, la priorité de choix du ministre : le prêtre est préféré au diacre, le diacre au sous-diacre, le clerc au laïc, l'homme à la femme.[3]

La réforme de l'*Ordo baptismi parvulorum*, promulgué le 15 mai 1969, et de l'*Ordo initiationis christianae adultorum*, publié le 6 janvier 1972, a procédé à deux simplifications : la suppression de la distinction entre baptême solennel et privé et l'instauration du diacre comme ministre ordinaire, au même titre que l'évêque ou le prêtre. Mais, cette dernière modification n'a pas eu de portée véritable. Le rituel prévoit normalement le baptême des adultes au cours de la Veillée pascale, toujours présidée, soit par l'évêque, soit par un prêtre.[4] Dans les autres cas, une plus grande latitude ne semble pas avoir été donnée au diacre dans le ministère baptismal. De l'avis de certains, il serait même contestable du point de vue théologique.[5] Mais il a eu pour principale conséquence de faire monter le laïc d'un degré dans l'administration de ce sacrement et d'en faire un ministre extraordinaire.

---

(1) Can. 741 CIC/17 : extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus; qui tamen sua potestate ne utatur sine loci Ordinarii vel parochi licentia, iusta de causa concedenda, quae, ubi necessitas urgeat, legitime praesumitur.
Le ministre extraordinaire du baptême solennel est le diacre ; qui toutefois n'usera de son pouvoir qu'avec la permission de l'Ordinaire du lieu ou du curé, accordée pour une cause juste ou légitimement présumée en cas de nécessité.
(2) Can. 759 CIC/17 : § 1 In mortis periculo baptismum privatim conferre licet; et, si conferatur a ministro qui nec sacerdos sit nec diaconus, ea tantum ponantur, quae sunt ad baptismi validitatem necessaria ; si a sacerdote vel diacono, serventur quoque, si tempus adsit, caeremoniae quae baptismum sequuntur.
§ 2 Extra mortis periculum baptismum privatum loci Ordinarius permittere nequit, nisi agatur de haereticis qui in adulta aetate sub conditione baptizentur.
§ 1 En péril de mort, il est permis de conférer le baptême de façon privée; si le ministre n'est ni prêtre, ni diacre, il fera seulement ce qui est nécessaire à la validité du baptême; s'il est prêtre ou diacre, il accomplira également les cérémonies qui suivent le baptême si le temps le permet.
§ 2 En dehors du péril de mort, l'Ordinaire du lieu ne peut permettre le baptême privé que s'il s'agit d'hérétiques adultes qui sont baptisés sous condition.
(3) Can. 742 CIC/17 § 2 : si tamen adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi.
§ 2 Si un prêtre est présent, il sera préféré au diacre, le diacre le sera au sous diacre, un clerc à un laïc, un homme à une femme, à moins que pour un motif de pudeur, il convienne davantage que la femme baptise que l'homme, ou bien que la femme connaisse mieux la forme et le mode du baptême.
(4) Rituale initiationis christianae adultorum, *Praenotanda* n° 11.
(5) C'est du moins ce que soutient Christian Vial en 2006 dans son travail présenté à l'Université Catholique de Paris : *le diacre, ministre ordinaire du baptême ?* Autant ses observations paraissent pertinentes en ce qui concerne le baptême, autant elles nous semblent contestables pour le sacrement des malades.

Jusqu'alors, celui-ci ne pouvait intervenir qu'en cas d'urgente nécessité et se contentait de l'ablution baptismale. Depuis le code de 1983, un catéchiste ou une personne désignée par l'Ordinaire peut administrer le baptême, si le ministre ordinaire est absent ou empêché, même s'il n'y a pas de nécessité. Il est alors tenu d'accomplir le rite dans son entier selon les prescriptions des livres liturgiques.[1] On pourrait penser qu'il doit imposer aussi le Saint-Chrême. Mais, il n'en est rien. Le rituel du baptême des petits enfants prévoit toujours explicitement l'omission de l'onction. L'annotation dans les registres reste aussi l'apanage du curé du lieu. Ces mesures sont destinées à préserver l'ordre au sein de la structure.[2]

Ces deux restrictions nous conduisent finalement à ranger l'administration du baptême par un laïc, en dehors du cas de nécessité, dans la catégorie des exceptions *de iure*. Il importe peu que le nombre de ces exceptions aillent éventuellement en grandissant dans certaines régions du globe. Ce que nous voulons dire, c'est que le droit de l'Église, dans son fondement divin, ne permet pas de considérer ces situations autrement que comme exceptionnelles, car la sanctification de l'âme et son intégration au Christ dans le Corps ecclésial, signifiées entre autres par l'onction du Saint-Chrême et l'annotation curiale, sont essentiellement des actes de ministres ordonnés. Les pratiques ne sont malheureusement pas toujours en plein accord avec les prescriptions légales, voire avec les principes théologiques, parce que la frontière, établie par la suppléance entre l'exception et ce qui est de règle, peut rester floue, admet une certaine élasticité et parfois est tout simplement mal définie.[3]

---

(1) Can. 850 CIC/83 : baptismus ministratur secundum ordinem in probatis liturgicis libris praescriptum, excepto casu necessitatis urgentis, in quo ea tantum observari debent, quae ad validitatem sacramenti requiruntur.
Le baptême est administré selon le rituel prescrit dans les livres liturgiques approuvés, sauf en cas d'urgente nécessité où il faut observer seulement ce qui est requis pour la validité du sacrement.
(2) Can. 877 CIC/83 § 1 : parochus loci, in quo baptismus celebratur, debet nomina baptizatorum, **mentione facta de ministro**, parentibus, patrinis necnon, si adsint, testibus, de loco ac die collati baptismi, in baptizatorum libro sedulo et sine ulla mora referre, simul indicatis die et loco nativitatis.
Le curé du lieu où le baptême est célébré doit noter avec soin et sans retard dans le registre des baptisés les noms des baptisés avec mention du ministre, des parents, des parrains et des témoins s'il y en a, du lieu et du jour où le baptême a été administré, en indiquant aussi la date et le lieu de naissance.
Can. 878 CIC/83 : si baptismus neque a parocho neque eo praesente administratus fuerit, minister baptismi, quicumque est, de collato baptismo certiorem facere debet parochum paroeciae in qua baptismus administratus est, ut baptismum adnotet ad normam can. 877 § 1.
Si le baptême n'a pas été administré par le curé ou si celui-ci n'était pas présent, le ministre du baptême, quel qu'il soit, doit informer du baptême le curé de la paroisse dans laquelle le baptême a été administré pour qu'il l'inscrive selon le can. 877 § 1.
(3) Sesboué, *N'ayez pas peur !*, p. 155. La suite du propos de ce théologien (pp. 156-157) montre combien il serait nécessaire de façonner des concepts précis pour délimiter ce qui peut être attribué à chacun. En effet, il déclare d'abord que, juridiquement et théologiquement, les ministères de laïcs appartiennent à la sphère du ministère ordonné et il dénonce le caractère anormal d'un tel statut. Pourtant, il regarde le

Le baptême n'est d'ailleurs pas le seul cas à mettre ce point en évidence, nous en verrons d'autres dans les sacrements suivants. Le nouveau code a développé davantage, par rapport à l'ancien, la prise en compte des exceptions qui se rencontrent dans la vie apostolique. La constitution d'un *titulus* à l'administration sacramentelle permet, en particulier, un certain contrôle de l'exercice de la suppléance. C'est, à notre avis, une mesure de sagesse et de prudence... à condition toutefois de ne pas déformer la signification de ces mesures. Celles-ci ne sont pas une porte ouverte à la lente conquête, par les laïcs, des pouvoirs propres aux ministres ordonnés,[1] mais une application mesurée du canon 228 § 2 CIC/83 qui énumère les qualités nécessaires pour être admis à coopérer à l'action des Pasteurs de l'Église : la science nécessaire, la prudence et l'honnêteté.[2] Une personne catéchiste ou choisie par l'Ordinaire du lieu est certainement plus indiquée pour enseigner la doctrine (en référence à la suppléance dans l'enseignement) ou pour administrer le baptême, parce qu'elle est censée avoir fait la preuve des vertus nécessaires et d'un niveau suffisant de connaissances religieuses.

### 2.1.3 - <u>La suppléance dans le cas d'un ministre non-baptisé.</u>

La tradition, aussi bien théologique que canonique,[3] admet que l'administration simple du baptême peut être réalisée par n'importe qui. Comme nous l'avons déjà vu, le canon 742 § 1 CIC/17 emploie le terme latin : *quovis* et le canon 861§ 2 CIC/83 : *quilibet homo*. La signification est la même : il s'agit de n'importe quel être humain,

---

développement de la suppléance comme un appel à ne pas restreindre la participation des laïcs dans la charge pastorale... Nous considérons qu'en l'absence de précisions sur les limites d'une *ecclésiologie de l'exception* par rapport à l'*ecclésiologie de la règle*, des avancées aventureuses, en ce domaine délicat de la suppléance ou de la délégation, pourraient conduire à de graves déviations, car la bonne volonté et les intentions généreuses ne suffisent pas. Il faut encore déterminer, par des critères adéquats, jusqu'où l'on peut aller sans trahir le dessein du Christ sur son Église. En particulier, il est indispensable de distinguer l'exercice extraordinaire d'un pouvoir ordinaire et l'exercice ordinaire (ou habituel) d'un pouvoir de suppléance (qui a un caractère extraordinaire).

(1) C'est l'avertissement lancé par le BED de la conférence épiscopale française : « Le ministère que le droit de l'Église considère indiscutablement comme de *suppléance* peut être détourné de son sens s'il est entendu comme une *promotion* des laïcs ou l'exercice normal du sacerdoce des fidèles » (Évêques de France, *Les ministres ordonnés*, p. 20).

(2) Can. 228 § 2 : laïci debita scientia, prudentia et honestate praestantes, habiles sunt tamquam periti aut consiliarii, etiam in consiliis ad normam iuris, ad Ecclesiae Pastoribus adiutorium praebendum.
Les laïcs qui se distinguent par la science requise, la prudence et l'honnêteté, ont capacité à aider les Pasteurs de l'Église comme experts ou conseillers, même dans les conseils selon le droit.

(3) Les Pères de l'Église ne traitent pas *ex professo* de la question d'un baptême administré par un païen (Bareille, *Baptême d'après les* Pères, col. 189). Aux VIII$^{ème}$ et IX$^{ème}$ siècles, la question n'était pas encore résolue uniformément. Mais, ensuite, tous les théologiens, les canonistes, les Papes et les conciles répondent unanimement par l'affirmative (Bellamy, *Baptême depuis le VIII$^{ème}$ siècle*, col. 284-186).

clerc ou laïc, homme ou femme, chrétien ou païen. On s'étonne, par conséquent, de la remise en cause, sur ce point, des théologiens catholiques du Comité mixte catholique luthéro-réformé de France.

Dans *« discerner le Corps du Christ »*, ils écrivent, en effet : « de la mention dans ce canon que "toute personne" peut baptiser, certains voudraient conclure que cela pourrait être le fait d'un non-chrétien. On doit le récuser pour des raisons générales : il ne saurait y avoir, en effet, de sacrement que dans la communion de la foi : au minimum, un chrétien doit répondre *Amen* dans la communion du Saint-Esprit à un autre chrétien ; et aussi pour des raisons contextuelles, car ce même canon donne le sens de l'expression "toute personne", en faisant un devoir aux curés de former les fidèles pour pouvoir baptiser »[1]. Autrement dit, le *quilibet homo* au début du § 2 can. 861 CIC/83 doit être entendu au sens restrictif de *christifideles*, mentionné à la fin du même paragraphe.

Cette interprétation ne nous paraît pas fondée. L'expression « toute personne agissant avec l'intention requise »[2] au début du can. 861 § 2 ne se limite pas seulement aux fidèles, indiqués à la fin du même canon, que les curés doivent instruire de la façon correcte de baptiser. A cause de la norme du canon 11 qui prévoit que « sont tenus par les lois purement ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus »[3], le législateur ne peut pas imposer au curé d'instruire d'autres personnes que ses propres fidèles. Cette dernière disposition est donc naturellement plus restrictive que l'expression qui précède et qui désigne, à n'en pas douter, n'importe quel être humain : *quilibet homo*.

(1) Commission mixte, *« Discerner le Corps du Christ »*, note 1, p. 66.
(2) Can. 861 CIC/83 § 2 : absente aut impedito ministro ordinario, licite baptismum confert catechista aliusve ad hoc munus ab Ordinario loci deputatus, immo, in casu necessitatis, **quilibet homo debita intentione motus** ; solliciti sint animarum pastores, praesertim parochus, ut **christifideles** de recto baptizandi modo edoceantur.
Si le ministre ordinaire est absent ou empêché, un catéchiste ou une autre personne députée à cette charge par l'Ordinaire du lieu confère licitement le baptême, et même, dans le cas de nécessité, **toute personne agissant avec l'intention requise** ; les pasteurs d'âmes, surtout le curé, veilleront à ce que les **fidèles** soient instruits de la façon correcte de baptiser.
(3) Can. 11 : « Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt ».
Sont tenus par les lois purement ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus, qui jouissent de l'usage de la raison et qui, à moins d'une autre disposition expresse du droit, ont atteint l'âge de sept ans accomplis.

L'erreur des auteurs de *« Discerner le Corps du Christ »* provient de ce qu'ils n'ont pas pris en compte la véritable dimension de la suppléance dans la vie de l'Église. La première raison qu'ils invoquent pour défendre leur conviction le montre : « il ne saurait y avoir de sacrement que dans la communion de la foi ». Dans sa *Summa Theologica*, saint Thomas d'Aquin avait déjà résolu cette difficulté dans la IIIa pars, q. 67, à l'article 5 intitulé : « un non-baptisé peut-il conférer le baptême ? »[1] La deuxième objection inclut celle de nos auteurs : « celui qui confère le baptême le fait en tant que ministre de l'Église. Mais celui qui n'est pas baptisé n'appartient en aucune façon à l'Église, ni en réalité, ni par le sacrement. Il ne peut donc conférer le sacrement de baptême »[2].

Après un petit tour historique qui lui permet de rappeler les décisions pontificales qui ont tranché la question, le Docteur Angélique synthétise, en quelques mots, sa solution : « de même que du côté de la matière n'importe quelle eau suffit pour la validité du sacrement, de même aussi, du côté du ministre, n'importe quel homme suffit. Par conséquent, même un non-baptisé peut baptiser en cas de nécessité »[3]. Il répond ensuite à l'objection par un recours manifeste à la suppléance : « celui qui n'est pas baptisé n'appartient à l'Église ni réellement, ni sacramentellement, mais il peut lui appartenir par l'intention et par la conformité de son action, s'il a l'intention de faire ce que fait l'Église, et si, en donnant le baptême, il observe la forme dont se sert l'Église. Il agit ainsi comme ministre du Christ, qui n'a pas lié sa puissance à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'aux sacrements »[4].

Il y a trois manières pour saint Thomas de considérer l'appartenance à l'Église : par la vie[5], par le sacrement ou par l'intention et la similitude de l'acte. Le non-baptisé,

(1) Utrum ille qui non est baptizatus possit sacramentum baptismi conferre ? (Pour ces passages, nous utilisons la traduction de l'édition numérique de la bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, consultable sur : http://docteurangelique.free.fr/index.html).
(2) Sacramentum baptismi confert aliquis inquantum est minister ecclesiae. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento.
(3) Sicut ex parte materiae, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quaecumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest.
(4) Ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit ecclesia, et formam ecclesiae servat in baptizando, et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.
(5) C'est ainsi que Pègues traduit judicieusement, à notre avis, le terme *re* employé par saint Thomas. Cette traduction a l'avantage de faire ressortir que, dans le cas envisagé, la vie chrétienne est vécue dans toute la réalité de la vie d'un homme, ce qui n'arrive pas pour le chrétien vivant dans le péché et, encore moins, pour le non-baptisé. (Voir Pègues, *Commentaire littéral de la Somme*, tome 17, p. 266).

qui procède à un baptême en cas de nécessité, appartient à l'Église, le temps d'effectuer l'acte sacramentel. Il n'y a là aucune ambiguïté possible : le païen, dans ce moment, agit vraiment comme ministre du Christ, *ut minister Christi*, et donc comme membre de l'*Ecclesia*. Ministre, il l'est par l'intention de correspondre au dessein salutaire du Christ, qui est aussi celui de l'Église.[1] De cette manière, il se soumet au plan divin et devient, dans l'Église, l'instrument de l'action de Dieu pour le salut du prochain.

Cette intention du « baptisant » est au moins spécifiée par la reconnaissance du caractère sacré de l'acte, manifestée principalement dans le respect des rites d'administration.[2] Elle intègre le non-baptisé comme acteur décisif dans l'œuvre salvifique de l'Église. Pendant toute la durée du baptême, le non-baptisé fait véritablement partie de l'*Ecclesia*. Aussi transitoire et éphémère que cela soit, c'est une réalité incontestable qui rend tangible, de façon étonnante, la richesse des miséricordes divines.

Nous voyons, en effet, d'une manière concrète, comment Dieu a prévu, dans des circonstances exceptionnelles, d'accorder le salut à un être humain et, en même temps, de faire connaître intimement à un non-baptisé le fonctionnement mystérieux par lequel il répand sa grâce dans les âmes. Peut-être est-ce dans le but que ce non-baptisé en vienne lui aussi à réclamer le baptême. Ce genre d'hypothèse n'est pas à exclure. Il ne fait qu'éclairer l'ampleur de l'impact que la suppléance peut avoir dans la vie des âmes.

---

(1) Saint Thomas ne fait qu'appliquer ici ce qu'il a développé, d'une manière générale, dans la IIIa pars q. 64 a. 9 où il se demande « si la foi du ministre est nécessaire au sacrement ». La première objection posait que, s'il n'y a pas une vraie foi dans le ministre, le sacrement n'est pas donné, parce que l'intention est une condition du sacrement et la foi dirige l'intention. Mais saint Augustin répondait déjà aux donatistes : « les mœurs des méchants ne peuvent nuire aux sacrements de Dieu ni en les rendant nuls, ni en les rendant moins saints ».
Dans sa réponse, l'Aquinate développe l'hypothèse suivante : « supposons que le ministre n'ait pas la foi, précisément au sujet du sacrement dont il célèbre le rite : il ne croit pas que l'action extérieure qu'il accomplit soit suivie d'aucun effet intérieur ; malgré cela, il n'ignore pas que l'Église catholique a l'intention, en accomplissant cette action extérieure de produire le sacrement ; **il peut donc, en dépit de son incroyance, avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, tout en croyant que cela ne sert de rien. Une telle intention suffit pour le sacrement, car, nous l'avons vu le ministre du sacrement agit comme représentant de toute l'Église dont la foi supplée ce qui manque à la sienne.** »
(2) Les Pères du concile de Trente (session VII, de sacramentis in genere, can. 11 DzS 1611 et de sacramento baptismi, can. 4, DzS 1617) ont établi, contre Luther, la nécessité de l'intention du ministre pour que le baptême soit conféré. Pour Luther, de quelque manière qu'agisse le ministre, même par plaisanterie, il opère toujours le sacrement (« id revera accipimus, quicquid agat, non agat, simulet aut jocetur minister » dans *de captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, Weimar, 1888, tome 6, page 571), L'Église catholique ne l'admet pas. Elle le rappelle dans l'expression *debita intentione motus* du can. 861 § 2 CIC/83. Cela signifie que le païen qui baptise doit se soumettre à ce que fait l'Eglise habituellement. Le fait qu'il ne le sache pas en détail, mais *in genere*, garantit en fait l'absence d'obstacle à la production de la grâce dans l'action sacramentelle.

Nous en avons un exemple, dans un registre un peu différent, avec le film, paru sur les écrans en 1954, *Le défroqué* de Léo Joannon. Maurice Morand, joué par Pierre Fresnay, est prêtre. Il a perdu la foi et a quitté la vie sacerdotale. Prisonnier durant la dernière guerre dans un camp, il est sollicité par l'aumônier mourant pour une dernière absolution. Il s'exécute. Ce cas de suppléance sert de point de départ à un cheminement intérieur et à son retour final dans le giron de l'Église catholique. De même, on peut imaginer raisonnablement qu'un païen ou un juif, baptisant l'un de ses semblables, ne pourra pas demeurer longtemps loin de la structure ecclésiale.

L'argument du Docteur angélique, établissant une équivalence entre le caractère commun de l'eau employée au baptême et celui du ministre, doit, cependant, être manié avec précaution. Il ne s'agit pas d'une règle générale de suppléance, mais d'une raison de circonstance valable seulement pour ce sacrement-là. Il ne serait pas possible d'appliquer le même principe à d'autres sacrements. Par exemple, un pieux laïc ne peut pas remplacer le prêtre absent dans la célébration du sacrifice, contrairement à ce qu'affirmait Tertullien, comme nous le verrons dans la partie historique.

Le commentaire de l'Aquinate sur le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard permet de montrer que sa perspective est vraiment circonstancielle : « de même que l'eau, sans aucune sanctification, est la matière du baptême, de même l'homme, sans aucune sanctification sacramentelle, est-il le ministre du baptême, pour ce qui est nécessaire au sacrement »[1]. La base du raisonnement repose sur la nécessité absolue du baptême. De là se déduit la possibilité d'user de ce qui est profane pour l'administrer, que ce soit du côté de la matière employée (l'eau simple) ou du ministre (n'importe qui, sans aucune consécration sacramentelle). Comme le baptême est le sacrement indispensable pour le salut, en cas de nécessité, les personnes ou les choses, considérées comme profanes, peuvent intervenir ou être employées pour l'administrer.

Dans sa réponse, saint Thomas faisait, finalement, remarquer que le Christ « n'a pas lié sa puissance à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'aux sacrements ». Cela signifie que, malgré tout, il peut purifier une âme et l'illuminer de sa présence, sans passer par des ministres ou par des rites. Il reste libre d'agir comme il l'entend. Les théologiens catholiques du document *« Discerner le Corps du Christ »* ont rappelé ce principe

(1) Sicut aqua absque omni sanctificatione est materia Baptismi, ita etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est Baptismi minister quantum ad necessitatem sacramenti (*Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 q 3 corpus*, trad. Ménard, p. 255 – Voir bibliographie à Ménard).

appliqué, par le Card. Newman, à l'Église elle-même. Nous renvoyons l'analyse sur cette argumentation à notre partie historique.

### 2.1.4 - La suppléance appliquée au ministre a-catholique.

Nous voudrions maintenant faire l'application à tout ministre a-catholique de ce qui vient d'être exposé, parce que, au-delà de sa simple application, la suppléance peut aussi être utilisée comme un argument permettant de baliser et de rendre plus sûres certaines des pistes du dialogue œcuménique. La question renvoie à une controverse de la plus haute antiquité : celle du baptême donné par des hérétiques.

Voici d'abord un bref historique des causes de la discussion, emprunté au D. T. C. : « vers la fin du II$^{ème}$ siècle, quand les sectes hérétiques commencèrent à tomber en discrédit, beaucoup de leurs membres, touchés de la grâce, demandèrent à entrer dans le sein de l'Église catholique. C'est alors que se posa la question de savoir à quelles conditions on admettrait dans l'Église les hérétiques au moment de leur conversion. Deux cas se présentaient : ou bien il s'agissait de catholiques passés à l'hérésie et, par suite, coupables ; ici, pas de difficulté on leur imposait la pénitence avec un stage plus ou moins long d'œuvres satisfactoires, à la suite duquel avait lieu la réconciliation ; ou bien il s'agissait d'hérétiques ayant reçu le baptême dans l'hérésie ; ici, la question était grave, et on la résolut dans des sens différents. Tandis que l'usage général fut d'imposer seulement les mains à ces convertis et de les admettre immédiatement dans la communauté catholique, quelques Églises particulières crurent devoir exiger la réitération du baptême »[1].

Nous ne nous arrêterons pas aux divers moments de la discussion qui opposa, en particulier, le Pape Étienne à saint Cyprien de Carthage. Nous voudrions mettre en évidence les principes directeurs de l'attitude constante, adoptée par l'Église catholique, face à cette difficulté qui renaîtra au XVI$^{ème}$ siècle avec la reconnaissance des baptêmes des anglicans et des protestants. En premier lieu, il ne faut pas hésiter à affirmer que l'Église n'est pas propriétaire des rites sacramentaux. Elle est gestionnaire des biens surnaturels, dans les limites que lui laisse le Droit divin, dont le principe fondamental est la volonté salvifique universelle de Dieu. Par conséquent, la réalité d'un baptême ne

(1) Bareille, *Controverse relative au baptême*, col. 219.

dépend pas entièrement d'elle. Dès lors que les conditions de validité sont présentes (matière, forme et intention prescrites), le sacrement est réalisé, quel que soit celui qui l'administre : païen, juif, hérétique, homme ou femme, clerc ou laïc catholiques.

Mais alors, que devient l'appartenance ecclésiale ? Le baptême est un rite d'introduction dans l'Église de Jésus-Christ. Si on accepte le baptême des personnes qui vivent habituellement en dehors de l'Église catholique, pourquoi leur refuse-t-on la pleine appartenance à l'Église de Jésus-Christ ? Un semblant de solution a été ébauché avec la théorie des degrés de communion. La structure catholique resterait le référent de base autour duquel gravitent les diverses dénominations chrétiennes. Par cette explication, on parvient à concilier reconnaissance du baptême hérétique et appartenance à l'Église du Christ. Un grave inconvénient en découle cependant. L'identification entre l'Église du Christ et l'Église catholique est au moins diminuée, puisqu'il est admis qu'il y a des personnes qui sont dans l'Église fondée par Jésus-Christ sans être pour autant dans le sein de la structure catholique.

Dans son *Introduction au mystère de l'Église*, le Père de La Soujeole déclare, par exemple : « ce qu'il faut ajouter ici, dans une perspective œcuménique, c'est le fait que cette *une* et *unique* Église est par conséquent *pleinement réalisée* dans l'Église catholique romaine, et *imparfaitement présente* dans les communautés dissidentes selon des degrés tenant à l'importance de la dissidence (le nombre et la nature des valeurs catholiques emportées lors de la rupture). Ici aussi il ne faut pas raisonner par tout ou rien, mais à partir d'une plénitude plus ou moins participée. Cela souligne également la communion réelle bien qu'imparfaite qui nous lie à tous ceux qui ont reçu le vrai baptême, quelle que soit la communauté à laquelle ils appartiennent. Cette communion n'est pas seulement spirituelle au sens d'invisible, mais doit avoir ses manifestations visibles telles que la prière en commun et les œuvres communes de charité ; c'est la base de l'œcuménisme spirituel qui est comme la condition *sine qua non* de l'œcuménisme doctrinal »[1].

L'affirmation : *cette une et unique Église est pleinement réalisée dans l'Église catholique romaine et imparfaitement présente dans les communautés dissidentes*, laisse perplexe. Elle signifie qu'il est possible d'établir une solution de continuité entre l'Église catholique et les communautés dissidentes, solution qualifiée de « lien spirituel » fondé

(1) La Soujeole, *Introduction au mystère*, p. 540.

sur la réception d'un vrai baptême et caractérisé par « le nombre et la nature des valeurs catholiques emportées lors de la rupture ». Or cette position crée un malaise, parce que, telle qu'elle est présentée, elle tend à gommer la frontière entre catholiques et dissidents. Comment éviter cet inconvénient, tout en maintenant cette évidence théologique que de nombreuses personnes peuvent aussi se sauver dans des groupes a-catholiques, et donc appartenir déjà à l'Église du Christ ?

Nous estimons que la conception, énoncée synthétiquement par La Soujeole, comporte une imprécision de taille qui favorise le flou, préjudiciable à l'ensemble du propos. En effet, dans son exposé, le « lien spirituel » a manifestement le même fondement objectif dans le catholicisme et les sectes dissidentes, à savoir les « valeurs catholiques emportées lors de la rupture », parmi lesquelles se distingue le vrai baptême. Or il faut remarquer que ces valeurs fondent le lien seulement du côté dissident, pas du côté catholique. Si, par définition, l'Église du Christ se trouve pleinement réalisée dans l'Église catholique, il ne peut y avoir aucune valeur dissidente au sein du catholicisme. Le lien a donc besoin d'être fondé d'un côté, celui des dissidents, mais pas de l'autre.[1]

Nous verrons, dans la partie théologique, comment on peut envisager qu'il y ait un lien réel de communion entre l'Église catholique et les communautés dissidentes. Il faut, cependant, affirmer que ce lien se fonde, du côté catholique, sur la suppléance,[2] non sur des valeurs partagées. Il s'agit donc d'une action propre de la structure qui applique, en dehors d'elle, un processus dont elle est par volonté divine la seule dispensatrice.

Envisageons un cas simple. Un ministre protestant baptise un nouveau-né selon les conditions requises[3]. L'enfant est baptisé. Il est uni à l'Église du Christ et le

(1) Nous n'entrons pas dans la polémique entre Congar et Journet pour savoir si ces éléments communs sont agrégés à d'autres éléments pour constituer un tout déformé de la doctrine du Christ (Congar) ou s'ils sont déformés eux-mêmes par la constitution de ce tout (Journet). Sur ce point, nous rejoignons de La Soujeole dans sa distinction entre cheminement progressif de l'individu et perception communautaire (La Soujeole, *Introduction au mystère*, pp. 541-542).

(2) Il semble que La Soujeole n'ait pas une claire vision de cette notion de suppléance. Dans son ouvrage antérieur *Le sacrement de la communion*, il écrit : « elle [cette perspective liée à la conception d'une appartenance graduée à l'Église] permet de ne pas concevoir deux voies de salut, l'une ecclésiale, qui serait la voie parfaite, et l'autre non ecclésiale (les autres religions et famille de pensée), comme une sorte de "suppléance" » (p. 76). Nous verrons ultérieurement que la suppléance est précisément une solution de continuité entre ce qui est visible dans l'Église et ce qui ne l'est pas. Elle peut même prendre en compte une certaine ecclésialité, comme dans les communautés qui ont gardé l'épiscopat et l'Eucharistie valides. Mais cette ecclésialité est un apport de l'Église catholique, et non de la communauté dissidente, par le biais de la suppléance...

(3) Ces conditions sont énumérées dans l'actuel canon 869 § 1 : « baptizati in communitate ecclesiali non catholica non sunt sub condicione baptizandi, nisi, inspecta materia et verborum forma in baptismo collato

sacrement est reconnu par l'Église catholique. Nous soutenons que cette reconnaissance est le fait d'une suppléance, en ce sens que l'Église se reconnaît dans l'action du ministre et l'assume pleinement comme sienne, à l'instar du baptême administré par un païen. Nous pourrions dire que « sa main » s'étend sur cet enfant de sorte que, tant qu'il n'a pas opté par un acte personnel pour les valeurs proprement dissidentes, il est considéré comme appartenant à l'Église du Christ et lié à l'Église catholique. C'est seulement son adhésion formelle et consciente[1] à la dissidence qui le soustrairait à l'influence salutaire de celle-ci.

Évidemment, il est toujours possible de discuter, en réunions œcuméniques, des valeurs communes ou des différences entre chacun. Mais il semble qu'on n'ait pas pris suffisamment garde, jusqu'à présent, au statut théologique des participants au dialogue. Il est important de réaliser que la relation entre les parties en présence ne peut pas être bâtie sur une véritable réciprocité, car les fondements de leur relation ne sont pas les mêmes de part et d'autre. Du côté des dissidents, il y a les valeurs communes avec celles de l'Église catholique ; de l'autre, il y a la suppléance. Dans ces conditions, il paraît difficile d'admettre qu'il s'agit d'un dialogue entre partenaires égaux. La plénitude, affirmée comme l'apanage exclusif de l'Église catholique[2], empêche de fonder objectivement, côté catholique, tout lien avec la dissidence sur des valeurs partagées. Cette conclusion nous paraît certaine.

---

adhibitis necnon attenta intentione baptizati adulti et ministri baptizantis, seria ratio adsit de baptismi validitate dubitandi ».

Les personnes baptisées dans une communauté ecclésiale non catholique ne doivent pas être baptisées sous condition, à moins qu'il n'y ait un motif sérieux de douter de la validité du baptême, eu égard aussi bien à la matière et à la formule utilisées pour son administration, qu'à l'intention du baptisé adulte et du ministre qui a baptisé.

(1) Nous excluons ainsi l'ignorance invincible qui permet de tenir la rupture pour nulle.

(2) Cette plénitude est rappelée dans les déclarations conciliaires. De ce que, en droit, tout élément de sanctification présent dans le monde appartient à l'Église catholique, on est conduit à l'affirmation pratique de cette plénitude. Ainsi, dans UR n° 3 : « insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia exstare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta : verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa : haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, **ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent**... Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest. Uni nempe Collegio apostolico cui Petrus praeest credimus Dominum commisisse omnia bona Foederis Novi... ».

Au surplus, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ... C'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le "moyen général de salut", que peut s'obtenir toute plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance...

La suppléance est le processus qui permet d'expliquer comment l'Église catholique étend réellement son emprise sur des personnes qui ne lui appartiennent pas visiblement. Elle fournit également des orientations précieuses pour définir les modalités de cette participation graduelle à cette plénitude déjà présente dans l'Église catholique. Ainsi, nous avons établi qu'elle intervient au cas par cas, au plan individuel. Nous en déduisons l'impossibilité a priori d'envisager son application indifférenciée sur toute une communauté dissidente.

Cette conséquence invalide la conclusion pratique de La Soujeole qui écrit : « cette communion n'est pas seulement spirituelle au sens d'invisible, mais doit avoir ses manifestations visibles telles que la prière en commun et les œuvres communes de charité ». L'auteur de ces lignes se laisse emporter ici par son enthousiasme, car il s'appuie sur la visibilité des valeurs, communes au catholicisme et à la dissidence. Mais nous avons montré que ce fondement est seulement valable pour la partie dissidente. Du côté catholique, la suppléance sur les « dissidents » est vraiment invisible puisqu'elle représente l'action ponctuelle de l'Esprit se poursuivant, au travers de ce processus propre à l'Église catholique, dans les communautés qui sont séparées d'elle, et seulement au profit de quelques-uns de leurs membres. C'est la raison pour laquelle la raison théologique invoquée pour justifier ces prières et ces œuvres communes n'est pas convaincante. Si on veut rester parfaitement cohérent avec l'affirmation sur la plénitude des éléments ecclésiaux exclusivement présente dans le sein de l'Église catholique, il faudra, à notre avis, trouver un autre fondement, s'il existe, à l'œcuménisme spirituel.

Notre argumentation est, à ce stade de notre développement, une déduction a priori menée à partir de la notion de suppléance. Elle dépasse largement l'aspect strictement canonique appliqué au baptême, ce qui confirme que nous n'avons pas affaire à une simple donnée légale, mais à un concept théologique de première importance. Nous la reprendrons dans la partie théologique pour la confronter à la notion de communion et donner une explication a posteriori susceptible d'éclairer certaines démarches collectives, telles que celle en cours dans l'anglicanisme. Ayant suffisamment approfondi l'application de la suppléance au premier sacrement de l'initiation chrétienne, nous abordons maintenant l'étude de son application à la confirmation.

### 2.2. La suppléance dans l'administration du sacrement de la confirmation.

La confirmation est le deuxième sacrement de l'initiation chrétienne. Deux des canons qui traitent du ministre de ce sacrement, sont liés, par le code, au canon 144 CIC/83. En effet, comme nous l'avons déjà vu, le § 2 de ce canon 144 indique que la règle de la suppléance dans l'erreur commune et le doute positif et probable est valable pour les canons 882 et 883 CIC/83[1]. Le canon 882 CIC/83 énumère les ministres de ce sacrement : « l'Évêque est le ministre ordinaire de la confirmation ; le prêtre, muni de cette faculté en vertu du droit universel ou d'une concession particulière de l'autorité compétente, confère lui aussi validement ce sacrement »[2]. Le canon suivant précise quelles sont les personnes ayant cette faculté de plein droit : ceux qui sont équiparés à l'Évêque diocésain ; ceux qui occupent une fonction qui le leur permet ou en reçoivent le mandat spécifique ; enfin, et c'est ce troisième point qui nous importe, le curé et même tout prêtre, pour les personnes en danger de mort.[3]

Nous soutenons que la suppléance peut intervenir à ce niveau dans la mesure où la faculté est accordée sans détermination en vertu du droit universel, et non par une concession particulière de l'autorité compétente. Le cas présenté est celui du danger de mort. Il nous renvoie à la loi du salut universel, selon laquelle Dieu veut sauver tous les hommes et en vertu de laquelle l'Église lève tout obstacle qui pourrait s'y opposer. On nous objectera évidemment que la confirmation n'est pas nécessaire au salut et qu'en conséquence, une application de la suppléance n'est pas envisageable. Cependant, dans son instruction de mai 1934,[4] la Sacrée Congrégation pour le Culte divin retient que l'un

(1) Can. 144 § 2 CIC/83 : eadem norma applicatur facultatibus de quibus in cann. 882, 883, 966, et 1111 n° 1.

(2) Can. 882 CIC/83 : Confirmationis minister ordinarius est Episcopus ; valide hoc sacramentum confert presbyter quoque hac facultate vi iuris universalis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis instructus.

(3) Can. 883 CIC/83 : ipso iure facultate confirmationem ministrandi gaudent : 1° intra fines suae dicionis, qui iure Episcopo dioecesano aequiparantur ; 2° quoad personam de qua agitur, presbyter qui, vi officii vel mandati Episcopi dioecesani, infantia egressum baptizat aut iam baptizatum in plenam Ecclesiae catholicae communionem admittit; 3° quoad eos qui in periculo mortis versantur, parochus, immo quilibet presbyter.

Ont de plein droit la faculté d'administrer la confirmation : 1) dans les limites de leur ressort, ceux qui sont équiparés par le droit à l'Évêque diocésain ; 2) quant à la personne concernée, le prêtre qui, en vertu de son office ou par mandat de l'Évêque diocésain, baptise quelqu'un sorti de l'enfance ou admet à la pleine communion de l'Église catholique quelqu'un déjà baptisé ; 3) pour les personnes en danger de mort, le curé et même tout prêtre.

(4) *Instructio pro simplici sacerdote*, *AAS* 27, p. 16 : « si agitur proinde de puero, qui gravi morbo laboret, adeo ut constitutus dicatur in mortis periculo, non solum prohibitum non est illi ante septennium Sacrum Chrisma administrare, sed expedit, ut id fiat, unde ex hac vita demigrans maiorem gloriam, iuxta

des effets de ce sacrement est « la réception d'une plus grande gloire au ciel »[1]. Cet aspect eschatologique est évidemment lié au salut.

Il paraît utile de rappeler qu'à l'époque, seuls les prêtres constitués dans une dignité ecclésiastique[2] ou jouissant d'un indult apostolique étaient autorisés à administrer le sacrement de la confirmation. C'est seulement en 1946, suite aux bouleversements provoqués par la Guerre, que le Saint-Siège étendait cette permission par le décret *Spiritus Sancti munera* dont les dispositions entraient en vigueur l'année suivante. Selon le titre donné au décret, celles-ci concernent « la confirmation devant être administrée à ceux qui se trouvent, en raison d'une grave maladie, dans un péril de mort »[3]. Comme on le voit, le cas est très précisément défini. Dans ce cadre déterminé, la faculté de confirmer est attribuée, par un indult général du Siège apostolique, aux curés jouissant d'un territoire propre, aux vicaires (selon la norme du can. 741 CIC/17) et vicaires économes et à ceux qui ont une charge curiale liée à un territoire et une église déterminés.[4] Il faudra attendre les nouvelles dispositions du code publié en 1983 pour que l'autorisation de confirmer soit accordée, pour les personnes en danger de mort, au curé d'abord, mais aussi à tout prêtre indistinctement.

---

S. Thomae doctrinam (p. III, quaest. 73, art. 8 ad 4), in caelis consequatur. Aliae insuper iuxta probatam plurium Theologorum sententiam esse possunt legitimae causae, praeter consuetudinem iam memoratam, antevertendi septennium in collatione huius Sacramenti, et praesertim cum praevidetur futura diutina absentia Episcopi vel Presbyteri, cui facta sit facultas illud administrandi, vel alia urget necessitas seu iusta et gravis causa. ».

S'il s'agit d'un enfant atteint d'une grave maladie au point d'être en péril de mot, non seulement il n'est pas interdit de lui administrer la Confirmation avant l'âge de sept ans, mais **il convient de le faire afin que, en quittant cette vie, il obtienne, selon la doctrine de S. Thomas, une plus grande gloire au ciel**. Selon l'avis autorisé de plusieurs théologiens, il peut y avoir d'autres raisons légitimes, en dehors de la coutume déjà mentionnée, de donner ce Sacrement avant sept ans, principalement quand est prévue à l'avenir une absence durable de l'Évêque ou du prêtre à qui a été donnée la faculté de l'administrer ou que survient une autre nécessité ou une raison juste et grave.

(1) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p. 30.

(2) *Instructio pro simplici sacerdote*, *AAS* 27, p. 13 : « … semper fuit Ecclesiae mens et sedula cura, ut hic veluti suffectus ordinario confirmationis administer, quatenus fieri posset, in aliqua esset ecclesiastica dignitate constitutus, atque in propriae territorio dioecesis ».

L'esprit de l'Église et son soin diligent ont toujours été de faire en sorte, autant qu'il est possible, que celui qui est désigné ordinairement comme administrateur de la confirmation soit constitué dans une dignité ecclésiastique et dans le territoire de son propre diocèse.

L'Instruction donne ensuite pour exemple celui des Protonotaires Apostoliques qui jouissent, entre autres, du privilège d'utiliser le Pontifical.

(3) *Decretum de confirmatione administranda iis, qui ex gravi morbo in mortis periculo sunt constituti*.

(4) *Spiritus Sancti munera*, *AAS* 38, p. 352 : « ex generali Apostolicae Sedis indulto, tamquam ministris extraordinariis (can. 782 § 2) facultas tribuitur conferendi sacramentum Confirmationis, in casibus tantum et sub conditionibus infra enumeratis, sequentibus presbyteris, iisdemque dumtaxat : *a)* parochis proprio territorio gaudentibus, exclusis igitur parochis personalibus vel familiaribus, nisi et ipsi proprio, licet cumulativo, fruantur territorio ; *b)* vicariis, de quibus in canone 471, atque vicariis oeconomis ; *c)* sacerdotibus, quibus exclusive et stabiliter commissa sit in certo territorio et cum determinata ecclesia plena animarum cura cum omnibus parochorum iuribus et officiis ».

Malgré ces restrictions, le simple prêtre est reconnu sans contestation posséder, en vertu de son sacerdoce, le pouvoir radical de confirmer. Les contraintes dans l'exercice de ce pouvoir ne se manifestent d'ailleurs pas seulement à son égard. En deux paragraphes, le canon 886 établit également des contraintes pour les évêques : « § 1 dans son diocèse, l'Évêque administre légitimement le sacrement de confirmation même aux fidèles qui ne sont pas ses sujets, à moins d'une interdiction expresse de leur Ordinaire propre ; § 2 pour administrer licitement la confirmation dans un autre diocèse, un Évêque a besoin de la permission, au moins raisonnablement présumée, de l'Évêque diocésain, à moins qu'il ne s'agisse de ses propres sujets »[1]. Il y a lieu de s'étonner de tant de précautions pour un sacrement qui constitue, selon toute la tradition théologique, le deuxième degré de l'initiation chrétienne.[2]

A ces limitations, il y a une raison liée à la nature même de la confirmation. Ce point reste un objet de controverses pour les théologiens, même si des positions communes semblent progressivement se dessiner. La difficulté est de distinguer clairement le baptême de la confirmation. En effet, l'effusion baptismale donne déjà le Saint-Esprit. Qu'est-ce que rajoute en plus l'Onction chrismale ? Pour bien comprendre la distinction entre ces deux sacrements, intimement liés l'un à l'autre, le mieux est de partir de ce que nous savons sur le caractère que chacun d'eux imprime dans l'âme.

Le caractère sacramentel est une puissance indélébile, d'ordre spirituel, qui députe à un certain nombre d'actes spécifiques de la vie chrétienne. De ce fait, le sacrement reçu a un rôle structurant et constitue le chrétien dans un nouvel état de vie. « Le fidèle devient ontologiquement un instrument cultuel du sacerdoce du Christ. L'aptitude que confère le caractère sacramentel est (…) une réalité spirituelle ontologique et pas seulement une autorisation juridique »[3]. Le caractère marque mystérieusement l'âme et lui donne une nouvelle capacité de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Or l'examen des données patristiques fait clairement apparaître que le baptême habilite seulement aux actes liturgiques, ce qui permet au chrétien de participer

(1) Can. 886 : § 1 Episcopus in sua dioecesi sacramentum confirmationis legitime administrat etiam fidelibus non subditis, nisi obstet expressa proprii ipsorum Ordinarii prohibitio. § 2 Ut in aliena dioecesi confirmationem licite administret, Episcopus indiget, nisi agatur de suis subditis, licentia saltem rationabiliter praesumpta Episcopi dioecesani.
(2) Breuning, *La place de la confirmation*, p. 87.
(3) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p. 173. L'auteur utilise aussi l'expression « pouvoir physique », qui ne nous paraît pas spécialement bien appropriée aujourd'hui en raison des contre-sens qu'elle engendre, même si, interprétée dans le cadre des catégories aristotéliciennes, elle se révèle exacte.

pleinement aux cérémonies de l'Église, tandis que la confirmation le députe *ex officio* à une profession publique de la foi.

Cette obligation : *la profession publique de la foi*, ouvre la responsabilité du baptisé au domaine social, non seulement à celui de la communauté ecclésiale, mais aussi à celui de la société civile. Dans *Lumen Gentium*, les Pères du concile Vatican II le rappellent avec netteté : « par le sacrement de confirmation, leur lien avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit-Saint et **obligés** ainsi **plus strictement** tout à la fois **à répandre et à défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ** »[1]. La référence qui est faite, entre autres, à saint Thomas d'Aquin ne laisse aucun doute sur l'étendue de ce devoir. Le Docteur Angélique précise, en effet : « la lutte contre les ennemis extérieurs, c'est-à-dire contre les persécuteurs de la foi et par la confession publique du nom du Christ, celle-là est réservée aux confirmés, à ceux que l'on a conduits spirituellement à l'âge adulte »[2].

Comme le fait remarquer Mohelnik avec justesse, l'âge adulte dont il est ici question n'est pas lié au développement naturel de l'être humain. « La distinction nette entre l'ordre surnaturel de la grâce et l'ordre naturel du développement physique et psychologique du confirmand nous semble être capitale. Il n'y a pas un rapport de dépendance entre ces deux ordres. (...) L'âge adulte, dont la confirmation est le sacrement, est une maturité chrétienne spirituelle qui ne s'identifie pas à la maturité psychologique. (...) De cette maturité spirituelle seule considérée comme un état constitutif et stable de l'être chrétien découle toute activité, surtout celle du témoignage »[3]. Autrement dit, la confirmation est le sacrement par lequel le baptisé est constitué dans un état stable de perfection et dispose, par le caractère reçu à cette occasion, de toutes les puissances nécessaires pour rendre au monde un témoignage authentique de la plénitude d'une vie chrétienne.

Cette plénitude ne concerne pas seulement la vie liturgique. Elle comprend aussi tous les domaines de la vie humaine de telle sorte que, par la confirmation, le chrétien reçoit la capacité de donner à toutes ses actions vertueuses une dimension de

(1) *Lumen Gentium*, n° 11 : « sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur, sicque ad fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam arctius obligantur ».
(2) IIIa, q. 72, a. 5 ad 1 : « contra hostes visibiles, idest contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi confitendo, est confirmatorum, qui iam sunt perducti spiritualiter ad virilem aetatem ». La traduction est celle de Boulanger, *Baptême – Confirmation*, p. 280.
(3) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p. 99.

culte rendu à Dieu. Certes, cela se réalise déjà dans la vie du baptisé par la vertu de religion qui assure aux actes bons leur valeur sacrificielle. Cependant, il y a plus chez un confirmé, car cette valeur ne résulte pas d'une intention subjective, mais d'un statut objectif, lié à l'obtention de l'âge chrétien parfait. « C'est la députation par une marque extérieure qui fait de ces actes les actes cultuels caractéristiques de la communauté ecclésiale. (...) Grâce à cette députation cultuelle, la vie vertueuse, dans son extériorité, est cultuellement intégrée en victime offerte et le *monde* est exposé à la puissance sanctificatrice du Christ »[1].

Ce changement dans la vie du chrétien, opéré par la confirmation, est lié à la diversité des missions divines. Le Père a envoyé son Fils qui a assumé une nature humaine dans sa personne divine. Dès le premier instant de son existence, le Christ possède évidemment la plénitude du Saint-Esprit en raison de l'union hypostatique. Cependant, au plan historique, cette plénitude s'est révélée à nous progressivement, dans la perspective de la mission apostolique du Christ, au cours de son baptême par Jean-Baptiste[2] et pendant la transfiguration[3]. Par ailleurs, vis-à-vis des Apôtres, la pleine réception de l'Esprit s'est opérée par degrés successifs : alors que Jésus constate au lavement des pieds qu'ils sont déjà purifiés (Jean 13, 10), il leur promet encore la venue de l'Esprit Paraclet (Jean 16, 7), il le leur insuffle au soir de sa Résurrection (Jean 20, 22), avant son infusion visible au jour de la Pentecôte (Act. 2, 1-4).

Bien qu'il faille se garder d'établir un strict parallélisme entre ces différentes étapes historiques et la vie du chrétien, il est quand même légitime, à la lumière de ces faits, d'envisager deux missions du Saint-Esprit pour chaque chrétien[4] : une première lors du baptême principalement pour purifier l'âme, une autre à la confirmation pour orienter le chrétien dans le sens d'une oblation complète de sa vie, à l'image du sacrifice de Jésus-Christ[5]. Ce n'est pas dire qu'un baptisé ne peut pas témoigner par sa vie de son attachement au Sauveur, mais qu'il le fait alors par une grâce spéciale de Dieu, et non par le caractère reçu du sacrement, de par sa charge, *ex officio*.

(1) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, pp. 191 et 193.
(2) Mat. 3, 16 ; Marc 1, 9-11 ; Luc 3, 22.
(3) Mat. 17, 5 ; Marc 9, 7 ; Luc 9, 34.
(4) C'est la conclusion à laquelle arrivent Lécuyer et Congar dans des études sur l'Écriture et les Pères de l'Église concernant ces sujets : voir respectivement *Essai sur le sacerdoce*, p. 650, et *Structure du Sacerdoce chrétien*.
(5) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*. Voir le chapitre sur le caractère de la confirmation, principalement pp. 190-192. L'auteur met parfaitement en lumière le rôle du caractère de la confirmation et son lien avec le culte divin.

Mohelnik fait judicieusement remarquer que l'âge adulte est un état stable qui, au plan surnaturel, suppose un fondement sacramentel. « Il faut que la maturité de l'être spirituel du chrétien soit en soi stable et donc fondée sur un sacrement. La confirmation, grâce au caractère sacramentel qu'elle confère, garantit un état objectivement constant »[1].

A partir de là, ce n'est pas tant la force dans la défense publique de ses idées qu'il importe de retenir que la faculté de procréer. « La grâce sacramentelle de la confirmation est la grâce de croissance (*gratia augmenti*), la grâce qui donne au chrétien la capacité de procréation spirituelle (*gratia procreationis* ou *gratia generationis*) par laquelle il est prêt à transmettre la vie spirituelle aux autres »[2].

Il est maintenant plus facile de comprendre pourquoi l'Église a toujours insisté pour que, dans la mesure du possible, les évêques soient les seuls dispensateurs de la confirmation, alors même qu'il est reconnu que le prêtre en possède aussi le pouvoir. Il est de la plus grande convenance que celui qui détient la plénitude du sacerdoce soit aussi celui qui administre le sacrement introduisant dans l'âge de la maturité spirituelle[3] et permetttant d'engendrer, à son tour, des âmes à Jésus-Christ. Cette capacité, offerte par la confirmation, de faire croître l'Église en ses membres n'est pas souvent mentionnée.[4] Elle apparaît pourtant comme essentielle, parce qu'elle confère des pouvoirs nouveaux sur les membres baptisés ou à venir de l'*Ecclesia*.

C'est probablement la raison pour laquelle le code de droit canonique demande expressément, si c'est possible sans grave inconvénient, de recevoir le sacrement de confirmation avant d'être admis au mariage : « les catholiques qui n'ont pas encore reçu le sacrement de confirmation le recevront avant d'être admis au mariage, si c'est possible sans grave inconvénient »[5]. Ici se place une application éventuelle du processus supplétoire. En effet, dans le cas où il ne serait pas possible de joindre facilement

(1) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p. 222.
(2) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p. 222.
(3) IIIa, q. 73, a. 5 corp. : « confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam ».
La confirmation est la croissance spirituelle qui amène l'homme à l'âge adulte dans la vie spirituelle (trad. de Mohelnik, dans *Gratia augmenti*, p. 194, note 103).
(4) Elle est inscrite dans la somme théologique de saint Thomas, q. 72, a. 2 corp. : « homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit jam **communicare actiones suas ad alios** : antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit ».
Or l'homme, quand il est parvenu à l'âge parfait, commence déjà à communiquer ses actions aux autres ; auparavant, comme individuellement, il vit pour lui seul (trad. de Pègues, *Commentaire*, tome 17, p. 414).
(5) Can. 1065 § 1 : « catholici qui sacramentum confirmationis nondum receperint, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id fieri possit sine gravi incommodo. »

l'Ordinaire du lieu avant la célébration du mariage, un curé, ou même le prêtre célébrant, pourrait sans aucun doute invoquer la suppléance dans la nécessité pour confirmer un des futurs conjoints.

Parler, au sujet de la confirmation, de la capacité d'engendrer des fidèles à la foi chrétienne oblige à des précisions qui permettront de la distinguer du pouvoir des ministres ordonnés. Lécuyer formalise cette distinction en une courte synthèse : « l'unique but de l'activité de défense et d'apostolat du chrétien est de conduire les âmes au royaume de Dieu, qui est, ici-bas, l'Église hiérarchiquement organisée et dispensatrice des sacrements. Participer à l'action apostolique du Christ, c'est concrètement participer à l'apostolat hiérarchique. (...) Si le laïc a le devoir et la grâce de travailler à la conversion et à la sanctification de ses frères, il ne reçoit pas pour autant d'autorité sur ceux-ci : *nullus ei subjicitur in receptione divinorum ab ipso*, dit saint Thomas (in IV Sent., dist. 7, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 3$^{um}$). Que si cela est vrai, avant tout, de la collation des sacrements, cela est exact aussi de la communication de la vérité divine : le laïc n'est pas constitué, établi, témoin officiel du Christ, comme le sont les apôtres (…) ; il peut témoigner de sa propre foi, mais il ne peut pas témoigner officiellement de la foi de l'Église »[1]. Il en est tout autrement du sacerdoce hiérarchique : « il n'est pas tant une participation des membres du Corps du Christ au sacerdoce de leur Chef, que le sacerdoce même du Chef présent visiblement au milieu de nous. (...) Le prêtre hiérarchique est, *sacramentellement*, le Christ lui-même, tête de son Corps »[2].

Cette différence établie, la confirmation apparaît dans toute son ampleur et importance, comme collaboration efficace au sacerdoce. Sur ce point, Congar rappelle opportunément les expressions traditionnelles, reprises dans de nombreux documents officiels sous le pontificat de Pie XII, qui expriment l'existence d'un *ordre ecclésial du laïcat*.[3] Il serait sans doute fructueux d'approfondir encore la place de ce sacrement dans la structure sacramentaire et le rôle qui en découle, dans l'organisation générale de l'Église aujourd'hui, pour ceux qui en sont marqués, en particulier dans les cas de pénurie de prêtres où les confirmands pourraient suppléer le ministère sacerdotal dans la ligne et à la mesure de leurs capacités, comme nous l'avons déjà indiqué dans le cadre

(1) Lécuyer, *Essai sur le sacerdoce*, pp. 47-48.
(2) Lécuyer, *Essai sur le sacerdoce*, p. 49. L'auteur reprend cette idée des encycliques de Pie XI, *Ad Catholici Sacerdotii*, et de Pie XII, *Mediator Dei*.
(3) Congar, *Structure du Sacerdoce chrétien*, p. 74 avec note 47.

du baptême. Envisagé dans cette perspective, il en sortirait probablement une meilleure compréhension des relations entre les laïcs et les prêtres.

Cela nous permet, en tout cas, de mieux saisir les deux raisons pour lesquelles l'Église consent à l'application de la suppléance dans l'administration du sacrement de la confirmation pour les personnes en danger de mort. Premièrement, la mort est le dernier combat que le chrétien ait à mener avant son entrée dans la gloire qu'il espère. Certes, la confirmation n'est pas strictement nécessaire pour son salut éternel. Elle l'est pourtant, dans la mesure où elle peut être reçue, afin d'assurer, dans le cas présent, une victoire certaine sur les ennemis extérieurs de la foi, susceptibles de décourager le mourant. Deuxièmement, « dans l'ordre surnaturel, explique saint Thomas, les fidèles du Christ sont une œuvre divine. (...) L'homme, au baptême, a été construit comme une demeure spirituelle, il a été écrit comme une lettre spirituelle ; et maintenant, la confirmation consacre ce temple au Saint-Esprit et signe cette lettre du signe de la croix »[1]. En d'autres termes, l'Église se doit de donner au fidèle du Christ la capacité de conduire à sa perfection l'ouvrage commencé par l'Esprit dans le baptême.

D'où nous pouvons conclure que la suppléance n'est pas un processus seulement limité à ce qui est absolument nécessaire au salut, pour que les âmes aient la vie divine, mais qu'elle peut aussi intervenir au-delà, pour qu'elles l'aient en abondance.[2] De cette manière, l'Église entend répondre pleinement et en toute circonstance au propre vœu du Christ...

(1) IIIa, q. 72, a. 11, corp. : « fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud 1 Cor. 3, Dei aedificatio estis, sunt etiam quasi quaedam epistola spiritu Dei scripta, sicut dicitur 2 Cor. 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola ; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata, dedicatur in templum spiritus sancti ; et quasi epistola conscripta, signatur signo crucis » (trad. de Boulanger, *le Baptême – la Confirmation*, p. 304-305).
(2) Jean 10, 10 : « ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant ».

## 2.3. La suppléance dans l'administration du sacrement de l'Eucharistie.

### 2.3.1 - Les diverses possibilités d'une suppléance.

Le troisième sacrement qui achève l'initiation chrétienne est celui de l'Eucharistie. Il est traité dans le code au titre III du IV$^{ème}$ livre sur la fonction sanctificatrice de l'Église. Il est mis en relation avec le pouvoir du ministre. Le canon 900 affirme, en effet, que « seul le prêtre validement ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie »[1]. La première question à aborder serait alors de savoir si des exceptions à ce principe général pourraient être envisagées. Considérer la suppléance dans l'administration du sacrement de l'Eucharistie suppose d'examiner préalablement les possibilités et l'étendue d'une suppléance au pouvoir d'ordre par un diacre ou par un laïc. Nous avons bel et bien l'intention de traiter cette question, en particulier à cause de ses enjeux œcuméniques, mais, pour des raisons de méthode, nous renvoyons cet examen à notre troisième partie historique, quand nous étudierons le fameux texte de Tertullien dans le *de exhortatione castitatis* et les arguments, développés par les protestants, au profit d'une suppléance radicale du sacrement de l'ordre par les laïcs. Placé pour le moment dans l'univers canonique, nous limitons notre interprétation aux bornes que le code nous impose, de façon à déterminer avec plus de précision la nature propre du processus de suppléance.

Le § 2 du canon 900 ouvre à la possibilité d'une application de ce processus puisqu'il indique : « le prêtre non empêché par la loi canonique célèbre licitement l'Eucharistie en observant les dispositions des canons qui suivent »[2]. Comme nous l'avons déjà vu, dès lors que la règle canonique distingue entre une célébration permise ou licite et une autre qui ne l'est pas, elle suppose en contre-partie la possibilité qu'un prêtre empêché puisse occasionnellement célébrer l'Eucharistie par suppléance. Nous en avons donné un exemple dans le film déjà cité, *Le défroqué*. Le prêtre mourant a été terrassé par une crise cardiaque pendant la célébration de la Messe et demande, avant de mourir, à son confrère apostat de bien vouloir la terminer. Celui-ci s'y refuse de fait, mais s'il avait accepté, la suppléance se serait appliquée, vu les circonstances, à savoir :

(1) Can. 900 § 1 CIC/83 : minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus.
(2) Can. 900 § 2 CIC/83 : licite Eucharistiam celebrat sacerdos lege canonica non impeditus, servatis praescriptis canonum qui sequuntur.

l'impossibilité de recourir à un ministre reconnu et la nécessité urgente de terminer l'acte sacré en cours. Ce cas précis n'est pas courant et le code n'en fait pas état. Il nous suffisait ici de signaler que certaines situations, non envisagées dans la législation actuelle en raison de leur rareté, permettraient cependant l'utilisation légitime de la suppléance.

Certaines nécessités toutefois sont indiquées par les normes du code et leur examen attentif nous permet de poursuivre notre analyse. Il s'agit d'abord du canon 911. Dans son premier paragraphe, il pose comme un devoir et un droit du curé et des vicaires paroissiaux, ainsi que des chapelains et du Supérieur de communauté, de porter la très sainte Eucharistie en Viatique aux malades.[1] Cette obligation naît de l'impérieuse nécessité d'apporter à ceux qui approchent de leur fin les secours de l'Église.[2]

Or cette caractéristique d'impérieuse nécessité, de laquelle découle un devoir spécifique et un droit consécutif pour les responsables ecclésiastiques, entraîne aussi une autre conséquence, exprimée dans le § 2 du même canon : « en cas de nécessité, ou avec l'autorisation au moins présumée du curé, du chapelain ou du Supérieur qu'il doit informer ensuite, tout prêtre ou tout autre ministre de la sainte communion doit le faire »[3]. Deux cas sont envisagés : le cas de nécessité qui permet de s'affranchir de toute permission présumée et, en dehors de toute nécessité, la présomption d'une autorisation. Ces dispositions valent pour tout ministre de la communion, selon l'énumération qu'en donne le canon 910[4] : l'évêque, le prêtre et le diacre, comme ministre ordinaire ; l'acolyte et tout laïc, député à cette fonction propre selon la norme 3 du canon 230[5].

(1) Can. 911 § 1 CIC/83 : Officium et ius sanctissimam Eucharistiam per modum viatici ad infirmos deferendi habent parochus et vicarii paroeciales, cappellani, necnon Superior communitatis in clericalibus institutis religiosis aut societatibus vitae apostolicae quoad omnes in domo versantes.
Le devoir et le droit de porter la très sainte Eucharistie en Viatique aux malades appartient au curé et aux vicaires paroissiaux, aux chapelains ainsi qu'au Supérieur de la communauté dans les instituts religieux cléricaux ou les sociétés de vie apostolique cléricales pour tous ceux qui se trouvent dans leur maison.
(2) Commentaire des canonistes de l'Institut Martin de Azpilcueta, *Code de Droit Canonique*, Wilson et Lafleur, pp. 533-534.
(3) Can. 911 § 2 CIC/83 : in casu necessitatis aut de licentia saltem praesumpta parochi, cappellani vel Superioris, cui postea notitiam dari oportet, hoc facere debet quilibet sacerdos vel alius sacrae communionis minister.
En cas de nécessité, ou avec l'autorisation au moins présumée du curé, du chapelain ou du Supérieur qu'il doit informer ensuite, tout prêtre ou tout autre ministre de la sainte communion doit le faire.
(4) Can. 910 CIC/83 : § 1 Minister ordinarius sacrae communionis est Episcopus, presbyter et diaconus. § 2 Extraordinarius sacrae communionis minister est acolythus necnon alius christifidelis ad normam can. 230 § 3 deputatus.
Les ministres ordinaires de la sainte communion sont l'Évêque, le prêtre et le diacre. Les ministres extraordinaires de la sainte communion sont l'acolyte et tout autre fidèle député selon les dispositions du can. 230 § 3.
(5) Can. 230 § 3 CIC/83 : ubi Ecclesiae necessitas id suadeat, deficientibus ministris, possunt etiam laici, etsi non sint lectores vel acolythi, quaedam eorundem officia supplere, videlicet ministerium verbi

Dans ces situations, la suppléance s'applique. C'est ce qui ressort des termes utilisés par le Conseil Pontifical pour l'interprétation des textes législatifs traitant du canon 910. Le 21 février 1987, il répond négativement à la question suivante : « le ministre extraordinaire de la sainte communion, délégué aux termes des cc. 910 § 2 et 230 § 3, peut-il exercer **sa fonction de suppléance**[1] alors que sont présents dans l'église, même s'ils ne participent pas à la célébration eucharistique, des ministres ordinaires qui ne sont aucunement empêchés ? »[2] Cette réponse négative nous permet de préciser, une fois encore, le cadre dans lequel la suppléance peut s'exercer. Le ministre extraordinaire n'est pas constitué pour remplacer le ministre ordinaire, mais pour suppléer à son absence ou pour pallier à un manque afin que, dans la mesure du possible, le salut des âmes soit réalisé. Si donc un ministre ordinaire est présent et n'est pas empêché dans l'accomplissement d'un acte propre de son ministère, comme de distribuer la sainte communion, il ne peut pas invoquer la suppléance pour laisser un ministre extraordinaire l'accomplir à sa place. La suppléance est valable seulement quand le ministre ordinaire est empêché ou quand la nécessité devient contraignante. L'application de la suppléance est clairement reconnue dans ces cas.

Mais il est possible de l'étendre aussi à une autre situation, plus générale, envisagée par le canon 844, la *communicatio in sacris*.

### 2.3.2 - Ce qui est de règle en matière de *communicatio in sacris*.

Il est important de préciser d'abord la signification de ces termes. Le Directoire *Ad totam Ecclesiam*, publié en 1967, distingue entre la *communicatio in spiritualibus* et la *communicatio in sacris*. La première comprend le partage des prières, des choses ou

---

exercere, precibus liturgicis praeesse, baptismum conferre atque sacram Communionem distribuere, iuxta iuris praescripta.
Là où le besoin de l'Église le demande par défaut de ministres, les laïcs peuvent aussi, même s'ils ne sont ni lecteurs, ni acolytes, suppléer à certaines de leurs fonctions, à savoir exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion, selon les dispositions du droit.
(1) C'est nous qui soulignons. Cette expression traduit bien le texte latin : *munus suppletorium*. Voir le texte complet à la note suivante.
(2) Cette traduction française est officielle, parue dans *DC* 84 (1987), p. 1031. Le texte original a été publié dans *AAS* 80, p. 1373 : utrum minister extraordinarius sacrae communionis, ad normam cc. 910 § 2 et 230 § 3 deputatus, suum munus suppletorium exercere possit etiam cum praesentes sint in ecclesia, etsi ad celebrationem eucharisticam non participantes, ministri ordinarii, qui non sint quoquo modo impediti ? R. negative.

des lieux sacrés, ainsi que toute *communicatio in sacris* vraiment et proprement dite[1] ; la seconde, plus restreinte, est la participation à un culte liturgique quelconque ou même à des sacrements d'une Église ou d'une communauté ecclésiale[2]. Nous nous limiterons ici à la participation au sacrement de l'Eucharistie, sachant cependant, selon les dispositions du canon 844, que ces considérations s'appliquent également à l'administration de la pénitence et de l'onction des malades.

Dans sa thèse de droit canonique *Eucharistie et œcuménisme*, Ruyssen a étudié en détail, à la lumière des documents qui l'ont précédée et suivie, la norme 844 du code de droit canonique. Nous nous appuierons sur cette étude magistrale pour la suite de notre développement. Le § 1 du canon 844 rappelle, sous le mode positif de l'affirmation, le principe *prohibens* qui gouverne toute la doctrine de l'Église sur la *communicatio in sacris*, à savoir : « les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls fidèles catholiques qui, de même, les reçoivent licitement des seuls ministres catholiques »[3]. Cette disposition générale manifeste l'unité de l'Église par la commune participation aux mêmes sacrements, suivant la recommandation de saint Paul aux Ephésiens : « appliquez-vous à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême »[4]. Cette citation nous renvoie au Mystère de l'Église qui s'enracine dans notre adhésion au Christ et, en Lui, aux trois personnes divines. Un lien étroit existe donc entre notre participation aux sacrements, particulièrement celui de l'Eucharistie, et notre relation à Dieu.

Nous avons déjà souligné l'importance de ce lien au sujet de l'administration et de la réception licites des sacrements. La licéité qui apparaît proprement comme une notion juridique, est directement reliée à l'ordre moral et spirituel des chrétiens. Entre l'institution ecclésiale visible, définie par l'ordre canonique, et la participation de chacun au Mystère, il y a une continuité évidente. La conséquence semble être alors qu'aucune *communicatio in sacris* ne devrait être permise.

(1) « Nomine communicationis in spiritualibus intelleguntur omnes precationes communiter faciendae, usus communis rerum vel locorum sacrorum, et omnis communicatio in sacris quae proprie vereque dicitur » (SPUC, *Ad totam Ecclesiam*, n° 29, *AAS* 59, p. 584).
(2) « Communicatio in sacris habetur cum quis quemlibet cultum liturgicum vel etiam sacramenta alicuius Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis participat » (SPUC, *Ad totam Ecclesiam*, n° 30, *AAS* 59, p. 584).
(3) Can. 844 § 1 CIC/83 : Ministri catholici sacramenta licite administrant solis christifidelibus catholicis, qui pariter eadem a solis ministris catholicis licite recipiunt, salvis huius canonis § 2, 3 et 4 atque can. 861, § 2 praescriptis.
(4) Eph. 4, 3-5 : « solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis ; unum corpus et unus Spiritus, sicut et vocati estis in una spe vocationis vestrae ; unus Dominus, una fides, unum baptisma ». La traduction est empruntée à la TOB.

C'est précisément la position absolue adoptée par les Églises orientales séparées. Ruyssen la résume de la manière suivante : « le principe est que pour les orientaux séparés / orthodoxes les fidèles sont, de par la communion au Corps et au Sang du Christ, forgés en une unité mystique et sanctifiante dans le Christ. L'unité ecclésiale se trouve donc dans un lien indissoluble avec la célébration de l'eucharistie, dans laquelle les fidèles, par la communion à l'unique Corps du Christ, sont rassemblés dans un Corps un et universel »[1]. Autrement dit, comme les orthodoxes rejettent le primat de l'évêque de Rome, c'est le Christ lui-même, rendu visible dans la célébration eucharistique, qui constitue le centre de l'unité ecclésiale. Admettre la légitimité de l'inter-communion, ce serait, pour eux, consentir à diviser le Christ ou à reconnaître qu'il en existe plusieurs. Ce qui est impossible.

La conception catholique prend en compte ces considérations. A ce titre, elle soutient l'interdiction de principe de toute *communicatio in sacris* au § 1 du canon 844 déjà cité. En effet, « il faut être en pleine communion avec l'Église catholique, puisque la communion au Corps eucharistique du Christ implique et présuppose la communion ecclésiale au Corps mystique du Christ. C'est ce que nous avons appelé le principe du lien indissoluble entre communion ecclésiale et communion eucharistique, exprimé de manière excellente par la célébration eucharistique »[2].

Par conséquent, l'administration des sacrements ou leur réception chez les catholiques sont soumises à l'attraction de deux pôles : le premier, le plus fondamental, est spirituel, c'est l'adhésion au Christ ; le second, non moins important, est institutionnel, c'est la soumission aux autorités ecclésiales. Dans cette double attraction, destinée à faciliter le développement de la vie trinitaire, se réalise la communion plénière et salvatrice des âmes. C'est ce qui est de règle dans l'Église catholique.

(1) Ruyssen, *Eucharistie et Œcuménisme*, p. 41.
Voir également l'instruction *In quibus rerum circumstantiis* de 1972, *AAS* 64, p. 522 : « hi duo aspectus mysterii Eucharistiae prorsus inter se conectuntur, hoc est, Eucharistia, prout est celebratio totius integraeque communitatis ecclesialis in una eademque fide coniunctae, et Eucharistia, prout est alimentum respondens necessitatibus vitae spiritualis, personalis et ecclesialis, singulorum ».
Ces deux aspects du mystère de l'Eucharistie sont liés entre eux, à savoir : l'Eucharistie, en tant qu'elle est une célébration de la communauté ecclésiale toute entière unie par une seule et même foi ; et l'Eucharistie, en tant qu'elle est un aliment qui répond aux nécessités de la vie spirituelle, personnelle et ecclésiale de chacun.
(2) Ruyssen, *Eucharistie et Œcuménisme*, p. 218.

### 2.3.3 - La *communicatio in sacris*, une exception à la règle.

Mais cette règle admet des exceptions. Pour qu'une personne fasse son salut, il est absolument nécessaire qu'elle soit, d'une manière ou d'une autre, rattachée à Jésus-Christ, comme l'affirme saint Pierre de manière absolue : « le salut n'est en aucun autre, car il n'est sous le ciel aucun autre nom donné parmi les hommes, par lequel nous devions être sauvés »[1]. La faiblesse humaine et la complexité des diverses situations dans lesquelles l'homme peut être placé oblige alors à envisager la possibilité d'une adhésion au Christ, autrement que dans le cadre institutionnel du catholicisme.

Le cas le plus simple est celui d'une personne née en milieu a-catholique. Serait-elle condamnée par avance ? L'Église catholique n'a jamais soutenu une position comme celle-là, car elle sait que l'Esprit de Dieu a vis-à-vis de tout homme une action propre que l'Institution, dans sa visibilité, ne contrôle pas entièrement. Certes, nous l'avons déjà dit, elle est le moyen habituel et normal par lequel la grâce est distribuée aux hommes. Elle ne prétend pas pour autant réduire toute action divine à celle de ses ministres. Dieu peut agir comme il veut, où il veut et quand il veut. Elle tient d'ailleurs pour une donnée certaine de la Révélation la volonté salvifique universelle qui conditionne son attitude vis-à-vis de ceux qui vivent en dehors de ses structures visibles.[2]

C'est là qu'intervient le principe *concedens*, voire *suadens* : à cause de la nécessité de participer à la grâce, la *communicatio in sacris* est concédée, voire recommandée, suivant les circonstances de temps, de lieux, de personne et d'appartenance ecclésiale. C'est ce que mentionnait le décret du concile Vatican II *Unitatis Redintegratio* : « deux principes règlent principalement cette *communicatio* : exprimer l'unité de l'Église ; faire participer aux moyens de grâce. Elle est, la plupart du temps, empêchée du point de vue de l'expression de l'unité ; la grâce à procurer la

(1) Act. 4, 12 : « non est in alio aliquo salus nec enim nomen aliud est sub caelo datum hominibus in quo oportet nos salvos fieri ».
(2) Pour rester dans le cadre strict de l'Eucharistie, nous n'abordons pas ici la question de la coïncidence ou non de l'action divine et de l'action ecclésiale. Nous traiterons de cette question épineuse dans la partie théologique, parce que la suppléance bien comprise apporte des éclairages, trop souvent méconnus ou négligés, dans les solutions proposées.

recommande quelquefois »[1]. Ces considérations générales ont été précisées dans les §§ 2 à 5 du canon 844 CIC/83.

Le § 5 indique clairement que les §§ 2 à 4 sont des exceptions à la règle qui, dans une région donnée, ne peuvent être érigées en norme générale qu'avec une extrême prudence. Il requiert, en particulier, la consultation de « l'autorité compétente de l'Église ou de la communauté non catholique concernée » afin d'éviter l'indifférentisme ecclésial, le scandale parmi les fidèles ou le reproche de prosélytisme. Cette possibilité d'établir des normes générales avait déjà été permise aux conférences épiscopales par l'instruction *In quibus rerum circumstantiis*, publiée par le SPUC en 1972. Il est important de souligner que le numéro 6 de cette instruction en permettaient la mise en place « quand ce genre de cas se renouvelle assez souvent dans une région donnée et selon un modèle constant »[2].

En 1973, une note d'interprétation du même Secrétariat insiste encore sur le caractère exceptionnel et singulier de ces *communicationes in sacris* (*cis*) : « il faut noter également que l'Instruction parle de cas particuliers qui doivent être examinés de manière singulière. Par conséquent, on ne peut pas promulguer une norme générale qui ferait d'un cas exceptionnel une catégorie, ni légiférer sur une *épikie* en en faisant une règle générale. Les évêques peuvent toutefois déterminer, au travers des diverses situations considérées, ce qui est exigé à l'application de ces exceptions, c'est-à-dire de ces cas particuliers, et déterminer la manière de vérifier, dans tel cas particulier, si toutes les conditions requises sont réalisées »[3]. Comme le remarque Ruyssen avec justesse, « au sein de la *cis*, il s'agit toujours de demandes concrètes dans des situations

(1) « Attamen communicationem in sacris considerare non licet velut medium indiscretim adhibendum ad Christianorum unitatem restaurandam. Quae communicatio a duobus principiis praecipue pendet : ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat » (Concile Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, n° 8).

(2) « Sine dubio, cum eiusmodi casus in quadam regione sat frequenter occurrunt, et modo quodam constanti, conferentiae episcopales poterunt quasdam certas normas constituere » (Instruction *In quibus rerum circumstantibus* n° 6, *AAS* 64, p. 524).

(3) « È anche da notare che l'Istruzione parla di casi particolari che vanno perciò esaminati singolarmente. Non si può quindi emanare una norma generale che faccia del caso eccezionale una categoria, né legiferare sulla epikeia facendo di questa una norma generale. I vescovi possono tuttavia determinare per le varie rispettive situazioni le esigenze in cui si applichino le eccezioni, cioè i casi particolari, e determinare il modo per verificare se tutte le condizioni richieste sono realizzate in un caso particolare. Quando si tratta di casi particolari che si ripresentano con maggiore frequenza in una determinata regione, secondo un modello che si ripete, le Conferenze episcopali possono emanare delle norme per assicurare che in ogni caso particolare si verifichino tutte le condizioni. Normalmente, però, spetterà all'Ordinario del luogo giudicare tali casi » (Note *Dopo la pubblicazione* n° 6, *AAS* 65, p. 618).

singulières et individualisées »[1]. Nous nous trouvons donc bien dans le cadre, tel que nous l'avons défini jusque-là, de l'application d'une suppléance dans le cas de nécessité.

Les cas envisagés par les textes sont fort instructifs. Le § 4 du canon 844 mentionne le danger de mort, mais aussi une grave nécessité pressante ; le § 2 exige un état de nécessité, sans autre précision, ou une vraie utilité spirituelle ; enfin, le § 3 prévoit une demande de plein gré et les dispositions requises à l'administration du sacrement. Les catégories ne sont pas fixées davantage et laissent la porte ouverte à un éventail de possibilités qui ne se réduisent pas seulement à des situations objectives : danger de mort, souffrance ou contrainte physique, diminution de liberté (emprisonnement, persécution, …) ; mais prennent aussi en compte des situations subjectives, comme l'indique l'instruction *In quibus rerum circumstantiis* déjà citée[2] : nécessité d'un accroissement de vie spirituelle et d'une insertion plus profonde dans le mystère de l'Église et de son unité. Toutes les situations évoquées ont, en fait, trait à la *salus animarum*.[3] Il est impossible d'en établir une liste exhaustive, car d'autres cas pourraient encore se présenter, qu'il faudrait alors considérer dans leur rapport avec ce salut de l'âme que l'Église a pour mission de procurer par-dessus tout.

Nous avions vu que la suppléance intervient, dans ce genre de cas, pour suppléer à des manques juridiques (au sens large du terme) qui empêchent normalement la grâce rédemptrice d'être accordée par Dieu au cours de la cérémonie sacramentelle. Il

(1) Ruyssen, *Eucharistie et Œcuménisme*, p. 280.

(2) « Hoc principium profecto non obscurabitur, si admissio ad catholicam communionem eucharisticam respiciat in casibus particularibus illos tantummodo fideles, qui fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad hoc sacramentum exprimunt ac veram necessitatem spiritualem sentiunt cibi eucharistici, sed nequeunt per longius tempus ad suae Communionis ministrum accedere et ideo sponte sua hoc sacramentum expetunt, et sunt ad illud rite dispositi et exhibent vitae modum homine christiano dignum. Quae necessitas eo sensu intellegi debet qui supra determinatus est (cfr. N. 3, *b* et c) : necessitas incrementi vitae spiritualis et necessitas penitioris insertionis in mysterium Ecclesiae eiusque unitatis. Insuper, pastorali cura invigilandum erit ne, etiamsi hae condiciones iam actu vigent, admissio aliorum christianorum ad communionem eucharisticam periculum afferat vel fidem conturbet fidelium catholicorum » (Instruction *In quibus rerum circumstantibus* n° 4 b, *AAS* 64, p. 523).

Ce principe ne sera évidemment pas obscurci si l'admission à la communion eucharistique catholique concerne, dans des cas particuliers, ces fidèles qui, non seulement expriment une foi conforme à la foi de l'Église envers ce sacrement et ressentent une vraie nécessité spirituelle de la nourriture eucharistique, mais ne peuvent accéder pour un long temps au ministre de leur communion et, pour cette raison, demandent ce sacrement de leur plein gré, y sont convenablement disposés et montrent un mode de vie digne d'un chrétien. Cette nécessité doit être comprise dans le sens qui a été déterminé plus haut : nécessité d'un accroissement de vie spirituelle et d'une insertion plus profonde dans le mystère de l'Église et de son unité. De plus, il faudra veiller par soin pastoral à ce que, même si ces conditions sont déjà en vigueur, l'admission d'autres chrétiens à la communion eucharistique ne cause pas de péril ou ne trouble pas la foi des fidèles catholiques. »

(3) C'est l'excellente conclusion de l'article de Mgr Broglio, *Alcune considerazioni*, p. 91 : « Nell'applicarsi il canone, sia per ammettere o per ricevere i sacramenti sia per negarli, bisogna ricordare il principio : suprema lex salus animarum ».

faut maintenant préciser quels sont les manques que la suppléance vient combler dans les circonstances prévues par les §§ 2 à 4 du canon 844. Le § 2 traite de l'administration des sacrements par un ministre a-catholique en faveur de fidèles catholiques ; les §§ 3 et 4 envisagent l'action du ministre catholique au profit de fidèles a-catholiques. Il est évident que la suppléance ne s'exercera pas de la même manière dans l'un et l'autre cas.

### 2.3.4 - L'administration de l'Eucharistie par un ministre a-catholique.

Le § 2 du canon 844[1] est la mise en forme des §§ 26 et 27 du décret *Orientalium ecclesiarum*, promulgué par le Concile Vatican II. Il est donc à lire avec les précisions qu'apportent ces paragraphes.Nous renvoyons au texte lui-même, édité dans la note en bas de page, et nous en présentons une rapide synthèse.[2]

(1) Can. 844 § 2 CIC/83 : necessitas id postulet aut vera spiritualis utilitas id suadeat, et dummodo periculum vitetur erroris vel indifferentismi, licet christifidelibus quibus physice aut moraliter impossibile sit accedere ad ministrum catholicum, sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum recipere a ministris non catholicis, in quorum Ecclesia valida exsistunt praedicta sacramenta.

(2) « Communicatio in sacris, quae unitatem Ecclesiae offendit aut formalem errori adhaesionem vel periculum aberrationis in fine, scandali et indifferentismi includit, lege divina prohibetur. Praxis vero pastoralis demonstrat, ad fratres orientales quod spectat, varia considerari posse et debere singularum personarum adiuncta, in quibus nec unitas Ecclesiae laeditur, nec pericula vitanda adsunt, sed necessitas salutis et bonum spirituale animarum urgent. Ideo Ecclesia catholica, pro temporum, locorum et personarum adiunctis, mitiorem saepe adhibuit et adhibet rationem agendi, salutis media et testimonium caritatis inter christianos omnibus praebens, per participationem in sacramentis aliisque in functionibus et rebus sacris. His attentis, Sancta Synodus, "ne impedimento propter sententiae severitatem simus iis qui salvantur" et ad magis fovendam unionem cum Ecclesiis Orientalibus a nobis seiunctis, sequentem agendi rationem statuit. Positis memoratis principiis, Orientalibus, qui bona fide seiuncti inveniuntur ab Ecclesia catholica, si sponte petant et rite sint dispositi, sacramenta Poenitentiae, Eucharistiae et Unctionis Infirmorum conferri possunt ; imo, etiam catholicis eadem sacramenta licet petere ab iis ministris acatholicis, in quorum Ecclesia habentur valida sacramenta, quotiescumque id necessitas aut vera spiritualis utilitas suadeat, et accessus ad sacerdotem catholicum physice vel moraliter impossibilis evadat. » (Concile Vatican II, *Orientalium ecclesiarum*, n° 26 et 27).

La *communicatio in sacris*, qui porte atteinte à l'unité de l'Église ou bien comporte une adhésion formelle à l'erreur, un danger d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme, est interdite par la loi divine. Mais en ce qui concerne les frères orientaux, la pratique pastorale montre qu'on peut et qu'on doit prendre en considération les différentes circonstances individuelles des personnes où ni l'unité de l'Église n'est lésée, ni n'existent des dangers à éviter, mais où la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin sérieux. C'est pourquoi l'Église catholique, en raison des circonstances de temps, de lieu et de personnes, a souvent adopté et adopte une façon d'agir moins rigoureuse, offrant à tous les moyens de salut et le témoignage de la charité entre chrétiens, par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées. En considération de cela, "pour que par une sentence trop sévère nous ne soyons pas un obstacle pour ceux qui reçoivent le salut", et afin de promouvoir de plus en plus l'union avec les Églises orientales séparées de nous, le Concile a établi la manière d'agir suivante. Les principes rappelés restant posés, on peut conférer aux Orientaux qui en toute bonne foi sont séparés de l'Église catholique, les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades, s'ils les demandent d'eux-mêmes et sont bien disposés ; de plus, il est permis également aux catholiques de demander ces mêmes sacrements aux ministres non catholiques dans l'Église desquels les sacrements sont valides, chaque fois que la nécessité ou une véritable utilité spirituelle le demandent et qu'il est

D'abord il y a ce rappel fondamental que la *communicatio in sacris* est, en principe, interdite par la loi divine elle-même, quand elle comporte une atteinte à l'unité de l'Église ou une adhésion formelle à l'erreur, un danger de scandale, d'indifférentisme ou d'égarement dans la foi. Ensuite, les exceptions doivent remplir les conditions suivantes : validité des sacrements, bonne foi et dispositions requises, nécessité du salut éternel, absence de prêtre propre, exclusion d'une adhésion formelle à l'erreur. Enfin, une justification est apportée : consciente de sa mission auprès des âmes, l'Église catholique ne veut pas être un obstacle au salut de qui que ce soit.

Cette volonté de remplir le plus parfaitement possible le rôle qui est le sien dans la sanctification des âmes est certainement le moteur principal de cette ouverture. On pourrait croire qu'elle est totalement nouvelle. Pourtant, le Pape Pie X lui-même avait déjà en 1908 accordé une telle prérogative à André Szeptyckyj, métropolite d'Ukraine, lui conférant les pleins pouvoirs pour autoriser les catholiques à recevoir, en cas d'urgence, les sacrements auprès de ministres non-catholiques.[1] Cette permission s'explique fort bien dans la perspective de la suppléance.

Le ministre a-catholique n'est normalement pas considéré par l'Église comme un « vecteur » valable de l'action divine, parce qu'il est habituellement empêché du fait de son adhésion à une Église dissidente. En 1908, il était sujet d'une excommunication. Ce n'est plus le cas aujourd'hui.[2] Mais, cela ne lui donne pas pour autant un pouvoir sur

---

physiquement ou moralement impossible de s'adresser au prêtre catholique.

A la fin du § 27 se lisent en note les conditions suivantes : « fundamentum mitigationis consideratur : 1. validitas sacramentorum ; 2. bona fides et dispositio : 3. necessitas salutis aeternae ; 4. absentia sacerdotis proprii ; 5. exclusio periculorum vitandorum et formalis adhaesionis errori ».

On considère comme fondement de cet adoucissement : la validité des sacrements ; la bonne foi et la disposition ; la nécessité du salut éternel ; l'absence de prêtre propre ; l'exclusion de dangers à éviter et de l'adhésion formelle à l'erreur.

(1) Ce cas est cité par Wilhelm de Vries dans *« Communicatio in sacris »*, p. 41. L'auteur de cet article donne pour source les *Verbali delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle adunanze della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle chiese dissidenti* de la S. Congrégation pour l'Église Orientale, p. 637. Il fait remarquer que ces facultés ne furent jamais publiées.

(2) « Iuxta rationem decreti *De Oecumenismo* fratres extra communionem Ecclesiae catholicae visibilem nati et baptizati sedulo distingui debent ab iis qui, in Ecclesia catholica quidem baptizati, eius fidem scienter et publice eiuraverunt. Secundum decretum enim, « qui nunc in talibus Communitatibus (seiunctis) nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt » *(ibidem,* n. 3) ; quamobrem, absente tali culpa, si fidem catholicam sua sponte suscipere volunt, a poena excommunicationis absolvi non indigent, sed professione fidei facta, secundum normas ab Ordinario loci statutas, in plenam communionem Ecclesiae catholicae admittantur » (Directoire œcuménique *Ad totam Ecclesiam*, n° 19, *AAS* 59, p. 581).

Selon le décret sur l'œcuménisme, les frères qui sont nés et ont été baptisés en dehors de la communion visible de l'Église catholique doivent être soigneusement distingués de ceux qui, baptisés dans l'Église catholique, ont abjuré leur foi publiquement et en toute connaissance de cause. Car, selon le décret, « ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés (séparées) et qui vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division » ; c'est la raison pour laquelle, cette faute n'existant pas, ils

les fidèles de l'Église catholique, parce qu'il est objectivement l'héritier d'une division historique du tissu ecclésial, quoiqu'il en soit des responsabilités de chacun dans cette division. Cependant, son sacerdoce ministériel est reconnu comme tel et les sacrements dispensés sont déclarés valides.

Afin d'assurer à un fidèle catholique les secours surnaturels qui lui sont vraiment nécessaires *hic et nunc*, l'Église supplée à tous les obstacles et permet à l'action du Saint-Esprit de s'écouler pleinement dans l'âme qui en a réellement besoin. Nous pouvons conclure que, par l'acte sacramentel posé par le ministre non catholique, le fidèle recevra de l'Église elle-même les grâces qui lui sont nécessaires pour sa sanctification. En fait, l'acte sacramentel, accompli par un ministre non catholique ayant le pouvoir d'ordre suivant la succession apostolique, est de même nature que celui accompli par un prêtre apostat ou indigne, tel que nous l'avons déjà vu. Il n'y a pas plus lieu de répondre à la question de son statut par rapport à l'Église catholique. Le rôle qu'il tient auprès du fidèle catholique qu'il administre, est celui d'un instrument rendu capable de réaliser dans cet acte-là un effet sanctificateur grâce à la suppléance.

### 2.3.5 - <u>L'administration de l'Eucharistie à des a-catholiques.</u>

Les situations proposées par les §§ 3 et 4 sont différentes du cas exposé ci-dessus, car cette fois il s'agit de l'admission par un ministre catholique de personnes qui sont séparées de l'Église romaine. Le § 3 prend en considération les « membres des Églises orientales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique » et ceux « qui, au jugement du Siège Apostolique, se trouvent pour ce qui concerne les sacrements dans la même condition que les Églises orientales susdites »[1]. Le § 4 concerne tous les « autres chrétiens qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique »[2].

n'ont pas à être absous de la peine d'excommunication s'ils veulent recevoir de leur propre gré la foi catholique mais, après avoir prononcé une profession de foi, selon les normes établies par l'Ordinaire du lieu, ils seront admis à la pleine communion de l'Église catholique.

(1) Can. 844 § 3 : ministri catholici licite sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum administrant membris Ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habent, si sponte id petant et rite sint disposita; quod etiam valet quoad membra aliarum Ecclesiarum, quae iudicio Sedis Apostolicae, ad sacramenta quod attinet, in pari condicione ac praedictae Ecclesiae orientales versantur.

(2) Can. 844 § 4 : si adsit periculum mortis aut, iudicio Episcopi dioecesani aut Episcoporum conferentiae, alia urgeat gravis necessitas, ministri catholici licite eadem sacramenta administrant ceteris quoque christianis plenam communionem cum Ecclesia catholica non habentibus, qui ad suae communitatis ministrum accedere nequeant atque sponte id petant, dummodo quoad eadem sacramenta

Le traitement des premiers diffère notablement de celui des seconds. Pour recevoir un sacrement d'un ministre catholique, un fidèle oriental doit simplement le demander de son plein gré et être convenablement disposé. En revanche, un « autre chrétien » ne peut prétendre à cette réception qu'en cas de danger de mort ou dans une grave nécessité pressante (*in casibus sat raris*[1], par exemple en cas d'emprisonnement ou de persécution[2]), s'il ne peut recourir à son propre ministre, le demande de son propre chef, soit dûment disposé et manifeste la foi catholique sur ce même sacrement. Cette différence vient de la foi professée par ces communautés. Les Orientaux partagent avec les Catholiques les mêmes convictions de foi sur le sacrement de l'Ordre et de l'Eucharistie, ce qui n'est pas le cas des autres confessions chrétiennes.

Les documents œcuméniques invitent donc à prendre en considération la foi commune et habituelle professée par les groupes d'appartenance de ceux qui réclament à un ministre catholique l'administration de la communion eucharistique et, en conséquence, de ne pas imposer un interrogatoire sur leur foi aux Orientaux, mais aux autres confessions chrétiennes. Cette manière de procéder tient compte des connaissances que nous avons des professions de foi de chacun de ces groupes.

Il est important d'insister, à ce sujet, sur ce fait, rappelé par l'exhortation apostolique de Benoît XVI *Sacramentum caritatis*, que ce traitement ne devient pas collectif pour autant : « **en vue du salut éternel**, il est possible d'admettre des chrétiens non catholiques **individuellement** à l'Eucharistie, au sacrement de la Pénitence et à

---

fidem catholicam manifestent et rite sint dispositi.

(1) « Cum vero sermo est de christianis qui ad communitates pertinent, quarum fides in Eucharistiam differt a fide Ecclesiae, quaeque sacramentum Ordinis non habent, horum admissio ad Eucharistiam catholicam periculum secumfert obscurandi habitudinem essentialem, quae inter communionem eucharisticam et communionem ecclesialem intercedit. Quapropter in Directorio hi casus diverso tractantur modo a casu Orientalium, neque admissio licet nisi in casibus sat raris, hoc est, "urgentis necessitatis". Tunc ab his fidelibus exposcitur, ut ipsi fidem suam in Eucharistiam manifestent consentaneam fidei Ecclesiae catholicae ; id est sicut Christus illam instituit et Ecclesia catholica tradit ; contra vero, quaestio haec fideli orthodoxo non ponitur, quia hic cuidam Ecclesiae adhaeret, cuius fides in Eucharistiam consentanea est nostrae fidei » (Instruction *In quibus rerum circumstantibus* n° 5, *AAS* 64, p. 524).

Mais quand on parle des chrétiens qui appartiennent aux communautés dont la foi sur l'Eucharistie diffère de la foi de l'Église et qui ne possèdent pas le sacrement de l'Ordre, leur admission à l'Eucharistie catholique comporte le péril d'obscurcir le rapport essentiel qui existe entre la communion eucharistique et la communion ecclésiale. C'est pourquoi dans le Directoire ces cas sont traités d'une manière différente du cas des Orientaux et leur admission n'est permise que dans des cas rares, c'est-à-dire de « nécessité urgente ». Il est donc demandé à ces fidèles qu'ils manifestent leur foi dans l'Eucharistie conformément à la foi de l'Église catholique, c'est-à-dire que le Christ l'a instituée et transmise à l'Église catholique. Par contre, cette question n'est pas posée au fidèle orthodoxe, parce que celui-ci adhère à une Église dont la foi dans l'Eucharistie est conforme à la nôtre.

(2) Ces précisions sont apportées par la déclaration *Dans ces derniers temps* n° 6, *AAS* 62, p. 186.

l'Onction des malades. Cela suppose cependant de vérifier qu'il s'agit **de situations déterminées et exceptionnelles selon des conditions précises** »[1]. Par conséquent, il n'est pas possible d'en tirer quelque conclusion sur le statut du groupe auquel appartient le requérant. La suppléance ne concerne jamais les groupes entiers, mais seulement chaque individu qui en fait partie. Ce point mérite cependant d'être nuancé ; nous l'approfondirons ultérieurement.

À présent, nous pouvons nous interroger sur le statut de ce chrétien a-catholique par rapport à l'Église catholique. Comment doit-il être considéré au moment où il reçoit le sacrement qu'il a réclamé ? Car ce sacrement signifie, au plus haut point, l'unité ecclésiale qui résulte de l'union intime au Christ et aux trois personnes divines. Est-ce donc, en tant qu'a-catholique, que l'Eucharistie lui est administrée ? Il faut avouer que les réponse actuelles des théologiens restent assez floues ; celles des canonistes jouent parfois sur des ambiguïtés mal résolues. Les unes et les autres conduisent, en l'absence de précisions nécessaires, à la tentation de tracer, à partir de l'acceptation fréquente de ces exceptions, un chemin d'union qui prônerait la relative insignifiance pour le salut de la distinction entre les Églises. Certes, le principe est défendu : l'Eucharistie est le moyen principal de protéger la communion ecclésiale, de la fortifier et de la perfectionner ; elle n'est pas un point de départ en vue de l'établir.[2] Comment expliquer alors qu'il faille répondre à la demande pressante de celui qui concrètement se présente en dehors de cette communion ecclésiale visible ?

La question rejoint, une fois de plus, celle de la coïncidence ou non de l'action divine avec celle de l'Institution. Nous avons établi précédemment que la première dépasse manifestement le cadre institutionnel. Est-ce à dire qu'elle peut se développer en dehors de l'Église catholique ? Si, quand nous parlons de l'Église catholique, nous entendons désigner d'une manière restrictive la structure sociale qui apparaît aux yeux de tous, la réponse est affirmative. Mais, si nous prenons en compte le rôle de la suppléance, la réponse est évidemment négative puisque le processus supplétoire émane de la structure ecclésiale. C'est ce que nous avons montré jusqu'à présent en mettant en relief les exceptions que représentent dans le droit les cas de *communicatio in sacris*.

(1) C'est nous qui soulignons.

Benoît XVI, *Sacramentum caritatis*, n° 56, *AAS* 99, p. 149 : « Manet tamen verum : pro aeterna salute, exstat facultas admittendi singulos christianos non catholicos ad Eucharistiam, ad Sacramenta Paenitentiae et Unctionis infirmorum. Hoc tamen secum fert ut certa singulariaque rerum adiuncta eveniant, denotata definitis condicionibus ».

(2) Voir Ruyssen, *Eucharistie et œcuménisme*, pp. 326-327.

Nous avons envisagé l'application de la suppléance dans le cas du ministre auquel il manque l'une ou l'autre disposition nécessaire à la bonne administration sacramentelle. Nous voudrions montrer que la suppléance est aussi nécessaire au fidèle a-catholique qui réclame des secours spirituels d'un ministre catholique.

### 2.3.6 - Application de la suppléance au chrétien a-catholique.

Dans son article *« Communicatio in sacris »*, Wilhelm de Vries rappelle l'évolution des décisions du Saint-Office concernant l'admission aux sacrements, dans les écoles catholiques, des élèves de moins de quatorze ans, issus de familles non catholiques. En 1882, la Congrégation romaine exigeait une profession de foi en termes exprès. Moins d'un siècle plus tard, en 1957, elle n'imposait ni profession de foi, ni limite d'âge, mais la reconnaissance du Pape comme chef de l'Église, avec l'espoir fondé que ces élèves s'agrègent ultérieurement à l'Église catholique.[1] Cette évolution résulte sans aucun doute de la constatation d'une identité de profession sur les principaux articles de la foi entre les Catholiques et les Orientaux.

Un seul point est cependant maintenu : la primauté pontificale, le seul qui fasse difficulté entre l'Église catholique et les Églises orientales. De Vries justifie cette position de la manière suivante : « de tels élèves sont considérés comme catholiques, étant donné que par le baptême ils sont membres de l'Église catholique et le demeurent aussi longtemps qu'ils ne se sont pas agrégés explicitement à la communion non catholique : dans le présent cas, il ne s'agit donc pas du tout d'admettre des non-catholiques aux sacrements de l'Église catholique »[2].

Il est exact que l'Église catholique considère tout baptisé, n'ayant pas encore adhéré formellement à une communauté a-catholique, comme lui appartenant en propre. Nous avons établi déjà cette proposition comme certaine.[3] Cependant, dans le cas évoqué ici, notre auteur ne tient pas compte du fait que ces élèves font visiblement partie, à travers leurs liens familiaux, à une communauté non-catholique. Une chose est

(1) Wilhelm de Vries, *« Communicatio in sacris »*, p. 41. L'auteur fait remarquer en note que ce décret du Saint-Office porté en 1957 n'a pas été publié, mais est rapporté dans les *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 2, p. 157, n° 1566.
(2) Wilhelm de Vries, *« Communicatio in sacris »*, p. 41.
(3) Voir le développement sur la suppléance appliquée au ministre a-catholique dans l'administration du baptême.

leur adhésion intérieure qui les rattache de fait à l'Église catholique, autre chose ce qui est visible aux yeux de tous et qui fait normalement obstacle à la réception des sacrements dans la Communion catholique. C'est pourquoi une suppléance, au moins de principe, assumée par les autorités ecclésiales, est nécessaire pour expliquer l'admission de ces élèves à une vie sacramentelle catholique, parce qu'il faut protéger, en l'occurrence, la visibilité du Corps du Christ telle qu'elle se réalise dans l'Église catholique.

Cette conception est également valable pour ceux qui ont adhéré explicitement à une communauté non-catholique. Nous avons alors à faire à des personnes qui ont posé objectivement des obstacles à l'unité de l'Église. Leur admission aux sacrements, en particulier à celui de l'Eucharistie, dans des circonstances où leur salut personnel est en jeu, implique que ces obstacles soient levés. C'est ce que signifient certaines des exigences du Droit en fonction des catégories de chrétiens : pour les Orientaux et assimilés, une demande volontaire ; pour les autres, une profession de foi. Ces conditions ont pour but de spécifier l'intention du requérant et, comme nous l'avons déjà écrit plus haut, de permettre l'application de la suppléance qui assure la production des effets sanctificateurs, recherchés dans l'administration sacramentelle. Dans cette perspective, il faut donc affirmer que l'a-catholique qui recourt à un ministre catholique n'est pas considéré, dans le temps où il reçoit le sacrement, comme a-catholique, mais vraiment comme intégré, quoique marginalement et temporairement, dans le tissu ecclésial de l'Église catholique.[1]

Cette vision des choses est confirmée par ce fait qu'il n'y a pas nécessairement besoin de recourir au sacrement pour recevoir la grâce sacramentelle qui correspond. En

(1) Il ne s'agit donc pas d'une *fictio iuris*, d'une simple décision légale déterminée par le Droit, comme l'écrit Santogrossi dans *La fictio juris du Concile*. La théorie de cet auteur repose sur une analogie avec le droit matrimonial. Un mariage peut faire l'objet d'une *sanatio in radice* et être convalidé avec tous les effets inhérents, en particulier la légitimité des enfants. Cela est possible, parce que le mariage est considéré comme un contrat entre personnes et que les empêchements au contrat, posés par la loi positive, peuvent être annulés ultérieurement par le législateur dans un cas particulier. Mais, dans la *communicatio in sacris*, la loi mise en cause est de droit divin : c'est le principe d'unité indissoluble entre communion ecclésiale et communion sacramentelle. Seule la nécessité d'assurer le salut d'une âme, autre loi divine, peut permettre d'y faire exception, du moins en apparence, puisque la suppléance, et non une fiction juridique extérieure, rattache réellement le quémandeur à l'Église catholique.
Notons que cette vision de la *fictio iuris* est également utilisé par les philosophes dans la détermination de l'état d'exception (voir Agamben, *État d'exception*, pp. 67-68). Il y aurait lieu de se demander si le raisonnement de Santogrossi ne représente pas une utilisation abusive de la philosophie politique au profit de la théologie de l'Église. En effet, il faut toujours se rappeler que le droit ecclésial est dominé par le droit divin, reconnu comme tel et déterminé avec précision, et que l'Église, si elle est à l'origine du premier, est aussi dépositaire et tributaire du second.

toute rigueur, le vœu du sacrement suffirait à tout homme, placé dans une situation urgente, pour obtenir la grâce qui lui est nécessaire.[1] Par conséquent, dans l'absolu, il n'est pas nécessaire pour faire son salut de recourir à un ministre d'une autre confession, que ce soit un catholique s'adressant à un ministre oriental ou assimilé, ou un a-catholique à un ministre catholique. Cet aspect « relatif » de la réception *in re*, et pas seulement *in voto*, d'un sacrement renforce l'idée que la permission de l'Église catholique dans les cas urgents est donnée, parce qu'elle considère que réellement, il s'agit bien d'un acte ecclésial qui lui appartient en propre.[2] Sinon, elle demanderait à ses fidèles de s'en passer ou elle interdirait à ses ministres d'exercer leur ministère au profit de chrétiens non catholiques. Mais elle tient compte de la nécessité habituelle du recours au sacrement pour le salut des âmes.

En contre-point, le cas de saint Herménégilde peut ici être évoqué. Vice-roi des Goths d'Espagne au VI$^{ème}$ siècle, il était arien de naissance. Par la suite, il s'est converti au catholicisme sur l'instigation d'Indegonde, sa femme, et grâce aux soins de l'archevêque de Séville, saint Léandre. Il est honoré le 13 avril comme martyr. Son père l'avait emprisonné comme renégat. Pour la fête de Pâques, il lui avait envoyé un évêque arien qui devait lui donner la communion en signe de réconciliation avec lui. Furieux de son refus réitéré, il le fit décapiter. Saint Herménégilde ne pouvait agir autrement car, dans ces circonstances-là, la *significatio unitatis* était clairement sacrifiée. Accepter la communion aurait signifié une rupture avec deux choses indissociables : la profession de foi catholique et l'unité ecclésiale...

Remarquons, pour terminer, qu'aucun autre cas de *communicatio in sacris* n'est évoqué par le code. Bien au contraire, le canon 908 CIC/83 interdit formellement « aux prêtres catholiques de concélébrer l'Eucharistie avec des prêtres ou des ministres d'Églises ou de communautés ecclésiales qui n'ont pas la pleine communion avec

(1) Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, p.201.

(2) Nous ne voulons pas diminuer pour autant l'importance de la réception des sacrements. Saint Thomas explique la différence entre la réception *in voto* et *in re* au sujet du baptême : « les adultes qui croient au Christ avant le baptême lui sont incorporés spirituellement ; quand ensuite ils reçoivent le baptême, ils sont incorporés d'une certaine façon corporellement, c'est-à-dire par le sacrement visible, sans le désir duquel ils n'auraient pas pu être incorporés, même spirituellement ». [Adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent 'IIIa, q. 69, a. 5 ad 1) – Nous empruntons la traduction à Mohelnik, *« Gratia augmenti »*, pp. 206-207]. Cette considération vaut *mutatis mutandis* pour les autres sacrements et s'entend de la grâce en tant qu'elle est nécessairement ecclésiale. Remarquons enfin que la réception *in voto* d'un sacrement ne vaut que pour son effet, à savoir la production de la grâce. Elle n'incorpore pas dans un état de vie stable (consulter IIIa, q. 72, a. 6 ad 1). Nous reviendrons sur ce point important dans la partie théologique.

l'Église catholique »[1]. Les cas que nous venons d'étudier, proposés par le code de 1983, restent clairement des exceptions à la Règle et mettent en relief l'importance de la suppléance dans la juste compréhension des ouvertures effectuées. Il ne s'agit pas du tout de développer une sorte de relativisme ecclésial, mais bien d'assurer, dans des circonstances particulières, le salut des âmes, mission première et essentielle de l'*Ecclesia*.[2]

### 2.4. La suppléance dans l'administration du sacrement de pénitence.

#### 2.4.1 - La faculté de confesser en général.

Le sacrement de pénitence est désigné par les Pères de l'Église comme « un baptême laborieux »[3]. Il permet de rendre au pécheur sa pureté originelle, en proportion du regret exprimé pour les fautes accusées. Le canon 959 CIC/83 précise : « dans le sacrement de pénitence, les fidèles qui confessent leurs péchés à un ministre légitime, en ont la contrition et forment le propos de s'amender, obtiennent de Dieu, par l'absolution donnée par ce même ministre, le pardon des péchés qu'ils ont commis après le baptême, et ils sont en même temps réconciliés avec l'Église qu'en péchant ils ont blessée »[4].

Deux des trois conditions pour obtenir l'absolution sont indiquées : contrition et résolution de ne pas recommencer. La troisième, la satisfaction, est l'objet du

(1) Can. 908 CIC/83 : sacerdotibus catholicis vetitum est una cum sacerdotibus vel ministris Ecclesiarum communionem cum Ecclesia catholica non habentium, Eucharistiam concelebrare.

(2) C'est ce que rappelle, en termes clairs, le Card. Kasper dans sa conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, *L'identité confessionnelle : richesse et défi* : « il n'est pas douteux qu'existent des situations individuelles qui ne peuvent rester en suspens, qui ne peuvent attendre une solution d'ensemble. L'Église catholique le sait aussi. Elle applique sur ce point deux principes, tous deux importants : d'abord le principe déjà cité du lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale, qui **exclut de façon générale la communion eucharistique** *œcuménique* ; et ensuite le principe que **le salut des âmes est la loi suprême**, principe qui admet des chrétiens non-catholiques, s'ils sont bien disposés, à la communion eucharistique **dans des circonstances particulières, en situation grave et sérieuse de détresse spirituelle** ». Cette présentation est d'autant plus intéressante que, quelques années plus tôt, Mgr Kasper avait voulu bénéficier pour ses diocésains de Rottenbourg-Stuttgart de règles particulières concernant l'admission à l'Eucharistie des chrétiens non-catholiques et des catholiques divorcés-remariés (selon l'information fournie par le Card. Dulles dans un article du magazine américain *Inside the Vatican*, dépêche de Zenit.org du 11 juin 2001).

(3) L'expression est de saint Grégoire de Nazianze, dans *Oratio* 39, 17 (PG 36, 356A), citée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 980.

(4) Can. 959 CIC/83 : in sacramento paenitentiae fideles peccata legitimo ministro confitentes, de iisdem contriti atque propositum sese emendandi habentes, per absolutionem ab eodem ministro impertitam, veniam peccatorum quae post baptismum commiserint a Deo obtinent, simulque reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt.

canon 981 : « selon la nature et le nombre des péchés, en tenant compte cependant de la condition du pénitent, le confesseur lui imposera des satisfactions salutaires et convenables ; le pénitent est tenu par l'obligation de les accomplir personnellement »[1]. Ces trois actes fournissent, avec la confession des fautes commises, la matière du sacrement sur laquelle s'exerce l'absolution du ministre légitime.

Cette légitimité du ministre est développée tout au long du chapitre 2 du code de 1983 (can. 965 à 986). Le canon 965 affirme qu'il est nécessaire d'avoir reçu le sacrement de l'ordre pour remettre les péchés : « seul le prêtre est le ministre du sacrement de pénitence »[2]. Mais le canon suivant précise que ce n'est pas suffisant : « pour que l'absolution des péchés soit valide, il est requis que le ministre, en plus du pouvoir d'ordre, ait la faculté de l'exercer à l'égard des fidèles à qui il donne l'absolution »[3]. Le § 2 ajoute : « le prêtre peut tenir cette faculté du droit lui-même ou d'une concession de l'autorité compétente, selon le can. 969 »[4].

Le code de 1917 ne parlait pas de faculté, mais plus généralement du pouvoir de juridiction : « en dehors du pouvoir d'ordre, pour l'absolution valide des péchés, il faut chez le ministre un pouvoir de juridiction, ordinaire ou délégué, sur le pénitent »[5]. Ce changement terminologique est d'une importance mineure. Les commentateurs d'Azpicuelta expliquent : « le mot *juridiction* n'a pas été considéré comme le mieux adapté pour exprimer la nature de la faculté que le prêtre confesseur doit posséder, étant donné qu'il ne semble pas que l'absolution soit un acte du pouvoir de gouvernement au sens technique du can. 129 »[6]. En fait, le code actuel se veut plus précis en la matière. Au can. 968 § 2, il établit clairement un lien, tout en les distinguant, entre le pouvoir exécutif de gouvernement et la faculté de confesser : « en vertu de leur office, les Supérieurs des instituts religieux cléricaux de droit pontifical ou des sociétés cléricales de vie apostolique de droit pontifical, qui ont, selon les constitutions, le pouvoir exécutif

(1) Can. 981 CIC/83 : pro qualitate et numero peccatorum, habita tamen ratione paenitentis condicionis, salutares et convenientes satisfactiones confessarius iniungat; quas paenitens per se ipse implendi obligatione tenetur.
(2) Can. 965 CIC/83 : minister sacramenti paenitentiae est solus sacerdos.
(3) Can. 966 CIC/83 § 1 : ad validam peccatorum absolutionem requiritur ut minister, praeterquam potestate ordinis, facultate gaudeat eandem in fideles, quibus absolutionem impertitur, exercendi.
(4) Can. 966 CIC/83 § 2 : hac facultate donari potest sacerdos, sive ipso iure sive concessione ab auctoritate competenti facta ad normam can. 969.
(5) Can. 872 CIC/817 : praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas iurisdictionis, sive ordinaria sive delegata, in poenitentem.
(6) Institut Martin de Azpilcueta, *Code de Droit Canonique*, Wilson et Lafleur, p. 562.

de gouvernement, jouissent de la faculté d'entendre les confessions de leurs propres sujets et des autres personnes qui résident jour et nuit dans la maison »[1].

Mais il est surtout intéressant de se reporter au canon 969 pour saisir, par la réglementation imposée, l'importance que revêt, au regard de l'Église, la nécessité d'avoir cette faculté pour confesser : « § 1 l'Ordinaire du lieu est seul compétent pour conférer à tout prêtre la faculté d'entendre les confessions de tout fidèle ; mais les prêtres membres d'un institut religieux n'en useront pas sans l'autorisation, au moins présumée, de leur Supérieur ; § 2 le Supérieur d'un institut religieux ou d'une société de vie apostolique dont il s'agit au can. 968 § 2, est compétent pour conférer à tout prêtre la faculté d'entendre les confessions de ses propres sujets et des autres personnes qui résident jour et nuit dans la maison »[2]. Ces normes incitent à rechercher dans l'histoire les raisons de telles restrictions.

Jusqu'au 6ème siècle, il apparaît que la pénitence publique est ordinairement administré par l'évêque seul. Le prêtre intervient uniquement en cas d'absence ou d'impossibilité épiscopale. Le troisième concile de Carthage rappelle en 397 « que les prêtres ne réconcilieront pas les pénitents sans avoir consulté l'évêque sauf en cas d'absence de l'évêque ou d'une nécessité contraignante »[3]. Dans ce canon de l'Église antique s'exprime deux conditions d'application de la suppléance : absence du ministre principal ou contrainte d'une nécessité. A partir du 6ème siècle, le développement de la pénitence privée contribue à changer la pratique et, dès le 8ème siècle, le confesseur est le prêtre propre, *proprius sacerdos*. Cependant, il demeure de l'ancienne pratique la nécessité que le prêtre obtienne de son évêque la faculté d'administrer ce sacrement.[4] Car l'acte par lequel le pénitent voit ses péchés pardonnés a une double portée : judiciaire et ecclésiale.

(1) Can. 968 § 2 CIC/83 : vi officii facultate gaudent confessiones excipiendi suorum subditorum aliorumque, in domo diu noctuque degentium, Superiores instituti religiosi aut societatis vitae apostolicae, si sint clericales iuris pontificii, ad normam constitutionum potestate regiminis exsecutiva fruentes, firmo tamen praescripto can. 630 § 4.
(2) Can. 969 CIC/83 : § 1 solus loci Ordinarius competens est qui facultatem ad confessiones quorumlibet fidelium excipiendas conferat presbyteris quibuslibet; presbyteri autem qui sodales sunt institutorum religiosorum, eadem ne utantur sine licentia saltem praesumpta sui Superioris. § 2 Superior instituti religiosi aut societatis vitae apostolicae, de quo in can. 968 § 2, competens est qui facultatem ad excipiendas confessiones suorum subditorum aliorumque in domo diu noctuque degentium presbyteris quibuslibet conferat.
(3) « Ut presbiteri inconsulto episcopo non reconcilient poenitentes nisi absentia episcopi et necessitate cogente », cité dans Walker, *La facoltà per confessare*, p. 22 note 3.
(4) Nous nous basons sur les données historiques fournies par Walker, *La facoltà per confessare*, pp. 22-26.

Pour exercer le pardon divin, il faut juger d'abord de la cause, ce qui suppose comme préalable d'avoir un pouvoir sur ceux qui sont jugés. Les théologiens scolastiques expliquent ce point avec clarté. Ils distinguent entre le pouvoir des clefs, accordé lors de la réception du sacrement de l'ordre, et son usage. Le pouvoir des clefs est sans détermination. Le prêtre le possède radicalement, mais il n'a personne sur qui l'exercer. En revanche, « pour son usage ("actum clavium") une "materia debita" est nécessaire, à savoir des croyants subordonnés qui sont soumis au travers de la juridiction. Un exercice du pouvoir des clefs sans juridiction est impossible »[1]. C'est pourquoi l'attribution de la faculté est absolument indispensable pour donner une absolution valide.

Mais, comme le remarque judicieusement Walker, cette attribution entraîne une soumission de la part des fidèles qui, en contre-partie, acquièrent un droit d'avoir un ministre digne de cette fonction. Ainsi, par delà l'effet *ex opere operato* du sacrement, ils obtiennent le fruit de sainteté qu'ils peuvent en espérer. « L'exigence de la faculté de confesser (…) suppose une garantie plus spécifique donnée aux pénitents de la part de l'Église : la garantie d'avoir de dignes ministres du pardon »[2]. En bref, l'octroi de la faculté de confesser est aussi le moyen de vérifier la compétence à tous points de vue des ministres de la pénitence.

L'absolution des fautes a, en deuxième lieu, une dimension ecclésiale. Dans son document *La réconciliation et la pénitence* édité en 1982, la CTI constate qu' « il n'est pas de pardon des fautes sans l'Église » et elle en tire la conséquence suivante : « la réconciliation avec l'Église et la réconciliation avec Dieu ne peuvent pas être séparés l'une de l'autre »[3]. Rappelons que le canon d'introduction au sacrement de pénitence mentionne aussi cette réalité : « dans le sacrement de pénitence, les fidèles (…) obtiennent de Dieu (…) le pardon des péchés (…) et ils sont en même temps réconciliés avec l'Église ».

(1) « Für ihre Ausübung ("actum clavium") ist jedoch eine "materia debita" notwendig, d. h. untergebene Gläubige, welche durch die Jurisdiktion zugeordnet werden. Eine Ausübung der Schlüsselgewalt ohne Jurisdiktion ist nicht möglich » (Lerg, *Die Beichtbefugnis*, pp. 94-95). Se reporter à la note 72 de la page 95 de cet article pour les références aux textes des scolastiques.
(2) « Tuttavia, l'esigenza della facoltà per confessare va oltre questo diritto generale, e suppone una garanzia più specifica data ai penitenti, da parte della Chiesa : la garanzia di avere dei degni ministri del pardono » (Walker, *La facoltà per confessare*, p. 38).
(3) CTI, *Textes et Documents*, p. 273.

La relation avec l'*Ecclesia* renvoie, non plus seulement aux fautes privées, mais surtout aux péchés publics pour lesquels l'autorité prévoie parfois des censures. Celles-ci sont de deux sortes, selon le canon 1312 : 1°) les peines médicinales, à savoir l'excommunication, l'interdit et la suspense (can. 1331-1333) ; 2°) les peines expiatoires (can. 1336). La levée de ces censures doit toujours précéder l'absolution des péchés qui en sont à l'origine et exige un pouvoir spécifique : tous les confesseurs n'ont pas le pouvoir de délier des censures dont certaines sont réservées au pouvoir épiscopal, voire pontifical. La faculté de confesser est strictement réglementée. Pourtant, les canons 976 et 1335 établissent des exceptions à cet état de droit.

### 2.4.2 - <u>Les cas de suppléance dans la faculté de confesser.</u>

Le canon 1335 CIC/83 se place du côté de la censure et concerne tous les sacrements ou sacramentaux, ainsi que les actes de gouvernement. Il déclare : « si une censure défend de célébrer les sacrements ou les sacramentaux ou de poser des actes de gouvernement, cette défense est suspendue chaque fois que cela est nécessaire pour secourir les fidèles en danger de mort ; si la censure *latae sententiae* n'a pas été déclarée, la défense en outre est suspendue toutes les fois qu'un fidèle réclame un sacrement ou un sacramental ou un acte de gouvernement ; ce qu'il est permis de demander pour toute juste cause »[1]. Il est important de peser les mots.

La suppléance ne consiste pas ici à compléter un pouvoir qui manque, mais à écarter un obstacle qui empêche le pouvoir de s'exercer pleinement. La norme indique que la défense de poser l'acte, consécutive à la censure, est suspendue et permet au fidèle de recevoir ce qu'il réclame : quelque soit la censure, dans le danger de mort ; pour une censure non déclarée, dans les autres cas impliquant une juste cause. Ce canon concerne l'administration de n'importe quel sacrement.

Mais nous avons vu que, pour le sacrement de pénitence, le prêtre a besoin d'une faculté spécifique. Si nous nous en tenons strictement à la lettre du canon, il faut donc dire que celui qui n'aurait pas reçu la faculté de confesser avant la censure ne

(1) Can. 1335 CIC/83 : si censura vetet celebrare sacramenta vel sacramentalia vel ponere actum regiminis, vetitum suspenditur, quoties id necessarium sit ad consulendum fidelibus in mortis periculo constitutis ; quod si censura latae sententiae non sit declarata, vetitum praeterea suspenditur, quoties fidelis petit sacramentum vel sacramentale vel actum regiminis ; id autem petere ex qualibet iusta causa licet.

pourrait pas invoquer cette norme pour justifier, à son profit, l'application de la suppléance. Cela serait d'autant plus vrai d'un prêtre qui n'aurait pas de statut canonique... Dans les faits, cependant, on peut raisonnablement penser que la suppléance est accordée, non pas au regard de la situation personnelle du prêtre, mais à cause de l'utilité pour le fidèle qui en exprime le besoin.

En revanche, le canon 976 CIC/83 applique réellement la suppléance dans le cadre du sacrement de la pénitence. Il prévoit qu' « en cas de danger de mort, tout prêtre, même dépourvu de la faculté d'entendre les confessions, absout validement et licitement de toutes censures et de tous péchés tout pénitent, même en présence d'un prêtre approuvé »[1]. Le cas est restreint au danger de mort. Il s'agit clairement d'une suppléance puisqu'elle s'applique au ministre qui n'avait pas la faculté de confesser et qu'elle s'étend indistinctement à toutes les censures et à tous les péchés.

Le nouveau code est, à cet endroit, plus large que l'ancien : contrairement au canon 884 CIC/17[2], l'absolution du complice d'un péché contre le sixième commandement est alors valide et licite. Le prêtre non autorisé peut même agir en présence d'un prêtre approuvé, si telle est la demande du pénitent. Dans ce genre de cas, aucune considération de dignité morale ou hiérarchique n'entre en ligne de compte dans le choix de celui qui peut agir auprès du nécessiteux. Nous retrouvons une des caractéristiques de l'application du processus de la suppléance : toute restriction est supprimée pour éviter que le salut d'une âme en pâtisse de quelconque manière.

Une autre situation de suppléance envisagée par le code est celle qui concerne les empêchements de mariage. Le canon 1079 § 3 CIC/83 prévoit que : « en cas de danger de mort, le confesseur a le pouvoir de dispenser des empêchements occultes au for

(1) Can. 976 CIC/83 : quilibet sacerdos, licet ad confessiones excipiendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus.

(2) Can. 882 CIC/17 : in periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252.
En péril de mort, tous les prêtres, quoique non approuvés pour les confessions, absolvent validement et licitement n'importe quels pénitents de tous péchés ou censures, quoique réservés ou notoires, même si un prêtre approuvé est présent, les prescriptions des canons 884 et 2252 demeurant sauves.
Can. 884 CIC/17 : absolutio complicis in peccato turpi invalida est, praeterquam in mortis periculo; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii illicita ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV Sacramentum Poenitentiae, 1 Iun. 1741.
L'absolution du complice dans un péché impur est invalide, sauf en péril de mort, et même en ce péril, sauf cas de nécessité, elle est illicite de la part du confesseur conformément aux Constitutions apostoliques et spécialement à celle de Benoît XIV, Sacramentum Poenitentiae, du 1er juin 1741.

interne, dans l'acte même de la confession sacramentelle ou en dehors »[1]. Il s'agit d'un cas typique de suppléance conduite par l'autorité elle-même. Il est officiellement reconnu par le droit que le prêtre, n'ayant pas habituellement le pouvoir de dispenser de ces empêchements, peut le faire dans le danger de mort. La raison sous-jacente est, une fois encore, le salut des âmes.

### 2.4.3 - Extension ou restriction de la suppléance.

Remarquons que ces canon 976 CIC/83 et 1079 § 3 CIC/83 ne s'appliquent que dans le cas d'un danger de mort. Serait-il possible de les étendre à d'autres situations ? La codification actuelle ne le précise pas. Cependant, nous avons vu, à l'occasion de la suppléance dans l'administration de l'Eucharistie, les diverses possibilités laissées par la *communicatio in sacris*. Dans ces exemples de *communicatio*, le processus de la suppléance s'applique, soit au ministre, soit au récipiendaire, dans un état de grave nécessité pressante ou une vraie utilité spirituelle. Or nous sommes autorisés, en vertu du canon 844 CIC/83[2], à étendre ces dispositions concernant l'administration ou la réception de l'Eucharistie à la pénitence et au sacrement des malades. Les bénéficiaires sont des personnes qui ne sont pas rattachées visiblement à l'Église catholique, mais la suppléance permet, à certaines conditions, de les faire participer aux sacrements, en dehors du danger de mort, si une grave nécessité se fait pressante ou qu'il y a une vraie utilité spirituelle.

Ceci étant posé, notre argument est le suivant : puisque, dans ces situations-là, la suppléance est appliquée au profit de personnes qui vivent habituellement en dehors du périmètre visible de l'Église catholique, on peut penser raisonnablement que, dans ces mêmes situations de grave nécessité pressante ou de vraie utilité spirituelle, cette norme est applicable, dans le cadre de l'administration du sacrement de pénitence, aux fidèles catholiques. Il faut toutefois exclure le cas de l'absolution du complice d'un péché contre le sixième commandement puisque l'actuel canon 977 CIC/83[3] continue à

(1) Can. 1079 CIC/83 § 3 : in periculo mortis confessarius gaudet potestate dispensandi ab impedimentis occultis pro foro interno sive intra sive extra actum sacramentalis confessionis.
(2) Voir le can. 844 § 3 CIC/83 : les ministres catholiques administrent licitement les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades aux membres des Églises orientales... Cette disposition est aussi applicable, selon le § 4 du même canon, aux autres chrétiens qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique.
(3) Can. 977 § 2 CIC/83 : absolutio complicis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum invalida est, praeterquam in periculo mortis.

l'interdire absolument en dehors du danger de mort. Ainsi un prêtre qui n'aurait pas reçu la faculté de confesser ou celle d'absoudre de certaines censures pourrait le faire validement et licitement, en toute tranquillité de conscience, quand il y a une grave nécessité pressante ou une vraie utilité spirituelle.

Le canon 986 § 2 CIC/83 ne s'oppose pas, à notre avis, à un tel élargissement. Il indique : « en cas d'urgente nécessité, tout confesseur, et, en cas de danger de mort, tout prêtre, est tenu par l'obligation d'entendre les confessions des fidèles. »[1]. Certes, la distinction est faite entre le ministre muni de la faculté dans l'urgente nécessité et tout prêtre dans le danger de mort. Mais il faut noter que ce canon concerne le devoir en justice des ministres, qui correspond au droit des fidèles à recevoir le sacrement. Cela signifie qu'un prêtre commettrait une faute grave en justice s'il refusait l'administration d'un sacrement dans ces cas-là. Il en va tout autrement quand la suppléance s'applique. Il n'y a alors pour le ministre qu'un devoir de charité.

L'étude du sacrement de pénitence met, finalement, en relief la flexibilité relative des limites de la suppléance. En effet, la faculté de confesser a été accordée avec plus ou moins d'extension selon les époques et l'application de la suppléance a évolué en proportion. Par exemple, en 1960, le premier synode romain attribue au prêtre, en visite à Rome et muni par son Ordinaire de la faculté requise, des pouvoirs étendus pour confesser, sans autorisation préalable, dans toute la Ville. De même, des directoires successifs en Allemagne, au Japon ou en Belgique ont étendu, au cours du XX$^{ème}$ siècle, l'exercice de cette faculté à plusieurs diocèses, voire à tout un pays.[2] Aujourd'hui, l'extension retenue par le nouveau code est par principe universelle[3]. Les ordonnances épiscopales ont conduit à cette norme canonique. Elles ont finalement établi comme règles de droit ce que la suppléance aurait pu accorder au titre du canon 144 CIC/83. Elles ont eu pour but d'éviter des difficultés dans l'exercice du ministère sacré pour ceux qui possèdent déjà cette faculté.[4] Nous constatons donc une tendance de l'autorité à faire

En dehors du cas de danger de mort, l'absolution du complice d'un péché contre le sixième commandement du Décalogue est invalide.

(1) Urgente necessitate, quilibet confessarius obligatione tenetur confessiones christifidelium excipiendi, et in periculo mortis quilibet sacerdos.

(2) Voir l'article de Beyer, *de iurisdictione ad confessiones extendenda*.

(3) Can. 967 § 2 CIC/83 : qui facultate confessiones habitualiter excipiendi gaudent sive vi officii sive vi concessionis Ordinarii loci incardinationis aut loci in quo domicilium habent, eandem facultatem ubique exercere possunt, nisi loci Ordinarius in casu particulari renuerit.

Ceux qui jouissent de la faculté d'entendre habituellement les confessions en vertu de leur office, ou par concession de l'Ordinaire du lieu de leur incardination ou du lieu où ils ont domicile, peuvent exercer partout cette faculté, à moins que, dans un cas particulier, l'Ordinaire du lieu ne s'y oppose.

(4) Beyer, *de iurisdictione ad confessiones extendenda*, p. 393.

entrer, autant que possible, dans le droit commun les exceptions les plus habituelles qui nécessiteraient parfois l'intervention de la suppléance.

Cette tendance ne paraît pas résulter d'une volonté de centraliser le pouvoir, mais, au contraire, de faciliter le travail de chacun en évitant des tourments éventuels de conscience sur la réalité du pouvoir de confesser. Dès lors que des situations s'universalisent, il est naturel d'essayer de les faire entrer dans un cadre législatif qui apporte, par une norme habituelle et plus large, une protection et une sûreté dans l'agir. Les décisions épiscopales ou pontificales réduisent alors le domaine d'application de la suppléance puisqu'elles rapportent à la sphère du droit commun le pouvoir, la faculté ou la capacité qu'en l'absence de règles définies, la suppléance avait pour but de permettre malgré tout.

Par delà le droit canonique qui règle habituellement la vie ecclésiale, il existe par conséquent un domaine marginal aux limites mouvantes que l'Église reconnaît comme sien, le domaine de l'exception géré par le processus de la suppléance. Nous exploiterons plus amplement, dans la partie théologique, cet élément juridique qui ressort en particulier de l'analyse de la suppléance dans l'administration du sacrement de la pénitence.

### 2.5. La suppléance dans l'administration du sacrement des malades.

L'ultime sacrement administré au chrétien est celui de l'onction des malades. Rien de nouveau, par rapport à ce qui a déjà été dit pour les autres sacrements au regard de la suppléance, n'a besoin d'être ajouté ici. Les éléments particuliers concernant la *communicatio in sacris* et traités aussi bien dans l'administration du sacrement de l'Eucharistie que de celui de la pénitence, s'appliquent *mutatis mutandis*.

Par ailleurs, le can. 1003 § 1 CIC/83[1] restreint au seul prêtre l'administration valide de ce sacrement, ce qui exclut toute suppléance accordée aux diacres. En effet, nous verrons ultérieurement que l'Église ne peut pas suppléer à l'absence radicale d'un pouvoir, mais seulement à son exécution. Il ne nous paraît pas utile d'ouvrir présentement une discussion à ce sujet. Quant au §§ 2 et 3 du même canon[2], ils

(1) Can. 1003 § 1 CIC/83 : unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos.
Tout prêtre, et seul le prêtre, administre validement l'onction des malades.
(2) Can. 1003 CIC/83 : § 2 Officium et ius unctionis infirmorum ministrandi habent omnes sacerdotes,

autorisent assez largement les prêtres à remplir leur fonction en la matière, de sorte qu'il n'y a pas lieu de s'y attarder plus longuement dans le cadre de notre étude.

### 2.6. La suppléance dans l'administration du sacrement de mariage.

Le mariage, défini par le canon 1055 § 1 CIC/83[1] comme une alliance, est le sacrement destiné principalement à sanctifier la société humaine, et pas seulement l'individu. Il constitue le couple devant Dieu et concerne son expansion ultérieure : la famille. Malgré son caractère de contrat selon la nature, il est véritablement entre baptisés un canal authentique de la grâce du fait de son élévation par le Christ Seigneur à l'ordre surnaturel. Par conséquent, dès lors que le contrat matrimonial est valide et licite, c'est-à-dire existe réellement, les époux sont soutenus dans leur vie, à la mesure de leur fidélité, par l'action divine. C'est donc au moment de l'échange des consentements que se place éventuellement l'intervention de la suppléance.

En 1602, la Sacré Congrégation du Concile a reconnu, selon la coutume antique mais sous certaines conditions, la validité d'un mariage célébré devant deux ou trois témoins seulement.[2] Il s'agit désormais de la forme extraordinaire du mariage. Elle reste autorisée par le canon 1116 CIC/83 qui précise en partie le canon 1098 CIC/17 : subjectivement, les contractants doivent avoir l'intention effective de contracter un vrai mariage[3] ; le grave inconvénient qui empêche le recours au ministre peut venir de ce dernier ou des contractants ; l'absence du témoin qualifié peut être physique ou morale[4] ;

quibus demandata est cura animarum, erga fideles suo pastorali officio commissos ; ex rationabili causa, quilibet alius sacerdos hoc sacramentum ministrare potest de consensu saltem praesumpto sacerdotis de quo supra. § 3 Cuilibet sacerdoti licet oleum benedictum secumferre ut, in casu necessitatis, sacramentum unctionis infirmorum ministrare valeat.

§ 2 C'est le devoir et le droit de tous les prêtres qui ont charge d'âmes d'administrer l'onction des malades aux fidèles confiés à leur office pastoral ; pour une cause raisonnable, tout autre prêtre peut administrer ce sacrement, avec le consentement au moins présumé du prêtre dont il s'agit plus haut. § 3 Tout prêtre peut porter avec soi de l'huile bénite, afin de pouvoir en cas de besoin, administrer le sacrement de l'onction des malades.

(1) Can. 1055 CIC/83 : § 1 Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.

§ 1 L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. § 2 C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement.

(2) Saje, *La forma straordinaria*, pp. 83-85.

(3) Institut Martin de Azpilcueta, *Code de Droit Canonique*, pp. 652-653.

(4) De Becker, *de recta canonis 1098 interpretatione*, pp. 288-289.

enfin, en dehors du danger de mort, il doit être prévu avec prudence que la situation d'empêchement durera un mois[1]. Cette forme extraordinaire de célébration souligne que, dans l'Église catholique, seuls les époux sont ministres de ce sacrement.[2] Si l'un d'eux n'est pas présent, ou au moins représenté[3], aucun lien matrimonial ne peut être établi. Nul ne peut remplacer l'absence d'un des contractants et la suppléance n'a aucun sens les concernant.

Mais elle peut intervenir à un autre niveau. Depuis le décret tridentin *Tametsi* publié en 1563 et repris quasi littéralement en 1907 dans *Ne temere*, la présence d'un témoin qualifié pour recevoir les consentements *a facie ecclesiae* est requise à la validité du mariage. Selon la déclaration de la Sacrée Congrégation du Concile du 31 juillet 1751,[4] cette assistance n'est pas à proprement parler un acte de juridiction.

(1) Can. 1116 CIC/83: § 1 Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo assistens ad normam iuris competens, qui intendunt verum matrimonium inire, illud valide ac licite coram solis testibus contrahere possunt : 1° in mortis periculo ; 2° extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur earum rerum condicionem esse per mensem duraturam. § 2 In utroque casu, si praesto sit alius sacerdos vel diaconus qui adesse possit, vocari et, una cum testibus, matrimonii celebrationi adesse debet, salva coniugii validitate coram solis testibus.
§ 1 S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient un assistant compétent selon le droit, les personnes qui veulent contracter un vrai mariage peuvent le contracter validement et licitement devant les seuls témoins : 1° en cas de danger de mort ; 2° en dehors du danger de mort, pourvu qu'avec prudence il soit prévu que cette situation durera un mois. § 2 Dans les deux cas, si un autre prêtre ou diacre peut être présent, il doit être appelé et être présent avec les témoins à la célébration du mariage, restant sauve la validité du mariage devant les seuls témoins.
Can. 1098 CIC/17 : Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus qui matrimonio assistant ad normam canonum 1095-1096 : 1° in mortis periculo validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus; et etiam extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam ; 2° in utroque casu, si praesto sit alius sacerdos qui adesse possit, vocari et, una cum testibus, matrimonio assistere debet, salva coniugii validitate coram solis testibus.
S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient le curé, ou l'Ordinaire, ou le prêtre délégué, qui assisteraient au mariage selon la norme des can. 1095-1096 : 1° en cas de péril de mort, le mariage contracté devant les seuls témoins est valide et licite ; et même en dehors de ce cas, pourvu qu'en toute prudence, il faille prévoir que cette situation durera un mois ; 2° dans les deux cas, si un autre prêtre pouvait être présent, il devrait être appelé et assisterait, avec les témoins, au mariage, le mariage étant toutefois valide devant les seuls témoins.
(2) Saje, *La forma straordinaria*, pp. 194-206.
(3) Can. 1104 CIC/83 § 1 : ad matrimonium valide contrahendum necesse est ut contrahentes sint praesentes una simul sive per se ipsi, sive per procuratorem.
Pour contracter validement mariage, il est nécessaire que les contractants soient ensemble présents, eux-mêmes, ou par procureur.
(4) Spinelli, *La supplenza di giurisdizione*, p. 113 note 2 et Wilches, *de errore communi*, p. 135.
En 1803, la Congrégation du Concile reprend cette disposition dans une réponse faite aux doutes sur le mariage : « denique aliunde constat, assistentiam parochi in celebratione matrimonii non esse actum ordinis vel iurisdictionis, sed officium testis qualificati... Rigorosa igitur principia de delegatione potestatis iurisdictionis nequeunt simpliciter et absolute applicari licentiae datae ad assistentiam in matrimonii celebratione, atque v. g. S. C. C. 9 Sept. 1684 rescripsit, matrimonium valide esse contractum coram sacerdote assistente ex mandato Episcopi, quem per errorem proprium parochum esse existimavit » (*ASS* 25, p. 656).
Enfin il est établi par ailleurs que l'assistance du curé à la célébration d'un mariage n'est pas un acte de l'Ordre ou de juridiction, mais la fonction d'un témoin qualifié... C'est pourquoi, en rigueur de termes, les

Cependant, elle est absolument nécessaire à la validité.[1] Aussi, dans la mesure où le mariage est le pivot de la vie sociale, n'est-il pas de petite importance que la suppléance puisse s'appliquer afin d'assurer la réalité du sacrement dans le cas où il pourrait y avoir un doute ou une erreur sur la qualité du témoin qualifié.[2] Le recours à la suppléance a toujours été reconnu par les canonistes[3] et est désormais consacré par le canon 144 § 2 CIC/83 qui renvoie explicitement au can. 1111 § 1 CIC/83.

Celui-ci indique les modalités de délégation de la faculté d'assister au mariage par ceux qui la possèdent en vertu de leur office, à savoir l'Ordinaire du lieu et le curé : « l'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent validement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire ». En dehors de ces ministres consacrés, un laïc peut aussi être délégué à certaines conditions.[4] Cette délégation peut être générale – dans ce cas elle est signifiée par écrit – ou spéciale, pour un mariage particulier.[5]

---

principes sur la délégation du pouvoir de juridiction ne peuvent s'appliquer *simpliciter et absolute* à l'autorisation donnée pour assister à la célébration d'un mariage. Et ainsi, la Sacrée Congrégation du Concile a répondu le 9 septembre 1684 : est valide le mariage contracté devant un prêtre qui y assiste par mandat épiscopal et que l'Évêque avait pensé par erreur être le curé propre.
Remarquons que le nouveau code adopte avantageusement le terme de *faculté* pour désigner la fonction d'assistance au mariage comme témoin qualifié. Cela permet d'éviter de l'assimiler purement et simplement au pouvoir propre de juridiction et met fin aux discussions sur l'application directe ou indirecte du canon 209 au mariage dans la mesure où ce canon parlait de la suppléance au pouvoir de juridiction (voir Miaskiewicz, *Supplied jurisdiction*, pp. 252-256).
(1) Can. 1108 CIC/83 : § 1 Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram loci Ordinario aut parocho aut sacerdote vel diacono ab alterutro delegato qui assistant, necnon coram duobus testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in cann. 144, 1112 § 1, 1116 et 1127 §§ 2-3. § 2. Assistens matrimonio intellegitur tantum qui praesens exquirit manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipit.
§ 1 Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux can. 144, can. 1112 § 1, can. 1116 et can. 1127 §§ 2 et 3. § 2 Par assistant au mariage, on entend seulement la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église.
(2) Wilches, *de errore communi*, p. 135.
(3) Wilches, *de errore communi*, p. 136.
(4) Can. 1112 CIC/83 § 1 : Ubi desunt sacerdotes et diaconi, potest Episcopus dioecesanus, praevio voto favorabili Episcoporum conferentiae et obtenta licentia Sanctae Sedis, delegare laicos, qui matrimoniis assistant.
§ 1 Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des Évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages.
(5) Can. 1111 CIC/83 § 2 : Ut valida sit delegatio facultatis assistendi matrimoniis, determinatis personis expresse dari debet ; si agitur de delegatione speciali, ad determinatum matrimonium danda est; si vero agitur de delegatione generali, scripto est concedenda.
§ 2 Pour que la délégation de la faculté d'assister aux mariages soit valide, elle doit être donnée expressément à des personnes déterminées ; s'il s'agit d'une délégation spéciale, elle doit être donnée pour un mariage déterminé ; s'il s'agit au contraire d'une délégation générale, elle doit être donnée par écrit.

C'est dans ce cadre de la faculté ordinaire ou délégué[1] que la suppléance peut s'appliquer au motif du doute positif et probable ou de l'erreur commune. Nous avons déjà traité des dispositions psychologiques que supposent ces deux états. Il nous reste à ajouter une explication sur le fondement qui entraîne au doute ou à l'erreur. La catégorie canonique du *titulus coloratus* a été abandonnée à juste titre, parce que le canon 209 CIC/17 ne l'exigeait plus, tout comme l'actuel canon 144. Aucun titre particulier n'est exigé du ministre en faveur duquel intervient la suppléance. Cela ne signifie pas pour autant que le doute ou l'erreur n'ait pas de fondement.

Dans ses *Praelectiones iuris matrimonii* parues dans les années 1930, Vlaming faisait déjà remarquer qu' « il n'y a pas facilement d'erreur commune (...) quand il s'agit du pouvoir délégué et particulièrement quand il s'agit du pouvoir délégué pour un seul ou pour quelques mariages »[2]. La raison est évidente : le fondement de l'erreur apparaît plus mince dans ce cas. C'est précisément ce que les commentateurs d'Azpilcueta déduisent, encore aujourd'hui, de la jurisprudence postérieure à 1952 : « 1) pour que joue la suppléance pour *erreur commune*, il faut (…) un fondement ou un fait public qui conduise à cette erreur ; 2) pour que le doute positif et probable soit la cause déterminante de l'application de la suppléance, la jurisprudence estime que l'erreur provoquée par négligence, par ignorance ou par manque de zèle ne suffit pas, mais qu'il faut la présence de raisons qui ne soient pas simplement négatives et qui étayent la possibilité de détenir le pouvoir d'assister au mariage. Des raisons qui, de plus, doivent être solides, bien qu'elles ne doivent pas être fermes au point d'exclure une possibilité d'erreur »[3]. Autrement, il n'y aurait plus occasion de se tromper ou de douter.

Les travaux préparatoires à la rédaction du nouveau code montrent que le législateur a cherché à limiter le plus possible les cas de nullité pour défaut de forme.[4] Du coup, l'intervention de la suppléance a été prévue dans le plus grand nombre de cas possibles afin d'assurer la réalité des mariages célébrés dans la forme canonique, c'est-à-dire devant trois témoins dont un qualifié.

(1) Puisque le can. 1108 § 1 CIC/83, cité ci-dessus, renvoie explicitement au canon 144 CIC/83, la faculté déléguée peut être objet d'une suppléance.
(2) Vlaming, *Praelectiones iuris matrimonii*, p.421.
(3) Institut Martin de Azpilcueta, *Code de Droit Canonique*, pp. 650-651.
(4) *Communicationes* 10 (1978), p. 90 : voir les rédactions du canon 315 et les situations qu'elles cherchent à régler.

Ce témoin qualifié revêt une importance particulière dans le traitement des empêchements qui rendraient le mariage nul ou illicite. Le canon 1079 CIC/83 précise, à ce sujet, que : « § 1 en cas de danger de mort imminente, l'Ordinaire du lieu peut dispenser, tant de la forme à observer dans la célébration du mariage que de tous et chacun des empêchements de droit ecclésiastique publics ou occultes, ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire, excepté de l'empêchement provenant de l'ordre sacré du presbytérat ; § 2 dans les mêmes circonstances qu'au § 1, **mais seulement pour les cas où il n'est même pas possible d'atteindre l'Ordinaire du lieu**, ont le même pouvoir de dispenser tant le curé ou le ministre sacré dûment délégué que le prêtre ou le diacre qui assiste au mariage selon le can. 1116 § 2 »[1]. Au § 4 du même canon, il est précisé ce qu'il faut entendre par l'impossibilité d'atteindre l'Ordinaire du lieu : « dans le cas dont il s'agit au § 2, l'Ordinaire du lieu est censé ne pas pouvoir être atteint, si cela ne peut être fait que par télégraphe ou par téléphone »[2].

En résumé, si le témoin qualifié estime les conditions remplies d'un danger de mort imminente et d'une impossibilité de joindre l'Ordinaire, le processus de la suppléance s'applique et les dispenses sont accordées, tant concernant la forme du mariage, que les empêchements publics ou occultes (sauf l'empêchement du sacerdoce). Le canon mentionne, comme témoin qualifié, le curé ou le ministre sacré dûment délégué : prêtre ou diacre. Ces désignations doivent être entendues strictement, c'est-à-dire qu'un laïc n'a pas le pouvoir de dispenser des empêchements, même s'il peut recevoir une délégation pour assister aux mariages.

Pour le laïc, en revanche, le canon 1112 § 2 CIC/83 précise que cette délégation n'est pas limitée à l'assistance aux mariages. Elle suppose aussi la compétence « de donner une formation aux futurs époux »[3]. La délégation inclut la préparation des

(1) Can. 1079 CIC/83 § 1 : urgente mortis periculo, loci Ordinarius potest tum super forma in matrimonii celebratione servanda, tum super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici sive publicis sive occultis, dispensare proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes, excepto impedimento orto ex sacro ordine presbyteratus. § 2. In eisdem rerum adiunctis, de quibus in n1, sed solum pro casibus in quibus ne loci quidem Ordinarius adiri possit, eadem dispensandi potestate pollet tum parochus, tum minister sacer rite delegatus, tum sacerdos vel diaconus qui matrimonio, ad normam can. 1116 § 2, assistit.
(2) Can. 1079 CIC/83 § 4 : in casu de quo in § 2, loci Ordinarius censetur adiri non posse, si tantum per telegraphum vel telephonum id fieri possit.
(3) Can. 1112 CIC/83 : § 2. Laicus seligatur idoneus, ad institutionem nupturientibus tradendam capax et qui liturgiae matrimoniali rite peragendae aptus sit.
§ 2 Il faudra choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux. futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage.

fiancés au sacrement. Rien ne s'oppose par ailleurs à ce que ce laïc idoine puisse bénéficier, si nécessaire, de l'application de la suppléance dans le cas du doute ou de l'erreur commune, lors d'une célébration dans la forme canonique.

Mais il faut remarquer que cette possibilité, laissée par les dispositions du droit, présente un grave inconvénient qui pourrait même remettre en cause l'intérêt de déléguer un laïc pour l'assistance au mariage. En effet, l'application de la suppléance dans ce cas tend à créer une confusion des genres entre la forme canonique - composée alors d'un laïc, témoin privilégié, et de deux laïcs, simples témoins - et la forme extraordinaire - devant deux ou trois laïcs, seuls témoins - de la célébration matrimoniale. Il aurait été aussi simple d'accorder plus largement l'usage de la forme extraordinaire, devant les seuls témoins, plutôt que d'introduire une délégation en faveur d'un laïc. L'orientation délibérément pastorale du nouveau code et son inclination à gérer les cas de suppléance dû au manque de ministres ordonnés manifeste ici ses limites...

### 3. La suppléance dans la fonction de gouvernement et le sacrement de l'ordre.

Le dernier sacrement que nous devons aborder est celui de l'ordre par lequel sont constitués les ministres sacrés, ceux qui reçoivent pour mission de paître le peuple de Dieu.[1] Par son administration est établie sur la terre la hiérarchie de l'*Ecclesia*. Le nouveau code n'a conservé de l'ancienne discipline que trois degrés de l'ordre : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.[2] Les *ordines* supprimés, d'institution ecclésiastique, ont été réduits à deux ministères, conférés dans le cadre d'une institution : le lectorat et l'acolytat.[3]

(1) Can. 1008 CIC/83 : Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charactere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant.
Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont ainsi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement.
(2) Can. 1009 § 1 CIC/83 : ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus.
Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.
(3) *Ministeria quaedam*, *AAS* 64, pp. 531-532.

Seul, l'évêque consacré est le ministre du sacrement de l'ordre.[1] Par la communion avec le Siège apostolique, manifestée pour son ordination par le mandat pontifical et constamment entretenue, il garantit dans son diocèse l'unité de la structure ecclésiale. Il est, par définition, le représentant de la Règle. Cela provient de ce qu'il est reconnu par le Souverain Pontife comme évêque légitime de l'Église catholique. Mais serait-il possible d'envisager la possibilité d'être évêque par suppléance, sans, voire contre, l'accord du Saint-Siège ? Dans le même ordre d'idée, les supérieurs d'un institut religieux, supprimé par l'Autorité, pourraient-ils se prévaloir de la suppléance pour continuer à exercer, à leur guise, le pouvoir de gouvernement ? Le processus supplétoire, tel que nous l'avons envisagé jusque-là, permet d'apporter à ces deux questions une réponse satisfaisante.

### 3.1. La suppléance dans l'hypothèse d'un sacre sans mandat.

L'évêque possède la plénitude du sacrement de l'ordre et a, de ce fait, la capacité d'engendrer et d'accroître l'*Ecclesia* au plan local. Mais cette action ne peut être considérée comme susceptible de porter de véritables fruits pour le salut qu'à la condition d'être réalisée en communion réelle avec au moins celui qui possède une autorité immédiate sur l'Église universelle, le Pape. Tout évêque qui voudrait exercer son pouvoir indépendamment du lien qui le rattache au Siège de Rome et, par là, aussi aux autres évêques, ne pourrait pas être considéré comme catholique, parce qu'il refuserait sa place dans l'*Ordo*.

Ces considérations éclairent la règle posée par le canon 1013 : « il n'est permis à aucun Évêque de consacrer quelqu'un Évêque à moins que ne soit d'abord établie l'existence du mandat pontifical »[2]. Le mandat pontifical est l'autorisation indispensable du Siège Apostolique pour assurer la licéité de l'ordination épiscopale[3]. Il est l'expression concrète de l'autorité primatiale du Pape. Son absence n'empêche pas la validité de la consécration, mais elle constitue un obstacle à l'intégration du nouvel évêque dans l'*Ordo* catholique. C'est pourquoi la sanction la plus grave,

(1) Can. 1012 CIC/83 : sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus.
Le ministre de l'ordination sacrée est l'Évêque consacré.
(2) Can. 1013 : nulli Episcopo licet quemquam consecrare in Episcopum, nisi prius constet de pontificio mandato.
(3) Institut Martin de Azpilcueta, *Code de Droit Canonique*, p. 581.

l'excommunication *latae sententiae* réservée au Saint-Siège, est portée par le canon 1382[1] contre un évêque qui en consacrerait un autre sans mandat apostolique. De cette manière, l'Église se protège de schismes éventuels. Dans ces conditions, il semble difficile d'admettre la possibilité d'envisager, dans le principe, une suppléance dans le cadre de l'administration du sacrement de l'ordre.

Pourtant, à ce stade de nos investigations, nous devons mentionner le cas, probablement unique dans l'histoire de l'Église, provoqué par Mgr Lefebvre et Mgr de Castro Mayer. Le 30 juin 1988, ces deux prélats décidaient de passer outre aux interdictions explicites de l'Autorité romaine et consacraient quatre évêques, sans mandat apostolique. Ayant été dûment avertis le 17 juin précédent des conséquences qu'ils encourraient, ils étaient excommuniés par un décret daté du 1er juillet 1988. Si nous nous contentons de ces faits, il y a bien une rupture consommée. Il semble, par ailleurs, qu'il y ait constitution d'un schisme caractérisé et qu'une église indépendante est désormais en formation.

Mais cette solution ne correspond pas aux intentions déclarées par « l'Évêque rebelle ». Dans l'homélie qu'il adressait aux fidèles le jour des sacres, il précise, en effet : « nous ne voulons pour rien au monde que cette cérémonie soit un schisme. Nous ne sommes pas des schismatiques... Loin de moi de m'ériger en pape. Je ne suis qu'un évêque de l'Église catholique qui continue à transmettre la doctrine ». Puis il ajoute une raison qui apporte, à ses yeux, la justification ultime de son acte : « nous nous trouvons devant un cas de nécessité »[2]. Nous avons déjà rencontré l'adage : *necessitas non habet legem* et nous avons vu que la suppléance est souvent liée à la nécessité. Dès lors qu'il y a nécessité, le recours au processus de suppléance, destiné à garantir l'authenticité catholique des actions posées et leur fructuosité surnaturelle, est possible dans l'intérêt du salut des âmes.

Il faut préciser que l'argumentation du prélat n'est pas seulement un plaidoyer *pro domo* de circonstance. Dans une lettre datée du 27 avril 1987, il explique à ses prêtres : « les fidèles encore catholiques sont pour beaucoup dans une **situation**

(1) Can. 1382 : episcopus qui sine pontificio mandato aliquem consecrat in Episcopum, itemque qui ab eo consecrationem recipit, in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrunt.
L'Évêque qui, sans mandat pontifical, consacre quelqu'un Évêque, et de même celui qui reçoit la consécration de cet Évêque encourent l'excommunication *latae sententiae* réservée au Siège Apostolique.
(2) Le texte intégral de cette homélie peut être consulté sur le site de la Porte Latine, à l'adresse suivante : http://www.laportelatine.org/mediatheque/sermonsecrits/sacres1988/sacres1988.php.

**spirituelle désespérée**. Notre rôle est donc de multiplier les prêtres catholiques qui puissent aller à leur secours pour leur procurer la foi catholique et la grâce du salut. C'est cet appel, **dans leur situation tragique**, que l'Église entend et c'est **dans ces circonstances** qu'elle nous donne juridiction. C'est pourquoi il me semble que nous devons surtout nous rendre là où l'on nous appelle et ne pas donner l'impression que nous avons une juridiction universelle, ni une juridiction sur un pays ou sur une région. Ce serait baser notre apostolat sur une base fausse et illusoire »[1]. Remarquons que la suppléance est invoquée, parce que les prêtres sont appelés à travailler pour des individus qui, subjectivement, estiment être dans une situation de nécessité. Cela ne confère donc à ces ministres aucun statut officiel dans l'Église : « n'ayant pas de mission canonique, nous n'avons pas de juridiction par le fait d'une mission, mais l'Église, par le droit, nous accorde la juridiction, eu égard au devoir qu'ont les fidèles de se sanctifier par la grâce des sacrements... Nous recevons donc juridiction cas par cas pour venir au secours d'âmes en détresse »[2].

L'argument, finalement poussé au plus loin, est appliqué aux ordinations presbytérales et épiscopales : « l'urgence de pourvoir les fidèles de prêtres catholiques et validement ordonnés peut exiger de faire des ordinations en faisant abstraction de l'incardination »[3] et « s'il fallait un jour consacrer des évêques, ceux-ci n'auraient pour fonction épiscopale que d'exercer leur pouvoir d'ordre et n'auraient pas de pouvoir de juridiction[4], n'ayant pas de mission canonique »[5]. Il apparaît ainsi qu'il n'y a pas, au moins dans son principe, de vision ni de volonté schismatiques. L'esprit est plutôt celui du service à rendre aux fidèles désemparés – ce qui ouvre à une nouvelle possibilité d'application, il est vrai limite, de la suppléance.

---

(1) Cette *Lettre de Mgr Lefebvre à ses prêtres* a été publié dans *Des sacres par Mgr Lefebvre ? Un schisme ?* par l'abbé François Pivert, éditions Fideliter, avril 1988, pp. 55 à 60. Elle peut également être consultée sur internet à l'adresse suivante : http://www.a-crucetta.fr/dossier_suppleance_15_169.htm.
C'est nous qui avons souligné les passages en gras.

(2) *Lettre de Mgr Lefebvre à ses prêtres* consultable sur http://www.a-crucetta.fr/dossier_suppleance_15_169.htm.

(3) *Lettre de Mgr Lefebvre à ses prêtres* consultable sur http://www.a-crucetta.fr/dossier_suppleance_15_169.htm.

(4) La distinction opérée entre pouvoir d'ordre et de juridiction n'est pas du tout satisfaisante. Comme nous l'avons déjà dit, il n'existe pas d'acte pur du pouvoir d'ordre. La juridiction dont il est ici question est celle qui a seulement trait au gouvernement extérieur de l'Église, lié à la mission canonique ultimement confiée par le Pape.

(5) *Lettre de Mgr Lefebvre à ses prêtres* consultable sur http://www.a-crucetta.fr/dossier_suppleance_15_169.htm.

### 3.2. La suppléance dans le gouvernement des instituts.

Se fondant sur la nécessité d'un service à rendre aux âmes désespérées, la Fraternité Saint-Pie X, fondée par Mgr Lefebvre, puis dissoute par une décision épiscopale entérinée par Rome, a décidé de poursuivre son activité malgré tout. Invoquant l'état de nécessité et estimant qu'une suppléance légitime s'ensuit nécessairement, ses supérieurs se sont engagés dans la voie d'une résistance organisée aux principales réformes issues du Concile Vatican II. Mais cette organisation même pose peu à peu la question de savoir si une telle situation peut perdurer indéfiniment sans entraîner, à terme, des déviations qui mettent en contradiction avec l'Autorité instituée dans l'Église par le Christ. Car le recours à la suppléance implique un certain nombre de contraintes dans l'exercice de la juridiction et la tentation de s'en affranchir est grande avec le danger d'embrasser un esprit objectivement schismatique.

Nous avons vu précédemment que le code de 1983 a limité avec raison le domaine de la suppléance au pouvoir exécutif de gouvernement. Les pouvoirs législatif et judiciaire structurent et stabilisent durablement une société. Ils ne conviennent pas à un processus supplétoire, par définition éphémère et transitoire. La limitation du nouveau code rend compte d'un approfondissement, de la part du législateur, sur la nature de ce processus. Il est parfaitement justifié que la suppléance ne s'applique qu'au pouvoir exécutif de gouvernement et ne s'étende pas aux pouvoirs de légiférer et de juger. Le strict respect de cette norme au sein de la Fraternité Saint-Pie X[1] aurait évité, et éviterait encore, d'engendrer de dommageables confusions, nées de la nécessité d'organiser des œuvres cohérentes et ordonnées. Tout au moins, la pénible impression qu'une autorité légale et canonique continue de s'exercer, serait dissipée.

(1) Rappelons que les *Ordonnances* de la Fraternité Saint-Pie X ne donnent pas les moyens d'une juste clarification. Elles "décrètent", en effet : « le nouveau code de droit canon, promulgué le 25 janvier 1983, imbu d'œcuménisme et de personnalisme, pèche gravement contre la finalité même de la loi. Aussi suivons-nous en principe le code de 1917 (avec les modifications introduites postérieurement). Cependant, dans la pratique et sur des points précis, nous pouvons accepter du nouveau code ce qui correspond à un développement homogène, à une meilleure adaptation aux circonstances, à une simplification utile ; nous acceptons aussi en général ce que nous ne pouvons refuser sans nous mettre en porte-à-faux avec la législation reçue officiellement, lorsque la validité des actes est en jeu » (*Ordonnances concernant les pouvoirs et facultés dont jouissent les membres de la Fraternité Saint-Pie X*, chapitre sur *juridiction supplétoire et facultés déléguées*, p. 5, archives personnelles). Les considérations restent générales. Au sujet du canon 144 CIC/83, aucune précision concrète n'est fournie, aucune analyse comparée avec le canon 209 CIC/17 n'a été officiellement entreprise et aucune critique sérieuse du CIC/83 n'a été publiée à ce jour.

La question est fondamentale, étant liée à celle d'un comportement possiblement schismatique. Elle peut se décliner en plusieurs interrogations. Comment faut-il comprendre la suppléance au sein d'un institut ? La dissolution de cet institut par l'autorité légitime et compétente peut-elle être annulée du fait d'une suppléance ? Dans ce cas, les prérogatives juridictionnelles des supérieurs peuvent-elles être conservées contre l'avis des autorités épiscopales locales, voire de l'Autorité romaine ? Plus précisément, ces supérieurs peuvent-ils continuer d'exercer légitimement une autorité ordinaire sur les membres de cet institut ? Nous nous proposons d'aborder brièvement ces points à la lumière des principes canoniques et ecclésiologiques qui régissent la suppléance.

Les canons 732 CIC/83 et 596 CIC/83 traitent de la suppléance dans les actes de gouvernement posés par les supérieurs d'instituts religieux. Le canon 732[1] établit une équivalence canonique entre le pouvoir des Supérieurs des instituts de droit pontifical et ceux des sociétés de vie apostolique. Il permet ainsi l'application, à l'ensemble de ces structures, du canon 596. Dans son paragraphe 3, celui-ci autorise le recours aux normes du canon 144 : il permet l'application de la suppléance au pouvoir des supérieurs sur leurs membres, dans le cas d'une erreur commune ou d'un doute positif et probable.[2]

Il est absolument clair qu'ici, les circonstances sont restrictives : hors le doute et l'erreur, il n'y a pas de suppléance. Car il s'agit de protéger le sujet du pouvoir, de renforcer son autorité, face à d'éventuels obstacles liés à la faiblesse humaine. Le cas le plus extrême serait le suivant : quelqu'un dont on croyait avec raison qu'il était supérieur, alors que réellement il ne l'était plus, pose un acte de gouvernement. Par la suppléance, cet acte est quand même valable. Cela suppose toutefois que l'institut religieux soit reconnu comme tel par une autorité officielle de l'Église catholique. Dans le doute ou l'erreur, l'Église supplée, mais cette Église n'est pas un être idéal ; elle est une structure visible et reconnaissable par tous, qui porte le nom d'Église catholique et

(1) Can. 732 CIC/83 : quae in can. 578-597, et 606 statuuntur, societatibus vitae apostolicae applicantur, salva tamen uniuscuiusque societatis natura; societatibus vero, de quibus in can. 731 § 2, etiam can. 598-602 applicantur.
Ce qui est établi par les can. 578 à can. 597 et can. 606 s'applique aux sociétés de vie apostolique, restant sauve la nature de chaque société.
(2) Can. 596 CIC/83 : § 1. institutorum Superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate, quae iure universali et constitutionibus definitur ; § 3. potestati de qua in § 1 applicantur praescripta cann. 131, 133 et 137-144.
§ 1 Les Supérieurs et les chapitres des instituts ont sur les membres le pouvoir défini par le droit universel et par les constitutions. § 3 Au pouvoir dont il s'agit au § 1, s'appliquent les dispositions des can. 131, can. 133, 137-144.

renvoie aux évêques, détenteurs d'une autorité religieuse plénière dans le cadre de leur diocèse, et au Pape pour l'Église universelle.

Or, la Fraternité Saint-Pie X, reconnue *pia unio* par Mgr Charrière, le 1er novembre 1970[1], a été dissoute le 6 mai 1975 par Mgr Mamie[2]. A partir de ce jour, il est incontestable qu'au for de l'Église et au plan juridique, cette Fraternité n'existe plus. Mgr Lefebvre lui-même l'admet dans une conférence spirituelle à ses séminaristes, le 29 septembre 1975.[3] Désireux, malgré tout, de poursuivre l'œuvre entreprise, il en tire lui-même la conclusion que le lien entre les membres de sa société ne sera désormais plus d'ordre juridique, au sens canonique : il sera seulement moral, selon les buts et les idéaux communément partagés par les membres. La Fraternité devient une association de prêtres dont les supérieurs ont une autorité dans le cadre de la suppléance. Cela signifie que cette autorité proprement religieuse, par laquelle ils agissent au nom de Dieu, n'est exercée que dans les limites étroites d'une réponse effective aux besoins spirituels de leurs subordonnés, cas par cas. Par ailleurs, ils exercent une autorité naturelle, comme n'importe quel chef d'entreprise. La conséquence est qu'ils ne participent plus directement à l'édification de la structure ecclésiale. L'association qu'ils dirigent reste en marge de celle-ci.

(1) Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre*, p. 458.

(2) Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre*, p. 508. Il est intéressant de noter que Mgr Tissier de Mallerais, en tant qu'historien, reconnaît que « la Fraternité, n'ayant même pas reçu le *Nihil obstat* de Rome, n'est pas devenue société de droit diocésain, mais en est restée au stade préliminaire de *pia unio* ». Mgr Mamie pouvait donc la dissoudre, ce qui fut confirmé par le Card. Tabera le 25 avril précédent. Notons également que cette catégorie de *pia unio* a été supprimée dans le CIC/83. Remarquons enfin que le caractère éventuellement injuste de cette dissolution est une autre question qui ne met pas en cause la réalité de la décision juridique.

(3) Il faut toutefois avouer que le prélat marque une certaine hésitation dans les justifications qu'il présente, ce qui a produit ultérieurement de malencontreuses interprétations. Voici les paroles qu'il adressait aux séminaristes le 29 septembre 1975 : « je profite des quelques jours que je passe au milieu de vous pour pouvoir vous donner quand même quelques informations, et puis enfin aussi affermir un peu vos pensées, affermir vos convictions dans ce que la Fraternité, bien qu'elle n'existe plus canoniquement – mais je pense qu'elle demeure toujours quand même vis-à-vis de Dieu, parce que le procès qui lui a été fait est tellement illégal que ..., parce que canoniquement même *(le mot est malheureux. Il faudrait lire "juridiquement" selon le droit développé dans le cadre d'un processus de suppléance)*, on peut dire qu'elle existe toujours. Mais enfin, si elle n'est plus reconnue officiellement, elle a toujours son existence et je dirais même que – j'espère interpréter vos sentiments – en disant qu'elle devrait être encore plus vivante, je dirais, et plus profonde. Les liens qui devraient vous attacher à la Fraternité devraient être encore plus profonds peut-être qu'auparavant, en ce sens que si désormais le lien juridique, au moins public, a disparu, eh bien ! , que le lien moral qui unit soit encore plus fort – puisque c'est cela, après tout le lien juridique est fait pour le lien moral, pour soutenir le lien moral, pour l'aider. Alors si ce lien n'existe plus, le but doit toujours rester qui est de travailler dans une société, de travailler dans un esprit, de travailler dans une union qui nous lient vraiment les uns aux autres. Car sinon, j'avoue que j'hésiterais à vous donner les ordinations ».

Ces considérations sont confirmées par Benoît XVI lui-même dans sa lettre aux évêques de l'Église catholique du 10 mars 2009.[1] Il rappelle avec insistance : « tant que les questions concernant la doctrine ne sont pas éclaircies, la Fraternité n'a aucun statut canonique dans l'Église, et ses ministres – même s'ils ont été libérés de la punition ecclésiastique – n'exercent de façon légitime aucun ministère dans l'Église »[2]. Cette sentence comporte deux points, le second découlant du premier : 1°) la Fraternité n'a pas de statut canonique ; 2°) ses ministres n'exercent aucun ministère légitime dans l'Église.

Dire qu'un institut n'a pas de statut canonique, c'est affirmer qu'il lui manque, au plan religieux, l'unité organique qui, par la reconnaissance de l'autorité légitime, le constitue entité à part entière de l'édifice ecclésial. C'est la raison pour laquelle nous soutenons qu'il est réduit alors, par nécessité théologique, à une simple association dans laquelle le lien juridique, public et officiel, est absent. Cette association se tient aux marges de l'*Ecclesia*. Son existence résulte de l'union factuelle entre les membres tant qu'ils estiment se trouver dans un cas de nécessité. Ses supérieurs ne peuvent alors prétendre, au plan proprement religieux, qu'à un pouvoir exécutif de gouvernement, accordé au cas par cas, dans le cadre du processus de suppléance. Dans ces conditions, un ministère ordinaire et habituel, dit canonique, ne peut pas leur être attribué. Il faut toutefois remarquer qu'un ministère de suppléance, exercé selon les règles que nous avons présentées tout au long de cet exposé canonique, est encore possible. Et il faut ajouter qu'il est alors parfaitement légitime, parce qu'il est quand même « œuvre d'Église », comme nous l'avons montré jusqu'ici, bien qu'il soit accompli en marge de son édifice visible.

De telles situations sont évidemment exceptionnelles et ne peuvent pas perdurer indéfiniment. L'histoire en offre des exemples fréquents dans la période de fondation des ordres religieux, avant leur reconnaissance officielle. Mais ces épisodes sont toujours de courte durée, car la suppléance n'est pas un mode habituel de fonctionnement de l'Église du Christ, étant alors lié à l'exercice de charismes. Il est important qu'elle ne tende pas à devenir, au fil du temps, un prétexte qui autoriserait l'exercice incontrôlée d'une juridiction conçue comme ordinaire et habituelle, c'est-à-dire comme canonique.

(1) *AAS* 101, pp. 270-276.
(2) *AAS* 101, p. 272.

En résumé, le ministère dans un institut qui, après sa dissolution officielle, se maintiendrait par la volonté de ses membres, se jugeant en situation de nécessité, est nécessairement un ministère d'exception. Il concerne les personnes qui pensent se trouver dans des circonstances où les instances ordinaires de l'Église ne rempliraient pas leur rôle. Il est nécessairement marginal en étendue et limité dans le temps, comme il ressort de notre étude canonique. Il empêche également la constitution d'une entité proprement ecclésiale, gouvernée par une autorité religieuse publique. Dans une telle situation, toute communauté est réduite, en fait, à un groupement, éventuellement organisé, de membres unis autour de buts et d'idéaux communs par un lien qui est habituellement d'ordre moral. Il n'y a pas alors constitution d'une église indépendante, mais l'organisation d'individualités qui œuvrent dans l'Église en participant marginalement à sa vie. Les explications juridiques qui justifieraient ce genre de situation doivent tenir compte de ces principes théologico-canoniques qui déterminent une place dans l'ecclésiologie de l'exception.

### 4. Aperçu sur la suppléance dans le Code de Droit Oriental.

Pour terminer ce dossier canonique, il nous a paru indispensable de mentionner rapidement les références du code de droit oriental concernant la suppléance. Si, comme nous le soutenons, ce processus découle d'une loi universelle qui structure l'Église, nous devrions en trouver aussi la mention dans la législation des catholiques orientaux. Ce rapide aperçu nous permettra également de revoir, d'une manière synthétique et comparative, les divers points abordés jusqu'ici.

Le premier canon du code de droit oriental qui traite de la suppléance est le canon 610. Il appartient au titre 15 sur le magistère ecclésiastique et règle tout ce qui concerne la prédication de la Parole de Dieu. Au § 4 il est indiqué : « dans des circonstances extraordinaires, surtout pour suppléer au manque de clercs, l'Évêque éparchial peut donner aussi à tous les autres fidèles chrétiens le mandat de prêcher même dans l'église, restant sauf le can. 614 § 4 »[1]. Comme dans le canon correspondant

(1) CIO 610 § 4 : in extraordinariis adiunctis maxime ad supplendam penuriam clericorum ceteris quoque christifidelibus dari potest ab Episcopo eparchiali mandatum praedicandi etiam in ecclesia firmo can. 614 § 4.

du CIC/83, ce § 4 du canon 614[2] fait référence à l'interdiction absolue de déléguer un laïc pour prononcer l'homélie.

Le canon 994 du code oriental correspond à la norme du CIC/83 sur la suppléance. Il est placé au titre 21 *de potestate regiminis* et n'apparaît pas comme une loi générale. Il reprend intégralement le § 1 du canon 144 : « en cas d'erreur commune de fait ou de droit, comme en cas de doute positif et probable de droit ou de fait, l'Église supplée le pouvoir exécutif de gouvernement et au for externe et au for interne »[1]. Le CIO 995 expose ce qui est contenu dans le § 2 par une décision plus générale : « à moins qu'une autre disposition ne soit établie par le droit commun ou ne résulte de la nature de la chose, les prescriptions du droit concernant le pouvoir exécutif de gouvernement sont valables aussi (...) pour les facultés qui sont requises par le droit pour la valide célébration ou administration des sacrements »[2]. Cette rédaction, moins restrictive que dans le CIC, montre que la loi de suppléance s'applique bien à tout le domaine sacramentel et qu'elle n'est pas limitée a priori aux cas d'erreur ou de doute.

Le CIO 671 § 1 pose le même principe général de l'administration des sacrements que le canon 844 CIC/83 § 1 : « les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls fidèles catholiques, qui également les reçoivent licitement des seuls ministres catholiques »[3]. Les paragraphes suivants reprennent également les paragraphes correspondants de ce même canon 844, en les adaptant aux formes hiérarchiques propres des églises orientales : « § 2 mais si la nécessité l'exige ou une véritable utilité spirituelle le conseille et pourvu que le danger de l'erreur ou de l'indifférence soit évité, il est permis aux fidèles catholiques, à qui il est impossible physiquement ou moralement d'avoir accès auprès d'un ministre catholique, de recevoir les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades de ministres non catholiques, dans les Églises desquels les susdits sacrements sont valides ; § 3 de même les ministres catholiques administrent licitement les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades aux fidèles chrétiens des Églises orientales qui

(2) CIO 614 § 4 : homilia sacerdoti aut, ad normam iuris particularis, etiam diacono reservatur.
§ 4 L'homélie est réservée au prêtre ou, selon le droit particulier, aussi au diacre.
(1) CIO 994 : in errore communi de facto aut de iure itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti supplet Ecclesia pro foro et externo et interno potestatem regiminis exsecutivam.
(2) CIO 995 : praescripta iuris de potestate regiminis exsecutiva valent, nisi aliter iure communi cavetur vel ex natura rei constat, etiam de potestate, de qua in can. 441 § 1 et can. 511 § 1 et de facultatibus, quae ad validam sacramentorum celebrationem aut ministrationem iure requiruntur.
Le CIO 441 et le CIO 511 ne concernent pas notre sujet.
(3) CIO 671 § 1 :Ministri catholici sacramenta licite solis christifidelibus catholicis ministrant, qui pariter eadem a solis ministris catholicis licite suscipiunt.

n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique, s'ils le demandent de leur plein gré et s'ils sont dûment disposés ; cela vaut aussi pour les fidèles chrétiens d'autres Églises qui, au jugement du Siège Apostolique, en ce qui concerne les sacrements, se trouvent dans la même condition que les susdites Églises orientales ; § 4 en cas de danger de mort ou, au jugement de l'Évêque éparchial ou du Synode des Évêques de l'Église patriarcale ou du Conseil des Hiérarques, en cas d'une autre nécessité grave, les ministres catholiques administrent licitement ces mêmes sacrements aussi à tous les autres chrétiens qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique et ne peuvent avoir accès auprès du ministre de leur Communauté ecclésiale et qui le demandent de leur plein gré, pourvu qu'ils manifestent sur ces sacrements une foi conforme à la foi de l'Église catholique et qu'ils soient dûment disposés ; § 5 pour les cas dont il s'agit aux § 2, 3 et 4, ne seront portées des règles de droit particulier qu'après consultation avec l'autorité compétente, au moins locale de l'Église ou de la Communauté ecclésiale non catholique intéressée »[1]. Les normes sont les mêmes que dans le CIC/83. Elles peuvent donc être interprétées de la même manière que nous l'avons fait pour l'Eucharistie, appliquées aussi aux sacrements de la Pénitence et des malades.

Après cette reprise des dispositions générales concernant l'administration des sacrements, on retrouve, dans les canons traitant de chaque sacrement en particulier, les mêmes exceptions qui autorisent l'application du processus de la suppléance.

(1) CIO 671 : § 2. Si vero necessitas id postulat aut vera spiritualis utilitas id suadet et dummodo periculum vitetur erroris vel indifferentismi, licet christifidelibus catholicis, quibus physice aut moraliter impossibile est accedere ad ministrum catholicum, sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum suscipere a ministris acatholicis, in quorum Ecclesiis valida exsistunt praedicta sacramenta.
§ 3. Item ministri catholici licite sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum ministrant christifidelibus Ecclesiarum orientalium, quae plenam communionem cum Ecclesia catholica non habent, si sua sponte id petunt et rite sunt dispositi; quod etiam valet circa christifideles aliarum Ecclesiarum, quae iudicio Sedis Apostolicae, ad sacramenta quod attinet, in pari condicione ac praedictae Ecclesiae orientales versantur.
§ 4. Si vero adest periculum mortis aut de iudicio Episcopi eparchialis aut Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum alia urget gravis necessitas, ministri catholici licite eadem sacramenta ministrant ceteris quoque christianis plenam communionem cum Ecclesia catholica non habentibus, qui ad ministrum propriae Communitatis ecclesialis accedere non possunt atque sua sponte id petunt, dummodo circa eadem sacramenta fidem manifestent fidei Ecclesiae catholicae consentaneam et rite sint dispositi.
§ 5. Pro casibus, de quibus in §§ 2, 3 et 4, normae iuris particularis ne ferantur nisi post consultationem cum auctoritate competenti saltem locali Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis acatholicae, cuius interest.

Pour le baptême :

- CIO 676 : en cas de nécessité urgente, il est permis d'administrer le baptême en se tenant seulement à ce qui est nécessaire pour la validité.[1]
- CIO 677 § 2 : en cas de nécessité, le baptême peut être licitement administré par un diacre ou, s'il est absent ou empêché, par un autre clerc, par un membre d'un institut de vie consacrée ou par tout autre fidèle chrétien ; même par le père ou la mère, si aucune autre personne qui connaisse la manière de baptiser n'est présente.[2]

Pour la confirmation :

- CIO 696 : § 1 tous les prêtres des Églises orientales peuvent validement administrer la chrismation du saint myron conjointement avec le baptême ou séparément à tous les fidèles chrétiens de toute Église de droit propre, même de l'Église latine.[3]
- CIO 696 : § 2 les fidèles chrétiens des Églises orientales peuvent validement recevoir la chrismation du saint myron aussi de prêtres de l'Église latine, selon les facultés dont ils sont munis.[4]
- CIO 696 : § 3 tout prêtre administre licitement la chrismation du saint myron aux seuls fidèles chrétiens de son Église de droit propre ; cependant, en ce qui concerne les fidèles chrétiens d'autres Églises de droit propre, il fait cela licitement s'il s'agit de ses propres sujets, de ceux qu'il baptise légitimement à un autre titre ou de ceux qui se trouvent en danger de mort, et restant toujours sauves les conventions passées à ce sujet entre les Églises de droit propre.[5]

(1) CIO 676 : in casu necessitatis urgentis ministrari licet baptismum ea tantum ponendo, quae sunt ad validitatem necessaria.
(2) CIO 677 § 2 : in casu autem necessitatis baptismum ministrare licet diacono aut eo absente vel impedito alii clerico, sodali instituti vitae consecratae vel cuilibet alii christifideli; patri vero vel matri, si alius, qui baptizandi modum novit, praesto non est.
(3) CIO 696 § 1 : omnes presbyteri Ecclesiarum orientalium chrismationem sancti myri sive coniunctim cum baptismo sive separatim valide ministrare possunt omnibus christifidelibus cuiusque Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae.
(4) CIO 696 § 2 : christifideles Ecclesiarum orientalium chrismationem sancti myri valide suscipere possunt etiam a presbyteris Ecclesiae latinae secundum facultates, quibus praediti sunt.
(5) CIO 696 § 3 : quivis presbyter solis christifidelibus propriae Ecclesiae sui iuris chrismationem sancti myri licite ministrat ; quod vero ad christifideles aliarum Ecclesiarum sui iuris attinet, hoc licite fit, si agitur de propriis subditis, de eis, quos ex alio titulo legitime baptizat, vel de eis, qui in periculo mortis versantur, et salvis semper conventionibus hac in re inter Ecclesias sui iuris initis.

Pour l'Eucharistie, les canons ont déjà été cités ci-dessus dans les dispositions générales sur l'administration des sacrements. Il n'y a rien à en dire de plus que ce que nous avons indiqué dans notre développement sur les dispositions du CIC.

Pour la Pénitence :

- CIO 725 : tout prêtre peut validement et licitement absoudre de tout péché tout pénitent se trouvant en danger de mort, même en présence d'un autre prêtre pourvu de la faculté d'administrer le sacrement de pénitence.[1]
- CIO 730 : l'absolution du complice d'un péché contre la chasteté est invalide, sauf en danger de mort.[2]
- CIO 735 : § 2 en cas d'urgente nécessité, tout prêtre pourvu de la faculté d'administrer le sacrement de pénitence et, en cas de danger de mort, même tout autre prêtre, doit administrer ce sacrement.[3]
- CIO 796 § 2 : *(en cas de danger de mort imminente et seulement dans les cas où il n'est pas même possible d'atteindre le Hiérarque du lieu)* le confesseur, s'il s'agit d'un empêchement occulte *(à un mariage)*, a le même pouvoir *(que le curé, un autre prêtre muni de la faculté de bénir le mariage et le prêtre catholique dont il s'agit au can. 832 § 2)*, pour le for interne dans l'acte même ou en dehors de l'acte de la confession sacramentelle.[4]

Pour le sacrement des malades :

- CIO 739 § 1 : tous les prêtres et eux seuls administrent validement l'onction des malades.[5]
- CIO 739 § 2 : l'administration de l'onction des malades appartient au curé, au vicaire paroissial et à tous les autres prêtres à l'égard des personnes dont le soin leur est confié en vertu de leur office ; tout prêtre, avec la permission au moins

(1) CIO 725 : omnis sacerdos quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvere potest a quibusvis peccatis, etsi praesens est alius sacerdos facultate sacramentum paenitentiae ministrandi praeditus.
(2) CIO 730 : absolutio complicis in peccato contra castitatem invalida est praeterquam in periculo mortis.
(3) CIO 735 § 2 : urgente necessitate omnis sacerdos, qui facultate sacramentum paenitentiae ministrandi praeditus est, in periculo mortis vero etiam quilibet alius sacerdos, hoc sacramentum ministrare debet.
(4) CIO 796 § 2 : in eisdem rerum adiunctis *(urgente periculo mortis)* et solum in casibus, in quibus ne Hierarcha loci quidem adiri potest, (…) confessarius vero eandem potestatem habet, si agitur de impedimento occulto, pro foro interno sive intra sive extra actum sacramentalis confessionis.
(5) CIO 739 § 1 : unctionem infirmorum valide ministrant omnes et soli sacerdotes.

présumée des personnes mentionnées ci-dessus, peut licitement administrer ce sacrement et même, en cas de nécessité, il doit l'administrer.[1]

Le canon 1003 § 2 CIC/83 , formulé un peu différemment, accorde moins d'importance aux permissions à demander aux prêtres désignés, par leur fonction, pour l'administration de ce sacrement. Cependant, la suppléance trouve sa place dans l'un et l'autre codes.

- CIO 741 : l'huile qu'il faut employer dans le sacrement de l'onction des malades doit être bénite et, sauf autre disposition du droit particulier de son Église de droit propre, par le prêtre lui-même qui administre le sacrement.[2]

  Remarquons que les églises orientales laissent au prêtre lui-même le soin de bénir l'huile qui servira à l'administration du sacrement des malades. Cela montre qu'il serait sans doute possible d'admettre une suppléance pour cette bénédiction dans l'Église latine puisqu'il est reconnu dans les églises orientales que le prêtre en a fondamentalement le pouvoir.

Pour le mariage, la délégation pour l'assistance dans la forme canonique ne concerne pas les laïcs. En l'absence de témoin qualifié, le mariage est célébré sans forme canonique, devant les seuls témoins, ce qui paraît plus logique, comme nous l'avons remarqué plus haut. Sinon, la suppléance s'applique de manière équivalente au code latin.

- CIO 796 § 1 : en cas de danger de mort imminente, le Hiérarque du lieu peut dispenser ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous les autres fidèles chrétiens qui résident actuellement dans les limites du territoire de l'éparchie, de la forme de la célébration du mariage prescrite par le droit ainsi que de tous et de chacun des empêchements de droit ecclésiastique publics ou occultes, à l'exception de l'empêchement de l'ordre sacré du sacerdoce.[3]

(1) CIO 739 § 2 : unctionem infirmorum ministrare pertinet ad parochum, vicarium paroecialem atque omnes alios sacerdotes circa illos, quorum cura eis ex officio commissa est; de licentia saltem praesumpta praedictorum quilibet sacerdos hoc sacramentum licite ministrare potest, in casu necessitatis vero etiam debet.
(2) CIO 741 : oleum in sacramento unctionis infirmorum adhibendum debet esse benedictum et quidem, nisi aliud fert ius particulare propriae Ecclesiae sui iuris, ab ipso sacerdote, qui sacramentum ministrat.
(3) CIO 796 § 1 : urgente periculo mortis Hierarcha loci christifideles sibi subditos ubicumque commorantes necnon ceteros christifideles intra fines territorii eparchiae actu degentes dispensare potest a forma celebrationis matrimonii iure praescripta et ab omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici sive publicis sive occultis excepto impedimento ordinis sacri sacerdotii.

- Can. 796 § 2 : dans les mêmes circonstances et seulement dans les cas où il n'est possible d'atteindre pas même le Hiérarque du lieu, ont le même pouvoir de dispenser le curé, un autre prêtre muni de la faculté de bénir le mariage et le prêtre catholique dont il s'agit au can. 832 § 2.[1]
- Can. 796 § 3 : le Hiérarque du lieu est censé ne pas pouvoir être atteint, si cela peut être fait seulement d'une autre manière que par lettre ou par accès personnel.[2]

Pour le sacrement de l'Ordre, les mêmes restrictions constatées dans le CIC se retrouvent dans le CIO :

- CIO 744 : seul l'Évêque administre validement l'ordination sacrée par l'imposition des mains et la prière prescrite par l'Église.[3]
- CIO 745 : L'ordination épiscopale est réservée selon le droit au Pontife Romain, au Patriarche ou au Métropolite de telle sorte qu'il n'est permis à aucun Évêque d'ordonner quelqu'un Évêque, à moins que ne soit d'abord établie l'existence d'un mandat légitime.[4]

  La réserve posée par ce canon 745 inclut, outre le Pontife Romain, comme dans le CIC, le Patriarche et le Métropolite. Cette modulation, admise pour les églises orientales dans le respect de leur Tradition propre, montre que l'extension de la réserve est d'ordre ecclésiastique et peut être modifiée à l'occasion, ce qui donne la possibilité, si la nécessité s'en fait sentir, d'appliquer le processus de la suppléance. Dans une telle circonstance, cela ne pourrait évidemment pas se faire **contre** la volonté expresse du Pontife Romain, du Patriarche ou du Métropolite, sauf à supposer que l'usage de la nécessité n'ait pas été bien entendu...

(1) CIO 796 § 2 : in eisdem rerum adiunctis et solum in casibus, in quibus ne Hierarcha loci quidem adiri potest, eandem potestatem dispensandi habent parochus, alius sacerdos facultate matrimonium benedicendi praeditus et sacerdos catholicus, de quo in can. 832, § 2.
(2) CIO 796 § 3 : hierarcha loci censetur adiri non posse, si tantum alio modo quam per epistulam vel personalem accessum id fieri potest.
(3) CIO 744 : solus Episcopus sacram ordinationem valide ministrat manuum impositione et oratione ab Ecclesia praescripta
(4) CIO 745 : ordinatio episcopalis reservatur ad normam iuris Romano Pontifici, Patriarchae vel Metropolitae ita, ut nulli Episcopo liceat quemquam ordinare Episcopum, nisi antea constat de legitimo mandato.

- CIO 1459 § 1 : Les Évêques qui, sans mandat de l'autorité compétente, ont administré à quelqu'un l'ordination épiscopale et celui qui de cette manière a reçu d'eux l'ordination, seront punis de l'excommunication majeure ; § 2 l'Évêque qui a administré à quelqu'un l'ordination diaconale ou presbytérale contre les prescriptions des canons, sera puni d'une peine adéquate.[1]

En dernier lieu, nous citerons le CIO 1435. A l'instar des canons 1335 et 1352 CIC/83, il définit, de manière claire, la nature du processus de suppléance et les conditions de son application :

- § 1 Si la peine interdit la réception des sacrements ou des sacramentaux, l'interdiction est suspendue pendant que le coupable se trouve en danger de mort.
- § 2 Si la peine interdit d'administrer les sacrements ou les sacramentaux ou de poser un acte de gouvernement, l'interdiction est suspendue chaque fois que cela est nécessaire pour secourir les fidèles qui se trouvent en danger de mort.[2]

Pour conclure ce tour d'horizon du Code de Droit Oriental, nous constatons que les mesures prises dans ce code, concernant les exceptions à la règle commune, sont semblables, voire identiques, à celles que nous avons trouvées dans le Code valable pour l'Église latine. L'application du processus de suppléance dans ces situations explicite le traitement de ces exceptions. De la sorte, ce processus émerge des données canoniques comme un fait juridique universel de la législation ecclésiastique. La question qui se pose maintenant à nous est de savoir si ce fait est suffisant pour permettre l'élaboration d'une ecclésiologie de l'exception, à côté de l'ecclésiologie habituelle de la règle. C'est maintenant l'objet de notre enquête dans le deuxième volet, proprement théologique, de ce travail.

(1) CIO 1459 : § 1 episcopi, qui alicui sine auctoritatis competentis mandato ordinationem episcopalem ministraverunt, et is, qui ab ipsis ordinationem hoc modo suscepit, excommunicatione maiore puniantur ; § 2 episcopus, qui alicui ordinationem diaconalem vel presbyteralem contra praescripta canonum ministravit, congrua poena puniatur.
(2) CIO 1435 : § 1 si poena vetat suscipere sacramenta vel sacramentalia, vetitum suspenditur, dum reus in periculo mortis versatur ; § 2 si poena vetat ministrare sacramenta vel sacramentalia vel ponere actum regiminis, vetitum suspenditur, quoties id necessarium est ad consulendum christifidelibus in periculo mortis constitutis.

# Deuxième partie :
# LA SUPPLEANCE AU PRINCIPE D'UNE ECCLESIOLOGIE DE L'EXCEPTION

## Introduction.

Il nous semble utile, en premier lieu, de présenter, de manière synthétique, les résultats de notre enquête canonique. Pour réaliser notre projet de construction d'une ecclésiologie de l'exception à partir des données sur la suppléance fournies par la législation, il est nécessaire de s'assurer de la consistance des éléments mis à notre disposition dans l'élaboration de l'édifice que nous projetons.

La suppléance est un processus par lequel l'Église comble les manques ou lève les obstacles, qui s'opposeraient au salut d'une âme. Ces manques ou ces obstacles proviennent des dispositions législatives communes qui assurent habituellement la bonne ordonnance de la structure. Mais, dans la pratique, ces dispositions peuvent se révéler néfastes à l'action de l'Église qui prévoit alors d'appliquer le processus supplétoire en vue de remédier à ces inconvénients. On distingue deux modalités d'application : la première, à cause de la faiblesse de la psychologie humaine, souvent en proie, dans le concret de la vie, au doute ou à l'erreur ; la seconde, en raison d'une nécessité, susceptible de mettre en péril le salut d'une âme.

Selon le premier mode, la suppléance est plutôt une mesure destinée à protéger l'exercice du pouvoir. Elle a pour effet de rassurer celui qui le possède ou ceux qui en sont bénéficiaires. Dans des situations où l'existence de la *potestas regiminis* pourrait être mise en cause, l'Église supplée permettant ainsi l'exercice serein du pouvoir par l'assurance qu'elle donne de la légitimité des actions ministérielles posées. Il est important de remarquer que les cas d'erreur et de doute sont les seuls qui fassent l'objet

d'un traitement explicite dans le code. Ils donnent lieu à des dispositions canoniques précises qui restent généralement dans les limites établies de l'ordonnancement ecclésial habituel. Le canon 144 CIC/83 garantit surtout la bonne marche des choses au sein de l'*Ordo*, même si la préoccupation du salut des âmes reste en toile de fond.

Il en est tout autrement du deuxième mode d'application de la suppléance. Le cas de nécessité renvoie immédiatement à la loi suprême du salut des âmes, qui, selon les termes du canon 1752[1], domine tout le corpus législatif. Or cette loi n'est que l'expression juridique d'une réalité théologique, celle de la volonté salvifique universelle de Dieu. Dieu veut sauver tous les hommes. Cette certitude quant au vouloir divin explique pourquoi on admet la possibilité de compenser les manques ou de lever les obstacles juridiques que posent les lois positives dans certaines situations. La nécessité d'atteindre un bien supérieur, voulu absolument par Dieu, autorise ponctuellement à ne pas tenir compte de telle ou telle prescription ecclésiastique. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'adage : *necessitas non habet legem*, la nécessité n'a pas de loi. La loi dont il est question est celle qui est déterminée positivement par le législateur ecclésiastique pour le bon ordre de l'*Ecclesia*, parce que toutes ces prescriptions sont sans effet lorsque le salut d'une âme est en cause.

Il est important de remarquer dès à présent, même si nous aurons l'occasion d'y revenir, que la suppléance de l'Église ne rend pas caduque pour autant les lois qu'elle permet d'enfreindre. Elle établit plutôt une exception à la loi. La norme législative continue d'exister et son application ne cesse pas de s'exercer sur la personne qui profite de la suppléance, sinon le temps nécessaire pour assurer le salut de l'âme concernée. Dès que la nécessité *hic et nunc* disparaît, les manques ou les obstacles reprennent leurs droits.

Cela est clair dans l'exemple du prêtre réduit à l'état laïc. Par la suppléance, l'Église remédie ponctuellement aux obstacles posés par sa situation canonique afin qu'il assure le salut de la personne en danger de mort qui le lui demande. Mais, dès que son action ministérielle est accomplie, il retombe dans la situation qui était la sienne auparavant.

(1) Can. 1752 CIC/83 : in causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.
Dans les causes de transfert *(des curés)*, les dispositions du can. l747 seront appliquées, en observant l'équité canonique et sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême.

Il en est d'ailleurs de même dans le cas de l'erreur commune. Un prêtre de passage, n'ayant pas l'autorisation de confesser, visite une église où de nombreux fidèles attendent pour se confesser. Certains, pressés par le temps, lui demandent de se mettre au confessionnal. Le prêtre s'exécute. L'Église supplée à ce qui lui manque dans l'exécution du pouvoir[1] et assure, de cette manière, la continuité de l'action ministérielle auprès des fidèles. Il s'agit encore d'une situation considérée comme exceptionnelle.

Dans les deux exemples cités, l'un concernant la nécessité, l'autre l'erreur commune, l'Église entend produire des effets fructueux au profit des âmes. Le cas de nécessité est le plus représentatif, parce qu'il met davantage en relief le fait que l'influence de l'Église peut s'étendre exceptionnellement au delà de ses frontières visibles, soit par le recours à un ministre qui n'en a normalement pas le droit, soit en atteignant des personnes qui ne sont pas rattachées à sa structure. Nous avons à faire à des cas marginaux qui, en soi, se situent en dehors des limites de ce qui est de règle,[2] même si ces exceptions appartiennent bien à l'Église qui les revendique dans sa législation. Nous nous pencherons donc, en premier lieu, sur l'adage qui exprime le rapport entre la nécessité et la loi : *necessitas non habet legem*.

Ces situations exceptionnelles apportent un éclairage intéressant sur l'articulation qui existe entre les deux plans dans lesquels se meut l'Église catholique : celui de la visibilité institutionnelle et celui de la distribution invisible de la grâce. Au plan ecclésiologique, elles concernent la formule : *extra ecclesiam nulla salus*, qu'elles contribuent à préciser en apportant de nécessaires limitations au concept théologique de communion. Elles ouvrent enfin des perspectives pour une juste appréciation des

(1) Il y a une distinction à faire entre suppléer à ce qui manque dans un pouvoir et suppléer à ce qui manque dans l'exécution de ce pouvoir. Le prêtre possède, en vertu de sa consécration, le pouvoir radical de confesser ; mais, dans le cas présent, il lui manque la puissance de l'exercer, que l'Église peut suppléer puisque c'est elle qui la donne.
En revanche, si un laïc se fait passer pour un prêtre et confesse, l'absolution donnée n'existe pas et la suppléance ecclésiale ne peut pas y remédier, parce que l'Église ne peut pas suppléer à l'absence du pouvoir, elle n'a pas la capacité de faire qu'un laïc ait un pouvoir ministériel. Cependant, dans son infinie miséricorde, Dieu peut pardonner au pénitent repenti. On pourrait dire alors que *Deus supplet*. Mais il s'agit d'un secret divin auquel nous n'avons pas accès. Remarquons que *Deus supplet* ne nie pas l'implication de l'Église dans la sanctification de tous les hommes, comme nous le verrons plus loin.
(2) Il en est de même pour la suppléance dans le doute positif et probable. Rappelons qu'il ne s'agit pas seulement d'un doute personnel émis dans le for de la conscience, mais d'un doute objectif qui naît des circonstances de l'acte ministériel posé.
Par ailleurs, nous insistons sur le point suivant : la législation traite de ces cas à cause de leur relative fréquence. Mais cela ne signifie pas, comme nous l'avons montré dans la partie canonique, qu'ils puissent devenir une règle. En les indiquant, le code les situe en marge de celle-ci, comme des exceptions à la Règle...

charismes et, plus généralement, du rôle du peuple fidèle dans l'appréhension de la vérité comprise comme guide d'une marche sûre vers le salut éternel.

Par la mise en connexion de chacun de ces éléments examinés tour à tour avec attention, nous allons pouvoir édifier une *ecclésiologie de l'exception*, c'est-à-dire une conception cohérente de l'Église intégrant explicitement les exceptions qu'elle prend en compte. Cette intégration, au sein du grand ensemble que constitue le discours des théologiens sur l'Église, entraînera des corrections et des adaptations à ce que nous avons déjà appelé, en contrepoint de notre travail, l'*ecclésiologie de la règle*, telle qu'elle a été définie par le concile Vatican II. Cela nous permettra de proposer un nouveau critère pour l'établissement d'une herméneutique de la continuité.

## A - Portée et signification de l'adage : *necessitas non habet legem*.

Cet adage *necessitas non habet legem* a été étudié dans deux disciplines attenantes au droit canonique et à la théologie : le droit civil et la philosophie politique. A l'inverse des juristes, les canonistes s'y sont peu intéressés. Il n'apparaît dans aucun des codes et il est surtout utilisé pour rendre raison de l'*Ecclesia supplet*. Si l'Église supplée, c'est entre autre parce que « la nécessité n'a pas de loi ». Nous avons vu précédemment que c'est le motif invoqué par Thomas d'Aquin pour justifier l'absolution, donnée par un prêtre suspens, dans le cas d'un pénitent en péril de mort. De fait, « la sentence semble devenir, dès la première moitié du XII$^{e}$ siècle, un véritable lieu commun chez les théologiens »[1], admise comme une donnée pratique du Droit. Le canoniste, quant à lui, se préoccupe peu de ce genre de justification pour un cas aussi limité.

Mais les juristes de droit civil se sont penchés avec plus d'attention sur cet adage pour éviter que des interprétations abusives n'en soient faites, entraînant des désordres dans la société. C'est pourquoi il n'en est généralement reconnu qu'une application restreinte, comme en France dans le domaine strictement pénal.[2] Nous allons

(1) Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 317.
(2) Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 301.

voir cependant que, par le biais du droit constitutionnel, l'état de nécessité ou d'exception pose de graves questions philosophiques, susceptibles d'éclairer notre sujet. Au préalable, il convient de se pencher brièvement sur l'histoire de la maxime : *necessitas non habet legem*.

## 1. Les origines de l'adage *necessitas non habet legem*.

Il n'est plus douteux, à l'heure actuelle, que celui-ci ne soit exclusivement d'origine ecclésiastique. La formulation elle-même apparaît au IX^e^ siècle avec le début de la diffusion des Fausses Décrétales du Pseudo-Isidore.[1] Elle a été précédée par plusieurs maximes équivalentes : « la nécessité fait la loi, mais ne lui est pas soumise »[2] dans les sentences du moraliste Publilius Syrus ; « la nécessité est la loi du moment »[3] dans la *lex Rhodia* qui réglemente la navigation ; « ce qui n'est pas permis par la loi l'est par la nécessité »[4] dans le commentaire sur l'évangile de saint Marc, attribué à Bède le Vénérable. La diversité éparse de ces brocards et leur utilisation parcimonieuse montre que, concernant l'état de nécessité, « l'expérience juridique romaine (...) n'a développé aucune doctrine unitaire systématique : ni au cours de l'époque républicaine et de l'empire, ni pendant l'état justinien, encore qu'elle ait perçu l'existence du problème, jetant ainsi les bases pour le travail ultérieur de la tradition romanistique»[5]. Dans quelques cas soigneusement délimités, il apparaît des dérogations ponctuelles, non encore unifiées, aux lois générales.

La réflexion se précise toutefois aux alentours du V^ème^ siècle de notre ère. Dans une lettre de Léon I^er^, datée de 451 et adressée à l'évêque de Fréjus, le pontife remarque que « la satisfaction ne doit pas être interdite, ni la réconciliation refusée à ceux qui réclament le profit de la pénitence et, tout aussitôt, de la réconciliation quand il y a nécessité et dans l'imminence d'un péril urgent ». Il en donne la raison : « nous ne pouvons pas poser des limites, ni définir des temps à la miséricorde de Dieu pour

(1) Ormanni, *Necessità (stato di). Diritto romano*, p. 822-823.
(2) *Necessitas dat legem, non ipsa accipit* (Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 304).
(3) *Necessitas est lex temporis* (Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 304).
(4) *Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum* (Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 302).
(5) « L'esperienza giuridica romana, invece, non ha sviluppato alcuna dottrina unitaria sistematica : né durante l'epoca repubblicana e del principato, né in età giustinianea, ancorché abbia avvertito l'esistenza del problema, gettando cosi le basi per il successivo lavoro della tradizione romanistica » (Ormanni, *Necessità (stato di). Diritto romano*, p. 822).

laquelle une vraie conversion ne souffre aucun retard dans le pardon, selon les paroles de l'Esprit de Dieu transmises par le prophète : *quand tu gémiras une fois converti, tu seras sauvé (Isaïe 30, 15 selon la version des Septante)* ».[1] La référence à la miséricorde divine nous renvoie, une fois de plus, à la volonté salvifique universelle dont nous allons bientôt montrer l'importance dans la construction d'une ecclésiologie de l'exception.

Auparavant, il est important de noter que ces maximes entendent toutes exprimer « l'idée d'une flexibilité de la règle canonique conditionnée par des circonstances exceptionnelles »[2]. *Necessitas non habet legem* n'est pas un adage destiné à favoriser l'anarchie, mais il aide à établir une ligne de conduite dans les cas d'exception. Pour cela, une certaine souplesse est admise dans l'application de la loi.

## 2. Portée morale de l'adage *necessitas non habet legem*.

L'Écriture elle-même en fournit un exemple fameux au 1er livre de Samuel. Le cas est emblématique : David, traqué par Saül, demande au grand-prêtre, Achimélech, de lui livrer des pains sacrés pour lui et sa troupe. En apparence, il violait les préceptes de la loi. Mais, ce jour-là, la nécessité rendait la loi caduque.[3] Au temps du Christ, les Pharisiens eux-mêmes admettaient cette interprétation puisqu'ils n'ont rien à répondre quand Jésus oppose ce fait biblique au reproche adressé à ses disciples de cueillir, en vue de calmer leur faim, des épis de blé un jour de sabbat.

Ce passage de l'évangile a fait l'objet d'un commentaire dans une exposition sur saint Matthieu, attribuée faussement à Bède le Vénérable et datant plutôt du VIIIème siècle.[4] L'exégète explique : « à ceux qui lui reproche de transgresser la loi, le Christ oppose le témoignage fourni par les Écritures et une éminente prophétie, comme s'il leur disait : si on lit que David, en tant que figure annonciatrice, a rompu les préceptes de la loi à cause de la nécessité, combien plus sera-t-il permis au vrai David

(1) « His autem qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium poenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio deneganda : quia misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempore definire, apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio, dicente Spiritu Dei per prophetam : *cum conversus ingemueris, tunc salvus eris (Isai 30, 15 sec. LXX)* » (Leo IX, *Epistola 108*, PL Migne 54, col. 1012-1013).
(2) Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 306.
(3) 1 Sam. 21, 2-7.
(4) Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 307.

de prendre ses dispositions, dans la nécessité, en faveur des siens ».[1] Selon l'herméneutique de l'époque, le comportement du roi David éclaire l'attitude du Sauveur et rend raison de sa libéralité envers ses disciples. Quand il y a réelle nécessité, les effets de la loi, voire la loi elle-même, sont suspendus, ce qui autorise à poser certains actes qui autrement seraient défendus et sans valeur.

Une première réflexion apparaît qui distingue la légalité d'un acte et sa moralité. Dans la nécessité, il est possible qu'une norme ecclésiastique soit transgressée sans qu'il y ait un péché. En récoltant quelques épis de blé un jour de sabbat dans le seul but de calmer leur faim, les Apôtres du Christ n'ont pas commis une faute morale, parce que la nécessité de se nourrir pour ne pas tomber d'inanition les excuse pour l'occasion de ne pas observer les règlements de la synagogue. Ce qui est valable à l'époque l'est encore dans l'Église. La morale et le droit canonique ne se superposent pas parfaitement. Il est toujours laissé un espace, celui de la nécessité, où le droit n'a plus les moyens d'imposer son verdict, les exceptions n'étant pas directement de son ressort. C'est alors à la morale de discerner la légitimité ou non de l'acte. Du domaine de la réglementation, nous passons à celui de la philosophie et de la théologie.

De fait, au début du XII$^{e}$ siècle, la sentence *Necessitas non habet legem* semble devenir un lieu commun chez les théologiens.[2] Au siècle suivant, Thomas d'Aquin s'en servira, dans sa s*umma theologiae*, comme d'une raison incontestée permettant de justifier l'absolution d'un pénitent en fin de vie par n'importe quel prêtre. Nous avons mentionné plusieurs fois ce texte. « Tout prêtre, pour ce qui est du pouvoir des clefs, a puissance sur tous les fidèles et quant à tous les péchés sans distinction. S'il ne peut pas absoudre de tous les péchés, c'est parce que, de par une loi de l'Église, il n'a qu'une juridiction limitée ou n'en a pas du tout. Mais comme **la nécessité n'a pas de loi**, si le cas de nécessité se présente, la loi de l'Église n'empêche plus que le prêtre absolve même sacramentellement, dès lors qu'il a la puissance des clefs, et cette absolution du prêtre étranger vaut autant que celle du propre prêtre. Et non seulement tout prêtre peut alors absoudre du péché, mais il peut absoudre aussi de l'excommunication, quel que

(1) « At ille dixit eis : Non legistis quid fecerit David quando esuriit, et qui cum eo erant. Christus de transgressione legis illum reprehendentibus testimonium de Scripturis et eximia prophetia opposuit, ac si dixisset: Si typicus David propter necessitatem legis praecepta fregisse legitur, quanto magis verum David suorum necessitati consulere licebit » (Beda, *In Matthaei evangelium expositio*, PL Migne 92, col. 60).
(2) Roumy, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique*, p. 317.

soit celui qui l'a portée, car cette absolution relève aussi de la juridiction dont la limite vient d'une loi ecclésiastique »[1].

Pour résoudre le cas exposé, le Docteur Angélique établit une hiérarchie dans les lois qui gouvernent l'Église. La première loi, de droit divin, pose que le prêtre reçoit dans l'ordination le pouvoir d'absoudre tout fidèle et tout péché sans aucune restriction. La seconde, de droit ecclésiastique, limite cette capacité en fonction des circonstances de personne, de lieu ou de temps et selon les exigences de la structure ecclésiale. A ce titre, elle est humaine. Du coup, elle admet des dérogations dans des cas d'exception, comme celui d'une nécessité ponctuelle. Seul le droit divin est immuable et n'admet pas d'entorse. C'est pourquoi il domine le droit ecclésiastique et autorise certains manquements à son encontre.

Dans son introduction à l'ouvrage de la CDF sur *la pastorale des divorcés remariés*, le Card. Ratzinger expose remarquablement ce point au sujet de l'indissolubilité du sacrement du mariage. Il rappelle la norme ecclésiale qui exclut les divorcés remariés de la participation aux sacrements. Il mentionne ensuite la proposition de certains de permettre, sur la base de l'*epikie* et de l'*aequitas canonica*, des exceptions à cette norme. « Certains cas matrimoniaux, dit-on, ne peuvent être soumis régulièrement au for externe... Les doctrines traditionnelles de l'"épikie" et de l'"équité canonique" pourraient justifier, du point de vue de la théologie morale ou du point de vue juridique, une décision de la conscience qui s'éloignerait de la norme générale. »[2]

Finalement, il répond à ces critiques : « l'*epikeia* et l'*aequitas canonica* sont d'une grande importance dans le cadre des normes humaines et purement ecclésiales, mais **elles ne peuvent pas être appliquées dans le cadre de normes sur lesquelles l'Église n'a aucun pouvoir discrétionnaire**. L'indissolubilité du mariage est une de ces normes qui remontent au Seigneur lui-même et qui sont donc désignées comme normes de "droit divin". L'Église ne peut pas non plus approuver des pratiques pastorales – par exemple dans la pastorale des sacrements – qui contrediraient le clair commandement du Seigneur. En d'autres mots, si le mariage précédent de fidèles divorcés et remariés est valide, leur nouvelle union ne peut être considérée **en aucune circonstance** comme

(1) Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Supplementum q. 8, a. 6, BAC, tome 5, p. 39-41.
(2) CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, p. 28.

conforme au droit et donc, pour des motifs intrinsèques, la réception des sacrements n'est pas possible. La conscience de chacun est liée, **sans exception**, par cette norme. »[1]

Ce jugement est d'une importance capitale, parce qu'il donne des raisons générales qui dépassent le cadre spécifique du sacrement de mariage. Il y a des cas - ceux qui mettent en cause une norme de droit divin - où l'exception ne peut pas être invoquée. Il n'est donc pas toujours possible, au nom de l'exception, d'agir à sa guise, selon ses propres critères. Nous aurons bientôt à revenir en détail sur ce point en examinant la possibilité de déclarer un état d'exception généralisé, valable pour l'Église universelle, qui autoriserait l'usage, non seulement du pouvoir exécutif de gouvernement, mais encore des pouvoirs judiciaire et législatif.

Avant cela, il nous faut dire un mot de l'équité canonique et de l'épikie, parce que ce sont les deux leviers, au plan humain, qui assurent une bonne application de la suppléance par l'examen des cas qui ne sont pas prévus par la loi. L'équité canonique est inscrite dans le droit au canon 19 du code : « si, dans un cas déterminé, il n'y a pas de disposition expresse de la loi universelle ou particulière, ni de coutume, la cause, à moins d'être pénale, doit être tranchée en tenant compte des lois portées pour des cas semblables, des principes généraux du droit appliqués avec équité canonique, de la jurisprudence et de la pratique de la Curie Romaine, enfin de l'opinion commune et constante des docteurs »[2]. Il s'agit donc d'établir une appréciation permettant d'assurer la conformité ou non d'une action donnée avec l'ensemble des lois établies et appliquées. L'équité canonique insiste sur le fait que le jugement porté reste dans le domaine légal puisqu'il émane des données législatives.

L'épikie, quant à elle, met l'accent sur la moralité. D'après saint Thomas qui reprend à son compte et développe les données d'Aristote, l'épikie est une vertu qui se rattache à la justice légale.[3] Elle évite à l'homme de se limiter à une application stricte de

(1) CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, p. 28.

(2) Can. 19 CIC/83 : si certa de re desit expressum legis sive universalis sive particularis praescriptum aut consuetudo, causa, nisi sit poenalis, dirimenda est attentis legibus latis in similibus, generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis, iurisprudentia et praxi Curiae Romanae. communi constantique doctorum sententia.

(3) « Epieikeia correspondet proprie iustitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam ».
L'épikie correspond à proprement parler à la justice légale ; d'une certaine façon elle y est incluse, et d'une certaine façon elle la dépasse. Si l'on appelle justice légale celle qui obéit à la loi soit quant à la lettre de celle-ci, soit quant à l'intention du législateur, qui est plus importante, alors l'épikie est la partie la plus

la lettre de la loi et l'invite parfois à dépasser la lettre quand il arrive qu'elle aille contre l'égalité de la justice ou le bien commun. Dans ces cas, elle apprend à privilégier l'esprit de la loi qui, seul, peut répondre alors aux exigences de la justice et du bien commun. En effet, comme « les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut »[1].

Équité canonique et épikie s'accordent donc pour trouver des solutions aux mêmes difficultés. Voilà ainsi justifié, sur le plan éthique, la mise en œuvre de la suppléance.

### 3. Portée politique de l'adage et ses limitations dans son application à l'Église.

Il convient de souligner que les canonistes et les théologiens du Moyen-Age réduisent leurs propos sur l'équité canonique et l'épikie à des exceptions ponctuelles, liées à des circonstances particulières. A l'époque moderne, les philosophes du droit sont allés beaucoup plus loin dans cette réflexion qu'ils ont prolongée dans le domaine politique. Ils se sont interrogés sur les conditions de légitimité d'une généralisation complète de l'exception, quand est décrété, au niveau d'une nation, l'état d'urgence qui suspend l'ordre juridique habituel et lui substitue un ordre arbitraire, susceptible de dégénérer en dictature totalitaire.

A l'occasion des mesures édictés en ce sens par le Sénat américain en octobre 2001 dans le cadre d'une lutte totale contre le terrrorisme, Giorgio Agamben, s'appuyant sur l'ancienne controverse qui opposa Carl Schmitt à Walter Benjamin et Theodor Mommsen, a repris récemment ce débat dans son ouvrage *État d'exception*. Certaines de ses propositions vont nous permettre d'approfondir et de préciser notre propos concernant l'application de la suppléance dans l'Église.

---

importante de la justice légale. Mais si l'on appelle justice légale uniquement celle qui obéit à la loi selon la lettre, alors l'épikie ne fait pas partie de la justice légale, mais de la justice prise dans son sens général, et elle se distingue de la justice légale comme la dépassant.
Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIa IIae q. 120, a. 2, ad 1, trad. de l'édition du Cerf, 1984.
(1) « Quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret » (Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIa IIae q. 120, a. 1, resp. - la traduction est de l'édition du Cerf, 1984).

Ces études philosophiques envisagent l'exception poussée à l'extrême. Carl Schmitt l'indiquait clairement dans sa *Théologie politique* de 1922 : « par situation exceptionnelle, il faut entendre ici une notion générale de la théorie de l'État, et non quelque urgence proclamée ou quelque état de siège »[1]. En effet, cet auteur et ses contradicteurs cherchent à fonder la légitimité de l'ordre juridique et se trouvent confrontés à la question de la souveraineté : qui a la puissance suffisante pour imposer un ensemble de normes au respect d'une population ?

L'hypothèse du recours à l'état d'urgence au niveau d'une nation a l'avantage de mettre en lumière la difficulté. Le véritable souverain est celui à qui il revient de décider de l'existence du cas généralisé de nécessité extrême et des mesures à prendre pour y mettre fin. Mais sa position devient alors paradoxale. Par sa décision, « il est en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue en totalité »[2].

Cette suspension totale des normes qui règlent habituellement l'exercice du pouvoir suppose une puissance suprême factuelle qui, par l'instauration d'un nouvel ordre permettant de sortir de l'état d'urgence, se transforme en une puissance suprême juridique. La considération de ce cas extrême permet de poser avec justesse le problème de la légitimité du pouvoir souverain. C'est pourquoi « l'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception »[3].

Il est intéressant de confronter nos résultats sur la suppléance avec ces conceptions apportées par le droit civil. Cela permet de montrer les différences de traitement, par rapport à l'État, du cas d'exception généralisée, appliqué à l'Église. Ce cas existerait si un évêque décidait d'agir indépendamment de Rome au nom d'une nécessité s'appliquant à toute l'Église. Nous notons trois différences fondamentales qui se tiennent entre elles et se complètent mutuellement. Elles permettent de préciser les limites d'application de la suppléance par la prise en compte de l'étendue des exceptions au niveau de l'Église universelle.

Premièrement, dans l'Église, la souveraineté ne peut jamais se réduire à un pouvoir absolu. Certes, à l'épiscopat et, plus encore, au Souverain Pontificat est associé

(1) Schmitt, *Théologie politique*, p. 16.
(2) Schmitt, *Théologie politique*, p. 17.
(3) Schmitt, *Théologie politique*, p. 25.

le sacerdoce en plénitude qui est un pouvoir souverain. Cependant, son exercice est défini comme un service. Cela suppose une dépendance radicale du pouvoir par rapport à Dieu, comme l'affirme saint Paul dans sa lettre aux Romains : « il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu »[1]. Cette autorité, chaque évêque la reçoit par un signe sacré, le sacrement de l'ordre. Ainsi le détenteur du pouvoir est désigné. Son caractère de représentation est aussi déterminé. Il n'est pas souverain par sa vertu propre, mais par celle d'un autre dont il a reçu mandat : le Seigneur Jésus. D'où l'importance du droit divin, déjà mentionné, qui limite par le haut la puissance épiscopale.

Deuxièmement, la promulgation d'un décret général d'extrême nécessité à l'échelon de l'Église universelle ne semble pas possible. Nous avons vu dans la partie canonique qu'il est toujours question de cas isolés et ponctuels. Le code de 1983 a renforcé cette disposition en restreignant, à juste titre, la suppléance au pouvoir exécutif de gouvernement. Nous avons déjà dit combien il est judicieux d'avoir exclu les pouvoirs législatif et judiciaire de la suppléance puisque ceux-ci contribuent à constituer la structure sociale de l'Église dans sa perfection, sa totalité, sa stabilité et sa pérennité. Admettre qu'ils puissent être suppléés, ce serait accepter la possibilité d'un état d'urgence généralisé. Mais cette hypothèse se heurte à la promesse du Christ dans l'Évangile : « et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde »[2]. L'assistance perpétuelle promise par Jésus à son Église ne peut être un vain mot. Au contraire, elle appartient à l'essence de l'espérance théologale. C'est pourquoi elle rend caduque toute théorie basée sur un échec généralisé de la structure ecclésiale.

Troisièmement, l'Église n'a pas besoin de se référer directement à la nécessité en décrétant une loi d'exception, parce qu'elle a mis en place pour les cas nécessaires un processus qui lui est propre, celui de la suppléance. L'Église supplée. Nous avons déjà montré que cette expression *Ecclesia supplet* n'est pas une pirouette rhétorique renvoyant à un être commode, abstrait et sans consistance. *Ecclesia* désigne vraiment un être concret, qui reste cependant dans l'indétermination du fait de l'impossibilité de prévoir à l'avance qui aura à appliquer la suppléance dans telles circonstances. Le terme *Ecclesia* est donc utilisé pour marquer simplement que le tenant du pouvoir, capable de suppléer, est ici indéterminé. Dans l'absolu, la suppléance implique l'intervention de ceux qui possèdent le pouvoir souverain dans l'Église, à savoir les évêques, voire le

(1) Rom. 13, 1 : non est enim potestas nisi a Deo.
(2) Mat. 28, 20 : et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.

Souverain Pontife. Mais, dans la réalité, comme ceux-ci n'ont pas le don d'ubiquité, l'Église prévoit aussi l'application de la suppléance quand le recours à l'autorité est impossible, pour les cas d'exceptions, non prévus par la loi, où le salut des âmes est en jeu. Il y a donc plusieurs niveaux possibles d'implication de l'autorité dans le processus supplétoire, ce qui en manifeste à la fois la souplesse et la richesse.

Ayant précisé les limites d'application de la nécessité dans la vie de l'Église et, par voie de conséquence, les frontières d'une ecclésiologie de l'exception, il faut maintenant examiner le fondement sur lequel repose une telle ecclésiologie. Suppléer signifie combler un manque juridique ou remédier à des dispositions déficientes pour que l'acte posé soit finalement rapporté à la structure ecclésiale. Essayons de mieux comprendre ce processus en précisant d'abord le lieu d'où il est mis en œuvre.

## B – Fondement d'une ecclésiologie de l'exception.

Agamben l'explique dans le cadre du droit civil. Il remarque que « tout se passe comme si le droit contenait une fracture essentielle, se situant entre l'établissement de la norme et son application, et qui, dans le cas extrême, ne peut être comblée que par l'état d'exception, c'est-à-dire en créant une zone dans laquelle cette application est suspendue, mais où la loi demeure, comme telle, en vigueur »[1].

Cette zone est qualifiée d'*anomique*, c'est-à-dire de lieu où la loi est absente : « l'état d'exception sépare donc la norme de son application pour rendre celle-ci possible. Il introduit dans le droit une zone d'anomie afin de rendre possible la normation effective du réel »[2].

Ces considérations sont importantes pour notre propos, parce qu'elles permettent de justifier l'élaboration d'une ecclésiologie de l'exception. Bien qu'elles concernent le droit civil, elles peuvent s'appliquer, au prix de quelques compléments et précisions, au droit ecclésiastique. C'est ce que nous voudrions montrer à présent.

(1) Agamben, *Etat d'exception*, p. 55.
(2) Agamben, *Etat d'exception*, p. 64.

## 1. La suppléance dans la nécessité et l'appartenance à l'Église : état de la question.

La suppléance s'exerce premièrement dans les cas de doute ou d'erreur commune. Il s'agit là d'une mesure de précaution permettant d'assurer, avec le plus de garantie, la réalité des actes sacramentels. Il va sans dire qu'elle s'applique au sein de l'Église catholique dans le cadre même de sa visibilité. Ces cas-là entrent dans le cours habituel de la marche ecclésiale.

Mais il en est différemment dans les situations de nécessité. Dans certains cas rencontrés au cours de la première partie de ce travail, les personnes considérées sont exclues, pour des motifs divers, du périmètre visible de l'Église catholique : prêtre frappé d'une censure ou sans statut canonique, baptisé non catholique et même non baptisé. Ceux-là ne sont plus, ou ne sont pas, rattachés à l'Institution. D'autres, comme le laïc sans mandat, en sont bien membres, mais ne sont pas habilités à poser certains actes en raison des prescriptions légales du code, garantes du bon ordre ecclésial.

La nécessité crée une situation particulière, parce qu'elle suspend, dans des domaines spécifiques, les lois ecclésiastiques au nom d'une loi supérieure : la volonté salvifique universelle de Dieu. Un nouvel espace est donc créé, où l'effet de la loi humaine est suspendu, le temps que soit exécuté le précepte divin. A l'inverse de ce qui vaut pour la société civile, cet espace dans l'Église n'est pas véritablement anomique puisque la loi divine le domine provisoirement. Pour autant, il est spécifique et il justifie la proposition d'une ecclésiologie de l'exception.

Sa spécificité est double : d'un côté, il échappe, même si ce n'est que pour un temps, à la loi ecclésiastique ; de l'autre, il reste soumis à l'Église. Ce paradoxe n'est qu'apparent. Les exigences de la loi divine remplacent celles de la loi ecclésiastique. Pour autant, leur réalisation s'accomplit au travers du processus supplétoire, lequel dépend de l'Église : *Ecclesia supplet*. Cette disposition n'est pas sans conséquence. Elle signifie que la loi divine, même si elle dépasse les prescriptions légales au point de les rendre parfois caduques, dépend toujours, dans son application, de l'Église. Par là, rien de ce qui a trait au salut de l'homme, du moins dans ses manifestations visibles,[1]

(1) *De internis non judicat Ecclesia*. L'Église ne juge pas des choses intimes, mais seulement de ses manifestations visibles. C'est une des raisons pour laquelle elle ne peut pas suppléer et rendre fructueuse une absolution donnée par un laïc déguisé en prêtre. On sait que l'action invisible de l'Esprit divin est obtenue par le biais de l'Église, parce que la structure ecclésiale à laquelle appartient l'ordination

n'échappe à celle-ci. Ce qui n'a rien d'étonnant dans la mesure où elle est, sur la terre, le prolongement du Christ par qui nul ne peut être sauvé.

En exposant cette conséquence, nous n'entendons pas nous soustraire aux discussions inévitables qu'elle suscite : si l'Église dont on parle est l'Église catholique, au sens institutionnel comment faut-il comprendre le salut de ceux qui vivent leur vie religieuse en dehors de cette Institution ? Toutefois, avant d'aborder cette question plus vaste, il nous semble indispensable de montrer à quel point la suppléance est un processus souple qui s'adapte à des situations diverses, parfois même au sein de l'Institution, et d'abord qu'il est légitime d'envisager une suppléance dirigée concrètement par l'Autorité.

## 2. La suppléance dans la nécessité dirigée par l'Autorité.

Un fait d'histoire introduit avec avantage le sujet. Il se déroule sur l'île de Sein, une partie isolée de la Bretagne. Au début du XVII[ème] siècle, ses habitants sont restés, pendant de longues périodes, livrés à eux-mêmes au plan religieux. Don Michel Le Nobletz[1] (1577-1652) en a été le recteur de 1615 à 1617.[2] Rapidement, il distingue dans la population François Le Guilcher, pêcheur de profession, surnommé Fanch ar Sû. Il en fait son sacristain, le forme aux connaissances religieuses et, après son départ, l'île demeurant sans prêtre, entretient une correspondance[3] avec lui afin de le conseiller dans l'organisation des exercices de piété communautaires.

Durant vingt-cinq années, ce pieux laïc réunit les îliens à l'église. « Il avait la confiance et l'estime de tous ses camarades qui le choisirent comme capitaine. Il

presbytérale, rend visible cette action invisible. En l'absence d'ordination, il n'est pas possible de déterminer si l'absolution produira ou non son effet dans l'âme, car l'Église ne peut pas suppléer dans ce cas.

(1) Ce prêtre missionnaire de Bretagne a été déclaré vénérable en 1897, après l'introduction, en cour de Rome, de son procès en béatification par l'évêque de Léon en 1701. Le 14 décembre 1913, Pie X proclame l'héroïcité de ses vertus.

(2) D'après Le Boulanger, Michel Le Nobletz était de passage à Pont-L'Abbé en 1615, avant de s'enfoncer sur les routes du cap jusqu'à la pointe du Raz (Le Boulanger, *Michel Le Nobletz*, pp. 86-87) et son embarquement pour l'île de Sein. C'est pourquoi nous corrigeons, sous toute réserve de vérification ultérieure, la date de 1614, donnée par le R. P. Cozian dans son opuscule de présentation de la *Vie du Vénérable*, p. 23.

Dom le Nobletz est ensuite nommé par Guillaume Le Prestre, nouvel évêque de Quimper, recteur suppléant de Meilars, au tout début de 1617 avant son installation à Douarnenez en mai (Morvannou, *Michel Le Nobletz*, p. 5).

(3) Malheureusement, cette correspondance reste introuvable. Voir Renaud, *Michel Le Nobletz*, pp. 377-416 sur les sources concernant la vie de ce prêtre.

employa l'autorité de sa charge à leur faire suivre les exercices de piété que le P. Le Nobletz avait surtout recommandés. Il suppléa de son mieux au curé manquant. Chaque dimanche, il réunissait une procession où l'on portait la croix et la bannière, au chant des litanies de la Sainte Vierge. Le capitaine faisait encore chanter, à deux chœurs, les parties de la messe attribuées au lutrin, puis il annonçait aux fidèles les fêtes de la semaine, les jours d'abstinence et jeûne : c'était le prône paroissial. L'après-midi, il chantait les vêpres avec ses camarades et lisait publiquement quelques passages des écrits édifiants que le P. Le Nobletz lui envoyait, ou bien il adressait lui-même à son respectueux auditoire des observations judicieuses sur le mystère de la fête. Chaque année, le vendredi saint, il rassemblait tous les paroissiens dans le cimetière, au pied du calvaire, et il prêchait la Passion »[1]. Finalement ordonné prêtre en 1641 grâce à l'intervention du Père Maunoir[2], il exerce les fonctions de recteur de l'île jusqu'à sa mort en 1648.

Il faut noter ici le rôle essentiel joué par le Père Michel Le Nobletz dans l'organisation de la suppléance sur l'île de Sein en l'absence d'un prêtre permanent. Verjus, son biographe, qui a eu entre les mains des documents qui nous manquent aujourd'hui, indique expressément que Le Nobletz a toujours gardé un contact régulier avec son sacristain, lui envoyant « des méditations, des chansons dévotes, des énigmes spirituelles, et tous les autres écrits qu'il composait, et qu'il jugeait utiles à le perfectionner toujours de plus en plus, et à éclairer et fortifier le zèle que Dieu lui avait inspiré par son moyen »[3]. Cette formation a été particulièrement efficace. Le pêcheur causera l'émerveillement des chanoines du Chapitre de Quimper, lors de son examen d'aptitude pour devenir prêtre. Il y a bien eu durant 25 ans un apostolat de suppléance, assuré par François Le Guilcher, mais sous la surveillance assidue, voire la direction, du Père Le Nobletz. Cette intervention de loin en loin a sans doute permis d'éviter les déviations que romancier et cinéaste ont imaginées à partir de ce fait historique.[4] Car la suppléance comporte des risques incontestables que nous illustrerons, dans la troisième partie de ce travail, par l'exemple de la communauté japonaise, livrée à elle-même pendant deux siècles et demi.

(1) Le Gouvello, *Le Vénérable Le Nobletz : un apôtre de la Bretagne au XVIIème siècle*, pp. 144-145.
(2) Le Boulanger, *Michel Le Nobletz*, p. 88.
(3) Verjus, *La vie de Monsieur Le Nobletz*, p. 195.
(4) L'exemple de Fanch ar Sû a inspiré le roman d'Henri Queffélec, paru en 1944 : *Un recteur de l'île de Sein*, mis en scène en 1950 par Jean Delannoy dans le film : *Dieu a besoin des hommes*. La suppléance suscite aussi une réflexion dans le monde de la culture !...

Quand le Père Le Nobletz est arrivé à l'île de Sein, il possédait un mandat épiscopal. La suppléance a commencé à s'appliquer une fois qu'il est parti et qu'il a dû être remplacé, autant que cela est possible, par un laïc. Le processus mis alors en place est tout à fait légitime puisque, le Père ayant quitté l'île, les habitants se retrouvent dans une situation d'extrême nécessité. La loi divine : « Dieu veut sauver tous les hommes », s'impose dans toute son exigence. Les autorités ecclésiastiques n'interviennent plus directement avec leur pouvoir propre ; sinon nous ne serions pas dans la suppléance. Pour autant, le sacristain ne s'isole pas complètement, il entretient une correspondance assidue avec son recteur et ainsi un lien ecclésial est préservé avec la communauté chrétienne de l'île.

Mais que représente ce lien ? Quelle est son incidence sur la situation ? Sans lui, la suppléance suffirait-elle à organiser le groupe en une véritable structure spirituelle, en une partie de l'*Ecclesia* ? La réponse, complexe, révèle toute la dimension du processus supplétoire.

### 3. La suppléance et l'unité d'un groupe ecclésial.

Dans le cas envisagé de l'île de Sein, la surveillance exercée de loin par le Père Le Nobletz, affecté au ministère paroissial de Douarnenez, dépendant du recteur de Ploaré et du prieur de l'île Tristan,[1] rattache la communauté îlienne à l'Église de Quimper. C'est une suppléance contrôlée. Elle s'accomplit sous l'égide de l'autorité ecclésiastique.[2] Elle est sans doute une exception, en dehors de la règle, mais elle n'est pas complètement en marge de la structure, car tout s'accomplit selon des directives ou des conseils donnés par une personne qui a pouvoir de le faire. Cela n'a été évidemment possible que dans la mesure où est toujours demeuré un lien de dépendance effectif avec l'autorité ecclésiastique légitime.

Pendant 25 ans, les Sénans ont été habituellement gouvernés par un laïc. Mais celui-ci est officiellement délégué sur place par le ministre responsable et il n'a jamais excédé, d'après les témoignages historiques, les capacités qui étaient les siennes, selon

(1) Renaud, *Michel Le Nobletz*, pp. 201-205.
(2) L'exemple est rare en France à cette époque, mais il est assez courant dans les Missions. Par rapport à ce qui est de règle dans l'Église, à savoir un ministre ordonné présent au milieu de ses fidèles, il s'agit toujours, pour la France ou pour les Missions, d'une exception. Ce qui est de règle n'est donc pas synonyme de ce qui se pratique habituellement à tel ou tel endroit et à telle ou telle époque.

les indications pastorales reçues. Concrètement, c'est lui qui a servi de référence aux autres fidèles. Au plan ecclésial, le motif pour lequel il constituait le centre d'unité de cette communauté, est évidemment qu'il s'est toujours soumis, d'une part, aux ordonnances édictées pour elle par le Père Le Nobletz, son représentant canonique et, d'autre part, à l'autorité des différents prêtres de passage qui, durant cette période, viendront administrer irrégulièrement les divers sacrements.

Ce point de l'unité ecclésiale mérite d'être davantage explicité. Pour bien le comprendre, il faut rappeler quelques éléments de philosophie politique. Dans un groupe humain constitué, deux éléments irréductibles peuvent être distingués : les individus d'une part, la collectivité de l'autre. Dans son ouvrage *La société et l'Etat* basé sur la pensée de l'Aquinate, le R. P. Schwalm éclaire cette distinction par une comparaison : « dans une maison, autre chose sont les matériaux particuliers, pierres, briques, poutres, etc., autre chose le plan de la construction ou l'ordre de la bâtisse ; de même en toute société, autres sont les individus, comme tels, et autre leur collectivité ».[1] Et il cite la Somme Théologique : « le nom collectif implique deux choses : pluralité d'individus et unité, à tout le moins l'unité qui naît de l'ordre : un peuple est une multitude d'hommes régis par un certain ordre »[2]. Ainsi un groupe peut être considéré comme un conglomérat d'individualités ou comme un troupeau unifié.

Au plan humain, l'unité d'un groupe se construit autour d'idéaux et de projets communs, portés par un leader. Elle résulte d'un certain nombre de facteurs psychologiques et sociologiques, synthétisés dans celui qui est à la tête du groupe. Elle découle des comportements de chacun, qui trouvent leur centre unificateur dans le chef. A priori, elle est d'un ordre purement naturel et elle vaut pour n'importe quelle association humaine. Cependant, si le but de la réunion est religieux, on peut accorder que les vertus développés par les membres contribuent à servir grandement cette unité sociale. Mais, encore une fois, nous restons dans une perspective purement humaine, orientés vers une fin que l'homme est capable d'atteindre par ses propres forces. Or il en est tout autrement lorsqu'on parle de l'Église.

(1) Schwalm, *La société et l'Etat* ,p. 21.
(2) « Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum » (Thomas Aquinatis, *Summa Theologica,* Ia pars, q. 31, a. 1, ad 2um – La traduction du passage est tiré de l'ouvrage de Schwalm).

La réunion des fidèles qui constitue l'Église est d'une autre nature, parce que le lien qui les unit n'est pas une réalité d'ici-bas. Pie XII le précise avec clarté dans son encyclique *Mystici Corporis Christi*. La cohésion de l'Église comme corps social est assurée par « **un autre principe intérieur** qui, existant vraiment dans tout l'organisme aussi bien que dans chacune des parties, et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que, par lui-même, il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. **Ce principe (...) n'est pas de l'ordre naturel, mais surnaturel** ; bien mieux, c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu qui, selon saint Thomas, un et unique, remplit toute l'Église et **en fait l'unité** »[1].

En 2000, la déclaration *Dominus Iesus* l'a encore rappelé fort opportunément : « le Seigneur Jésus, unique sauveur, n'a pas simplement établi une communauté de disciples, mais il a constitué l'Église comme mystère de salut : il est lui-même dans l'Église et l'Église est en lui ; c'est pourquoi la plénitude du mystère salvifique du Christ appartient aussi à l'Église, inséparablement unie à son Seigneur»[2]. Cette considération générale comprend trois points intimement liés : d'abord, il est dans l'essence de l'Église du Christ d'être une partie intégrante du mystère de Dieu ; ensuite, cette participation s'y réalise en plénitude dans l'Institution ecclésiale ; de là, l'unité ecclésiale en découle et dépasse, à la mesure de cette intégration dans le mystère divin, les forces naturelles de l'homme.

Pour participer pleinement à ce mystère et être intégré dans cette unité, il est nécessaire *in fine* d'être relié par l'*Ordo* au responsable de l'Église locale, l'évêque du lieu. L'Église du Christ est fondée sur le pouvoir épiscopal des Apôtres, envoyés en

(1) « Quodsi mysticum comparamus cum morali, ut aiunt, corpore, tum etiam animadvertendum est non leve quiddam interesse, sed aliquid summi momenti inter utrumque summaeque gravitatis. In hoc enim, quod morale vocant, nihil aliud est unitatis principium, nisi finis communis, communisque omnium in eundem finem per socialem auctoritatem conspiratio ; dum in mystico, de quo agimus, Corpore conspirationi huic internum aliud adiungitur principium, quod tam in universa compage, quam in singulis eius partibus reapse exsistens virtuteque pollens, talis est excellentiae, ut ratione sui omnia unitatis vincula, quibus vel physicum vel morale corpus copuletur, in immensum prorsus evincat. Hoc est, ut supra diximus, aliquid non naturalis, sed superni ordinis, immo in semet ipso infinitum omnino atque increatum : Divinus nempe Spiritus, qui, ut ait Angelicus, "unus et idem numero, totam Ecclesiam replet et unit" » (Pie XII, Mystici Corporis Christi, n° 32). C'est nous qui soulignons.

(2) « Dominus Iesus, unicus Salvator, non quandam discipulorum communitatem adunavit, sed Ecclesiam instituit ut mysterium salvificum : Ipse est in Ecclesia et Ecclesia in Ipso est (cfr Io 15, 1 ss. ; Gal 3, 28 ; Eph 4, 15-16 ; Act 9, 5) ; quapropter plenitudo mysterii salvifici Christi ad Ecclesiam quoque pertinet, quae modo inseparabili Domino suo coniungitur » (déclaration *Dominus Iesus*, *AAS* 92, n° 16). La traduction est celle de la Documentation Catholique. C'est nous qui soulignons.

mission à travers le monde pour évangéliser et baptiser.[1] Cette mission s'exprime dans un gouvernement qui possède une double portée : individuelle en ce qu'il touche l'intime de la conscience et sociale en ce qu'il dirige le corps des fidèles tout entier. C'est pourquoi, nul ne peut appartenir à la structure, laquelle constitue la règle, s'il n'est pas envoyé. C'est la signification profonde des dispositions canoniques, telles que l'incardination[2] ou les lettres dimissoriales[3]. Elles supposent ultimement un lien établi par une reconnaissance effective du Souverain Pontife.

Il peut arriver que cette reconnaissance manque et qu'on se trouve confronté à deux cas qu'il importe de bien distinguer :

- Soit l'évêque s'octroie lui-même un pouvoir structurel et forme un schisme, comme dans le cas de l'Association catholique patriotique de Chine. Il crée volontairement une rupture et rompt la communion ecclésiale. Il brise l'unité et, en conséquence, n'offre plus les conditions objectives du salut aux personnes qui s'adressent à lui. Du point de vue catholique, son action éventuelle de sanctification dépend surtout des dispositions intérieures et subjectives des fidèles, éventuellement excusés par l'ignorance invincible de cette rupture du tissu ecclésial. En revanche, la participation réelle à l'intention effectivement

(1) Mat. 28, 18-20 : « et accedens Iesus locutus est eis dicens : data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. ».
Et Jésus s'approchant leur parla ainsi : toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.
(2) Can. 265 : quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari vel praelaturae personali, aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur.
Tout clerc doit être incardiné dans une Église particulière ou à une prélature personnelle, à un institut de vie consacrée ou une société qui possède cette faculté, de sorte qu'il n'y ait absolument pas de clercs acéphales ou sans rattachement.
(3) Can. 1015 § 1 : Unusquisque ad presbyteratum et ad diaconatum a proprio Episcopo ordinetur aut cum legitimis eiusdem litteris dimissoriis.
Chacun sera ordonné au presbytérat et au diaconat par son Evêque propre, ou en ayant de lui des lettres dimissoriales régulières.
Can. 1383 : Episcopus qui, contra praescriptum can. 1015, alienum subditum sine legitimis literis dimissoriis ordinavit, prohibetur per annum ordinem conferre. Qui vero ordinationem recepit, est ipso facto a recepto ordine suspensus.
A l'Evêque qui contre les dispositions du can. 1015 a ordonné le sujet d'un autre sans lettres dimissoriales légitimes, est défendu de conférer l'ordre pendant une année. Quant à celui qui a reçu l'ordination, il est, par le fait même, suspens de l'ordre reçu.

schismatique du ministre serait un obstacle à la production de la grâce divine dans le cadre du sacrement.[1]

- Soit il se situe dans le cadre de la suppléance. Sa puissance est alors limitée au pouvoir exécutif de gouvernement, pour un exercice ponctuel et individualisé. Il perd donc la capacité de former l'unité surnaturelle au plan social puisqu'il se place dans une situation d'exception qui, dans l'Église, ne peut jamais être généralisée, comme nous l'avons déjà écrit. Sa participation au mystère de l'Église est nécessairement imparfaite et l'unité du groupe reste incomplète.

La différence essentielle entre l'évêque schismatique et celui qui ne l'est pas se situe donc dans la place qu'il entend occuper par rapport à la structure. Dans le premier cas, il y a rupture positive et volontaire du tissu ecclésial ; dans le second, il y a seulement distanciation. En revanche, au plan surnaturel, dans le cadre du don fructueux de la grâce, le mode d'action et de fonctionnement peut être le même dans les cas de nécessité spirituelle des fidèles.

Un point particulièrement important retient notre attention : celui de l'unité d'un groupe, réuni par nécessité, autour d'un ministre ordonné, mais non reconnu. La suppléance ne permet pas de structurer ce groupe de l'intérieur à cause du manque que cette situation suppose du côté du ministre, même s'il est évêque. Celui-ci ne possède aucun pouvoir structurel, législatif ou judiciaire, mais seulement le pouvoir exécutif de gouvernement. Cela signifie qu'il ne peut pas être porteur plénier du principe intrinsèque de l'organisation religieuse constituée autour de lui par nécessité. Il n'a pas une influence directe sur la communauté envisagée comme un tout, mais seulement sur les individus qui la composent, et encore à la mesure de leur nécessité. C'est la raison pour laquelle cette association réunie par nécessité, à supposer même que chacun de ses membres reçoive par suppléance ce qui lui est exactement nécessaire pour son salut, ne peut pas être qualifiée d'*ecclesia* au sens théologique du terme.

Nous aboutissons ainsi à la question de savoir quel statut peut être accordé à ces regroupements. Une détermination unique ne permettrait sans doute pas de caractériser chacun d'entre eux. La communauté de l'île de Sein est incontestablement une partie de l'église quimperoise bien qu'elle se réunisse autour d'un laïc. En effet, elle tient

(1) Rappelons ce que nous avons établi au sujet de l'intention dans l'hypothèse d'un païen administrant le sacrement du baptême. Le fait de se soumettre au rite de l'Eglise comme à une action sacrée est suffisant au païen pour être intégré, par suppléance, à la structure ecclésiale le temps de l'action sacramentelle.

réellement son unité ecclésiale du lien qu'elle entretient avec l'évêque de Quimper par le biais du Père Le Nobletz. Ce qui incorpore les sénans à l'Église, c'est leur prise en charge par une autorité ecclésiale ayant mission pour cela.

Cette délégation canonique permet aux ministres ordonnés de recevoir le pouvoir de devenir effectivement, selon les termes de la première épître de Pierre, « modèles du troupeau »[1]. C'est le rôle qu'a rempli le Père Le Nobletz par l'intermédiaire de son sacristain. Celui-ci a été un élément essentiel pour le maintien de la vie chrétienne dans la communauté. Mais, n'ayant pas le pouvoir d'ordre, il ne pouvait pas transmettre entièrement la vie divine. Ainsi, il ne pouvait pas accorder le pardon divin dans le cadre de la confession, mais exciter seulement ses concitoyens à la contrition parfaite de leurs fautes. Son influence est limitée par le fait de la suppléance qui régit son action. Cela ne remet pourtant pas en cause le statut de cette communauté comme partie intégrante de l'Église catholique.

### 4. La suppléance et le statut d'Église.

Ces considérations sur la suppléance nous invitent à réexaminer avec attention les déclarations du concile Vatican II sur l'unité de l'Église et les conditions de son appartenance. Après le cas de la communauté de l'île de Sein au XVII$^{ème}$ siècle, il faut envisager celui des groupes ecclésiaux, issus de ruptures anciennes, comme les orthodoxes ou les protestants, ou encore des instituts qui tendent à afficher une volonté séparatiste, comme la Fraternité Saint-Pie X.

En ce qui concerne l'unité, *Unitatis redintegratio* indique clairement : « nos frères séparés, soit eux-mêmes individuellement, soit leurs communautés ou leurs Églises, ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul corps en vue d'une vie nouvelle »[2]. Ce jugement est en phase avec notre présentation du processus supplétoire, lequel ne peut pas créer par lui-même une véritable unité ecclésiale.

(1) « Formae facti gregis » (I Pet. 5, 3), selon la version de la nouvelle Vulgate. L'ancienne Vulgate indiquait : « formae facti gregi et ex animo ».
(2) « Attamen fratres a nobis seiuncti, sive singuli sive Communitates et Ecclesiae eorum, unitate illa non fruuntur, quam Iesus Christus iis omnibus dilargiri voluit quos in unum corpus et in novitatem vitae regeneravit et convivificavit, quamque Sacrae Scripturae et veneranda Ecclesiae Traditio profitentur. » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 3).

Cette dernière ne se trouve que dans l'Église catholique qui est le moyen général de salut : « c'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le "moyen général de salut", que peut s'obtenir toute plénitude des moyens de salut ».[1] L'unité, voulue par le Christ lui-même, est une des caractéristiques de cette plénitude. La phrase suivante de ce passage ôte toute ambiguïté éventuelle sur le sens à donner à l'expression *Église catholique du Christ*. Il s'agit bien du « seul collège apostolique, dont Pierre est le Chef »[2], c'est-à-dire de l'Église catholique considérée dans la visibilité de sa structure sociale.

Pourtant, cela n'empêche pas les rédacteurs d'*Unitatis redintegratio* de reconnaître que les Églises et communautés séparées ont aussi une certaine valeur dans le mystère du salut : « ces Églises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut »[3]. La raison apportée est la suivante : « l'Esprit du Christ (...) ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique »[4]. Deux liens sont affirmés : l'un avec l'Esprit du Christ ; l'autre avec l'Église catholique. Le Concile constate que l'Esprit du Christ se sert parfois des Églises ou des communautés séparées comme de moyens pour sauver les âmes. Mais il établit aussitôt que ces structures séparées n'ont de force qu'en raison de la plénitude de grâce et de vérité possédée par l'Église catholique.

---

(1) « **Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest** » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 3).

(2) « **Uni** nempe **Collegio apostolico cui Petrus praeest** credimus Dominum commisisse omnia bona Foederis Novi, ad constituendum unum Christi corpus in terris, cui plene incorporentur oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 3).
Car c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le Chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur la terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu.

(3) « Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 3).
Vatican II considère clairement les Églises ou Communautés séparées comme des groupes constitués. Pour autant, il nous semble exagéré de traduire l'expression de *Unitatis Redintegratio* n° 3 : *ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae* par « *les Églises et Communautés séparées* <u>*en tant que telles*</u> », comme le fait de La Soujeole dans son article : *Et pourtant..., elle subsiste !*, p. 539. L'insistance tend à signifier que le concile considère vraiment ces groupes comme des structures de salut à part entière. La traduction des éditions du Centurion est plus équilibrée quand elle indique simplement : « *ces Églises et Communautés* séparées »... C'est pourquoi il nous paraît indispensable de préciser exactement à quelle réalité surnaturelle renvoient les termes *Églises* et *Communautés* dans le document conciliaire.

(4) « Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 3).

Pour rendre convenablement le sens de cette déclaration, il ne faut pas envisager l'action de l'Esprit indépendamment de la force qui émane de l'Église catholique, car cela créerait une discontinuité entre l'Église catholique et les séparés, contrairement à ce que propose la lettre du texte. Les moyens de salut trouvent leur force plénière dans l'Église catholique. Par l'intermédiaire de celle-ci, ils peuvent être accordés aux séparés, selon la conception de la suppléance que nous avons développée et qui s'intègre parfaitement dans cette perspective. En fait, l'Église catholique assume l'action sanctificatrice, déployée, grâce à l'Esprit, au-delà des limites de sa propre structure, pour atteindre ceux qui restent visiblement en dehors d'elle.

Par conséquent, il faut noter que les termes *Églises* ou *Communautés* séparées ne renvoient pas au tout organique surnaturel, entendu par Pie XII de l'Église dans le passage cité précédemment de *Mystici Corporis*. Ces groupes constitués ne peuvent pas être considérés, en tant que tels, comme une portion de l'Église du Christ. S'ils *ne sont pas dépourvus de signification et de valeur dans le mystère du salut*, ce n'est pas à la mesure de leur intégration dans l'Église de Dieu. Autrement, on ne leur dénierait pas *l'unité que Jésus a dispensée à ceux qu'il a régénérés pour former un seul corps en vue d'une vie nouvelle*. Quel peut bien être alors leur statut ?

Dans son préambule, le décret sur l'œcuménisme prenait en considération « ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus pour Seigneur et Sauveur, **non seulement pris un à un, mais aussi réunis en communautés** dans lesquelles ils ont entendu l'Évangile et **qu'ils appellent leur Église et l'Église de Dieu** »[1]. Ainsi la dénomination d'*Église* ou de *Communauté*, appliquée aux séparés, se réfère pour les Pères conciliaires à ce que les séparés disent d'eux-mêmes.[2] C'est pourquoi, si on considère ces groupes constitués comme représentant une certaine valeur dans le mystère du salut, ce ne peut être qu'en fonction des éléments qu'ils possèdent, en tant que groupe, pour connaître ce mystère et en vivre. *Lumen Gentium* parle au n° 8 « des éléments nombreux de sanctification et de vérité (...), éléments qui, appartenant

(1) « Hunc autem unitatis motum, oecumenicum nuncupatum, participant qui Deum Trinum invocant atque Iesum confitentur Dominum et Salvatorem, nec modo singuli seiunctim, sed etiam in coetibus congregati, in quibus Evangelium audierunt quosque singuli Ecclesiam dicunt esse suam et Dei » (Conc. Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 1).

(2) Cette remarque a été relevée par le pasteur Hébert Roux dans son étude sur *le décret sur l'œcuménisme « unitatis redintegratio »* (nous soulignons ce qui, hors de toute dialectique, se rapporte essentiellement au texte conciliaire) : « les frères séparés ne sont plus considérés **dans leur singularité comme des individus** en rupture avec la communauté chrétienne, par suite plongés dans l'erreur et la perdition, et qu'il s'agit de ramener au bercail pour leur salut ; ils sont au contraire considérés **dans leur appartenance à des communautés** qui sont ***pour eux*** l'Église » (p. 97).

proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique ». Ce sont éventuellement des éléments structurels, mais incomplets. Nous les considérerons plus particulièrement dans le point suivant.

A présent, nous voudrions plutôt examiner la suppléance telle qu'elle est susceptible de s'exercer concrètement, au sein de ces communautés, pour la sanctification de ses membres. A partir du moment où on prend en compte la constitution d'un groupe extérieur à la structure de l'Église catholique, il faut se rapporter, comme nous l'avons vu plus haut, à son leader autour duquel se construit sociologiquement l'unité, car les éléments structurels sont utilisés en faveur du groupe concret par le biais de son représentant local. La grâce divine emprunte ce canal humain pour être transmise à chacun. Dans une conférence d'août 1956 sur les *états existentiels de la grâce*, le Card. Journet parlera, à ce propos, de *la grâce christique de suppléance*.[1] Il nous faut en dire un mot.

Tout d'abord, remarquons que l'évocation de la suppléance dans le cadre du traité sur la grâce est bien la preuve que ce processus a une véritable consistance théologique. Il ne se limite pas au seul domaine canonique. Sa portée est juridique au sens où il se réfère au *jus divinum* qui inclut, dans son champ d'application, les divers modes de distribution de la grâce. Dans le cas qui nous occupe, la grâce christique de suppléance est, selon Journet, une grâce accordée à distance et elle se distingue de la grâce de contact.

Cette distinction entre grâce de contact et grâce à distance est une conséquence du mystère de l'Incarnation. « Dieu ne pouvait-il pas nous envoyer simplement des grâces du haut du ciel, comme au paradis terrestre ? Bien sûr, mais il a voulu *nous toucher par un contact humain*, visible, sensible »[2], comme Jésus l'a fait dans de nombreuses guérisons et comme il continue à le faire au travers du pouvoir ministériel qu'il a institué dans son Église. La grâce par contact est donc celle qui nous est donnée par les structures de l'Église catholique. Ceux qui se trouvent, pour une raison ou une autre, hors d'elles ne reçoivent que des grâces de suppléance, à distance.

Comment ces grâces-là se caractérisent-elles ? Ce sont évidemment des grâces authentiques qui dérivent du Christ lui-même, tête de l'Église. Après avoir cité des

(1) Journet, *Entretiens sur la grâce*, pp. 195-217.
(2) Journet, *Entretiens sur la grâce*, pp. 168-169.

mystiques musulmans remarquables, notre auteur précise : « ils ont retrouvé certaines des touches chrétiennes de l'amour. Et la raison, nous la connaissons : ce sont, en effet, des grâces christiques de suppléance. Elles peuvent être très intenses, mais elles sont empêchées de s'épanouir. S'ils passaient sous l'influence bénie de la hiérarchie, aux grâces à distance succéderaient des grâces de contact, des grâces sacramentelles et orientées, pleinement christiques et christoconformantes. Ils seraient semblables au rosier retenu longtemps sous un climat défavorable et qui, transplanté soudain sous un ciel heureux, peut donner toute sa mesure et sa pleine éclosion. »[1]

Lorsque, au sein de groupes séparés, un mystique enseigne et donne l'exemple d'une vie dirigée par ces grâces de suppléance, il manifeste bien le don divin. Mais le milieu dans lequel il agit étouffe en partie les virtualités de ce don et conduit à des déviances inévitables qui pourront (mais c'est là le secret de Dieu !) constituer des obstacles au salut des âmes dont il a la charge. C'est aussi le sens dans lequel on pourrait entendre le n° 3 d'*Unitatis Redintegratio* quand il mentionne : « ces Églises et communautés séparées, (…) nous les croyions souffrir de déficiences ». Ajoutons que les manques ne sont pas seulement d'ordre structurel. Ils touchent également aux personnes qui forment le groupe et constituent le milieu.

Il importe de remarquer également que la grâce, obtenue sous le régime de la suppléance, est habituellement transmise dans un groupe selon un mode différent de celui utilisé dans l'Église. Dans celle-ci, la grâce passe par des hommes qui présentent, dans leur personne, le Christ au monde par le caractère dont ils ont été marqués. La représentation sociale, indépendante des talents ou des qualités propres à chacun, n'est pas d'ordre naturel. Elle dépend du ministère reçu selon les termes de la Mission qui est confiée à ces ministres. De la sorte, la transmission de la grâce se fait véritablement par l'Institution elle-même. C'est pourquoi les personnes qui s'y rattachent sont dites **incorporées** à l'Église. Mais cela est vrai tant qu'on se trouve dans la règle, au sein de la structure.

Or, chez les séparés, on est dans le cadre de l'exception. La Mission ne se réalise plus dans l'Église, envisagée comme organisme vivificateur porteur en droit de la grâce divine. Elle se réduit à répondre ponctuellement à la loi du salut universel. Sans lien effectif[2] au Pape, elle ne peut plus être communiquée dans sa plénitude. Certes, il faut

(1) Journet, *Entretiens sur la grâce*, p. 214.
(2) Le lien effectif résulte d'un acte libre et volontaire du Pape. Un lien ne peut jamais être créé *à son*

reconnaître aux groupes les plus proches, comme les Églises orthodoxes, des éléments structurels forts, par l'institution des ordres qu'ils perpétuent.

Pourtant, l'exercice de ces ministères est assuré par une impulsion qui est **externe** à l'organisation visible du groupe, à savoir la **nécessité** de répondre ponctuellement aux besoins des fidèles. L'unité sociale n'est pas en soi surnaturelle, car elle suit la réponse aux besoins surnaturels des membres du groupe et se construit principalement par l'intermédiaire d'un charisme particulier. C'est alors la sainteté personnelle d'un individu-leader qui sert à rassembler les membres, non la participation pleine et entière à l'action de l'Esprit Saint, telle qu'elle se déploie dans la structure visible de l'Église catholique. C'est la conséquence inéluctable de l'application partielle de la Mission par le processus supplétoire.

### 5. La suppléance et le *subsistit in*.

Nous sommes ainsi conduits à approfondir le sens donné au s*ubsistit in* dans le n° 8 de *Lumen Gentium*. Ce texte est, encore aujourd'hui, une source d'affrontements passionnés et le lieu d'interprétations opposées. Rappelons le passage incriminé : « cette Église (c'est-à-dire *l'unique Église du Christ*) comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve [*subsistit in*] gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique »[1].

Au cours des discussions entre les Pères, l'expression *subsistit in* a remplacé le verbe *est* par laquelle était affirmée la totale identité entre l'Église du Christ et l'Église catholique[2]. Récemment, dans une controverse avec Sullivan, le Card. Becker a cherché

*corps défendant*, comme certains le soutiennent dans la Fraternité Saint-Pie X.

(1) « **Haec est unica Christi Ecclesia**, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (*Jn 21, 17*), eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. *Mt 28, 18* ss.), et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit (*1 Tm 3, 15*). **Haec Ecclesia**, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, **subsistit in** Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt » (Conc. Vatican II, *Lumen Gentium*, n° 8). Nous traduisons *inveniantur* par *se trouvent*, et non par *subsistent*, comme le font les éditeurs du Centurion.

(2) Il faut prêter sans cesse attention à la réalité que désignent les mots. *Église catholique* peut désigner le caractère universel de l'Église du Christ, comme dans le Credo : je crois l'Église catholique. Mais ce n'est

à démontrer que le *subsistit in* signifie un renforcement de l'identité entre l'Église du Christ et l'Église Catholique : « l'expression *subsistit in* ne tend pas seulement à confirmer à nouveau le sens du terme *est*... Par-dessus tout, il réaffirme que l'Église du Christ, remplie de la plénitude de tous les moyens institués par le Christ, perdure (continue, demeure) pour toujours dans l'Église Catholique »[1]. Cette interprétation ne nous paraît pas satisfaisante. La meilleure expression de l'identité reste, dans toutes les langues, le verbe *être*. Le changement de mot montre que le Concile a voulu dire autre chose. Toute la question est de savoir quoi...

Un commentaire officiel de ce n° 8 de *Lumen Gentium* a été donné par la CDF dans la déclaration *Dominus Iesus* déjà citée. Le document pose trois affirmations : 1) « l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique »[2] ; 2) « les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par les liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières. Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises »[3] ; 3) « les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique ne sont pas des Églises au sens propre »[4]. Il revient maintenant aux théologiens de prendre en compte ces jugements et de les intégrer dans une vision

pas le sens manifeste qui lui est donné ici. *Église catholique* renvoie à l'institution romaine répandue à travers le monde. La signification est la même dans la suite du texte : « éléments qui (...) appellent par eux-mêmes l'unité catholique ». Pour parler valablement de l'unité, il est nécessaire d'établir un centre à cette unité. Ce centre se trouve dans l'*Église catholique*, c'est-à-dire dans l'Institution qui porte ce nom : l'Église de Rome en tant que centre de la catholicité. Dans les pages qui suivent, c'est ainsi que, sauf mention contraire explicite, nous entendrons l'expression *Église catholique*.

(1) « The phrase *subsistit in* is intended not only to reconfirm the meaning of the term est, that is, the identity of the Church of Christ with the Catholic Church. Above all it reaffirms that the Church of Christ, imbued with the fullness of all the means instituted by Christ, perdures (continues, remains) for ever in the Catholic Church » (Becker, *An examination of Subsistit in*, début de la conclusion). Il en déduit que les éléments ecclésiaux, présents dans les communautés séparées, leur donnent une identité collective. Encore faudrait-il définir laquelle...

Voir également Sullivan, *A response to Karl Becker* et *The meaning of subsistit in*.

(2) « Verbis *subsistit in* Concilium Vaticanum II duas voluit doctrinales affirmationes invicem componere : altera ex parte, **Christi Ecclesiam**, non obstantibus christianorum divisionibus, **solummodo in Ecclesia Catholica plene exsistere pergere**… Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica, cuius moderatio spectat ad Petri Successorem et ad Episcopos in communione cum eo » (déclaration *Dominus Jesus*, *AAS* 92 n° 16-17).

(3) « Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares. Quapropter in his quoque Ecclesiis praesens est et operatur Christi Ecclesia, quantumvis plena desit communio cum Ecclesia Catholica, eo quod ipsae doctrinam catholicam non acceptant de Primatu, quem, ex Dei consilio, Episcopus Romanus obiective possidet et in Ecclesiam universam exercet » (déclaration *Dominus Jesus*, *AAS* 92, n° 17.

(4) « Illae vero Communitates ecclesiales, quae validum Episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt » (déclaration *Dominus Jesus*, *AAS* 92, n° 17).

ecclésiologique cohérente, respectueuse des données dogmatiques. A partir des éléments établis jusqu'à présent dans ce travail, nous voudrions, quant à nous, proposer un point de vue renouvelé.

La première affirmation précise le sens du verbe *subsistit in*. Le document opte pour *continuer à*, *être perpétué dans, trouver sa réalisation dans*.[1] Il désigne une réalisation dans l'histoire et indique une pérennité dans l'existence. L'Église du Christ continue de se présenter au monde dans l'Église catholique. Cette expression reste générale, quelque peu évasive. Pour préserver l'orthodoxie, elle demande à être précisée en deux points : l'Église du Christ n'est pas pour autant la réunion de toutes les communautés chrétiennes ; son unité n'est pas à faire ou à refaire depuis les séparations historiques.[2]

Il existe aussi une autre acception possible du *subsistit in* : *subsister* peut se référer au mode d'existence des scolastiques et avoir un sens ontologique. C'est la position adoptée par le Card. Ratzinger dans sa conférence majeure de février 2000 : *L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire Lumen Gentium.*[3] Le futur Pape y déclare : « par le mot *subsistit*, le Concile a voulu exprimer la singularité et la non multiplicité de l'Église catholique. » Cette fois est exprimée une position d'ordre métaphysique : la subsistence de l'Église du Christ, c'est-à-dire son mode le plus parfait d'exister, est l'Église catholique. Cette signification ne s'oppose pas à la précédente, mais la complète. Le Cardinal précise, en effet : « l'Église existe comme sujet dans la réalité historique ». Ce qui lui permet d'ajouter, en restant dans les limites du texte conciliaire : « bien que l'Église soit seulement une et subsiste en un unique sujet, des réalités ecclésiales existent en dehors de ce sujet ».

Le paradoxe est posé comme un double fait : l'Église du Christ se réalise historiquement dans un unique sujet et des réalités ecclésiales existent en dehors de ce sujet. La difficulté est d'établir une juste connexion entre ces deux propositions. Voici par exemple comment La Soujeole traduit la déclaration conciliaire si on l'explique par la subsistence des scolastiques : « l'Église catholique romaine représente la fidélité

(1) A l'exemple de La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église*, pp. 128-130, nous ramenons à un seul sens les deux acceptions proposées par Becker dans *An examination*, n° 7 : « to be realized in ; to remain, to be perpetuated in ».
(2) La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église*, p. 129.
(3) Notons que ce propos du Card. Ratzinger sera repris, en 2007, dans le document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*, selon Sullivan dans *The meaning of subsistit in*, p.120.

intégrale à l'institution originaire du Christ et n'est en rien complétée par les communautés séparées », avant de conclure : « Vatican II n'a pas entendu exprimer cette conception »[1]. Il se rattache par conséquent, comme à un principe explicatif satisfaisant, à la *gradation de l'ecclésialité* à partir d'une plénitude plus ou moins partagée[2], que nous examinerons plus loin.

A notre avis, la relation entre l'Église du Christ, l'Église catholique et les réalités ecclésiales extérieures peut être éclairée avec profit par la notion de suppléance. L'Église catholique, en tant qu'institution, a des limites parfaitement visibles. Tout ce qui la concerne en propre et l'a fait vivre est l'objet de cette partie de la science théologique qu'on appelle l'ecclésiologie. Mais nous avons déjà vu que les principes qui gouvernent l'Église *ad intra* ne sont pas les mêmes que ceux qui la régissent *ad extra*. Dans le premier cas, elle agit par contact ; dans le second, à distance. Par conséquent, il est légitime de distinguer entre une *ecclésiologie de la règle* qui étudie l'Église dans son agir interne et une *ecclésiologie de l'exception* qui la considère dans son rapport avec les réalités ecclésiales externes. A ce stade de notre raisonnement, cette distinction n'est pas purement spéculative, elle a une portée pratique considérable pour le sujet qui nous occupe, parce qu'elle permet d'établir de nouvelles perspectives.

Si on se place du côté de la règle, Vatican II affirme clairement que l'Église catholique possède la plénitude de grâce et de vérité. Elle a en elle tous les moyens de salut et la pleine *virtus* pour les mettre en œuvre.[3] Pour autant, elle n'inclut, dans les limites de son Institution, ni l'ensemble des groupes, ni tous les individus qui se rattachent à l'Église du Christ. Certains, non catholiques, lui appartiennent quand même et sont, d'une manière ou d'une autre, sous l'influence de l'Église catholique, selon un régime d'exception. Ils ne sont pas soumis à sa règle, mais ils sont unis, en quelque manière, à elle. C'est cette nuance qu'exprime le *subsistit in*.

Les réponses 2) et 3) de la CDF trouvent, dans cette interprétation, leur éclairage naturel. La deuxième réponse attribue à certains regroupements ecclésiaux séparés la dénomination d'*Église* au motif qu'ils possèdent encore la succession apostolique et l'Eucharistie valide. Cette reconnaissance en tant qu'Église n'est pas anodine. Voulons-nous signifier par là qu'elles sont, comme telles, intégrées dans le

(1) La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église*, pp. 129-130.
(2) La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église*, p. 130.
(3) Voir *Unitatis Redintegratio* n° 3 § 4.

mystère de salut qui est l'Église du Christ[1] ? Nous avons vu précédemment que *Unitatis Redintegratio* pose cette affirmation comme un jugement porté par les séparés sur eux-mêmes. Par ailleurs, *Dominus Iesus* explique que la qualification d'*Église* provient d'éléments qui assurent par eux-mêmes une dimension structurelle au groupe et il mentionne le sacerdoce et l'Eucharistie valide. Cela suffit-il pour être pleinement intégré dans le mystère du salut ? La réponse est clairement négative, car le statut de ces Églises est celui d'entités qui se situent, de par leur séparation, dans l'état d'exception. Leur unité sociale n'est pas complète : elle est atteinte indirectement, dans la somme de ce qui est donné aux individualités qui composent le groupe.

Cette explication est fournie par deux textes de la CDF. Dans son *Commentaire des réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*, intitulé : *le vrai visage et la nature de l'Église du Christ*, celle-ci rappelle que « la doctrine de la primauté (...), selon la foi catholique, est un "principe constitutif interne" de l'existence même d'une Église particulière »[2], c'est-à-dire une condition sine qua non de son intégration dans la structure ecclésiale, gouvernée par l'*ecclésiologie de la règle*. Ce texte reprend la déclaration faite en 1992 dans la *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion* : « puisque la communion avec l'Église universelle, représentée par le Successeur de Pierre, **n'est pas un complément extérieur à l'Église particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes**, la situation de ces vénérables communautés chrétiennes implique aussi une blessure de leur condition d'Église particulière. La blessure est plus profonde encore dans les communautés ecclésiales qui n'ont pas maintenu la succession apostolique ni conservé l'Eucharistie valide ».[3] En effet, comme le remarque le Card. Eyt, « l'unicité et l'indivisibilité du Corps eucharistique du Seigneur impliquent que l'Église universelle soit reconnue présente de l'intérieur à cette Église particulière, et qu'elle y soit présente notamment par le ministère du Successeur de Pierre »[4]. Cette présence *de l'intérieur* est habituellement assumée par l'évêque diocésain, établi en communion avec le Saint-Siège.

(1) « Dominus Iesus (...) Ecclesiam instituit ut mysterium salvificum » (déclaration *Dominus Iesus*, *AAS* 92, n° 16).
Le Seigneur Jésus … a institué l'Église comme mystère de salut.
(2) CDF, *Le vrai visage et la nature de l'Église du Christ*, commentaire à la quatrième question, *DC* 2385.
(3) CDF, *Lettre aux évêques sur certains aspects de l'Église*, n° 17.
(4) Card. Eyt, *L'Église comprise comme communion*, p. 330.

Les choses étant ainsi posées, la troisième réponse de la CDF n'a rien d'étonnant. « Les communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique ne sont pas des Églises au sens propre », aux yeux de l'Église catholique, puisqu'elles ne possèdent aucun élément structurant interne de la société ecclésiale. Leur capacité à répondre aux exigences de la Mission, donnée par le Christ à son Église, est moindre. Pourtant, leur position est fondamentalement la même que celle des précédents : elles sont sous le régime de l'exception, elles ne sont pas dans la règle.

Cette distinction permet d'établir des limites claires. Elle présente l'avantage de dire précisément où chacun se situe et oblige à prendre ses responsabilités quant à l'œuvre de salut que tous entendent opérer. Elle n'empêche pas, néanmoins, d'admettre une certaine continuité dans la présentation du mystère du salut. Nous avons déjà vu, en effet, qu'*Unitatis redintegratio* reconnaît que « ces Églises et communautés séparées (...) ne sont nullement dépourvues de **signification** et de **valeur dans le mystère du salut** ».

Ce qui est en jeu dans cette dernière citation, c'est la visibilité de l'Église du Christ puisqu'il n'est pas seulement question d'individus, mais de groupes constitués. Le Concile reconnaît dans les Églises ou Communautés séparées une certaine capacité à conduire à Jésus-Christ. Cela entraîne-t-il pour ces groupes un nouveau statut dans l'Église du Christ, équivalent à celui de l'Église catholique ? De fait, certains auteurs le soutiennent. Ainsi, de La Soujeole prétend que ces Églises et Communautés, ayant conservé des moyens de salut, possèdent aussi « une certaine mais vraie ecclésialité »[1]. Il poursuit même en se demandant s'il ne faudrait pas étendre cette constatation aux « religions non chrétiennes, en montrant comment certains germes d'ecclésialité peuvent être présents en elles »[2] ?

Deux objections peuvent être opposées à ces propositions. D'abord le terme *ecclésialité* est employé dans un sens trop extensif. Il serait normal d'en limiter l'application à son sens technique qui renvoie aux éléments structurels constituant la société ecclésiale dans sa spécificité propre : l'épiscopat et l'Eucharistie. L'étymologie, désignant le caractère de toute *communauté rassemblée* au sein de l'Église du Christ, est trop vague pour être admise dans une discussion qui exige rigueur et précision.[3]

(1) La Soujeole, *Et pourtant..., elle subsiste !*, p. 541.
(2) La Soujeole, *Et pourtant..., elle subsiste !*, pp. 548-549.
(3) Il est vrai que cette signification est adoptée par la CFD dans *le vrai visage et la nature de l'Église du Christ* où nous lisons : « il faut (...) rappeler que ces Communautés, comme telles, de par les différents

Deuxièmement, comme nous l'avons déjà vu, le lien entre l'Église catholique et les groupes dissidents n'a pas le même fondement du côté catholique et du côté dissident. L'Institution catholique possède la plénitude des moyens de salut et, à ce titre, étend son influence sur les séparés par la suppléance. Ceux-ci possèdent des éléments de sanctification qui viennent du catholicisme. Dieu peut s'en servir, indépendamment des éléments étrangers avec lesquels ils sont mélangés, pour permettre à l'Église de toucher telle ou telle âme à distance, par le biais de la suppléance. L'ecclésialité, quant à elle, est une propriété du groupe tout entier et elle ne peut pas s'appliquer indifféremment à toute dissidence, mais seulement à celle qui a préservé en son sein des éléments structurels objectifs susceptibles de lui donner la forme d'une Eglise particulière.

Le désir d'établir une solution de continuité entre l'Église catholique et les communautés séparées ne doit pas conduire à relativiser les frontières dans lesquelles chacun se situe nécessairement par rapport à l'Église du Christ. Certes, « en dehors des limites de la communauté catholique, il n'y pas un vide ecclésial »[1]. Au contraire, un espace est reconnu où les hommes peuvent appartenir à l'Église du Christ. Toutefois, il est important de préciser que cet espace est celui du droit divin, qu'il ne s'étend pas à l'infini et que certaines conditions à remplir sont nécessaires pour s'y trouver. Les ecclésiologues contemporains peinent à établir ces limites indispensables, parce qu'ils se réfèrent à la notion de communion. A notre sens, celle-ci a besoin d'être complétée par la suppléance à la lumière de la distinction entre *ecclésiologie de la règle* et *ecclésiologie de l'exception*.

éléments de sanctification et de vérité qui sont présents en elles, ont sans aucun doute un caractère ecclésial et la valeur salvifique qui en résulte ». Attribuer un caractère ecclésial à une Communauté séparée, sous prétexte que ses membres peuvent appartenir à l'Église du Christ, c'est entretenir un fâcheuse ambiguïté, car l'appartenance à l'Église du Christ ne suffit pas pour donner un caractère ecclésial. Cette confusion disparaît dès qu'on a recours à la suppléance et au statut d'exception.

(1) « Ultra Communitatis catholicae fines non est vacuum ecclesiale » (Jean-Paul II, *Ut unum sint*, n°13).

## C – Les points de développement d'une ecclésiologie de l'exception.

### 1. Généralités.

Le terme *communio* a deux significations distinctes : l'une s'applique au domaine eucharistique, l'autre à l'ecclésiologie. Ces deux sens du mot se trouvent présents dans l'Église depuis la plus haute antiquité.[1] Sa première valeur sémantique, la communion eucharistique, a dominé la théologie pendant 15 siècles. Sous l'impulsion du mouvement œcuménique, la dimension ecclésiologique a fait l'objet de nombreuses études au cours de la dernière moitié du vingtième siècle. Il n'y a pas d'opposition entre les deux, car la communion « met en valeur l'enracinement ecclésial de la communion eucharistique et l'enracinement eucharistique de la communion ecclésiale des fidèles »[2] de telle sorte qu'on peut parler d'une *dualité unifiée*[3]. L'Eucharistie reste, en effet, le signe de l'unité dans l'Église et de l'union des fidèles entre eux.

*Communio* renvoie, sur le plan ecclésiologique, à un concept clef.[4] Pour bien en saisir son utilisation, il faut d'abord en considérer l'application au mystère de la Trinité. Dieu est un, mais il n'est pas solitaire. Il est trine, en trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Chacune de ces personnes est Dieu. Elles ont la même nature divine. Pourtant, elles se distinguent entre elles, en gardant leur égalité de nature et sans se confondre l'une dans l'autre en quelque manière. C'est pourquoi leur vie d'intimité est vraiment une vie de communion. Tout ce que le Père est, il le transmet à son Fils et leur relation d'un mutuel amour s'épanouit dans l'Esprit Saint. Celui-ci procède du regard amoureux du Père et du Fils.

Cette triple relation se développe sans aucune dissonance et suffit à Dieu pour son bonheur essentiel. Mais, comme Dieu est le Bien par excellence, il tend à se diffuser

(1) « On pourrait citer plus d'un cas, dans l'antiquité chrétienne, où *communio* (…) n'évoque directement aucune autre idée que celle de la réception du sacrement... Ajoutons que, même en un contexte eucharistique, il n'est pas rare que *communio* désigne l'union avec l'Église, le "christianiorum consortium" ou la "catholica communio", plutôt que la réception même du sacrement » (H. de Lubac, *Corpus mysticum*, p. 28-29).
(2) Choromanski, *L'Église comme communion*, p. 11.
(3) L'expression est de H. de Lubac dans *Corpus mysticum*, p. 30.
(4) « Comunione : è, questa, certamente una nozione-chiave nell'ecclesiologia del Vaticano II » (Jean-Paul II, *discours du 20 décembre 1990*, n° 3).

à l'extérieur de lui-même : c'est la cause de la création.[1] En créant, le dessein de Dieu est de communiquer librement sa bonté à sa créature. A celle-ci, il revient d'accepter ce don, de le recevoir avec la même liberté. L'homme devient alors un participant véritable du plan de Dieu en s'unissant à cette bonté qu'il reçoit en lui. Une nouvelle relation s'établit qui va de l'homme vers son créateur. Elle se précisera au cours des siècles jusqu'à la plénitude des temps quand Dieu envoie son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, pour affranchir ceux qui sont sous la Loi, afin de conférer l'adoption.[2] Dans l'économie nouvelle inaugurée par le Christ, la communion n'a de sens qu'en rapport avec le mystère de l'incarnation. En effet, il s'agit désormais pour l'homme d'entrer dans l'intimité même des rapports trinitaires, en se rattachant au Fils dans la chair, selon ce que nous en révèle la prière de Jésus au chapitre 17 de l'évangile johannique.

Dans l'incarnation, la personne du Fils est venu dans la chair, il a pris une nature humaine comme la nôtre. Cette nature est individuelle, c'est celle de Jésus de Nazareth. Il s'établit une relation de personne à nature[3] qui est unique dans l'économie du salut. A ce titre, elle ne peut pas, à elle seule, assurer notre rédemption. Mais le Christ n'en est pas resté là. Il a voulu répandre son esprit dans le cœur de ses disciples, comme le déclare la constitution dogmatique *Lumen Gentium* : « une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre, le jour de Pentecôte, l'Esprit-Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Église en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père »[4]. Dans ces quelques mots, l'intégration de l'humanité au sein de la Trinité est exposée : pour accéder au Père, il faut obtenir du Christ le don de son Esprit. Paul l'écrivait déjà aux Éphésiens : « par lui (le

(1) « Primo agenti, qui est agens tantum, non contingit agere propter acquisitionem alicujus finis ; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas » (S. Thomas d'Aquin in Ia q. 44 a. 4).
Au premier agent, qui est agent seulement, il n'appartient pas d'agir pour l'acquisition de quelque fin ; il ne se propose, lui, que de communiquer sa perfection, autrement dit sa bonté.
(2) Gal. 4, 4-7 : « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : "Abba, Pater !". Itaque iam non es servus sed filius ; quod si filius, et heres per Deum ».
Mais lorsque est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, pour affranchir ceux qui sont sous la Loi, afin de nous conférer l'adoption. Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba ! Père ! Ainsi tu n'es plus esclave, tu es fils ; et si tu es fils, tu es aussi héritier grâce à Dieu.
(3) « Dans le Christ, il y a un rapport d'une personne à deux *natures* » (Mülhen, *L'Esprit dans l'Église*, tome 1, p. 292).
(4) « Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum, missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem » (Conc. Vatican II, *Lumen Gentium* 4).

Christ) nous avons accès les uns et les autres auprès du Père, dans un seul et même Esprit » (Eph. 2, 18).

Par conséquent, l'Église est constituée ici-bas par une double relation au Christ et à son Esprit. Le Christ est la tête de l'Église dont nous sommes les membres. Comme l'a fort bien montré Mühlen dans son ouvrage *L'Esprit dans l'Église*, il n'est pas possible d'envisager une inclusion de toute l'humanité dans celle du Christ.[1] L'incarnation ne concerne que la nature individuelle de Jésus, unie dans la personne du Verbe, à un niveau ontologique. Il ne peut pas en être de même pour les autres hommes dont l'union avec Dieu n'est pas une union hypostatique. C'est pourquoi l'Église n'a pas de personnalité divine et, à strictement parler, elle n'est pas une continuation de l'incarnation (même si ce thème s'est révélé fécond, à un moment de l'histoire, sur le plan spirituel et apostolique). Ce qui constitue le chrétien est cependant une participation à la plénitude de grâce, contenue dans le Christ en tant que *caput ecclesiae*, de sorte que, au bilan final, cette plénitude se déploie dans toute l'Église, en se répandant progressivement dans ses membres.[2] Le lien, créé avec le Christ, est « une liaison d'alliance dont il ne faut minimiser ni la fermeté, fondée dans le vouloir même de Dieu, ni la profondeur, qu'expriment les notions d'épouse et de corps (mystique) »[3].

Cette alliance s'établit dans l'Esprit Saint qui est la troisième personne de la Trinité. C'est dans cette personne que se réalise la sanctification des hommes, en ce sens qu'il lui est attribué par appropriation le fait de l'inhabitation divine et des opérations divinisantes qui en découlent. Dieu fait du cœur de l'homme son temple et édifie, par ce moyen, son Église. Saint Paul écrit explicitement aux chrétiens d'Éphèse : « vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu, édifiés que vous êtes sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. C'est en lui que tout l'édifice bien ordonné s'élève, pour former un temple saint dans le Seigneur ; c'est en lui que, vous aussi, vous êtes édifiés, pour être par l'Esprit-Saint, une demeure où Dieu habite » (Eph. 2, 19-22). L'édifice bien ordonné est celui de l'Église toute entière. Chaque chrétien, à sa place, en est une pierre, mais aussi un temple à lui-même, par la présence sanctifiante de l'Esprit qui habite en lui.

(1) Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, tome 1, pp. 242-260.
(2) Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, p. 291.
(3) Congar, *Dogme christologique et ecclésiologie*, dans *Sainte Église*, p. 104.

Tel est le cadre général dans lequel se place la notion de communion. Elle comporte deux dimensions essentielles : « l'une orientée vers Dieu, l'autre vers les liens qui unissent les hommes entre eux... La *koinônia* recouvre une réalité dans laquelle la relation à Dieu est première par rapport aux relations des hommes entre eux. Elle est conditionnée également par leur relation à la mission de ceux qui, dans l'Église, ont pour rôle de leur apporter le Christ par la parole et par les sacrements »[1]. On en vient de là à définir une ecclésiologie de la communion.

## 2. Le rôle de la suppléance dans une ecclésiologie de communion.

### 2.1. Introduction.

C'est progressivement que le concept de communion est venu éclairer le discours théologique sur l'Église. Il a d'abord été adopté dans le milieu protestant lors de la Conférence mondiale du Conseil Œcuménique des Églises, réunie en 1961 à New Delhi.[2] Il a ensuite été "vécu" comme une expérience marquante lors de l'assemblée conciliaire de Vatican II et se trouve exprimé dans la plupart de ses textes. Il a enfin été l'objet d'une réflexion approfondie dans le milieu catholique à partir du fait conciliaire. Le Synode des Évêques, réuni par le Pape Jean-Paul II en 1985 pour célébrer les vingt ans de Vatican II, l'a donné comme orientation déterminante au développement ultérieur de l'Église. Mais ce n'est pas sans une certaine ambiguïté.

Dans sa conférence du 25 novembre 1985, intitulée : *II^e Concile du Vatican, expérience conciliaire*, le Card. Garrone introduit son propos avec les paroles prononcées par Jean-Paul II à l'occasion de la convocation de ce synode extraordinaire des Évêques : « le but de cette initiative est non seulement de commémorer le Concile Vatican II vingt ans après sa clôture, mais aussi et surtout de revivre en quelque manière cette atmosphère extraordinaire de communion ecclésiale qui caractérisa les assises œcuméniques »[3]. Après quoi, il développe : « l'idée de communion devenait, ce qu'elle est vraiment, la valeur suprême... Tout est au service d'une communion que le

(1) Hamer, *L'Église est une communion*, p. 191.
(2) Choromanski, *L'Église comme communion*, p. 66-69.
(3) Synode extraordinaire, p. 33.

Christ a donnée aux siens comme le dernier mot de sa volonté pour l'Église qui naissait de lui et de son sacrifice »[1].

Comme le montrent ces deux citations, la communion n'est pas tant un concept abstrait qu'une manière de dire une réalité vécue ensemble dans le Christ. Sa formalisation n'en est que plus difficile. Dans son rapport initial, présenté également le 25 novembre à l'assemblée synodale, le Card. Danneels remarquait : « le concile... a fait de l'Église-Communion le concept de base de ses travaux. Voilà toute la richesse, mais aussi la problématique de l'Église universelle et des Églises locales, du pluralisme légitime à l'intérieur d'une Église une et indivisible... La communion ne se limite d'ailleurs pas à la communion hiérarchique des évêques avec le successeur de Pierre »[2]. Dans ces quelques mots, une question délicate est évoquée, celle de la relation entre le Pape et les évêques et, conjointement, entre l'Église universelle et les Églises locales.

Une chose est de s'enthousiasmer pour la communion, comme expression manifeste de l'unité, autre chose de préciser de quelle manière concevoir cette communion en respectant, à la fois, les exigences dogmatiques du mystère ecclésial et les réalités vécues par les hommes. Dans son ouvrage qui fait référence en la matière *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Acerbi a montré qu'à Vatican II, deux courants se sont affrontés au cours des deuxième et troisième sessions : la tendance juridique et la tendance communionelle (*tendenza comunionale*).[3] La première tend à réduire l'Église à une société parfaite au plan social, à une institution hiérarchique et juridique d'ordre public ; la seconde met davantage en valeur le mystère exprimé par la « communauté de grâce en dépendance de la Trinité par les missions du Fils et de l'Esprit »[4].

A notre avis, il n'y a pas d'opposition radicale entre les deux, mais une difficulté à les coordonner pour qu'elles apparaissent dans leur complémentarité. Car si l'action du Saint-Esprit est évidemment et principalement à l'œuvre dans le cadre juridique de l'Église catholique, elle ne se réduit pas aux limites de celui-ci. Elle les dépasse et il peut même arriver des périodes où elle paraît toucher plus de monde à l'extérieur qu'à l'intérieur. Ces constatations factuelles d'ordre quantitatif ne remettent pas, pour autant, en cause la question du droit, à savoir que les éléments structurels de l'Église ont été

(1) *Synode extraordinaire*, p. 40.
(2) *Synode extraordinaire*, p. 350.
(3) Acerbi, *due ecclesiologie* ,pp. 151-435.
(4) Congar, *Le concile Vatican II*, p. 166.

voulus par son fondateur pour dispenser habituellement aux hommes la grâce de Dieu. Dans ce cadre institutionnel, le concept de communion permet de développer la richesse de l'œuvre divine dans la réalité de la participation de l'homme au mystère divin.

Mais se limiter ici au « cadre institutionnel » peut paraître inadéquat. Nous avons vu plus haut que le Card. Danneels refuse de réduire l'extension du terme de *communion* à la communion hiérarchique des évêques avec le Pape. C'est d'ailleurs pourquoi il ajoutait dans cette même *Relatio*, déjà citée, que la communion « s'étend en quelque sorte à d'autres formes : la communion évêques-prêtres, évêques-théologiens, prêtres et laïcs, mais aussi entre hommes et femmes, pauvres et riches »[1]. Nous pensons qu'un glissement sémantique s'opère alors. Nous passons d'un concept "technique", celui de la *communion hiérarchique* entre le Pape et les évêques au concept général de *communion* entre les hommes, lequel inclut deux dimensions : l'une théologale, comme participation au mystère de la Trinité ; l'autre morale, pour désigner le lien social nécessaire à toute vie humaine.

Arrêtons nous sur chacune de ces significations. La dernière, de portée morale, n'a qu'une relation très indirecte avec l'ecclésiologie. L'Église n'a pas pour mission d'unir les membres de n'importe quelle société humaine. Elle peut éventuellement contribuer à un tel résultat, parce que, pour unir les hommes entre eux dans la même participation au mystère de Dieu, elle conduit à des changements de comportement, bénéfiques aux simples groupements sociaux. Mais cet aspect est accidentel et secondaire à son action propre. Son rôle est d'un autre ordre, il lui vient de Dieu et consiste à produire une union dont le centre n'est pas humain, mais divin. La communion dont on parle entre hommes et femmes, pauvres et riches, n'est donc pas de même nature que celle qui existe au sein de la structure ecclésiale. Le mot ne renvoie pas à la même réalité profonde. C'est pourquoi nous ne développerons pas plus ce point.

### 2.2. Communion théologale et communion hiérarchique.

La communion théologale, en revanche, consiste en une véritable participation au mystère de la Trinité. Elle suppose le travail de l'Esprit Saint dans les âmes par le développement des vertus surnaturelles. Elle se situe bien dans l'Église, mais pas

(1) *Synode extraordinaire*, p. 350.

nécessairement dans les strictes limites de l'Institution catholique, comme nous l'avons déjà montré. Elle inclut tout le domaine de la suppléance et, à ce titre, peut être en marge de la structure. C'est pourquoi elle concerne plutôt les individus dans leur relation personnelle à Dieu que leur regroupement en société surnaturelle. Cette distinction est importante, elle permet de différencier nettement *communion théologale* et *hiérarchique*.

La communion, au sens théologal du terme, désigne d'abord une réalité intime, d'ordre mystique, de la personne dans son rapport avec Dieu. Il est possible de l'intégrer dans le discours ecclésiologique comme un élément vivificateur, aussi bien de ce qui est dans la structure que de ce qui est en dehors d'elle.

L'Église n'est pas, dans sa réalité visible et institutionnelle, une simple administration temporelle. A travers cette administration même, elle reste la représentante de Jésus-Christ et ses serviteurs doivent sans cesse revenir au moteur véritable qui meut leur vie, à savoir leur union à Dieu par le Christ et son Église. Sous ce rapport, la *communion théologale* est plutôt une notion d'ordre pratique et pastoral qui oriente la vie des catholiques au sein de la société ecclésiale.

En tant que lien authentique d'intimité à Dieu et au Christ, elle ne peut pas se limiter à la structure. Elle concerne aussi les chrétiens des autres confessions, plus généralement encore, tous les hommes de bonne volonté, car elle désigne principiellement l'action de l'Esprit Saint en toute personne humaine qui cherche à vivre selon les préceptes divins. En particulier, elle est capitale pour maintenir une certaine ferveur dans ces communautés séparées. Mais, le fait qu'elle leur soit applicable n'autorise pas à s'en servir comme élément structurel spécifique du catholicisme.

Il n'en est pas de même de la *communion hiérarchique*. Cette expression est utilisée par le Concile Vatican II dans six passages. Examinons-les maintenant. Au n° 22 de *Lumen Gentium*, le Concile déclare : « c'est **en vertu de la consécration sacramentelle** et **par la communion hiérarchique** avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal »[1]. *Christus Dominus* au n° 4 dit la même chose : « les évêques, **en vertu de leur consécration sacramentelle** et **par leur communion hiérarchique** avec le chef et les membres du collège, sont établis

(1) « Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur **vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione** cum Collegii Capite atque membris » (Conc. Vatican II, *Lumen Gentium*, n° 22). C'est nous qui soulignons.

membres du corps épiscopal »[1]. *Lumen Gentium* au n° 21 précise : « la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent **s'exercer que dans la communion hiérarchique** avec le chef du collège et ses membres »[2]. Ce dont *Christus Dominus* se fait l'écho au n° 5 : « du fait qu'il travaille au nom de tout l'épiscopat catholique, ce Synode est en même temps le signe que tous les évêques participent **en une communion hiérarchique** au souci de l'Église universelle »[3]. Deux conditions sont donc requises pour appartenir au corps épiscopal catholique : la consécration sacramentelle et la communion hiérarchique avec le Pape et les autres évêques (LG 22 et CD 4). De là, il s'en suit que **l'exercice** du pouvoir épiscopal ne peut s'épanouir harmonieusement que dans la communion hiérarchique avec le Pape et les autres évêques (LG 21 et CD 5).

La notion théologique qui se dessine sous l'expression *communion hiérarchique* a encore été explicitée dans la *nota explicativa praevia*, posée comme commentaire officiel de ces passages largement débattus dans l'*aula* conciliaire à cause de la collégialité. Voici ces précisions : « on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communion* est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église... On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui **exige une forme juridique** et est animée en même temps par la charité »[4]. La structure ecclésiale est ici justifiée. Elle est une organisation gouvernée par une autorité juridique dont le moteur principal est la charité divine.

Mais cette autorité juridique n'est pas unique. Elle apparaît comme un collectif *corpus episcopale* ou *collegius episcopalis* dont ceux qui le composent ne sont pas tous égaux puisqu'on y distingue un chef *caput* et des membres *membri*. La relation entre le

(1) « Episcopi, **vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione** cum Collegii Capite atque membris, constituuntur membra Corporis episcopalis » (Conc. Vatican II, *Lumen Gentium*, n° 21). C'est nous qui soulignons.
(2) « Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi **in hierarchica communione** cum Collegii Capite et membris **exerceri** possunt » (Conc. Vatican II, *Christus Dominus*, n° 4). C'est nous qui soulignons.
(3) « Quod proprio nomine Synodus Episcoporum appellatur, quae quidem, utpote totius catholici Episcopatus partes agens, simul significat omnes Episcopos in hierarchica communione sollicitudinis universae Ecclesiae participes esse » (Conc. Vatican II, *Christus Dominus*, n° 5).
(4) « Signanter dicitur, requiri hierarchicam communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. Communio est notio quae in antiqua Ecclesia (…) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae **iuridicam formam exigit** et simul caritate animatur » (Conc. Vatican II, *Nota praevia*, éd. du Centurion, p. 120).

chef et les membres est définie par l'expression *communio hierarchica* qui désigne un rapport spécifique, propre à l'Église et inconnu dans le domaine politique. Dans l'ordre naturel, le lien entre chef et membres d'une organisation est toujours hiérarchique. Celui qui est à la tête possède le pouvoir plénier, les autres sont ses ministres, ses représentants, ses serviteurs qui ne parlent qu'en son nom. Certes, il est préférable qu'il y ait entre tous une certaine entente, mais cette union des membres est surérogatoire.

Il en est différemment du rapport entre le Pape et les évêques. Le Pape est l'évêque de Rome. En raison de cette charge, il possède un pouvoir juridique véritable et direct sur tous les membres de l'Église dans tous les points de l'univers où celle-ci se trouve représentée. Pourtant, les évêques dans leur diocèse propre ne sont pas soumis à lui comme des ministres à un souverain. Car, chacun d'eux dans son diocèse a aussi un pouvoir qui lui est propre, tel celui d'un roi. Dans la *déclaration de l'épiscopat allemand* de 1875, en réaction aux interprétations fallacieuses du chancelier Bismarck sur le texte de l'infaillibilité pontificale promulgué par le Concile Vatican I, il est clairement déclaré que « d'après la constante doctrine de l'Église, telle que le concile du Vatican l'a du reste expressément déclarée, les évêques ne sont pas de simples instruments du pape et ne sont pas des fonctionnaires pontificaux sans responsabilité personnelle, mais, "institués par le Saint-Esprit et mis à la place des apôtres, ils paissent et régissent, en leur qualité de vrais pasteurs, les troupeaux qui leur sont confiés" »[1].

Rappelons que ce texte a été approuvé de manière particulièrement solennelle par Pie IX dans une lettre aux évêques d'Allemagne datée du 2 mars 1875 et dans le discours du consistoire du 15 mars suivant.[2] Il explicite le passage suivant de la constitution *Pastor Aeternus*, promulguée par les Pères du Concile le 18 juillet 1870 : « nous enseignons et déclarons que l'Église romaine, par disposition du Seigneur, possède sur toutes les autres **une primauté de pouvoir ordinaire** et que ce pouvoir de juridiction du pontife romain, qui est **vraiment épiscopal**, est **immédiat**... Mais il s'en faut de beaucoup que ce pouvoir du souverain pontife fasse obstacle au **pouvoir de juridiction épiscopale ordinaire et immédiat** par lequel les évêques, établis par

(1) « Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vaticanischen Concil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht blosse Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern, "vom heiligen Geiste gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Heerden" » (Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat*, pp. 731-732).
(2) On trouvera tous ces textes dans Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat*, pp. 724-726 et 734-736.

l'Esprit Saint successeurs des apôtres, paissent et gouvernent **en vrais pasteurs** chacun le troupeau qui lui a été confié »[1].

Vatican I pose les données du problème. Le Pape a un pouvoir de juridiction ordinaire et immédiat, c'est-à-dire de nature épiscopale[2], sur tout fidèle et pasteur de l'Église. Son pouvoir est ordinaire en ce sens qu'il lui est propre et qu'il peut l'exercer à tout moment et en toute circonstance, sans être limité aux cas extraordinaires. Il est également immédiat, sans aucun intermédiaire, même pas celui de l'évêque du lieu. Par ailleurs, l'évêque diocésain a lui aussi une juridiction épiscopale ordinaire et immédiate qui lui permet de gouverner son diocèse comme un vrai pasteur. La difficulté est maintenant de caractériser convenablement cette relation vraiment particulière entre le Pape et les évêques.

Le I[er] Concile du Vatican n'en dit pas grand-chose. Il insiste sur « le devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance ». Mais il précise aussi ce qu'il entend par là : « de telle manière que, en gardant l'unité de communion et de profession de foi avec le pontife romain, l'Église est un seul troupeau sous un seul pasteur suprême »[3]. Nous retrouvons ici les deux motifs qui seront repris par Vatican II dans l'expression « communion hiérarchique ». Nous sommes donc bien dans le cadre d'une détermination théologique de la relation entre le Pape et les évêques. Il s'agit de définir, autant que le langage humain le permet, ce rapport singulier, voulu par le Christ, entre l'autorité suprême et les autorités diocésaines au sein de la société ecclésiale. Par là, nous

(1) « Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse... Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt » (Conc. Vat. I, *Pastor Aeternus*, DzS 3060). C'est nous qui soulignons.

(2) La précision *vere episcopalis* est une explicitation des deux adjectifs : *ordinaria* et *immediata*. Voir Dewan, *« Potestas vere episcopalis »*, pp. 682-684.

(3) Les pasteurs de tous rites et de tous rangs ainsi que les fidèles, tant chacun séparément que tous ensemble, sont tenus **au devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance**, non seulement dans les questions qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier ; de telle manière que, en gardant l'unité de communion et de profession de foi avec le pontife romain, l'Église est un seul troupeau sous un seul pasteur suprême. Telle est la doctrine de la vérité catholique, dont personne ne peut s'écarter sans danger pour la foi et le salut.

« Erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent ; ita ut, custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest » (Conc. Vat. I, *Pastor Aeternus*, DzS 3060).

pénétrons plus profondément dans le mystère de l'Église en touchant du doigt, pour ainsi dire, la présence de l'Esprit de Dieu. Il est humainement impossible, en effet, d'envisager une relation hiérarchique sur la base d'une communion, mise au service de la même foi, sans l'action régulatrice du Saint-Esprit. C'est Lui qui préside au gouvernement de l'Église. Pour cela, il inspire et le Pape et les évêques. Il ne peut donc pas y avoir d'opposition fondamentale entre l'enseignement ou l'action de l'un et celui ou celle des autres. En pratique, toute tension éventuelle peut s'apaiser par le recours commun au Paraclet.

Nous avons posé comme spécifique à la relation entre le Pape et les évêques l'expression *communio hierarchica*. Il reste cependant deux passages du décret *Presbyterorum Ordinis* qui semblent permettre une utilisation plus large. Au numéro 7, il est indiqué : « tous les prêtres, en union avec les évêques, participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ ; c'est donc l'unité même de consécration et de mission qui réclame leur communion hiérarchique avec l'Ordre des évêques »[1] et au numéro 15 : « le ministère sacerdotal étant le ministère de l'Église, on ne peut s'en acquitter que dans la communion hiérarchique du Corps tout entier »[2].

Cette dernière citation établit le cadre général dans lequel les prêtres exercent leur ministère. La *communion hiérarchique*, entendue comme manière propre de désigner le rapport entre le Souverain Pontife et les évêques, a évidemment une conséquence sur l'exercice du pouvoir à tous les échelons de la hiérarchie ecclésiastique. L'influence du Saint-Esprit n'est pas limitée au seul épiscopat. Elle se fait sentir à travers tout le corps ecclésial par des interventions dites *charismatiques*, c'est-à-dire non conformes au droit habituel.[3]

De fait, l'histoire nous enseigne que, bien souvent, des réactions salutaires sont venues de la base avant d'être mises en œuvre par la tête. Il est important que le prêtre en soit conscient, parce que cette considération fait partie des exigences particulières de sa vie spirituelle, comme le mentionne avec justesse le titre de la partie d'où est tirée cette

(1) Presbyteri omnes, una cum Episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque requirat hierarchicam eorum communionem cum Ordine Episcoporum.
(2) Ministerium autem sacerdotale, cum sit ministerium ipsius Ecclesiae, nonnisi in communione hierarchica totius corporis adimpleri potest.
(3) Le Concile évoque manifestement ces interventions quand, dans ce même n° 15, il traite des « voies nouvelles en vue du bien de l'Église » découvertes par les prêtres dans l'accomplissement de leur tâche et l'élan de leur charité.

citation : *exigences spirituelles particulières dans la vie des prêtres*[1]. La référence à la communion hiérarchique est ici un appel à approfondir le mystère de l'Église en considérant le mode particulier de son gouvernement.

La citation du numéro 7 appelle une analyse plus précise encore. Le jugement porte sur la participation à l'unique sacerdoce et l'unique ministère du Christ. Ce qui est en jeu, c'est la consécration sacerdotale et sa mise en application dans la mission. Les prêtres sont des envoyés. Remarquons que nous avons affaire ici à un pluriel. Le rapport est établi entre *tous les prêtres* et l'ensemble des évêques.

Il n'est donc pas question de la relation particulière entre un évêque diocésain et ses prêtres, mais du fait que, par le sacrement qu'il a reçu, le prêtre est nécessairement intégré dans l'*Ordo* qui est un ensemble plus vaste où chacun a une place déterminée. Or cet *Ordo* est régi en ses chefs par la *communion hiérarchique* dont le principe imprègne par redondance toutes les strates de la société ecclésiale. Nous retrouvons ainsi la même idée que celle du numéro 15. Nous verrons cependant dans un point ultérieur qu'une autre interprétation est possible de ce passage.

Pour le moment, il convient de faire la synthèse de toutes ces considérations afin de montrer l'intérêt d'introduire dans le champ étendu de la *communion* la notion limitative de *suppléance*. La communion est un terme ambivalent utilisé pour désigner des réalités fort différentes. Il serait souhaitable de ne pas l'utiliser dans le domaine simplement social : les mots de solidarité, entraide ou entente devraient être privilégiés. Dans le cadre de l'institution ecclésiastique, l'expression *communion hiérarchique* est utile pour rendre compte de la délicate relation entre le Pape et les Évêques. Dans ce cas, l'expression est technique et a une signification restreinte qui se suffit à elle-même.

### 2.3. Communion théologale et suppléance.

Mais, au sens théologal, il est nécessaire de compléter la notion de *communion* par celle de *suppléance*. Cela permet d'éviter les inconvénients d'un œcuménisme débridé. En effet, la communion théologale ne tient, en soi, aucun compte des frontières visibles de l'Institution ecclésiale. Elle est du domaine propre de l'Esprit-Saint. Un protestant ou un bouddhiste peuvent être véritablement unis à Dieu. L'Église ne l'a

(1) Peculiares exigentiae spirituales in vita presbyteri.

jamais nié, sachant que l'Esprit divin agit où il veut. Si on se place dans l'hypothèse d'une union vraie à Dieu, il faut dire aussi qu'ils sont sur la voie du salut, en communion avec le Christ, seul sauveur des hommes, et l'Église qu'elle représente. Or toute la difficulté est de maintenir l'affirmation de ce lien au Christ et à l'Église et de le spécifier.

Nous avons mentionné la position de La Soujeole. Soutenant une conception, que nous jugeons embryonnaire, de la suppléance, il adopte le terme d'*union*, d'après *Lumen Gentium* 15, pour caractériser la relation entre l'unique vraie Église et les Églises ou communautés séparées.[1] Pie XII, quant à lui, parlait d'une *ordination*.[2] Le passage de l'*ordination* à l'*union* est interprété par La Soujeole comme une « formulation nouvelle et audacieuse (qui) représente un équilibre subtil (...) que l'on pourrait nommer l'"ecclésialité imparfaite" des communautés séparées »[3]. Il distingue, il est vrai, soigneusement cette *union* de l'*incorporation*. Mais l'*incorporation* fait référence à l'Église catholique en tant qu'institution, et non à l'unique vraie Église. Le nœud du problème est là.

Si l'unique vraie Église ne coïncide pas avec l'Église institutionnelle, quoiqu'elle se réalise historiquement en elle, il faut soutenir soit que cette vraie Église est seulement un idéal abstrait, une sorte de modèle inatteignable de perfection, ce qui est insoutenable, soit que les autres communautés s'y rattachent d'une manière plus ou moins indépendante de l'Institution. C'est pourquoi, sur le plan du vocabulaire, l'*ordination* exprime mieux une tension vers un centre auquel on est censé aspirer pour y être pleinement incorporé. L'*union*, au contraire, incite à considérer les communautés comme des partenaires égaux, autonomes les uns par rapport aux autres. L'ambiguïté est

(1) « Comme il n'y a qu'une seule Église, il serait insuffisant de parler seulement d'"ordination" à l'unique vraie Église : il est plus juste de parler d'"union" » (La Soujeole, *Le sacrement de la Communion*, p. 78).
(2) « Quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur... »
Même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils *(ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église)* **se trouvent ordonnés** au Corps mystique du Rédempteur... (Pie XII, *Mystici Corporis*, Bonne Presse, p. 183).
Comme le font remarquer Villemin / Chevallier dans leur article *La distinction « incorporé à », « ordonné à »* (p. 374), cette ordination est valable, sans distinction, pour tous les chrétiens non catholiques et les non chrétiens. Pie XII considère seulement les individus, et non les communautés auxquels ceux-ci se rattachent. *Lumen Gentium* distingue le statut des chrétiens non catholiques et des non chrétiens et prend en considération les Églises et les communautés ecclésiales (n° 15 et 16). Jean-Paul II, enfin, dans son encyclique *Redemptoris Missio*, établit un lien entre l'Église pérégrinante et le Royaume, affirmant que « la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Église » (n° 20). Il y aurait lieu de se demander si la différence entre l'*ecclésiologie de la règle* et l'*ecclésiologie de l'exception* ne trouverait pas ici une application éclairante...
(3) La Soujeole, *Le sacrement de la Communion*, p. 78.

latente. Elle se renforce avec l'application d'une ecclésialité propre aux juifs et même à n'importe quel groupe religieux, qualifiée celle-là de *potentielle*.[1]

Seul le recours à la notion de suppléance permet de dissiper tout malentendu dans ce domaine si délicat et d'entendre correctement des expressions comme *ecclésialité imparfaite* ou *union avec les églises séparées*. En effet, ce recours nous permet d'envisager que l'Église romaine, représentante du Christ et instrument de l'Esprit-Saint, étend son influence salutaire sur les hommes, y compris quand ils sont constitués en communautés, parce qu'elle peut s'appuyer en eux, voire en elles, sur des biens qu'elle reconnaît comme siens pour assurer leur salut.

Les expressions *ecclésialité imparfaite* et *union avec les églises séparées* perdent probablement tout intérêt. Le dialogue œcuménique retrouve, en tout cas, sa pleine dimension et son véritable dynamisme, tel qu'on peut le voir dans l'intégration des anglicans par la constitution d'ordinariats. Cela suppose d'admettre aussi la possibilité, pas seulement spéculative malheureusement, qu'il y ait des hommes ou des groupes situés en dehors de cette sphère d'influence et restés imperméables au salut proposé par Dieu.

### 2.4. La communion hiérarchique et la distinction *ecclésiologie de la règle / ecclésiologie de l'exception*.

Nous avons montré que l'expression *communion hiérarchique* a un sens technique déterminé et que le terme de communion ne peut pas s'étendre sans précaution à toutes les strates ecclésiales. Pourtant, le numéro 7 de *Presbyterorum Ordinis* semble autoriser une interprétation plus large de l'expression et, par voie de conséquence, une application indifférenciée du terme. Rappelons la citation : « tous les prêtres, en union avec les évêques, participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ ; c'est donc l'unité même de consécration et de mission qui réclame leur communion hiérarchique avec l'Ordre des évêques »[2]. La *communion hiérarchique* définit ici la relation entre l'ensemble des prêtres et le collège épiscopal. Elle n'est donc pas réduite seulement au rapport entre le Pape et les Évêques.

(1) La Soujeole, *Le sacrement de la Communion*, p. 78.
(2) Presbyteri omnes, una cum Episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque requirat hierarchicam eorum communionem cum Ordine Episcoporum.

Cette manière de voir pourrait accorder au prêtre une certaine autonomie, liée à sa participation propre au sacerdoce et au ministère du Christ. Par exemple, le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* affirme : « le commandement du Seigneur d'évangéliser toutes les nations constitue une autre dimension de l'être du prêtre *face à* l'Église. Envoyé, *missus* par le Père à travers le Christ, le prêtre appartient "de manière immédiate" à l'Église universelle »[1]. Déjà, *Lumen Gentium* avait posé cette relation à l'Église universelle : « tous les prêtres, tant diocésains que religieux, en raison de l'ordre et du ministère, sont articulés sur le corps des évêques et, selon leur vocation et leur grâce, sont au service du bien de l'Église entière »[2]. La mission du prêtre n'est pas cantonnée aux dimensions d'un territoire, mais s'étend à la terre entière, c'est-à-dire à toutes les âmes.

La capacité à agir *Urbi et Orbi* avait été reconnue précédemment aux évêques par Benoît XV dans *Maximum illud* du 30 novembre 1919. Après avoir cité Jésus-Christ qui confia sa mission à ses Apôtres en ces termes : « allez par tout le monde et prêchez l'Évangile à toute créature », il ajoute : « la mort des Apôtres ne devait pas mettre un terme à ce ministère, mais il allait être jusqu'à la fin du monde l'éternel héritage de leurs successeurs, aussi longtemps que la terre porterait des hommes que pût délivrer la vérité »[3]. Ce propos préliminaire à l'Encyclique fonde ses développements sur les Missions et l'appel du Pape aux évêques diocésains pour pourvoir ces territoires de prêtres compétents : « ici, vénérables Frères, c'est à votre dévouement tout spécial que nous faisons appel. (…) Ne pensez pas qu'en autorisant des sujets à partir pour les missions étrangères vous portiez préjudice à votre diocèse »[4].

Le souci des évêques pour les Missions se fonde sur l'ordre du Christ, à ses Apôtres et à leurs successeurs, d'évangéliser toute la terre. Il ne s'accompagne pas d'un

(1) Congrégation pour le Clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres Tota Ecclesia*, n° 14, p. 15.
(2) « Corpori igitur Episcoporum, ratione Ordinis et ministerii, omnes sacerdotes, tum dioecesani tum religiosi coaptantur et bono totius Ecclesiae pro sua vocatione et gratia inserviunt » (*Lumen Gentium*, n° 28).
(3) « Maximum illud sanctissimumque munus quod, suo iam instante ad Patrem reditu, Dominus Noster Iesus Christus discipulis demandavit, cum dixit: *Euntes in mundum universum predicate evangelium omni creaturae,* non erat sane Apostolorum vita terminandum, sed apud eorum successores perpetuandum usque ad consummationem saeculi, quoad scilicet futuri essent in terra homines, quos veritas liberare ! » (*AAS* 11, p. 440).
Traduction dans les *Actes* de la Bonne Presse, tome 2, p. 81.
(4) « In quo vestram praecipue, venerabiles Fratres, advocatam desideramus diligentiam. (…) Nec vos ulla speciez recti decipiat …, quasi, quod exteris Missionibus permiseritis, id de utilitate dioecesis vestrae detraxisse videamini » (*AAS* 11, p. 452).
Traduction dans les *Actes* de la Bonne Presse, tome 2, p. 102-103.

pouvoir dont l'exercice serait universel, comme si les évêques pouvaient intervenir dans l'organisation des Missions, mais il permet de partager les mêmes préoccupations d'ordre universel.

Ce thème est repris sept ans plus tard par Pie XI dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926. Cette fois, le Souverain Pontife affirme que la mission de tout évêque inclut l'évangélisation universelle, dans le respect toutefois des normes d'une *ecclésiologie de la règle* : « ce n'est pas seulement à Pierre, dont Nous occupons la chaire, mais à tous les Apôtres, auxquels vous succédez, que Jésus-Christ, comme nous le lisons, a donné ce commandement : *allez par le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature*. D'où il suit que le soin de propager la foi Nous incombe, mais que vous Nous devez, sans aucun doute, votre collaboration et votre assistance, dans la mesure que permet l'accomplissement de vos propres devoirs »[1]. Les responsabilités du Pape restent siennes, mais le souci et le devoir d'évangéliser le monde entier est partagé avec tout l'épiscopat dispersé.

Un troisième document pontifical traite encore du développement des missions. Il s'agit de l'encyclique *Fidei Donum* de Pie XII, publiée le 21 avril 1957. A cette occasion, le Pape remarque : « sans doute est-ce au seul Apôtre Pierre et à ses successeurs, les pontifes romains, que Jésus confia la totalité de son troupeau : "pais mes agneaux, pais mes brebis" (Jean 21, 16¬18) ; mais **si chaque évêque n'est pasteur propre que de la portion du troupeau confiée à ses soins, sa qualité de légitime successeur des Apôtres par institution divine le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église**, selon la parole du Christ à ses Apôtres : "comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie" (Jean 20, 21). **Cette mission, qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps** (cf. Mt 28, 19-20)**, n'a pas cessé à la mort des Apôtres ; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ** »[2]. Ces paroles ne remettent pas en cause la charge de

(1) « Legimus equidem, non uni Petro, cuius Cathedram obtinemus, sed omnibus Apostolis, quorum vos in locum successistis, Iesum Christum praecepisse : *Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae :* unde liquet, propagandae fidei curam ita ad Nos pertinere, ut in laborum societatem Nobiscum venire Nobisque hac in re adesse, quantum singularis ac propria vestri perfunctio muneris sinit, sine ulla dubitatione debeatis » (*AAS* 18, p. 68-69).
Traduction dans les *Actes* de la Bonne Presse, tome 3, p. 149.
(2) « Procul dubio uni Petro Apostolo eiusque Successoribus, Romanis nempe Pontificibus, Iesus Christus gregis sui universitatem concredidit: "pasce agnos meos, pasce oves meas". Quodsi unusquisque Episcopus portionis tantum gregis sibi commissae sacer pastor est, tamen qua legitimus Apostolorum successor ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor fit, secundum illa verba, quae Christus ad Apostolos fecit : "sicut misit me Pater, et ego mitto vos". Haec

l'évêque de Rome quant à l'administration universelle de l'Église. Mais elles précisent la responsabilité solidaire des évêques dans le travail d'évangélisation universelle, selon les termes de la Mission qu'ils ont reçue en vertu de leur épiscopat du Christ lui-même.

La notion de suppléance, telle que nous l'avons définie, éclaire ces divers textes et leur donne leur naturelle signification en permettant d'établir des périmètres d'action délimités. Dans le cadre de l'exercice habituel de leur ministère, selon les normes d'une *ecclésiologie de la règle*, les évêques n'ont de pouvoir propre que sur leur diocèse. Exceptionnellement, cependant, quand un manque se fait sentir, ils pourraient agir, conformément à la mission qui est la leur, dans n'importe quelle contrée du monde. Cette action ne sera alors que ponctuelle, dans les limites déjà indiquées de la suppléance, selon les normes d'une *ecclésiologie de l'exception*. Et ce qui est vrai des évêques l'est aussi des prêtres, voire des diacres, comme nous le verrons dans la partie historique.

Mais, encore une fois, l'*ecclésiologie de la règle* circonscrit le mode habituel de fonctionnement du ministère dans l'Église. Elle sert de repère et doit toujours être privilégiée. L'*ecclésiologie de l'exception*, en revanche, est, par définition, rare dans le temps aussi bien que dans l'espace. Comme nous l'avons déjà remarqué, elle ne peut pas servir à établir une structure stable. Elle sert seulement à gérer les cas exceptionnels grâce auxquels des âmes pourront se sauver en dehors des structures habituelles. Mais, pour que cela soit possible, il est nécessaire de tenir que, en tant qu'envoyé, « le prêtre appartient de manière immédiate à l'Église universelle »[1]. En effet, quand l'occasion se présente, tout prêtre peut et doit assurer le salut de n'importe quel être humain à n'importe quel endroit de la terre en raison de la mission, reçue au jour de son ordination, de sanctifier les hommes.

Cette affirmation n'est pas contradictoire, elle est plutôt à compléter, avec le jugement qui suit quelques numéros plus loin dans le même *directoire pour le ministère et la vie des prêtres* : « en vertu de la participation, **à un degré subordonné aux évêques**, à l'unique sacerdoce ministériel, cette communion implique aussi le lien

---

quae "omnes gentes... usque ad consummationem saeculi" amplectitur missio, cum Apostoli de mortali vita decesserunt, minime decidit ; immo in Episcopis, communionem cum Iesu Christi Vicario habentibus, adhuc perseverat » (*AAS* 49, pp. 236-237).
Traduction dans *DC*, n° 1251, n°17 de l'encyclique. C'est nous qui soulignons.
(1) Congrégation pour le Clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres Tota Ecclesia*, n° 14, p. 15.

spirituel, **organique et structurel** des prêtres avec tout l'ordre épiscopal, avec leur propre évêque, et avec le Souverain Pontife, en tant que Pasteur de l'Église universelle et de chacune des Églises particulières »[1]. Un renvoi en note à *Presbyterorum Ordinis* 7 vient corroborer cette interprétation. La reconnaissance de la mission universelle de toute personne ordonnée dans l'Église est nécessaire pour fonder la possibilité d'une suppléance qui permette de sauver les hommes en dehors de la structure ecclésiale.

Cette reconnaissance est de droit divin puisqu'elle s'appuie sur l'ordre du Christ lui-même. Elle pose toutefois une difficulté, parce qu'elle permet de se soustraire aux exigences de la règle sous prétexte de répondre à des situations d'exception et, dès lors, pourrait entraîner des abus. Afin d'éviter ces derniers, il convient de préciser maintenant les critères qui permettent de justifier les situations d'exception et d'autoriser le recours à la suppléance ou, plus globalement encore, aux normes d'une ecclésiologie de l'exception.

## 3. Le *sensus fidei* et l'indéfectibilité du peuple chrétien dans l'ecclésiologie de l'exception.

Nous avons pris le parti de regrouper les critères qui justifient les situations d'exception et autorisent le recours à la suppléance sous la notion englobante du *sensus fidei*. Il est nécessaire de justifier ce choix. Et pour commencer, il faut préciser ce que l'on entend ici par *sensus fidei*.

### 3.1. Le *sensus fidei* et son rapport à la suppléance.

Le concile Vatican II parle explicitement à trois reprises du *sensus fidei*. Le premier de ces textes est tiré du n° 12 de *Lumen Gentium*. Il rappelle que le peuple chrétien participe à la fonction prophétique du Christ et il professe, en conséquence, l'indéfectibilité de ce même peuple dans les choses concernant la Foi et les mœurs. « La collectivité des fidèles (...) ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de foi (*supernaturali sensu*

(1) Congrégation pour le Clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres Tota Ecclesia*, n° 22, p. 23.
C'est nous qui soulignons.

*fidei*) qui est celui du peuple tout entier, lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi (*illo sensu fidei*) qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, qui permet, si on obéit fidèlement, de recevoir (...) véritablement la parole de Dieu, le peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes, il y pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et dans sa vie la met plus parfaitement en œuvre. »[1]

Le *sensus fidei* est une capacité surnaturelle, dirigée par l'Esprit-Saint, dans l'obéissance au magistère. La Parole de Dieu est mise en relief : il s'agit de l'interpréter pour la mettre en œuvre dans la vie et ainsi s'en pénétrer toujours plus profondément. Il est déclaré que cette foi vivante dans les chrétiens ne peut pas être erronée quand on la considère dans le peuple tout entier. Le *sensus fidei* ne concerne pas seulement les fidèles laïcs, mais aussi les évêques. Il est l'expression de l'interaction entre ces deux composantes de l'Église, fidèles et hiérarchie, ce qui permet de le considérer dans sa réalité dynamique, comme un agent actif.[2] Dans son allocution aux membres de la CTI le 7 décembre 2012, Benoît XVI n'hésite pas à affirmer : « le *sensus fidei* est un critère pour discerner si une vérité appartient ou non au dépôt vivant de la tradition apostolique. Il présente aussi une valeur de proposition car l'Esprit Saint ne cesse de parler aux Églises et de les guider vers la vérité tout entière »[3]. Le *sensus fidei* désigne une action du Saint-Esprit sur l'assemblée toute entière des fidèles. Celle-ci est alors infaillible, c'est-à-dire qu'elle « témoigne indéfectiblement de la foi, mais sans vérifier les caractères de norme ou règle de foi »[4]. Si elle n'a donc pas la capacité d'enseigner publiquement *ex cathedra*, elle possède celle de la fidélité dans la réception.

---

(1) C'est nous qui soulignons.
Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo, et Deo hostiam laudis offerendo, fructum labiorum confitentium nomini Eius (cf. *He 13,15*). Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. *1 Jn 2,20 2,27*), **in credendo falli nequit**, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante **supernaturali sensu fidei** totius populi manifestat, cum ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. *1 Th 2,13*), semel traditae sanctis fidei (cf. *Jud 1,3*), **indefectibiliter** adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat.
(2) Finucane, *Sensus Fidelium : Yesterday, Today and Tomorrow.*
(3) Discours du Pape Benoît XVI à la CTI à l'occasion de sa session plénière annuelle le 7 décembre 2012.
(4) Thils, *L'infaillibilité du peuple chrétien « in credendo »*, p. 62.

Cette conception est une conséquence de l'inhérence de la vertu de foi dans l'âme humaine. Selon l'Aquinate, la foi n'est pas seulement une pure adhésion de l'intelligence à un donné révélé, mais c'est aussi une lumière pour éclairer un chemin à parcourir. Certes, elle est principalement dans l'intellect spéculatif, parce que son objet est la vérité première ; mais elle est aussi secondairement dans l'intellect pratique,[1] parce que cette vérité première est « la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions » de sorte que « la foi est opérante dans la charité »[2]. Elle est donc en relation directe avec le salut et ne peut pas tromper tous les membres de l'Église sur la voie que chacun d'eux doit emprunter pour l'atteindre. Autrement, la promesse du Christ d'assister son Église serait vaine. Aussi Rush peut-il définir avec justesse le *sensus fidei* : « la foi qui cherche à comprendre, à interpréter et à appliquer la révélation salvifique »[3].

Nous nous intéressons plus particulièrement ici à ce troisième moment herméneutique qu'est l'application du dessein salvifique. *Lumen Gentium* explique ce qu'il faut entendre par là dans son n° 35 : « le Christ, grand prophète, (...) accomplit sa fonction prophétique (…) non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du **sens de la foi** et de la grâce de la parole, afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Évangile »[4]. Il faut remarquer que l'enseignement hiérarchique et le sens de la foi, cette fois attribuée aux laïcs, sont présentés comme une même manifestation de la fonction prophétique du Christ. Ici, le

(1) Petrus de Bergomo, Index in opera sancti Thomae Aquinatis vel *Tabula aurea*, ed. paulinae, p. 405 n° 56.

(2) « Fides est in intellectu speculativo, sicut in subjecto : ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet Augustinum, in 1 de Trin. ; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in 3 de Anima » (Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIa IIae, q. 4, a. 2, ad 3).

Le siège de la foi c'est l'intellect spéculatif, comme il résulte d'une façon évidente de l'objet même de la foi. Mais, parce que la vérité première, qui est l'objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre saint Augustin, de là vient que la foi est opérante en la charité, tout comme l'intellect spéculatif, au dire du Philosophe, devient pratique par extension (traduction de Bernard dans l'édition de la revue des Jeunes).

(3) « Sensus fidei is faith seeking understanding, interpretation and application of salvific revelation » (Rush, *The Eyes of the Faith*, p. 74) qui précise et développe son article *Sensus Fidei : Faith « making sense » of Revelation*.

(4) Christus, Propheta magnus, qui et testimonio vitae et verbi virtute Regnum proclamavit Patris, usque ad plenam manifestationem gloriae suum munus propheticum adimplet, non solum per Hierarchiam, quae nomine et potestate Eius docet, sed etiam per laicos, quos ideo et testes constituit et sensu fidei et gratia verbi instruit (cf. *Ac 2, 17-18 ; Ap 19, 10*), ut virtus Evangelii in vita quotidiana, familiari et sociali eluceat.

C'est nous qui soulignons.

*sensus fidei* est destiné à témoigner dans le monde de la vertu évangélique, ce qui est le propre de l'action laïque.

De ce constat, le Concile tire immédiatement une conséquence quant à l'usage de la suppléance : « par conséquent, les laïcs peuvent et doivent (...) exercer une action précieuse pour l'évangélisation du monde. Certains d'entre eux, suivant leurs moyens, apportent **un concours de suppléance** pour certains offices sacrés **quand manquent les ministres sacrés, ou quand ceux-ci sont réduits à l'impuissance par un régime de persécutions** ; d'autres, plus nombreux, se dépensent de toutes leurs forces dans l'action apostolique ; mais, à tous, s'impose le devoir de coopérer à l'extension et au progrès du règne du Christ dans le monde »[1]. Nous voyons ainsi que le *sensus fidei* est convoqué pour répondre aux situations d'exception dans lesquelles peut se trouver l'Église. Il n'intervient pas dans ces seuls cas puisqu'il apparaît clairement qu'il est un constituant de la vie même de l'Église. Mais il est certainement plus visible à ces moments-là où le salut d'un grand nombre est engagé.

Ayant posé ces fondements, il est facilement compréhensible qu'une des charges sacerdotales sera de vérifier les manifestations du *sensus fidei* pour les distinguer soigneusement de ses contrefaçons. Le n° 9 du décret *Presbyterorum Ordinis* prévient les prêtres sur ce devoir : « éprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, ils découvriront et discerneront dans la foi (*cum sensu fidei*) les charismes des laïcs sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus élevées, ils les reconnaîtront avec joie et les développeront avec ardeur »[2]. Déjà le n° 12 de *Lumen Gentium* avait associé dans son titre le *sensus fidei* et les charismes : *de sensu fidei et charismatibus in populo christiano*[3].

C'est grâce au *sensus fidei* que les ecclésiastiques détermineront avec certitude l'origine des charismes. Ceux-ci, prévient le Concile, sont « avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre ». Ils n'appartiennent pas au régime

(1) Proinde laici. etiam quando curis temporalibus occupantur, pretiosam actionem ad evangelizandum mundum exercere possunt et debent. Quodsi quidam eorum, **deficientibus sacris ministris, vel iisdem in regimine persecutionis impeditis, quaedam officia sacra pro facultate supplent** ; et si plures quidem ex eis totas vires suas in opere apostolico impendunt: universos tamen oportet ad dilatationem et incrementum Regni Christi in mundo cooperari.
C'est nous qui soulignons.
(2) Probantes spiritus si ex Deo sint, charismata laicorum multiformia, tam humilia quam altiora, cum sensu fidei detegant, cum gaudio agnoscant, cum diligentia foveant.
(3) Alberigo et Magistretti, *Synopsis historica*, p. 53 note a).

habituel de l'Église, ce sont des « dons extraordinaires »[1]. Le *sensus fidei* n'est donc pas seulement une composante de la vie habituelle de l'Église et d'une *ecclésiologie de la règle*. Il intervient également quand des besoins urgents pour le salut des âmes se présentent. Nous avons déjà montré que ces cas peuvent être traités par la suppléance puisque la raison d'être de celle-ci est d'assurer le salut d'une personne, lorsque les dispositions habituelles de l'Église s'y opposent, dans la mesure où ces dispositions peuvent faire l'objet d'une exception. Dans ce cas, le ministre potentiel est confronté à un besoin exprimé par une personne. De quelle nature est ce besoin ? Est-il une expression authentique du *sensus fidei* ? Telles sont les questions que le ministre doit résoudre avant de répondre positivement à la demande qui lui est exprimée d'un bien surnaturel.

### 3.2. La place du *sensus fidei* dans une ecclésiologie de l'exception.

L'expression d'une demande de la part d'un fidèle n'est pas nécessairement adéquate. Certes, le *sensus fidei* est infaillible, mais c'est celui de l'ensemble des fidèles. Rush[2] distingue avec pertinence le *sensus fidei fidelium* qui ne peut pas faillir et le *sensus fidei fidelis* qu'il faut éprouver, comme le demande le Concile, pour s'assurer de ne pas s'opposer à l'action de l'Esprit-Saint en faveur de son Église. Le sens de la foi chez un croyant individuel est « un sens concret »[3]. Il relève de l'application des principes de la foi à des circonstances particulières où le salut est en jeu.

C'est, par exemple, le cas de l'hospitalité eucharistique. On pourrait objecter qu'il n'est pas possible d'appliquer le *sensus fidei* à une telle exception, parce que le dissident, n'étant pas un fidèle de l'Église, ne peut pas prétendre participer à cette réalité surnaturelle. Cette objection soutient que le *sensus fidei* n'est partagé que par ceux qui ont l'intégralité de la foi catholique. Mais, dans le concret, une telle prétention est difficile à préciser. L'opposition de nombreux catholiques aux normes rappelées par l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI concernant les exigences de la vie conjugale manifestait-elle le sens de la foi ? Pour vérifier l'authenticité d'un tel rejet, il est

(1) Quae charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa, **cum sint necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia**, cum gratiarum actione ac consolatione accipienda sunt. **Dona autem extraordinaria** non sunt temere expetenda... (*Lumen Gentium*, n° 12).
(2) Rush, *The eyes of the Faith*, p. 5.
(3) Rush, *The eyes of the Faith*, p. 222.

nécessaire d'examiner la profondeur des raisons convoquées pour le justifier. Cette étude attentive permet de conclure que cette réaction n'est pas véritablement une expression légitime du *sensus fidei*.[1] Pourtant, il s'agit de positions soutenues par des théologiens catholiques patentés. L'appartenance visible à l'Église n'est donc pas un gage de participation au *sensus fidei*.

Dans le cas de l'hospitalité eucharistique, le canon 844 prévoit, entre autres conditions, que le récipiendaire manifeste la foi catholique sur ces sacrements (de pénitence, d'Eucharistie ou d'onction des malades) et soit dûment disposé. Ici, la profession de foi devant le ministre catholique peut être considérée, à notre avis, comme une participation au *sensus fidei*. Loin d'être une trahison de la foi de l'Église, l'hospitalité eucharistique manifeste clairement, dans un cas d'exception, la vérité catholique sur un point particulier de la foi et son efficacité quant au salut des âmes. Son caractère incomplet ne semble pas être un obstacle, car la foi de l'Église supplée à ce genre de manque. Nous avons déjà mentionné cet argument de Thomas d'Aquin quand nous avons traité de la possibilité pour un non-baptisé d'être ministre du baptême. Le principe est le même, appliqué cette fois au récipiendaire du sacrement.

Dans la IIIa pars q. 68 a. 9 ad 2, le Docteur Angélique justifie le baptême des petits enfants de la manière suivante : « la foi d'un seul, ou plutôt la foi de toute l'Église, sert à l'enfant par l'opération du Saint-Esprit qui fait l'unité de l'Église et par qui les biens de chacun sont communs à tous les autres »[2]. Le mot n'est pas prononcé, mais la réalité de la suppléance est présente dans cette conception. L'Église supplée à ce qui manque à la foi du petit enfant de manière à ce qu'il soit intégré au Corps mystique et reçoive en partage les biens de tous.

Il en est de même pour la personne qui reçoit un sacrement au titre de l'hospitalité eucharistique, à condition toutefois qu'elle ait une foi semblable à celle du petit enfant, dans une obéissance naïve, sans opposition irréductible. Il n'est pas requis qu'elle connaisse précisément l'intégralité des vérités de la foi, mais il faut qu'elle ne s'oppose pas formellement à l'une d'entre elles. A cette condition, sa demande peut vraiment être considérée comme l'expression du *sensus fidei* au regard des vérités qui se trouvent engagées dans la réception du sacrement concerné.

(1) Kirk, *The Sensus Fidelium*, pp. 124-125.
(2) Fides autim unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat.

Ce que nous voulons souligner, c'est d'abord l'élasticité du concept de *sensus fidei*, à l'image de celui de la suppléance, quand on le considère dans la réalité incarné du croyant individuel. C'est aussi le caractère secondaire et accidentel, dû à son statut d'exception, de cette profession de foi concrète. Le dissident peut apporter quelque chose à l'Église en tant que vecteur éventuel d'une inspiration divine,[1] mais ce qu'il apporte reste marginal en raison de sa place dans une ecclésiologie de l'exception.

Un tel exemple est utile, car il nous rappelle que le sens de la foi du fidèle *sensus fidei fidelis* n'est pas à négliger puisque, dans la mesure où il est reconnu comme authentique, il participe au sens de la foi des fidèles *sensus fidei fidelium*, et donc à son indéfectibilité. Cette qualité d'inerrance du *sensus fidei* est essentielle à la vie même de l'Église puisqu'elle donne au Peuple de Dieu la certitude d'être dans la direction voulue par l'Esprit pour son Église. La difficulté est de déterminer le moment où ce sens de la foi se manifeste. Tant que l'Église n'est pas dans une période de controverse, l'adhésion des fidèles se fait dans la paix et la tranquillité des âmes. Le *sensus fidei* exprime l'accord mutuel des fidèles et de leurs pasteurs.

Mais, quand des oppositions se font jour au sein même de l'assemblée des fidèles sur des questions qui touchent la foi, la réaction de l'ensemble des chrétiens indique dans quelle direction se trouve la vérité catholique, avant même que les membres de l'épiscopat aient fait la lumière sur les points controversés. Dans son étude sur l'arianisme, Newman[2] a fort bien mis en lumière cette capacité du peuple fidèle à se soulever contre ce qui lui apparaît contraire à sa profession de foi. Quand le salut est en jeu, ceux qui vivent d'une véritable vie chrétienne, c'est-à-dire dans l'obéissance fidèle au magistère sacré, s'attachent indéfectiblement à la foi transmise, l'interprètent correctement et la mettent en pratique sans se tromper.[3] Il revient alors aux pasteurs de lire correctement ces mouvements de résistance et d'en tenir compte. En cela, le *sensus fidei* peut devenir normatif pour l'Église toute entière.

Nous pouvons citer ici, à titre d'exemple, un cas emblématique récent : celui de la reconnaissance de la forme extraordinaire du rite romain. Dans les années 1970, à la suite de la promulgation de l'*Ordo Missae* par Paul VI, le missel de Jean XXIII a été

(1) Dieu se sert de qui il veut pour susciter dans son Église les mouvements de purification qui lui sont nécessaires. C'est ainsi que, dans l'Ancien Testament, le prophète Balaam a béni Israël à quatre reprises et a annoncé la venue du Sauveur (Nom. 22, 2 - 24, 25 ; Jos. 24, 9-10).
(2) Newman, *On consulting*, pp. 75-77.
(3) *Lumen Gentium*, n° 12 cité ci-dessus.

déclaré abrogé par les conférences épiscopales, relayées par les curés de paroisse. Or des fidèles ont contesté ces décisions et se sont organisés pour maintenir ce qui fut communément appelé le « rite traditionnel » ou « de saint-Pie V ». Près de quarante ans plus tard, par le Motu Proprio *Summorum Pontificum*, Benoît XVI reconnaît que ce rite n'a jamais été abrogé et qu'il est toujours permis de célébrer le Sacrifice de la Messe selon les normes rituelles du missel de 1962.[1] Le point controversé est ainsi devenu une norme codifiée dans le droit. Nous estimons que la reconnaissance de l'Autorité suprême est finalement une prise en compte publique et officielle du *sensus fidei*.

Certes, le nombre des fidèles concernés est relativement peu important au regard de la population catholique. Il a pourtant été jugé suffisant, parce que la réaction[2] a été visible sur tous les continents et concerne des pratiquants réguliers et convaincus. C'est pourquoi le Siège apostolique a donné une sentence à l'échelle universelle.

Avant cela, il ne faut pas oublier que les pasteurs ont été confrontés à des demandes d'ordre presque individuel. A chaque fois, il s'agissait d'examiner les requêtes et de s'assurer de leur conformité aussi bien avec l'orthodoxie qu'avec l'orthopraxie, selon l'adage « lex orandi, lex credendi ». L'intervention du Saint-Esprit dans cet examen est évidemment nécessaire. Même si on ne sait pas très bien où elle conduit, à partir du moment où il est établi qu'il s'agit d'une manifestation du *sensus fidei*, elle montre une voie à suivre pour l'Église. Il revient aux théologiens et à l'autorité épiscopale, voire pontificale, de faire passer ces indications d'ordre charismatique d'une *ecclésiologie d'exception* au corpus doctrinal ou canonique d'une *ecclésiologie de la règle*. C'est précisément ce qui a été mis en œuvre, nous semble-t-il, dans le Motu Proprio *Summorum Pontificum* de 2007, confirmée par l'Instruction *Universae Ecclesiae* de 2011.

---

(1) Proinde Missæ Sacrificium, iuxta editionem typicam Missalis Romani a B. Ioanne XXIII anno 1962 promulgatam et numquam abrogatam, uti formam extraordinariam Liturgiæ Ecclesiæ, celebrare licet (Benoît XVI, *Summorum Pontificum*, art. 1, *AAS* 99, p. 779).
Il est donc permis de célébrer le Sacrifice de la Messe suivant l'édition type du Missel romain promulgué par le bienheureux Jean XXIII en 1962 et jamais abrogé, en tant que forme extraordinaire de la Liturgie de l'Église.

(2) C'est à dessein que nous usons du terme « réaction ». En effet, comme le précise Newman au sujet de ce qui est requis du *sensus fidelium*, il n'est pas demandé aux fidèles un enseignement, mais un témoignage *matter of fact* qui s'exprime par un comportement, par des faits, non par des théories : « doubtless their advice, their opinion, their judgment on the question of definition is not asked ; but the matter of fact, viz. their belief, is sought for, as a testimony to that apostolical tradition on which alone any doctrine whatsoever can be defined » (Newman, *On consulting*, p. ). Il reviendra ultérieurement aux théologiens d'expliquer ces faits à la lumière de la foi explicitement professée.
Compléter par le commentaire de Kirk, *The Sensus Fidelium*, pp. 98-107.

## 4. La place des activités charismatiques dans l'ecclésiologie de l'exception.

Cet exemple nous conduit à examiner d'un peu plus près la place des charismes dans l'ecclésiologie que nous proposons. Il est d'abord nécessaire de préciser la signification du terme, tiré du Nouveau Testament.

### 4.1. Les charismes dans le Nouveau Testament.

Le mot *charisme*, χάρισμα, apparaît 17 fois dans les épîtres pauliniennes. Son sens est celui de cadeau, de don gratuit.[1] Il désigne clairement une réalité théologique, car son emploi dans la littérature profane est plus tardif.[2] Il pourrait avoir été forgé par les communautés chrétiennes elles-mêmes.

En Ro 1, 11, il est complété par l'épithète πνευματικὸς qui désigne l'Esprit et en 1 Co 12, 9, le charisme de la foi est donné dans l'Esprit lui-même : ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι. Plus souvent, il est précisé que ce don vient de Dieu, soit par l'emploi de la préposition ἐκ , soit par celui du génitif : Ro 6, 23 ; 11, 29 ; 1 Co 7, 7 ; 2 Ti 1, 6. Il ne s'agit donc pas de biens matériels, mais de la grâce divine qui est présentée comme multiple.

Dans les listes proposées par saint Paul, il est possible de distinguer les charismes qui appartiennent au quotidien de l'individu chrétien, la charité par exemple (1 Co 12, 31), et les manifestations plus extraordinaires, comme la glossolalie.[3] Les premiers sont destinés à produire l'union de Dieu avec ceux qu'il appelle et l'union de ces appelés entre eux dans le Christ par son Église. Ils constituent le fondement de la vie spirituelle développée par tout disciple de Jésus-Christ. Ils sont pratiquement synonymes de la grâce divine, la χάρις, dont ils nous offrent diverses formes. En soi, ils sont invisibles, mais constituent le lien indispensable à l'édification de la communauté chrétienne.[4]

---

(1) *Geschenk, Gnadengabe* (Balz – Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, 2011, pp. 1102-1105). Dans leur *Concordance to the Greek New Testament*, Moulton-Geden signale les occurrences suivantes : Ro 1, 11 ; 5, 15-16 ; 6, 23 ; 11, 29 ;12,6 ; 1 Co 1, 7 ; 7,7 ; 12, 4 ; 12, 9 ; 12, 28 ; 12, 30-31 ; 2 Co 1, 11 ; 1 Ti 4, 14 ; 2 Ti 1, 6 et 1 Pe 4,10.
(2) Bauer-Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6ème éd., p. 1753.
(3) Küng, *La structure charismatique de l'Église*, pp. 50-52.
(4) C'est le cas de Ro 6, 23 où « le charisme de Dieu est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur » : τὸ δὲχάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Le second groupe de charismes est orienté vers l'utilité commune. Certains se sont exercés dans les premiers siècles afin de favoriser l'expansion de l'Église dans le monde romain, puis, n'étant plus utiles, ont diminué, voire disparu.[1] D'autres concourent directement à l'établissement de l'Église en tant que structure visible et publique : soit pour l'annonce du message chrétien (apôtres, prophètes, évangélistes, …), soit pour les œuvres d'assistance (diacres, soins aux malades et aux pauvres, veuves, …), soit pour la direction de la communauté (épiscopes, presbytres).[2] Généralement, ils sont, encore aujourd'hui, transmis au travers d'un rite extérieur de collation. En conséquence, il faut affirmer que l'Église du Christ est essentiellement charismatique.

Cela ne l'empêche pas d'être aussi une institution. Dans un article déjà ancien, Bertrams[3] a remarquablement démontré que les deux aspects, charismatique et institutionnel, se retrouvent dans la même structure ecclésiale qu'ils contribuent, l'un comme l'autre, à réaliser pleinement dans le monde. Même au temps apostolique, l'Église apparaît déjà, dans les autorités de Jérusalem, comme une institution. Son rôle n'est pas de réprimer, mais d'éprouver toute chose et de retenir ce qui est bon, selon la recommandation de saint Paul. L'important est que l'action de l'Esprit ne soit jamais négligée (1 Th 5, 19-21). Ici se place la nécessité du discernement, car il est indispensable de toujours vérifier que c'est l'Esprit de Dieu qui parle ou agit.

### 4.2. Structure externe et interne de l'Église.

Cette faculté de discerner a été attribuée principalement au groupe des Douze, dépositaire de la Parole du Verbe incarné. Il n'est pas étonnant qu'elle ait été aussi reconnue plus particulièrement chez leurs successeurs : papes, évêques et collaborateurs ministériels. Cela ne signifie pas que le discernement soit confisqué au profit des intérêts de l'Institution, mais cela explique historiquement pourquoi les membres de la hiérarchie ecclésiastique sont ultimement les juges de l'activité charismatique.

(1) C'est l'avis du pape Grégoire le Grand, repris par la tradition catholique : « sed haec necessaria in exordio Ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret... Habemus de his signis atque virtutibus quae adhuc subtilius considerare debeamus. Sancta quippe Ecclesia quotidie spiritaliter facit quod tunc per apostolos corporaliter faciebat » (PL Migne 76, col. 1215 b et c).
Ces signes ont été nécessaires au début de l'Église. La foi, pour croître, devait alors en être nourrie... A propos de ces signes et de ces manifestations, il nous reste quelque chose à considérer de plus près : c'est que la sainte Église opère spirituellement chaque jour ce qu'elle opérait corporellement par les apôtres en leur temps.
(2) Cette distinction de Käsemann est reprise par Küng dans *La structure charismatique de l'Église*, p. 53.
(3) Bertrams, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*.

Normalement, par ce moyen, celle-ci est intégrée dans les institutions de manière à les vivifier par l'action renouvelée de l'Esprit-Saint.

Il ne faut pas voir dans cette manière de procéder une dégénérescence du pouvoir établi par le Christ, mais la confirmation que l'Église est bien « *universale sacramentum salutis* »[1], sacrement universel de salut, comme le définit *Lumen Gentium*. Le terme *sacramentum* renvoie à la manière dont Dieu entend sanctifier les hommes. Il n'a pas décrété qu'ils mènent leur vie chrétienne à distance et sans intermédiaire. Il a confié à son Église les biens qui opèrent le salut et il a marqué, de la parole et des rites extérieurs, la vie divine qui leur est communiquée de sorte qu'ils puissent être au contact des réalités divines.

Bertrams en déduit que la structure ecclésiale est, à la fois, interne et externe. « La structure interne de l'Église, explique-t-il, est constituée de l'union intentionnelle des fidèles, à savoir de ceux qui suivent le Christ Seigneur... L'Église forme l'union interne des fidèles dans la mesure où le Saint-Esprit est l'âme du corps social du Christ, qui est l'Église ».[2] Déjà, par cette action en soi invisible, Dieu forme un groupement d'hommes vivifié, mais sans structure visible. Ce n'est pas encore une société constituée, mais une pluralité d'individus, unis de cœur par un même esprit.

Notre auteur poursuit son raisonnement : « la structure externe de l'Église manifeste sa vie interne d'une manière extérieure, c'est-à-dire visible ; l'activité externe a pour fin la vie interne. Car la structure externe de l'Église se rapporte à la structure interne ; la structure externe est déterminée par la structure interne ».[3] Par conséquent, les pasteurs de l'Église sur lesquels s'appuie cette structure externe sont au service de la vie charismatique ou spirituelle des fidèles. Par la prédication et les rites qu'ils mettent en œuvre, par l'organisation de leurs activités, ils donnent à voir, à entendre et à toucher

(1) « Christus (...) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut **universale salutis sacramentum** constituit » (*Lumen Gentium* 48).
Le Christ (...) a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut.
Cette définition de l'Église est reprise dans *Gaudium et Spes* 45 et dans *Ad Gentes* 1 et 5.
(2) « *Structura interna Ecclesiae* constituitur unione intentionali fidelium, scilicet eorum, qui Christum Dominum sequuntur... Ecclesia unionem internam fidelium efformat, quatenus *Spiritus Sanctus anima est corporis socialis Christi*, quod est Ecclesia » (Bertrams, *De constitutione Ecclesiae*, pp. 293-294).
(3) « *Structura externa Ecclesiae* vitam eius internam externe, scilicet visibiliter, manifestat ; activitas externa vitam internam tamquam finem habet. Structura enim externa Ecclesiae ad structuram internam refertur ; structura externa per structuram internam determinatur » (Bertrams, *De constitutione Ecclesiae*, p. 295).

les biens divins eux-mêmes. C'est pourquoi le dernier canon du code réclame d'avoir en vue « le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême »[1].

Il existe une évidente continuité entre l'aspect interne et externe de la structure, c'est-à-dire que leur rapport mutuel n'est pas celui d'une réalité à une autre réalité (*non se habent tamquam res ad rem*[2]). Le premier élément est plutôt pris ensemble avec le second pour former l'unité de la vie de l'Église de telle sorte que la structure externe se comporte sur le mode du signe sacramentel par rapport à la structure interne. Ce qui est dit par les rites extérieurs signifie ce qui est vécu de l'intérieur.

Il suit de là que, pour être incorporé à l'Église, il est absolument nécessaire que le baptisé professe la foi intégrale et se soumette à la hiérarchie catholique. S'il ne satisfait pas à ces obligations fondamentales du baptême, de la profession de foi et de la soumission hiérarchique, il ne peut pas être rattaché à la structure visible de l'Église et ne reste lié à l'Église du Christ, dans sa structure interne, que dans la mesure où il entre dans un cas où la suppléance s'exerce. L'appartenance à la structure externe est absolument nécessaire pour faire pleinement partie de l'Église telle que le Christ l'a fondée, même s'il faut admettre par ailleurs que certains sont excusés et lui sont rattachés imparfaitement par la suppléance. Dès lors, il faut réaffirmer qu'il ne peut y avoir d'autre structure externe légitime en dehors de l'Église catholique, parce que la reconnaissance par la hiérarchie est une condition essentielle de pleine appartenance à l'Église du Christ.

### 4.3. L'ecclésiologie de la règle et l'activité réformatrice.

Les droits et les devoirs de ceux qui appartiennent à cette structure externe de l'Église sont l'objet de ce que nous avons nommé l'*ecclésiologie de la règle*. Celle-ci a pour but de décrire et de définir ce qui, dans l'Église, est proprement institutionnel, déterminé par des normes et précisé par des règlements. De ce point de vue, elle se présente sous un aspect qui ressemble à celui des sociétés purement humaines. Mais il

(1) Can. 1752 CIC/83 : in causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.
Dans les causes de transfert *(des curés)*, les dispositions du can. l747 seront appliquées, en observant l'équité canonique et sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême.
(2) Bertrams, *De constitutione Ecclesiae*, p. 295.

ne s'agit que d'une ressemblance. Dans sa structure externe, l'Église est, toujours et encore, le Corps du Christ qui se révèle au monde. Sa constitution est humano-divine. Cette caractéristique a deux conséquences.

Premièrement, elle n'est pas surérogatoire. Ce qui repose sur le droit divin est irréformable et ne peut pas être modifié à l'envi. Le rôle de la hiérarchie est de rappeler ces principes intangibles et de veiller à ce que nul n'y porte atteinte. Il consiste à être le porte-parole des volontés divines et c'est à ce titre que l'obéissance lui est due dans la mesure où les ordres donnés sont moralement acceptables. Par ailleurs, de nombreuses réglementations sont liées à des circonstances historiques ou à des ères culturelles particulières. Elles peuvent, et souvent doivent, évoluer afin de s'adapter sans cesse aux changements qui affectent la vie des hommes.

Cette réforme fréquente est une caractéristique propre à l'Église catholique comme société humaine et cette capacité à s'adapter continuellement, sous l'inspiration de l'Esprit divin, explique sa pérennité à travers les siècles. Elle a été rendue possible, parce que Dieu la rappelle à l'ordre par la mise en œuvre des charismes. Ici, le terme acquière un sens spécifique. Il ne désigne plus la variété des grâces dans la vie spirituelle, mais les manifestations extraordinaires vécues au sein même de la structure externe de l'Église par des saints, prophètes en leur temps de la Parole de Dieu.

Il en a été ainsi de François d'Assise ou d'Ignace de Loyola. Poussés par l'Esprit-Saint, ils ont constitué de petits groupes de disciples alors qu'ils n'avaient encore aucun mandat pour le faire. En général, ils ont rencontré d'immenses difficultés avant d'être reconnus. Durant tout ce temps, leur action se développait dans la suppléance, selon les principes d'une *ecclésiologie de l'exception*. Mais, quand leur reconnaissance est arrivée, ils ont continué leur travail selon les normes établies pour eux, c'est-à-dire selon l'*ecclésiologie de la règle*.

L'irruption de l'activité charismatique au sein de la vie habituelle de l'Église nous permet de constater, une fois de plus, que les limites entre *ecclésiologie de la règle* et *ecclésiologie de l'exception* ne sont pas figées dans des cadres prédéfinis, mais s'adaptent avec une certaine élasticité aux réalités contingentes de la vie chrétienne. Nous avons déjà remarqué que *Lumen Gentium* définit l'Église comme *universale sacramentum salutis*. L'accent est mis sur la valeur universelle de ce signe, c'est-à-dire sur sa catholicité. L'Église est le signe répandu à travers le monde du salut divin.

Ce qui précède nous permet d'ajouter que l'Église est aussi le sacrement du salut universel, *sacramentum salutis universae*. Aucun de ceux qui sont sauvés ne le sont sans être rattachés à elle d'une manière ou d'une autre. Que ce soit dans la règle ou que ce soit dans l'exception, l'Église est cette mère qui enfante les hommes pour l'éternité. Elle est unique, comme toutes les mères, et elle se présente, sous des traits reconnaissables, dans l'Église catholique. Ce point mérite un développement particulier, parce qu'il montre que la suppléance et la distinction *ecclésiologie de la règle* / *ecclésiologie de l'exception* contribuent à résoudre, en théologie, quelques difficultés herméneutiques.

## 5. « Hors de l'Église, point de salut » : une révision des interprétations théologiques.

Pour terminer cette partie théologique, nous en arrivons à l'étude de l'adage, devenu au fil du temps une formule dogmatique : « hors de l'Église, point de salut ». En effet, la notion de suppléance, telle que nous l'avons développée tout au long de ce travail, est susceptible d'apporter des éclaircissements dans la manière de traiter la question des membres de l'Église. Il faut avouer que le Concile Vatican II a modifié profondément les perspectives sur ce sujet. C'est à tel point qu'un théologien comme Sesboué, arrivé au terme de son étude historique sur cette sentence, s'interroge sur la possibilité de tenir à la fois les interprétations passées et celle d'aujourd'hui : « il reste qu'une part de contradiction demeure irréductible, même après l'effort ici déployé pour "sauver" l'adage et l'inscrire dans une grande continuité de tradition de la foi »[1]. Grâce à la notion de suppléance, cette perplexité, légitime au premier regard porté sur les déclarations conciliaires, ne nous paraît pas être une fatalité.

### 5.1. Les enquêtes de Sullivan et de Sesboué.

Examinons l'enquête de Sesboué. Elle arrive 12 ans après celle de Sullivan[2], en langue anglaise. Elle en reprend la méthode qui consiste à déterminer à chaque étape

(1) Sesboué, *Hors de l'Église pas de salut*, p. 363.
(2) Sullivan, *Salvation outside the Church ? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, 1992.

historique comment a été entendu l'adage. Le travail est remarquable de nuances et de précisions historiques. Il est clairement établi que la formule, datée du III$^{ème}$ siècle en Orient comme en Occident, était un avertissement adressé aux chrétiens tentés de quitter l'Église institutionnelle. Ultérieurement, à partir de saint Augustin, elle s'appliquera aux païens et aux juifs qui, ayant eu la possibilité d'accueillir le Christ, l'ont rejeté et, avec lui, leur salut par l'Église. On parvient ainsi au concile de Florence en 1442 avec la bulle *Cantate Domino* pour l'union avec les Jacobites.

Ce décret proclame : « elle [la très sainte Église romaine] **croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église catholique, non seulement païens mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques ne peuvent devenir participants à la vie éternelle**, mais iront "dans le feu éternel qui est préparé par le diable et ses anges" (Mt 25, 41) à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés ; elle professe aussi que l'unité du corps de l'Église a un tel pouvoir (...) que **personne ne peut être sauvé** (...) **s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'Église catholique** »[1]. La déclaration est un jugement doctrinal, à défaut d'être clairement infaillible[2], qui suppose de la part de tous ceux qui sont condamnés à la damnation éternelle un refus volontaire et la pertinacité.

Or il n'est pas douteux que les Pères de Florence croyaient que Dieu est bon et juste et ne condamne pas un peuple innocent au feu de l'enfer.[3] Ils posent ici un principe théorique de droit qui s'applique à certaines catégories religieuses : païens, juifs, hérétiques et schismatiques. Dans la perspective d'une *ecclésiologie de la règle*, l'adage est tout à fait juste. Tous ceux qui appartiennent à ces catégories sont de droit en dehors de l'Église visible, fondée par Jésus-Christ et représentée aujourd'hui par l'Église catholique. Il faudrait dire autrement si on envisageait les choses du point de vue d'une *ecclésiologie de l'exception*. Mais le concile de Florence n'envisage évidemment pas la

(1) « Firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos extra catholicam Ecclesiam exsistentes, non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes ; sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis eius (Mt 25, 41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati : tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et ieiunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturiant. Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit » (DzH 1351, p. 387).
(2) Nous voulons dire que ce jugement n'est pas une déclaration solennelle d'un dogme, mettant en cause le Magistère solennel de l'Église dont les conditions précises ont été définies par Vatican I dans sa constitution *Pastor Aeternus* (Voir DzH 3073-3075, p. 694).
(3) Sullivan, *Salvation outside the Church ?*, éd. 2002, p. 67.

question sous cet angle puisqu'il s'agit d'un document destiné à intégrer les Jacobites dans la règle. Voilà ce qui peut être dit au niveau du droit, *de jure*.

Qu'en est-il ensuite au plan concret des faits ? Un évêque de l'Église catholique, à chaque époque, pourrait-il en conscience désigner quelque personne que ce soit, membre ou non de ces catégories, comme un gibier de damnation ? En tant qu'il est vraiment catholique, nous ne le pensons pas car, s'il revient au pasteur de prévenir ses brebis des dangers qu'elles encourent, il lui est étranger de les condamner a priori. *De facto*, nul ne peut juger des dispositions intimes de son prochain et savoir s'il sera condamné, au regard de la volonté divine de sauver tous les hommes. Il peut y avoir des présomptions, jamais de certitude. Il n'apparaît donc pas nécessaire de relativiser ce document, comme le fait Sesboué, au point de lui ôter toute consistance.[1] Le décret de Florence exprime bien ce qu'il exprime dans le contexte, parfaitement légitime quoique restreint au droit de la règle, dans lequel il le fait. Il n'y a pas lieu d'en tordre le sens obvie pour lui permettre de s'adapter ultérieurement à son interprétation, par ailleurs contestable, d'un texte du concile Vatican II.

### 5.2. Le salut des hommes par la suppléance.

Dans son livre *Das neue Volk Gottes*, le cardinal Ratzinger remarquait avec justesse : « pour pouvoir être le salut de tous, l'Église ne doit pas coïncider extérieurement avec tous »[2]. Nous souscrivons tout à fait à ce jugement. La visibilité de l'Église est ce qui se voit de l'extérieur. C'est l'Église catholique dans son aspect structurel. Elle est l'objet propre de l'*ecclésiologie de la règle*. L'universalité du salut ne peut pas être restreinte à ces limites. Nous savons que l'action de l'Esprit de Dieu, sans

(1) Voir l'analyse du décret par Sesboué dans *Hors de l'Église pas de salut*, pp. 87-104. Nous ne pouvons pas souscrire à une démonstration qui se résume dans le jugement suivant : « la formule ne signifie pas ce qu'elle affirme matériellement » (p. 104), car les mots ont leur sens propre qu'il nous faut respecter, même si l'on tient aussi compte du contexte dans lequel ils sont écrits. L'*ecclésiologie de la règle* nous permet de conserver le sens complet de la formule.

(2) « Um die Rettung aller sein zu können, muß sich die Kirche nicht auch **äußerlich** mit allen decken » (Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, p. 359). L'ouvrage a été traduit partiellement en français par Givord et Bourboulon sous le titre : *Le nouveau Peuple de Dieu* (Aubier, 1971). La citation est à la page 170 de l'édition française.

Les traducteurs ont bien rendu ***äußerlich*** par ***extérieurement***. Sesboué a donc fait une erreur de transcription. A la page 296 de son livre *Hors de l'Église pas de salut*, il écrit : « reprenant à son compte les idées de Y. Congar, J. Ratzinger affirme : "pour pouvoir être le salut de tous, l'Église ne doit pas coïncider nécessairement avec tous" ». Cette traduction ouvre la porte à son interprétation d'une multiplicité des voies du salut alors même que J. Ratzinger note simplement que la visibilité de l'Église ne coïncide pas avec l'espace du salut, ce qui peut s'entendre du domaine de la suppléance et de l'exception.

cesse à l'œuvre dans l'âme des hommes, est plus vaste, parce qu'elle touche directement les cœurs, sans frontière de race, de peuple, de culture, ou même de religion. Dieu agit où il veut, quand il veut et comme il veut, pour le salut de l'humanité toute entière.

Dieu n'a besoin d'aucun intermédiaire pour agir dans l'homme. Il peut le sauver sans l'intervention de qui que ce soit, ni de quoi que ce soit. Cependant, le dessein mis au point par Dieu dans le monde n'est pas non plus une réalité vide et sans direction. La volonté divine est d'avoir organisé le salut des hommes selon certaines modalités prédéfinies, en fonction du fait de l'incarnation. C'est la raison d'être de l'Église catholique qui offre aux hommes le contact avec le divin, comme nous l'avons déjà écrit. La structure ecclésiale n'est pas seulement une voie de salut parmi d'autres : elle est la route normale qui permet au grand nombre de se diriger vers la félicité éternelle avec le plus de facilité. Elle a été ainsi constituée. Il peut arriver des périodes où, de fait, cette voie est rejetée par beaucoup ou ignorée par la plupart. Elle n'en reste pas moins, de droit, le moyen habituel voulu par Dieu pour faire son salut.

Ceux qui ne lui sont pas rattachés visiblement ne sont pas définitivement perdus pour autant. Eux aussi peuvent se sauver. Mais les moyens qui sont mis à leur disposition sont plus onéreux et plus rares. Par exemple, pour se réconcilier avec Dieu, la confession apporte plus de sécurité à la conscience que l'acte de contrition parfaite, qui réclame d'être accompli pour le seul amour de Dieu ou du Sauveur. De même, sans la liturgie, le mystère caché de Dieu n'est pas rendu visible et l'effort dans la vie d'union à Lui est beaucoup plus difficile.

C'est pourquoi les personnes qui se sauvent dans ces conditions sont de droit dans une situation d'exception. Peu importe qu'elles puissent être proportionnellement plus nombreuses que les catholiques à une période historique donnée. Nous ne jugeons pas d'un fait, mais, encore une fois, de ce qui a été établi en droit. Ce que le Christ a voulu est ce que nous constatons dans l'Église catholique aujourd'hui. La structure a évolué au fil des siècles, mais elle reste fondamentalement l'Institution dont la priorité est le salut des âmes. Aussi nous semble-t-il approprié d'attribuer à l'*ecclésiologie de l'exception* l'étude de ces situations qui se trouvent en dehors du cadre visible divinement établi pour les hommes et de mesurer leur efficacité à l'aune des restrictions qu'impose cette ecclésiologie.

Que nous envisagions la situation normale ou ces exceptions, il s'agit toujours d'une ecclésiologie, c'est-à-dire d'un discours sur l'Église, l'Église catholique et l'Église du Christ. C'est tout un. Il est possible de distinguer une partie visible de l'Église du Christ, qui se retrouve (*subsistit in*) sur la terre dans l'Église catholique, et une partie invisible. Il n'y a pourtant aucune dichotomie entre elles. Car l'Église catholique étend son influence sur la partie invisible de l'Église du Christ par la suppléance.

Aussi nous ne croyons pas qu'il y ait une opposition si radicale entre le texte du concile de Florence, cité plus haut, et ceux de Vatican II que nous rappelons ici. Le premier est celui de *Lumen Gentium* au n° 16 dont nous retenons les principales propositions : « quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu. (...) En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie »[1].

Le second est tiré de *Gaudium et Spes* au n° 22 : « pour un chrétien, c'est une nécessité et un devoir de combattre le mal au prix de nombreuses tribulations et de subir la mort. Mais, associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ dans la mort, fortifié par l'espérance, il va au-devant de la résurrection.Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité

(1) « Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. (...) Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat » (*Lumen Gentium* n° 16).

d'être associé au mystère pascal »[1]. On peut certainement reprocher aux Pères conciliaires un excès d'optimisme, mais non un discours hétérodoxe. La suppléance vient servir utilement une herméneutique de la continuité entre les données de la Tradition et les déclarations du concile Vatican II.

### 5.3. Nouvelle proposition pour une herméneutique de la continuité.

Pour terminer, nous voudrions analyser rapidement les interprétations finales proposées par Sullivan et Sesboué sur cet adage « hors de l'Église pas de salut ». Leur solution est une proposition d'herméneutique qui touche à la signification obvie de l'adage. Il s'agit de montrer que sa compréhension n'est pas celle qui a couru dans le peuple fidèle tout au long du dernier millénaire, voire depuis saint Augustin.

Sullivan se réfère à la distinction, établie par Jean XXIII dans son discours d'ouverture au concile Vatican II du 11 octobre 1962, entre la substance de la doctrine et la manière de l'exprimer. « Il faut, disait le Pape, que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. Car autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt, en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère et d'un style surtout pastoral ».[2] L'argument est d'ordre pédagogique et traite de l'adaptation du langage de manière à être compréhensible à ceux à qui l'on parle. Il s'agit de dire en d'autres mots ce qui était déjà dit dans l'antiquité par les chrétiens. Mais qu'en est-il des expressions qui ont traversé les âges ? Celles-ci ne doivent-elles pas être expliquées dans leurs termes même afin d'être saisies dans toute leur ampleur ?

Dans sa conclusion, Sullivan écrit : « ce que nous avons essayé de montrer dans ce livre est que c'est seulement une manière, et une manière très imparfaite en l'occurrence, par laquelle les Chrétiens ont exprimé leur foi en ce que Dieu a donné à

(1) « Christianum certe urgent necessitas et officium contra malum per multas tribulationes certandi necnon mortem patiendi ; sed mysterio paschali consociatus, Christi morti configuratus, ad resurrectionem spe roboratus occurret. Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur » (*Gaudium et Spes* n° 2).

(2) Nous prenons ici la traduction française du texte italien, et non celle de la DC qui n'est pas exacte. Voir Concile Vatican II, *Discours au Concile*, note 2, p. 64.

son église un rôle nécessaire à jouer dans son dessein de sauver le monde. Nous ne pouvons être trop reconnaissant de ce que, de nos jours, l'Église Catholique ait trouvé une bien meilleure manière de parler de son propre rôle dans l'économie divine du salut »[1]. Le problème est que cette nouvelle façon de parler évacue un idiome qui nous a été légué par des siècles de christianisme. Cela présuppose que cette expression de la foi n'est pas adéquate aujourd'hui pour dire la substance de ce qui était cru dans l'Antiquité. Nous pensons qu'il n'en est rien si on consent à recourir à une notion éclairée et approfondie de la suppléance.

Après une réflexion générale sur l'herméneutique, Sesboué propose une solution théologique plus originale pour arriver à concilier notre adage avec les conceptions actuelles qu'il croit trouver dans les textes du concile Vatican II. Il pose d'abord comme une « affirmation imprescriptible de notre foi » le fait que le Christ est le « porteur unique de l'initiative gratuite de Dieu en vue du salut de l'humanité »[2]. Mais il ajoute : « toute voie peut se parcourir en deux sens. Si le moyen de salut est unique, comme unique est le Médiateur entre Dieu et les hommes, si donc la Voie venue de Dieu vers les hommes est unique, les voies qui vont des hommes à Dieu sont multiples, comme l'histoire des religions dans le monde le montre à l'évidence. Ces voies ont toute la valeur de la réponse de foi qui les habite devant la révélation de Dieu, révélation qui peut comporter dans leur tradition des éléments proprement surnaturels. Dans cette mesure une religion non-chrétienne peut constituer une authentique voie de salut »[3]. Ces quelques lignes mettent en évidence une ecclésiologie à laquelle nous n'adhérons pas et qui tombe, à notre sens, sous le coup du relativisme de la foi, sans respecter la lettre des textes conciliaires.

Nous avons montré précédemment que les éléments surnaturels, présents dans les autres confessions ou religions, appartiennent en propre à l'Église catholique et servent précisément de moyens de suppléance pour lui permettre d'étendre son influence sur les membres de ces confessions ou religions. Les voies qui mènent à Dieu peuvent être diverses sur le plan sociologique où se place l'histoire des religions, mais non sur le

(1) « What we have tried to show in this book is that it is only one way, and a very imperfect way at that, in which Christians have expressed their belief that God has given to his church a necessary part to play in his plan to save the world. We cannot be too grateful for the fact that in our day the Catholic Church has found a much better way than this to speak of its own rôle in the divine economy of salvation » (Sullivan, *Salvation outside the Church*, p. 204).
(2) Sesboué, *Hors de l'Église pas de salut*, p. 297.
(3) Sesboué, *Hors de l'Église pas de salut*, p. 297.

plan théologique. La sociologie étudie les phénomènes humains en tant que tels. La théologie les considère dans la perspective du salut de l'homme et se doit de juger de leur vérité divine. Pour cela, nous avons un critère à notre disposition, c'est le Christ venu dans la chair. Il nous montre une seule voie humaine pour aller à Dieu, non pas plusieurs.[1] Sesboué aurait raison si Dieu avait transmis son plan de salut depuis son empyrée. Mais celui dont nous avons à suivre les traces est le Verbe incarné,[2] il a partagé notre condition et il se donne, avant même sa résurrection, comme le seul et unique moyen de rejoindre le Père.[3]

Certains avanceront peut-être qu'une telle prétention de l'Église catholique n'est plus audible à nos contemporains. A force d'insister sur le fait qu'elle est composée de pécheurs, il serait devenu impossible d'affirmer qu'elle reste finalement la seule arche de salut. Mais il nous semble qu'il faudrait alors renoncer tout simplement à la profession de la Foi catholique. Devant les Juifs de son époque, le Christ a clairement annoncé sa divinité. Il s'est présenté comme le Messie, c'est-à-dire le sauveur de tous les hommes. Il a préféré être condamné plutôt que de renoncer à l'affirmation de cette vérité.

La difficulté que représente aujourd'hui la prédication de l'Église comme seul moyen de salut pour l'humanité n'est pas supérieure à celle qu'ont affronté nos prédécesseurs dans la proclamation du Christ, rédempteur de tous les hommes. L'Église ne peut pas être écartelée. Elle est ce Corps dont Jésus-Christ est la tête et dont nous sommes les membres, que ce soit dans une ecclésiologie de la règle ou dans une ecclésiologie de l'exception.

L'incapacité à faire entendre, dans des termes acceptables, l'adage « hors de l'Église, pas de salut » pourrait progressivement s'estomper par le recours éclairé à la suppléance et à la distinction qui en découle *ecclésiologie de la règle* / *ecclésiologie de l'exception*. Avec cette notion et ces catégories conceptuelles, nous possédons les outils pour éviter le relativisme doctrinal, contourner les impasses dialectiques et orienter le travail théologique vers la pleine lumière de la vérité catholique. Cette conclusion ne

(1) Jean 14, 6-7 : « je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi. Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon Père. Dès à présent, vous le connaissez et vous l'avez vu ». Il nous paraît difficile de concilier ces paroles avec une théorie de la multiplicité des voies pour aller à Dieu.
(2) 1 Pierre 2, 21 : « c'est à quoi, en effet, vous avez été appelés, puisque le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces ».
(3) Jean 10, 9 : « je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera et il sortira, et il trouvera des pâturages ».

remet pas en cause les avancées œcuméniques, elle les replace dans le cadre salvifique du dessein rédempteur.

Arrivé au terme de cette partie théologique, il nous reste à nous assurer que le fruit de notre recherche n'est pas seulement un produit intellectuel déconnecté de la réalité historique, mais qu'il trouve sa justification dans l'histoire de l'Église. Cela nous paraît essentiel, parce que, si, comme nous l'avons montré, les notions mises au jour sont si fondamentales pour l'ecclésiologie, il est nécessaire qu'elles se trouvent inscrites dans la vie ecclésiale de toutes les époques. Il reste alors à préciser de quelle manière cette inscription s'est faite dans le passé et se fait encore aujourd'hui. C'est l'objet de la troisième partie de ce travail.

# Troisième partie :
# LA SUPPLEANCE
# AU REGARD DE
# L'EXEGESE ET DE L'HISTOIRE

## Préliminaires.

Le travail théologique semble d'autant plus efficace dans ses démonstrations qu'il s'enracine plus profondément dans la Parole de Dieu écrite et dans la Tradition dont les documents historiques restent les témoins privilégiés. C'est pourquoi, après l'enquête sur les sources scripturaires, l'histoire de l'Église est convoquée en premier lieu pour servir de base à la réflexion. Mais, lorsque nous avons recherché dans les textes patristiques les mentions de la suppléance, nous nous sommes rendus compte que le terme même ne s'y trouvait en aucun endroit. Nulle part, les Pères de l'Église latine n'utilisent l'expression : *Ecclesia supplet*. Même l'emploi du verbe *supplere*, dans ses diverses déclinaisons possibles, n'a pu être confirmé dans le sens utilisé ici. Alors la suppléance est-elle vraiment une notion théologique qui a traversé les âges de la chrétienté ?

En fait, il s'est avéré nécessaire de rechercher, non pas les tournures telles que nous les connaissons aujourd'hui, mais la réalité qu'elles désignent. Il fallait aller directement aux cas dans lesquels la suppléance était impliquée. Par conséquent, nous avons orientés notre recherche vers la notion de nécessité et son urgence, comme dans l'expression *necessitate compulsus* ou *casu necessitatis*. Cette enquête a porté ses fruits. La suppléance est présupposée dans la résolution de cas concrets où les lois habituelles de l'Église ne peuvent pas s'exercer. Les auteurs se demandent alors dans quelle mesure

ou à quelles conditions une réalité sacramentelle ou la grâce de Dieu sont véritablement conférées. Il s'agit bien de notre problématique.

Par exemple, dans son traité anti-donatiste *Contra epistolam Parmeniani*, saint Augustin s'interroge sur la réalité d'un baptême, administré par un laïc dans un cas urgent ou hors le cas de nécessité afin de déterminer s'il faut réitérer ou non le sacrement. Voici ce qu'il écrit : « supposé qu'un laïque, poussé par la nécessité, ait conféré le baptême à un homme qui se mourait, et qu'il n'ait rien omis de ce qui est essentiel au sacrement, je ne crois pas que la piété dirait qu'il faut le réitérer. Certes, le faire sans être contraint par la nécessité, c'est usurper la fonction d'un autre ; mais si la nécessité urge, ce n'est ni un péché véniel, ni même un péché du tout. De plus, si on l'a usurpé sans aucune nécessité et qu'il a été donné au premier venu par n'importe qui, on ne peut pas dire que ce qui a été conféré n'a pas été donné, quoiqu'il ait été donné illicitement. Une usurpation illicite se corrige par le repentir et l'expiation. Si le coupable ne se corrige pas, le sacrement conféré dans ces conditions devient une occasion de ruine pour celui qui l'a illicitement conféré, ou illicitement reçu. Pourtant, on ne regardera pas ce sacrement comme n'étant pas conféré »[1]. L'étude de tels textes et de leurs nuances serait intéressante. Elle permettrait d'asseoir la réalité historique de la suppléance. Mais leur analyse nécessiterait un volume entier. Nous n'en présenterons pas ici les résultats, car, dans cette partie de notre travail, notre intention est autre.

En terminant la partie théologique, nous nous sommes rendu compte que la suppléance présentait les caractéristiques d'un critère herméneutique en obligeant à distinguer, dans un texte controversé comme celui de Vatican II, ce qui est de la règle de ce qui est de l'exception. Elle permettait d'offrir une interprétation simple qui respecte la lettre du texte et sa continuité avec les témoignages du passé. Nous voudrions approfondir ce rôle en l'appliquant diversement à certains faits ou documents historiques.

(1) « Quanquam etsi laicus aliquis pereunti dederit necessitate compulsus, quod cum ipse acciperet, quomodo dandum esset addidicit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum. Nulla enim cogente necessitate si fiat, alieni muneris usurpatio est : si autem necessitas urgeat, aut nullum, aut veniale delictum est. Sed et si nulla necessitate usurpetur, et a quolibet cuilibet detur, quod datum fuerit non potest dici non datum, quamvis recte dici possit illicite datum. Illicitam autem usurpationem corrigit reminiscentis et poenitentis affectus. Quod si non correxerit, manebit ad poenam usurpatoris quod datum est, vel ejus qui illicite dedit, vel ejus qui illicite accepit : non tamen pro non dato habebitur » (S. Aug., *Contra epistolam Parmeniani*, lib. 2, cap. 13, n° 29, PL Migne 43 col. 71, n° 29).

La suppléance est susceptible d'apporter des éclairages intéressants, voire essentiels, dans le traitement de certaines réalités ecclésiales qui surprennent ou de certains documents difficiles que l'histoire nous a légués. Parmi les réalités surprenantes, nous avons retenu la place singulière tenue par saint Paul dans le collège apostolique, alors même qu'il n'a pas connu le Christ durant son séjour sur la terre. Parmi les témoignages historiques controversés, nous nous sommes intéressés à l'hypothèse, émise par Tertullien, qu'un laïc puisse offrir le sacrifice et à l'autorisation accordée au diacre par saint Cyprien d'intervenir dans l'administration du sacrement de pénitence. Nous voudrions également nous servir de faits passés pour mettre en évidence la fragilité d'une ecclésiologie de l'exception et son incapacité à maintenir, d'une manière assurée et durable, une profession authentique de la foi. Nous avons choisi, à cet effet, de nous reporter à l'histoire des « Séparés » du Japon.

## A – Ecclésiologie de la règle et ecclésiologie de l'exception aux temps apostoliques.

Il est nécessaire de préciser ici notre propos afin de ne pas être accusé d'anachronisme. Il est évident qu'aux temps apostoliques, les chrétiens n'avaient pas formalisé l'idée d'une suppléance. Saint Paul, tout particulièrement, n'aurait probablement pas reconnu une telle catégorisation de son ministère. Il était à ce point convaincu qu'il agissait sous l'impulsion de l'Esprit Saint qu'il lui aurait paru incongru d'attribuer à son action apostolique une certaine marginalisation.

Pourtant, sa place et son statut dans l'Église primitive posent un certain nombre d'interrogations. Voilà un homme qui a d'abord persécuté les chrétiens, puis est devenu l'un des leurs après une rencontre avec le Christ ressuscité sur le chemin de Damas ! Il n'a pas connu Jésus dans sa vie terrestre, il ne peut pas témoigner de ce qu'il a vu et entendu à son sujet. Cela ne l'empêche pas de se déclarer *Apôtre*, au même titre que ceux qui ont été choisis autrefois par le Sauveur. Dans les communautés qu'il crée, une intense vie religieuse s'exprime sous des formes multiples au travers de charismes

variés. De là ont découlé des difficultés nombreuses, parmi lesquelles celle d'avoir été contesté.

La lettre aux Galates témoigne de cette opposition contre l'Apôtre. Nous voudrions nous arrêter sur l'analyse de cette situation rapportée aux chapitres 1 et 2 de cette épître, parce que nous pensons qu'il est possible de la lire, de manière particulièrement intelligible, à la lumière des considérations qui précèdent sur la notion de suppléance et la distinction entre *ecclésiologie de la règle* / *ecclésiologie de l'exception*. Il ne s'agit évidemment pas de plaquer sur un texte nos propres catégories que l'auteur ignorait au moment où il l'a écrit, mais de mieux pénétrer, grâce à elles, l'intention divine qui a présidé à sa rédaction. C'est en ce sens, nous semble-t-il, que la théologie peut parfois aider les exégètes dans leur minutieux travail d'herméneutique.

Nous commencerons d'abord par délimiter le cadre rhétorique dans lequel se développe l'argumentation paulinienne. Ayant établi que saint Paul entend exposer le dessein de Dieu, nous nous pencherons ensuite sur le titre d'apôtre qu'il se donne. En troisième lieu, nous examinerons les modalités de la mission qu'il déclare avoir reçue. En tenant compte de ces données d'ordre proprement exégétique, nous essaierons, dans un quatrième point, de qualifier la deuxième visite rendue par l'Apôtre des Gentils aux Piliers de Jérusalem. Pour finir, nous évaluerons cette analyse à l'aune de notre travail sur la suppléance.

## 1. Le cadre rhétorique : statut historique du récit de saint Paul.

Se référer à l'écrit de saint Paul plutôt qu'au récit rapporté par les Actes des Apôtres, c'est se mettre au contact d'un témoin direct des événements. Ce choix présente la difficulté, à laquelle les exégètes ont été confrontés depuis l'Antiquité, du genre littéraire et des règles rhétoriques employés ici par l'écrivain. Dans les chapitres 1 et 2 de l'épître, Paul expose certains faits de sa vie, avant et après sa « conversion ». Il vit ce qu'il écrit, il est acteur de sa propre histoire. Manifestement, il est piqué au vif par les fauteurs de trouble et la réaction, complaisante à leur égard, de ses fidèles galates. Il ne rapporte pas les faits d'une manière objective ou, comme on dirait aujourd'hui, selon des critères scientifiques ; ce n'est pas sa préoccupation.

Son récit se construit pourtant sur une trame historique et réelle, laquelle participe à la force argumentative de l'ensemble. Encore faut-il s'entendre sur le terme « historique ». Les faits racontés ne sont pas des preuves destinées à établir une vérité historique. La question de l'historicité ne se pose pas comme telle. Il s'agit bien d'une histoire, mais pas selon notre manière de l'établir.[1] En fait, Paul réinterprète des événements passés dans le but de montrer son indépendance en tant qu'apôtre. Il revoit le déroulement de sa propre existence, il essaye de lui donner un sens selon Dieu et c'est la seule biographie qu'il connaisse. Les événements importants pour lui sont ceux à travers lesquelles il est devenu le sujet de l'action divine. Il cherche ainsi à montrer que sa vie s'est inscrite dans un projet divin dont l'aboutissement est son ministère auprès des païens, suscité par une motion du Saint-Esprit.

Selon une distinction appliquée par W. Stenger[2] à notre passage, il mêle aux éléments biographiques proprement dits des éléments d'une *biographie idéale*. Son génie est de nous présenter son existence, à la fois, sous la lumière divine, c'est-à-dire sous l'angle de l'absolu, et dans la réalité concrète de son développement historique. Ces deux points de vue sont indissociables et forment ensemble sa vision globale. Si on ne veut pas risquer de trahir sa pensée, il est nécessaire de les tenir tous les deux. C'est ce que permet la distinction entre *biographique* et *idéal biographique*.

Le domaine d'implantation de l'idéal biographique est délimité principalement par les versets 15 et 16a du chapitre 1 : « mais, lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler en moi son Fils »[3]. Ces deux versets expriment, en effet, une réalité qui transcende le temps historique. De ce fait, ils forment le pivot de l'argumentation de l'ensemble narratif auquel ils donnent toute sa cohérence. Cette affirmation d'une intervention de Dieu dans la phase intra-utérine de sa vie n'a évidemment pas un sens événementiel. L'Apôtre ne veut pas décrire ce qui s'est réellement passé à cette époque, mais il explicite la nature de l'action de Dieu à son égard.

Des éléments proprement biographiques seront aussi indiqués par l'apôtre. Mais ils sont comme insérés dans ces détails idéaux qui permettent de donner à

(1) "Paul does not give an historical but rather an historic, i. e. **significant account** of his early life as a christian" (Sanders, *Paul's "autobiographical" statements*, p. 343).
(2) Stenger, *Biographisches und Idealbiographisches*, p. 123.
(3) Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοι.

l'argumentation sa tournure théologique. Saint Paul révèle le statut que Dieu lui a choisi dès le commencement de son existence, à l'instar des prophètes de l'Ancien Testament (Is 49, 1 et Jr 1, 5), pour recevoir ses visions.[1] Sans nul doute, il se désigne comme un prophète, c'est-à-dire un *homme de Dieu*, consacré à son service. Il est cependant un titre qu'il défend plus encore, c'est celui d'Apôtre. Il faut clarifier la signification de ce terme dans l'écrit adressé aux chrétiens de la Galatie.

## 2. Un titre d'apôtre obtenu directement de Dieu.

Le mot ἀπόστολος n'a pas ici une signification aussi élargie que celle qu'on trouve dans d'autres lettres du corpus paulinien et qui se rapporte aux premiers missionnaires. Dans Galates, il est appliqué seulement à Pierre, Jacques, le frère du Seigneur,[2] et Jean (Gal. $2_9$), c'est-à-dire à trois témoins qui ont suivi Jésus dans ses pérégrinations. Il concerne manifestement un petit groupe d'individus parfaitement délimité.[3] Et c'est à ce groupe que saint Paul entend être assimilé. En effet, il a reçu mission du Christ lui-même, comme il tient à le préciser dans l'adresse de l'épître : « apôtre (…) par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts » (Gal. 1, 1)[4].

L'*être-apôtre*, tel que le conçoit l'auteur de Galates, est une qualité qui, pour son cas personnel, vient directement de Dieu par la désignation du Christ, ressuscité d'entre les morts. Cette affirmation est renforcée par deux expressions négatives : « non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme ». La première rejette toute origine humaine, l'autre exclut tout intermédiaire humain. Paul est donc apôtre, exclusivement par une décision divine. C'est la raison pour laquelle il se présente comme l'égal de Pierre[5] et des autres membres du collège apostolique.

Être apôtre, c'est être envoyé à la manière des prophètes de l'Ancien Testament dont la vocation sert de référence implicite. La *consécration dans le sein maternel*

(1) Denis, *L'élection et la vocation de Paul*, pp. 415 - 417.
(2) La question est controversée chez les exégètes au sujet de Jacques à cause du verset 19 de la lettre. Les diverses solutions sont rappelées dans Trudinger, *A Note on Galatians 1 19*, pp. 200-202.
(3) Lagrange, *Saint Paul, épître aux Galates*, pp. 18-19.
(4) Ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθπώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.
(5) Gal. 2, 7 : καθὼς Πέτρος. Notons que la revendication de Paul ne porte pas sur la place de Pierre, mais sur son rang. Cette égalité est exprimée par la construction en chiasme. Voir Panimolle, *L'autorité de Pierre*, pp. 272-273.

évoque le *nabi'* , c'est-à-dire le prophète, envoyé par Dieu.[1] Ce renvoi aux passages de Jérémie et d'Isaïe permet de mieux déterminer la qualification du verbe qui suit : ἀποκαλύψαι, dévoiler. L'*apocalypse* dont l'apôtre a été favorisée, est unique en son genre car, selon la juste expression de Penicaud, ici « la révélation tient lieu d'origine »[2]. C'est la raison pour laquelle elle investit saint Paul d'un pouvoir semblable à celui des autres apôtres. Elle en fait un *témoin au fondement* du Christ ressuscité, un représentant des temps originels[3] et, par conséquent, elle constitue pour lui une véritable investiture en tant qu'évangélisateur des Nations : « afin que je l'annonce parmi les Gentils » (Gal. 1, 16b)[4].

Dans cette simple subordonnée finale, l'Apôtre précise le but de l'action divine.[5] Il explique que le cadre dans lequel il se situe, n'est pas de son invention propre : il lui a été imposé d'en haut. Paul ne se laisse pas entraîner par des considérations humaines, il ne cesse de suivre les inspirations de l'Esprit de Dieu : « sur-le-champ, sans consulter ni la chair ni le sang »[6]. Il raconte ce qu'il a accompli, sous cette impulsion, après sa rencontre avec le Christ ressuscité. En cela, il est un vrai prophète.

Le prophète se définit comme l'homme de l'Esprit : *'ich hârouah* (Os. $9_7$). Il lui a été confié la Parole de Dieu, *dâbar Yahweh*, pour qu'il la communique aux hommes. La Parole dispensée est maintenant définitive, car elle est le Seigneur lui-même. C'est pourquoi, pour reprendre l'expression de Denis, « saint Paul se présente comme un prophète messianique »[7]. Il a conscience qu'une nouvelle page de l'histoire humaine s'est tournée : désormais le salut des hommes se trouve uniquement en Jésus-Christ. Le ministère de sa prédication n'a pas d'autre but que d'annoncer Jésus comme le Messie. L'appellation de *Christ* dans Gal. 1, 1 n'est donc pas utilisée au hasard : elle renvoie à une fonction précise qui correspond au concept juif de *Messie*.[8]

(1) Murphy O' Connor, *La prédication de saint Paul*, p. 42.
(2) Penicaud, *Paul et l'autobiographie*, p. 6.
(3) Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, pp. 116 - 117.
(4)῞Ινα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.
(5) "Dans cette phrase théologique, la conjonction n'est pas consécutive, mais finale au sens le plus fort : la finalité est celle que Dieu lui-même imprime à l'événement humain" (Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 89).
(6) Εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.
(7) Denis, *L'apôtre Paul, prophète "messianique"*, p. 316.
(8) Murphy O' Connor, *La prédication de saint Paul*, p. 42.

L'Apôtre des païens a saisi cette réalité, parce que Dieu lui a dévoilé son Fils (Gal. 1, 16a). Une considération sur ce dévoilement permettra d'expliciter les modalités de la mission reçue.

### 3. Un évangile reçu par révélation divine.

L'*apocalypse* désigne l'action de Dieu dévoilant son mystère à l'homme. Les exégètes lui donnent, en général, deux sens. Le premier est objectif : Jésus-Christ est l'objet de la révélation paulinienne. Dans son *apocalypse*, le prédicateur des païens a découvert le Christ. Mais le sens peut également être subjectif, car le Christ est aussi l'acteur de cette révélation. Il a instruit lui-même son apôtre, il est vraiment son maître.

Dans l'enseignement de son Évangile, Paul n'est pas non plus dépendant d'instructeurs humains. Ceux-ci sont récusés dans des termes déjà utilisés pour spécifier son titre d'apôtre et renforcer l'origine divine de cet Évangile : « ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ » (Gal.1, 11-12)[1]. Cette répétition n'est pas fortuite. Elle met en évidence une préoccupation fondamentale au propos paulinien, à savoir qu'il y a une relation étroite[2] entre le titre d'apôtre et l'Évangile lui-même, puisqu'ils sont caractérisés d'une manière semblable.

Cet Évangile est unique. Certains voudraient adhérer à un autre évangile. Mais il n'y en a pas d'autre que celui que Paul avait annoncé et qu'on cherche maintenant à pervertir.[3] Il est impossible qu'il y ait un autre Évangile de la même nature que celui de Paul, parce que le sien a un caractère divin qui est unique. L'unicité de l'Évangile tient à son origine qui est Jésus-Christ lui-même. C'est pourquoi une fois qu'il a été prêché, il ne peut être changé en aucune façon de telle sorte que, s'il arrivait par impossible que l'évangélisateur des Nations ou l'un de ses compagnons[4] changent de doctrine, ils seraient eux-même rejetés.[5]

(1) Οὐκ κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ· οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψεως ᾽Ιησοῦ Χριστου.
(2) Kertelge, *Apokalypsis Jesou Christou*, p. 268.
(3) Μετατίθεσθε εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο... τινές εἰσιν... θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 6-7).
(4) Lagrange, *Saint Paul, épître aux Galates*, p. 6, 8ème point.
(5) Ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω... Εἴ τις ὑμᾶς εὐαφφελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω (Gal. 1, 8-9).

La parole de saint Paul est puissante. Elle vient d'un homme qui se soucie fort peu des faveurs de ceux à qui il s'adresse.[1] Son souci est de témoigner de la Vérité. Il sait qu'il est impossible de chercher les faveurs des hommes sans trahir, d'une manière ou d'une autre, le Christ Jésus.[2] Toute son argumentation tourne autour de sa relation avec le Christ : celui qui veut plaire aux hommes ne peut pas être le serviteur de ce dernier. Il est semblable aux faux prophètes de l'Ancien Testament qui étaient déjà l'objet d'anathèmes[3], car ils cherchaient à paraître comme des messagers de Dieu, ce qu'ils n'étaient pas réellement.

Mais alors quelle preuve l'apôtre peut-il apporter pour démontrer clairement que, lui, est un véritable envoyé ? Son titre d'apôtre repose sur une révélation personnelle. De même pour l'Évangile qu'il prêche. Son témoignage est enflammé et son exemple enthousiasmant. Mais il est possible de mettre en doute leur origine vraiment divine puisque finalement ils ne reposent que sur une expérience spirituelle personnelle. Qu'est-ce qui prouve que Paul est bien un héraut de Dieu et un ambassadeur du Christ ? Pour répondre à ces doutes émis par ses contradicteurs, l'auteur de Galates rapporte la manière dont il s'est mis en rapport avec les piliers de Jérusalem.

### 4. <u>Les rapports avec Jérusalem.</u>

Le récit de ces relations débute au verset 18 du premier chapitre. On y lit les circonstances des deux visites pauliniennes aux *autorités* de Jérusalem. Le but est de montrer que, dans les faits, Paul n'a pas pu recevoir de leurs mains la charge de l'évangélisation. Pour mieux mettre en relief ce fait, il rapporte les divers déplacements qu'il effectua après l'événement de Damas. Il rappelle qu'il n'est pas venu à Jérusalem en ce temps-là[4], mais qu'il est parti aussitôt en Arabie, avant de revenir à Damas[5].

Ce n'est que trois ans plus tard[6] qu'il rendit visite (ἱστορῆσαι) à Céphas pendant quinze jours. Ce point est capital pour la démonstration puisqu'il est confirmé par un serment : « en tout ce que je vous écris là, je l'atteste devant Dieu, je ne mens pas »[7].

(1) Ἄρτι ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν ; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν ; (Gal. 1, 10).
(2) Εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην (Gal. 1, 10).
(3) Sandnes, *Paul - One of the Prophets ?*, pp. 70-73.
(4) Οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἰεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους.
(5) Ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.
(6) Ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη.
(7) Ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.

Cette insistance établit l'absence de directives qu'il aurait pu recevoir alors concernant la suite de son travail apostolique, poursuivi en Syrie et en Cilicie : « j'allai ensuite dans les contrées de la Syrie et de la Cilicie »[1].

Il est clair que la mission paulinienne ne prend pas son origine à Jérusalem. Ce n'est ni par Pierre, ni par Jacques, ni par aucun autre, que Paul a été fait apôtre, mais par une grâce qui a suivi son adhésion au Christ. Si donc il y en a qui ont été constitués apôtres avant lui, la priorité dans le temps n'a pas pour conséquence une priorité de nature. Il y a égalité, dans la fonction, entre lui et ceux qui ont été apôtres avant lui. Ces considérations forment une perspective de lecture.

Après trois années d'apostolat en Arabie et à Damas[2], l'Apôtre des Nations se décide à monter vers la Ville sainte pour rencontrer Pierre : ἱστορῆσαι Κηφᾶν. Ce verbe ἱστορῆσαι est l'objet de controverse, parce que sa signification détermine le genre et le contenu de la visite. Paul est-il venu chercher des informations qui lui manquaient concernant Jésus-Christ ? Si tel était le cas, il faudrait conclure qu'il ne pouvait pas prétendre être apôtre, puisque son apocalypse n'était pas parfaite et que son Évangile était composé en partie de données transmises par les témoins oculaires du Christ. Par conséquent, l'enjeu est essentiel et une étude du mot ἱστορῆσαι nécessaire pour définir la place tenue par Paul dans la primitive Église.

### 4.1. La première rencontre avec Pierre.

En aucun autre endroit des lettres pauliniennes, on ne trouve ce mot ἱστορῆσαι.[3] De là vient la difficulté à lui donner une signification certaine. Dans son commentaire sur la lettre aux Galates, saint Jean Chrysostome l'interprète de la manière suivante : « ceux qui vont aujourd'hui consulter les saints, le font pour leur utilité, tandis que le bienheureux Paul en agissant ainsi n'avait en vue ni de s'instruire, ni de s'éclairer, mais seulement de voir Pierre et de lui rendre hommage par sa présence »[4]. En analysant cette position, Kilpatrick[5] remarque que l'Orateur à la Bouche d'Or distingue ἱστορῆσαι et

(1) Ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας.
(2) Les Actes viennent compléter le récit de Galates et nous raconte le zèle du nouveau converti, en particulier auprès de ses coreligionnaires (Act. 9, 20-25).
(3) Kilpatrick, *Gal 1 : 18 : ΙΣΤΟΡΗΣΑΙ ΚΗΦΑΝ*, p. 146.
(4) Chrysostome, *Sur l'épître aux Galates*, p. 587.
(5) Kilpatrick, *Gal 1 : 18 : ΙΣΤΟΡΗΣΑΙ ΚΗΦΑΝ*, pp. 144-145.

ἰδεῖν. Paul a simplement vu (ἰδεῖν) Jacques, le frère du Seigneur.[1] En revanche, le but de sa visite à Jérusalem était de rencontrer Pierre, non pas dans le sens de chercher une information auprès de lui, précise Chrysostome, mais de lui rendre honneur par sa venue.

Aujourd'hui, les exégètes s'accordent sur ces précisions philologiques. Si Paul utilise un terme rare pour qualifier sa rencontre avec Céphas, c'est qu'il ne l'entend pas au simple sens de voir. Ce n'est pas simplement pour *voir* Pierre que l'apôtre des Nations est venu dans la Ville sainte. Mais alors comment caractériser son voyage ? Quelle en a été la finalité ?

Il ne s'agit pas ici de se renseigner *auprès* de quelqu'un ou *sur* quelqu'un, mais d'*interroger quelqu'un*.[2] L'objet réel de la visite de Paul est de rencontrer Pierre lui-même. Son voyage avait pour but de connaître par lui-même celui qui avait reçu, d'une manière particulière, la charge d'être au fondement même de l'Église. Cela n'exclut pas que les deux apôtres se soient mutuellement entretenus de la personne de Jésus. Cependant, Paul ne venait pas précisément pour cela. Il venait pour faire la connaissance de Pierre.

Cette précision permet de rendre compte de la différence entre *rencontrer Pierre* et *voir Jacques*. La relation de Paul à Céphas n'est pas qualifiée de la même manière que celle de Paul à Jacques. Avec Pierre, c'est une connaissance approfondie qui implique une certaine intimité. Pendant quinze jours, les deux apôtres ont pu parler ensemble et ils se sont manifestement appréciés. Nous en trouvons une preuve plus loin dans le conflit d'Antioche où aucune animosité n'apparaît contre le Prince des Apôtres.

Il n'en est pas tout à fait de même pour Jacques, mis en cause au travers des envoyés de Jérusalem[3]. Nous ne pouvons pourtant pas en déduire qu'il y avait déjà une sourde opposition entre les deux hommes. Peut-être une divergence de points de vue... Qui sait ? Le manque d'éléments concrets ne nous permet pas d'aller plus loin dans nos investigations. La seule donnée que nous pouvons tirer concernant Jacques, c'est que Paul n'avait pas eu avec lui un rapport aussi proche qu'avec Pierre. Aussi témoigne-t-il qu'il l'avait simplement *vu* lors de sa visite dans la Ville sainte. La connaissance qu'il en avait restait superficielle.

(1) Οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον.
(2) Hofius Otfried, *Gal 1 18 : ἱστορῆσαι Κηφᾶν*, pp. 73-85.
(3) Τινας ἀπὸ Ἰακώβου.

Cette différence de traitement, exprimée par l'évangélisateur des païens, montre la fragilité d'une catégorie globalisante qui permettrait d'établir un antagonisme entre *les autorités de Jérusalem*, d'une part, et Paul, de l'autre. La réalité, qui se dévoile dans l'épître aux Galates, est plus nuancée. L'apôtre des Nations veut montrer qu'il n'a rien reçu de fondamental venant de Pierre ou de Jacques (qu'il a d'ailleurs rencontré par hasard). Cela n'empêche pas que Pierre soit considéré comme le roc sur lequel le Christ a voulu bâtir son Église.[1] Ainsi est retracé le déroulement de cette première visite dans la Ville sainte.

### 4.2. La deuxième visite.

Une période de 14 années, consacrée au travail apostolique, s'écoule. Cette évocation du temps qui passe n'est pas anodine. Il faut mettre en parallèle les 15 jours de visite à Jérusalem et les 3 années qui les précèdent ou les 14 qui les suivent pour comprendre qu'il était impossible que l'Évangile paulinien ait été reçu des hommes. La prédication de l'Apôtre était bel et bien inspirée par une révélation divine.

Cependant, elle rencontrait des oppositions. La liberté de Paul vis-à-vis des pratiques de la Loi juive était contestée. Des controverses en naissaient. Comme il arrive souvent dans ces circonstances, Paul ne se rendait sans doute pas compte jusqu'à quel point son « orthodoxie » avait pu être mise en cause auprès des *colonnes* de Jérusalem. C'est pourquoi il ne monte pas de son propre chef, dans le but de se justifier, puisqu'il n'en voyait pas encore l'intérêt, mais à cause d'une nouvelle révélation[2]. Dans sa démarche, il est conduit par Dieu et il prend avec lui Barnabé et Tite.

Il vient pour s'expliquer au sujet de son Évangile. On ne peut pas dire qu'il soit venu rendre des comptes sur ses activités ou qu'il en ait profité pour proclamer son Évangile, au mépris des témoins du Christ. S'il craint d'avoir *couru en vain*[3], ce n'est pas qu'il ait des doutes sur la validité de son Évangile, mais sur son efficacité dans l'ordre social. En supposant, par impossible, que les Apôtres n'aient pas accepté le caractère divin du message paulinien, les efforts de Paul pour établir un christianisme, libre des prescriptions de la loi juive, auraient été réduits à néant.[4]

(1) Panimolle, *L'autorité de Pierre*, p. 274.
(2) Κατὰ ἀποκάλυψιν.
(3) Μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.
(4) Dunn, *The relationship between Paul and Jerusalem*, p. 471.

Il est clair, en effet, que l'objet des débats, au cours de cette visite, a concerné l'obligation de respecter les prescriptions judaïques. L'évangélisateur des Nations précise que Tite, grec incirconcis, n'a pas été obligé, à cette occasion, de se faire circoncire.[1] Son cas avait donc été évoqué en assemblée, probablement à l'instigation de ces faux frères qui voulaient porter atteinte à la liberté de l'Evangile. Mais aucune de ces manœuvres insidieuses n'avaient abouti.

Les yeux de Paul s'ouvraient, cependant, sur les menées ténébreuses de ses adversaires. Il avait été espionné au sein même de ses communautés[2] et maintenant il était directement mis en cause. Heureusement, aucune concession n'avait été consentie aux arguments des faux frères. Les *paraissants* (δοκούντες) s'étaient rangés à l'avis du converti de Damas. Celui-ci en profite pour confronter, à l'usage de ses correspondants de Galatie, deux points de vue différents : celui de l'apparence selon ce que voient les hommes et celui de la vérité[3] selon ce que juge Dieu.[4] Cette distinction les oblige à tourner leur regard vers l'invisible pour comprendre le dessein divin par delà ce qui apparaît. A voir les choses de manière superficielle, on pourrait croire que la seule autorité de référence dans l'Église naissante est le groupe apostolique et que toute initiative qui semble lui échapper n'est pas de Dieu. Mais les chrétiens ne peuvent pas en rester à la surface : ils doivent chercher le véritable sens, qui est la signification divine, des événements qui arrivent.

C'est précisément ce qu'ont fait les *piliers*. Ils ont examiné la manière paulinienne de procéder et ses justifications. Ils ont reconnu qu'elles entraient dans le plan du salut universel en Jésus-Christ.[5] Dès lors, l'aura dont ils jouissaient dans la communauté primitive importe peu à Paul.[6] Certes, ils ont été les témoins de la vie du Christ. Mais, au fond, Dieu ne mesure pas les dignités à l'aune humaine.[7] L'important est la vérité de l'Évangile, d'où découle la grâce particulière qui a fait de Saül l'Apôtre des Nations.[8]

(1) Οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι.
(2) Οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησου (Voir le commentaire de Lagrange, *Saint Paul, épître aux Galates*, p. 32).
(3) Η ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου.
(4) Penicaud, *Paul et l'autobiographie*, p. 9-11.
(5) Légasse, *L'épître de Paul aux Galates*, p. 147.
(6) Οποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει.
(7) Πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει ἐμοι.
(8) Ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας... καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.

Ainsi, du récit qui rapporte une grâce particulière, celle d'une apocalyse instituante, on est passé à la reconnaissance officielle d'une mission, reçue du Christ même, auprès des Gentils. Il faut reconnaître que l'autorité du groupe apostolique est relativisée[1], car Dieu ne fait pas acception des personnes et choisit qui il veut pour le mettre à son service. Le Christ avait désigné quelques hommes durant sa vie apostolique pour construire son Église après l'Ascension. L'appel de Paul à l'apostolat montre qu'il n'est pas pour autant limité par ce choix primordial. Par l'action de son Esprit, il peut susciter un *Apôtre* de plus qui proclame haut et fort l'universalité du salut dans la foi au Ressuscité. C'est la raison pour laquelle l'ancien persécuteur des chrétiens est élevé au niveau des témoins oculaires de Jésus.

Cette grâce insigne ne pouvait pas être reconnue facilement, car les Apôtres ne sont pas moins que les fondements de l'Église naissante. C'est pourquoi l'assemblée de Jérusalem ne suffit pas à réduire toutes les oppositions et à aplanir les difficultés. C'est ce qui ressort des signes de la communion (κοινωνία) apostolique. Leur étude va montrer que les idées n'étaient pas claires pour tout le monde et l'incident d'Antioche mettra ce fait particulièrement en relief.

### 4.3. Les signes de la communion apostolique.

En règle générale, les exégètes ont retenu un seul signe de communion entre les trois *colonnes* de Jérusalem et l'apôtre des Nations : c'est la poignée de main. Mais d'autres marques d'un accord profond entre ces hommes sont mentionnées.[2] Il est important de les traiter ensemble, car chacune d'entre elles apporte son propre éclairage qui permet de préciser assez sûrement l'état d'esprit des Apôtres. On peut citer, en plus : la non imposition de la circoncision à Tite[3], la répartition des tâches dans l'œuvre de l'évangélisation[4] et la collecte en faveur des pauvres de la Ville sainte[5].

Pierre, Jacques et Jean ont tendu leur main droite à Paul. Le geste est symbolique et il sert traditionnellement à entériner une alliance ou un accord.[6] Cette

(1) Lagrange, *Saint Paul, épître aux Galates*, p. 34.
(2) Hainz, *Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Paulus und Jerusalem*, p. 32.
(3) Οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο.
(4) Ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.
(5) Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.
(6) Légasse, *L'épître de Paul aux Galates*, p. 146.

signification est exprimée par le terme κοινωνία. Il est évidemment difficile, à la seule considération du mot, de qualifier le genre de communion dont il s'agit. Est-ce une entente purement formelle et extérieure ou une union profonde, sur un plan spirituel ? La mention de la poignée de mains ne suffit pas à répondre à la question. Mais les autres signes permettent de montrer que l'accord n'était pas de pure forme.

Le fait de n'avoir rien imposé à Paul laisse penser que les *colonnes* de l'Église naissante admettaient, au moins dans son principe, la liberté dans le Christ, que Paul prêchait. Remarquons cependant que l'écrivain sacré ne traite pas explicitement de la circoncision. Il dit que rien ne lui avait été imposé. L'expression paulinienne est générale et prend en compte toutes les prescriptions de la Loi mosaïque, en incluant la non imposition systématique de la circoncision. Nous comprenons donc que l'enjeu des discussions, d'après Galates, a surtout été de savoir par quel moyen les hommes peuvent être sauvés et la réponse a été apportée dans le sens de « la liberté que nous avons dans le Christ Jésus » (2, 4). Quant à la position par rapport à la circoncision et aux autres rituels de la Loi, elle n'était pas encore parfaitement définie, parce que toutes les conséquences du principe posé n'étaient pas clairement apparues.

Cependant, une division du travail apostolique était déjà opérée. Le juif de Tarse est préposé à l'évangélisation des incirconcis tandis que les autres apôtres le sont à celle des adeptes de la synagogue. Saint Paul expose cette répartition en plusieurs points. D'abord il déclare son égalité avec Pierre en ce qui concerne le travail missionnaire et la proclamation de l'Évangile. Par ce moyen, il se hisse au niveau des autres Apôtres puisque ceux-ci admettent qu'il a reçu cette mission de Jésus lui-même.[1] L'Evangélisateur des païens a conscience de l'importance de cette reconnaissance, car elle lui confère la capacité de parler devant l'assemblée des chrétiens avec une autorité semblable à celle des membres du groupe apostolique. Cela lui permet d'affirmer nettement cette puissance face à ses détracteurs.[2] Notons encore que la reconnaissance par le groupe jérusalémite de la mission paulinienne se fonde sur la manière dont chacun a développé jusque là son propre apostolat. Il suppose non seulement un certain pouvoir à toucher les personnes concernées, mais aussi une compréhension du cadre dans lequel

(1) ᾽Ιδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς.
« Voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis » (Gal. 2, 7-8).
(2) Οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.

chacun a œuvré. C'est à ce double titre que Pierre est désigné plus particulièrement pour les membres de la synagogue tandis que Paul est orienté vers les Gentils.

En contre-partie, le groupe apostolique avait demandé à Paul de se souvenir des pauvres de Jérusalem et celui-ci assure n'y avoir jamais manqué. Ce dernier signe de communion est particulièrement important, car, pour être totale, la communion doit être mutuelle. Par son engagement à récolter, auprès des Gentils, des aumônes en faveur des nécessiteux de la Ville sainte, l'Apôtre des Nations s'engage concrètement et entérine, par conséquent, l'accord conclu.

De cette manière est aussi relativisée la répartition des charges apostoliques. L'assemblée de Jérusalem n'a jamais conçu un apostolat à deux vitesses, voire deux apostolats complètement indépendants l'un de l'autre. Il s'agit plutôt de deux manières légitimes d'œuvrer pour l'expansion d'un seul et même Évangile, celui de Pierre qui est aussi celui de Paul. C'est pourquoi leur action complémentaire est sanctionnée par la demande d'une collecte de la part des dirigeants jérusalémites et son organisation par l'Apôtre des Nations. L'aumône devient le trait d'union dans la charité du Christ et permet aux chrétiens de collaborer efficacement au travail apostolique. Elle est aussi un moyen de s'associer aux œuvres du culte[1], à la même λειτουργία à laquelle tous, païens ou juifs, sont invités à participer.

Le recours aux autorités de la Ville sainte a permis d'apporter une clarification décisive aux tensions nées de la prédication paulinienne sur la liberté dans le Christ. Comme l'écrit Dupont, « le point culminant de la crise fut atteint à Jérusalem ; c'est de là également qu'est venue la solution appelée à prévaloir. Les personnalités dirigeantes de l'Église ont pris position : pour être chrétien, il n'est pas nécessaire d'être Juif. Un Gentil peut être sauvé en tant que Gentil : la foi au Christ suffit. Telle est la signification de la décision prise par les colonnes de l'Église, quand elles ont reconnu officiellement la mission de Paul »[2]. Cette solution était globale et ne prenait pas encore en compte toutes les dimensions pratiques qu'elle impliquait.

L'incident d'Antioche mettra ultérieurement cette réalité en lumière, mais il n'est pas utile de nous arrêter sur ce dernier événement. Ce qui a été exposé suffit à présent pour évaluer notre analyse exégétique à l'aune de notre travail sur la suppléance.

(1) Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 90.
(2) Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, p. 42.

## 5. Une lecture actualisée à la lumière de notre travail sur la suppléance.

Lorsque saint Paul monte à Jérusalem pour la deuxième fois, il le fait sur une inspiration de Dieu : « ce fut d'après une révélation que j'y montai » (Gal. 2, 2)[1]. Dans cette démarche, l'Esprit-Saint est à l'œuvre. Ce n'est donc pas seulement pour se défendre face à des attaques personnelles que l'Apôtre se rend auprès de ses pairs, mais c'est pour s'acquitter d'une mission divine. Les termes de celle-ci apparaissent dans le rapport établi dans Galates. La question est d'une importance capitale : elle concerne le salut des païens dans l'Église du Christ. Elle est résolue de la manière suivante : les païens peuvent se sauver sans embrasser les prescriptions du judaïsme. Tel est le résultat obtenu, sur lequel le défenseur des Gentils insiste, parce qu'il représente le couronnement de son labeur.

A la lumière de notre travail, il nous semble aussi légitime d'aborder le processus par lequel on en est arrivé à ce résultat-là. L'introduction, de plein droit, des païens dans l'Église a été, pour les mentalités juives, une véritable révolution. Comme nous l'avons vu, ce changement ne s'est pas opéré sans résistance. La vision de Saint-Pierre à Joppé en est une bonne illustration. Sans le travail de l'Esprit, les premiers disciples de Jésus-Christ, tous juifs, auraient naturellement organisé l'Église sur le modèle de la synagogue, en imposant aux néophytes des prescriptions désormais surannées, comme la circoncision ou les règles alimentaires. Telle aurait été, sans aucun doute, l'ecclésiologie de la règle.

Mais, ce développement, aussi naturel qu'il parût, aurait été contraire à la « vérité de l'Évangile ». Pour éviter cette déformation, Dieu a suscité Saül de Tarse. Son ministère se développe sur un charisme personnel. Pendant 17 ans (presque une génération !), il fonde et il organise des communautés chrétiennes ferventes et pleines de zèle. Personne ne trouve rien à y redire, sauf que sa prédication, qui remet en cause les règles ecclésiologiques sous le régime desquelles les chrétiens s'habituaient à vivre, repose finalement sur une grâce personnelle. Elle appartient à une ecclésiologie de l'exception. C'est pourquoi elle finit par être controversée. C'était inévitable...

Il fallait s'assurer que l'*apocalypse* paulinienne était véritablement un don de Dieu puisqu'elle prétendait corriger l'ecclésiologie de la règle. Pour résoudre cette difficulté, la seule solution est de se tourner vers ceux qui ont été choisis par le Christ

(1)᾽ Ανέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν.

lui-même : c'est une obligation voulue par l'Esprit divin. Vu de cette manière, il n'y a pas de véritable opposition entre les Autorités de Jérusalem et l'Apôtre des Gentils. Leurs points de vue respectifs sont, en fait, complémentaires de sorte que ce qui se réalise dans leur deuxième rencontre peut être envisagé comme le modèle de la relation qui doit exister dans l'Église entre les représentants d'une ecclésiologie de la règle et les individus qui dépendent factuellement d'une ecclésiologie de l'exception.

L'Église est une institution qui a la capacité de se réformer elle-même, parce que ceux qui sont garants de ses règles habituelles de fonctionnement doivent être toujours ouverts à la possible irruption des exigences de l'Esprit-Saint manifestées dans ses prophètes. Il ne s'agit pas de céder systématiquement à n'importe quelle fantaisie, mais d'opérer un véritable discernement pour comprendre dans quelle direction Dieu veut mener son Église. Ce qui s'est passé pour saint Paul à Jérusalem s'est renouvelé bien des fois, au cours de l'histoire, avec les fondateurs d'ordre. Pendant une période plus ou moins longue, ils ont exercé un ministère sans mandat officiel. Mais, tôt ou tard, ils ont dû faire reconnaître leur charisme pour exercer leur action salutaire et bienfaisante dans les rangs de la milice ecclésiastique.

Pour saint Paul, cette reconnaissance a été manifestée par les signes de communion qui lui ont été accordés par les autres Apôtres. À ce sujet, deux remarques s'imposent.

La première est que l'ecclésiologie de l'exception n'a pas pour vocation de se développer en dehors de l'Institution, mais, au contraire, d'être intégrée en son sein. Le ministère paulinien a été l'objet de doutes vis-à-vis des communautés chrétiennes, parce que son action se développait aux marges de l'Église de l'époque. La question se posait : ést-il vraiment d'Église ? Les signes de communion donnent une réponse positive et proclament l'authenticité de la grâce reçue par Paul. Ils signifient que son action, dans le domaine ecclésial, est parfaitement légitime et pourra prendre, dans l'Église du Christ, toute l'ampleur voulue par l'Esprit-Saint. Du coup, sa conception ecclésiale entre dans l'ecclésiologie de la règle et permet aux chrétiens de mieux comprendre l'universalité du salut dans et par l'Église.

La deuxième remarque est que, dans ce cadre, le concept de communion apparaît comme restrictif. L'initiative de la reconnaissance revient aux apôtres de Jérusalem, non pas à Paul. C'est parce qu'il est en accord avec eux et qu'il est reconnu

comme un vecteur authentique de l'action du Saint Esprit dans l'Église que le ministère paulinien est intégré à celui du collège apostolique. Les judaïsants, eux, n'ont pas ce privilège. La communion ne consiste donc pas à accepter n'importe qui dans un esprit charitable d'ouverture. Elle comprend nécessairement une séparation d'avec ceux qui n'y participent pas, bien qu'ils soient appelés à cette participation. L'union simplement humaine de bienveillance, ou même de bienfaisance, n'est pas la communion apostolique.

Finalement, l'écrit aux Galates nous présente une théologie qui se construit sous le feu, une théologie de la vie.[1] Ses accents en possèdent toute la richesse. Il nous revient, deux mille ans après, à nous, théologiens, de formaliser cette vie en proposant des catégories théologiques qui lui permettent de déployer toutes ses virtualités. Le travail rationnel de la théologie peut, à ce compte, atteindre la vie ecclésiale par sa mise en œuvre dans l'Église d'aujourd'hui. La distinction entre *ecclésiologie de la règle* et *ecclésiologie de l'exception* est capable de réaliser cet objectif : permettre au Peuple de Dieu une marche plus sereine, lui apprenant à faire la part entre des coutumes canoniquement réglementées et l'inspiration divine correctement discernée.

## B – La suppléance : aspects historiques.

Avec Tertullien et Cyprien, nous nous situons, géographiquement, en Afrique du Nord aux environs de Carthage et, historiquement, dans une période qui s'étend de 155 (année approximative de la naissance de Tertullien) à 258 (date de la décapitation de Cyprien). C'est le début de la réflexion théologique (Tertullien) et de la mise en place de la hiérarchie catholique par la prédominance du mono-épiscopat (Cyprien).

Ces deux Pères de l'Église ont rédigé leurs écrits dans la langue latine et ils témoignent, chacun à sa manière, de l'émergence d'une ecclésiologie de la règle. Mais, dès lors que des lois cherchent à canaliser les comportements des hommes, il faut admettre des exceptions en fonction de situations imprévues. C'est ce que nous trouvons

(1) « It is itself theology under fire, theology in the midst, living theology » (Dunn, *The theology of Paul's letter to the Galatians*, p. 2).

dans un passage du *de exhortatione castitatis* de Tertullien au sujet de l'éventualité pour un laïc d'offrir le sacrifice eucharistique et dans une décision, mentionnée dans une lettre de Cyprien, d'accorder à un diacre l'autorisation d'absoudre un moribond. Nous examinerons attentivement chacun de ces extraits avant d'aborder, dans une perspective plus contemporaine, la question de la suppléance du pouvoir ministériel.

## 1. Tertullien et le *de exhortatione castitatis* 7, 3.

Tertullien est le premier théologien de l'Église latine. C'est lui qui pose les premiers jalons de la doctrine trinitaire. Cependant, son œuvre est, à l'image de sa vie, remplie de paradoxes. Ardent défenseur de la doctrine chrétienne après sa conversion du paganisme, il est particulièrement attentif à maintenir la *regula fidei*, c'est-à-dire l'orthodoxie face aux égarements multiples des hérésies naissantes. Par ailleurs, de plus en plus attiré par les membres de la secte montaniste, il insiste sur le caractère spirituel de l'Église et devient le pourfendeur des droits de la hiérarchie ecclésiastique qui se met progressivement en place.

Son écriture dense comporte souvent des raccourcis qui manifestent un esprit puissant, mis au service d'une pensée théologique charpentée. Cette qualité dans le style est aussi une faiblesse : il est quelquefois difficile de suivre ses développements et il n'est pas étonnant que ceux-ci aient donné lieu, de la part de ses commentateurs, à des interprétations diverses, parfois même contradictoires.

Il est vrai que certains passages sont à manier d'autant plus délicatement qu'ils ne traitent pas *ex professo* des questions sur lesquelles les chercheurs voudraient aujourd'hui trouver une réponse. Ainsi, comme son titre le suggère, le traité *de exhortatione castitatis* est un ouvrage de morale conjugale. Son sujet n'est pas de présenter une conception systématique de l'Église, mais de montrer qu'après la mort du conjoint, il n'est pas permis de se marier une deuxième fois.

Pour aboutir à cette conclusion, Tertullien recourt, dans le chapitre 7, au sacerdoce des fidèles et il affirme : « quand il n'y a pas d'assemblée ecclésiastique, tu offres le saint sacrifice, tu baptises, tu es prêtre, seul pour toi-même »[1]. Une telle

(1) Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. (*de exh. castitatis*, 7, 3, trad. SC, p. 93).

déclaration a évidemment été l'objet d'études approfondies. A l'orée du troisième siècle, notre auteur ne serait-il pas le témoin que, à l'origine, le simple laïc pouvait célébrer l'Eucharistie ? Ne suppose-t-il pas que la hiérarchie ecclésiastique n'a pas été fondée sur une décision divine, celle du Christ Fils de Dieu, mais sur une coutume humaine, rendue nécessaire pour la bonne administration des communautés, et s'est accaparée, au fil du temps, la prérogative d'offrir le sacrifice ?

Pour répondre adéquatement à ces questions fondamentales, il faut d'abord préciser quelle version du texte il convient de retenir. En effet, plusieurs variantes ont été proposées. Nous nous limiterons ici à la critique textuelle strictement nécessaire pour éclairer notre choix.

### 1.1. Version retenue du texte cité.

Le passage complet que nous retenons est le suivant : « nonne et laici sacerdotes sumus ? Scriptum est : Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum. Sanctificatus a deo, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus ; sed ubi tres, ecclesia est, licet laici »[1].

La difficulté réside dans la ponctuation. La deuxième phrase : « differentiam... » peut être ponctuée de plusieurs façons. En 1954, Dekkers propose : « differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus a deo »[2]. Cette version s'est imposée dans l'édition des

(1) « Est-ce que, laïcs, nous ne sommes pas aussi des prêtres ? Il est écrit : il a fait de nous un royaume de prêtres pour Dieu son père. L'autorité de l'Église et l'honneur de siéger ont institué la différence entre l'ordo et le peuple. Sanctifié par Dieu, là où il n'y a pas une assemblée de l'ordo ecclésiastique, tu offres, tu baptises, tu es prêtre à toi seul ; car là où trois sont réunis se trouve l'Église, même si ce sont des laïcs » (Cette traduction est donnée par Mailleux, *Cohérence d'une pensée ecclésiologique*, pp. 44-45).

(2) Dekkers, in *CCL* 2, p. 1025.

Il se rapproche ainsi du texte d'Oehler qui indiquait en 1854 : « honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus ; sed ubi tres, ecclesia est, licet laici » (Oehler, *Tertulliani opera omnia*, tome 1, p. 747).

Dans le *CSEL* 70 (1942), repris dans le *CCL*, Kroymann a opté, de son côté, pour la solution suivante : « differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis **consessus sanctificatos** deo. Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus ; **scilicet** ubi tres, ecclesia est, licet laici ». Mais, cette version suppose trois corrections sur les manuscrits (*consessus*, *sanctificatos*, suppression de la préposition *a*) et la substitution de *scilicet* à *sed*.(2) Aussi a-t-elle été abandonnée dans les études plus récentes.

Sources Chrétiennes[1] et est partagée par Mattei[2]. Pour ces auteurs, le point le plus important est de rapporter *sanctificatus* à *honor*. La charge du sacerdoce se trouverait « sanctifiée (ou consacrée) à travers la tenue de l'assemblée de l'ordre »[3]. Ce rassemblement évoquerait probablement une réunion liturgique.[4] Le terme *offers* désignerait donc la célébration de l'Eucharistie et Tertullien serait le témoin que, dans l'Antiquité, le laïc pouvait présider au sacrifice eucharistique.

Mais, en 1990, Nautin a repris la discussion. Il a d'abord fait remarquer que *honor* ne peut pas avoir ici le sens particulier de fonction ou de charge. En effet, on ne voit pas en quoi la fonction sacerdotale serait sanctifiée ou consacrée à Dieu *per ordinis consessum*, par le fait de siéger avec les autres prêtres. Au plus, pourrait-elle être confirmée par la présence de tous les prêtres. La signification resterait un peu obscure. « L'*honor per ordinis consessum* qui contribuait à distinguer les prêtres des laïcs ne peut être autre chose que l'honneur, au sens ordinaire du mot, de siéger avec le clergé... Être assis au banc du clergé ou siéger ensemble n'a jamais été présenté comme transmettant une sanctification à qui ou à quoi que ce soit »[5]. Par conséquent, ce passage n'a de signification que par une modification de la ponctuation qui rapporte *sanctificatus a Deo* au sujet de la phrase suivante.[6]

Nautin justifie son choix en remarquant qu'au début du chapitre 7 de son exhortation, Tertullien renvoie à un passage du Lévitique qu'il mentionne de la manière suivante : « mes prêtres ne se marieront pas plusieurs fois »[7]. Le texte scripturaire exprime surtout l'idée que les prêtres en général et le grand prêtre en particulier doivent garder la pureté, car ils sont sanctifiés par Dieu : « il prendra pour femme une vierge. Il ne prendra ni une veuve, ni une femme répudiée, ni une femme déshonorée ou prostituée ; mais il prendra pour femme une vierge du milieu de son peuple. Il ne déshonorera pas sa postérité au milieu de son peuple ; car je suis Yahweh, qui le sanctifie ». Le Docteur de Carthage en déduit que, s'il en était ainsi pour les lévites de l'Ancien Testament, cela l'est d'autant plus pour le laïc chrétien, sanctifié par Dieu.

(1) Claudio Moreschini est l'auteur de la traduction avec texte critique et commentaire du *de exhortatione castitatis* de Tertullien, paru aux Sources Chrétiennes. Voir la bibliographie de ce chapitre.
(2) Mattei, *« Habere ius sacerdotis »*, addendum p. 218.
(3) Mattei, *« Habere ius sacerdotis »*, pp. 201-202.
(4) Moreschini dans Tertullien, *de exhortatione castitatis*, p. 163. Notons qu'il s'appuie ici sur Gryson dans *Les origines du célibat ecclésiastique*.
(5) Nautin, *Tertullien « de exhortatione castitatis » 7, 3*, pp. 113-114.
(6) Mailleux adopte cette variante dans *cohérence d'une pensée ecclésiologique*, pp. 44-45.
(7) Tertullien, *de exhortatione castitatis*, pp. 92-93.

Nous pensons que ce texte est plus clair que les autres. En effet, il est plus facile de comprendre l'argumentation de Tertullien. Il explique d'abord que deux facteurs ont contribué à établir une différence entre le clergé et les laïcs : l'autorité de l'Église et l'honneur de siéger parmi les clercs. Puis il suppose le cas d'un endroit où il n'y a pas d'assemblée et il affirme qu'alors le laïc peut offrir et baptiser, car lui aussi est prêtre et représentant de l'Église. Le Carthaginois justifie son assertion en remarquant que le simple baptisé est sanctifié par Dieu et, à ce titre, contribue à constituer l'Église. Nous verrons un peu plus loin quelle signification il convient de donner à l'expression *sanctificatus a Deo*. Auparavant, il nous faut préciser ce que représente pour lui l'autorité de l'Église, l'*auctoritas ecclesiae*, qui a institué la différence entre *ordo* et *plebs*.

### 1.2. L'*auctoritas ecclesiae* et la distinction entre *ordo* et *plebs*.

La plupart des études qui ont paru sur l'autorité de l'Église chez Tertullien voient, dans le texte que nous commentons, l'affirmation que la distinction entre clercs et laïcs est d'origine ecclésiastique, c'est-à-dire d'institution humaine.[1] Cette conséquence semble s'imposer : dans la mesure où Tertullien accorde au laïc le pouvoir d'offrir le sacrifice, il n'existe plus de distinction essentielle, instituée par Dieu, qui sépare le simple chrétien du membre de l'*Ordo*. L'Église, dans son organisation sociale, a pour origine la volonté des hommes.

Mais, en raison même de ses paradoxes déjà signalés, il faut se méfier de toute systématisation de la pensée du Carthaginois. L'expression *ecclesiae auctoritas* peut avoir deux sens.[2] Selon le sens actif, le texte exprimerait l'idée d'une distinction d'origine purement humaine, et non divine, entre le clergé et les laïcs. Le sens passif,

(1) Bavaud l'exprime clairement : « la distinction entre le laïc et l'évêque et le prêtre a pour origine une décision ecclésiale et non une ordonnance divine » (*Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie ?*, p. 214).
De son côté, Mattei écrit : « *Exh*. 7, 3 donne à la différence entre *ordo* et *plebs* une origine purement ecclésiastique » (*L'ecclésiologie de Tertullien*, p. 170). Dans *Regards inactuels sur une Église en mutation* de 2001 (p. 281), il précisera : « l'Africain n'aperçoit entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel qu'une différence de degré ».
Pourtant, dans son article de 1985, *Habere ius sacerdotis*, il écrivait à la note 49, p. 216 : « de la sorte, il n'est pas absolument vrai que la hiérarchie ecclésiastique n'ait qu'une origine ecclésiastique, comme l'affirme Le Saint et Zannoni ». Cette déclaration s'accorde avec les deux autres citations dans la mesure où Tertullien fonde le *pouvoir d'offrir* sur le sacerdoce des fidèles dont l'origine divine ne fait pas de doute.
(2) Van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle*, p. 26 note 48. Il emprunte la distinction à Le Saint, *Tertullian*, p. 140.

quant à lui, indique simplement un attribut du clergé qui permet de le distinguer des laïcs. C'est cette seconde signification qu'il convient de retenir.

En effet, l'*ecclesiae auctoritas*, c'est le droit authentique pour les Églises, fondées par les Apôtres, de posséder l'héritage du Christ, qu'ils leur ont transmis.[1] En effet, chaque Église est dépositaire de la doctrine de vérité. En retour, cette doctrine « contient évidemment ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu »[2]. Cette citation du *de praescriptione hereticorum* est fondamentale. Elle montre que l'*auctoritas ecclesiae* trouve toujours son origine en Dieu même.[3]

La suite de notre passage confirme cette interprétation. Après l'*auctoritas ecclesiae*, Tertullien mentionne l'*honor per ordinis consessum*. Au lieu de l'entendre dans le sens de *hiérarchie ecclésiastique* ou dans l'acception de *dignité*, *fonction* ou *charge ecclésiastique*,[4] il pourrait signifier, dans un latin plus classique, l'hommage[5] rendu à ceux qui assument une fonction ecclésiale.[6] Rien n'empêcherait alors qu'il comporte la nuance d'une certaine déférence vis-à-vis du divin telle qu'on la trouve dans le terme grec correspondant : τιμὴ. Dans ce cas, *honor per ordinis consessum* viendrait expliciter *auctoritas ecclesiae* et renforcerait l'idée que la différence entre *ordo* et *plebs* fait partie de l'héritage apostolique.

Cette interprétation correspond, par ailleurs, à la conception de Tertullien sur l'Église. Nous en avons un aperçu dans la phrase suivante du passage qui nous occupe : « *ubi tres, ecclesia est, licet laici* ». Que veut dire notre auteur ? Pourquoi l'Église se trouverait-elle en trois seulement ? Et que faut-il tirer du fait que même des laïcs constituent alors l'Église ?

Les recherches sur l'ecclésiologie du Carthaginois ont longtemps été marquées par l'opposition entre une Église spirituelle qu'il soutiendrait en tant que disciple de Montan et l'institution ecclésiale contre laquelle il s'opposerait. Depuis quelques années cependant, il a été reconnu que le montanisme n'a pas tellement influencé Tertullien

(1) Munier, *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit*, pp. 77 à 90.
(2) Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, pp. 114-115.
(3) Mattei, *L'ecclésiologie de Tertullien*, pp. 167-168.
(4) Janssen, *Kultur und Sprache*, p. 49 et Van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle*, p. 27.
(5) C'est le premier sens donné par Gaffiot dans son *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette 1934, p. 752 et par Blaise dans son *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1993, p. 393.
(6) Nautin, *Tertullien « de exhortatione castitatis » 7, 3*, p. 11.

dans sa théologie de l'Église.[1] Quelques jalons peuvent être posés à partir de diverses citations qui précisent la nature de l'Église.

Tout d'abord, dans le *de baptismo*, on lit : « *una ecclesia in coelis* »[2]. Il y a une Église dans les cieux en ce sens que l'Église est depuis toujours dans le plan divin, elle est préexistante à la création du monde. Loin de définir une Église désincarnée, cette expression met en valeur son caractère essentiellement divin. L'Église vient de Dieu. C'est pourquoi elle est l'image de la Trinité sainte elle-même : *ecclesia in coelis* est complété par la formule *ecclesia in tribus*. Les *trois* dont parle Tertullien sont, d'une part, les trois personnes divines et, d'autre part, l'assemblée de trois croyants. Il y a une relation manifeste entre la communauté trinitaire et la communauté ecclésiale.

Pour le Carthaginois, il ne paraît pas douteux que l'Église commence au sein même de la Trinité. Deux textes nous permettent d'établir cette proposition. De nouveau, dans le *de baptismo*, nous lisons : « *ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est* »[3]. Il est clairement fait référence à la présence trinitaire dans l'âme du nouveau baptisé. Celui-ci est considéré comme une *incarnation* des trois personnes divines. Il leur permet, en quelque sorte, de se donner un *corps*, de se rendre visible sur terre et c'est cela qui constitue fondamentalement l'Église.

Le *de pudicitia* n'exprime pas autre chose : « *ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis* »[4]. L'Esprit dont il est question, c'est la substance divine elle-même, le « *corpus proprium* de la divinité »[5]. Or, cette substance divine est proprement et principalement l'Église, parce que, dans cette substance, il y a déjà une communauté, la *trinitas unius divinitatis*.

Ces considérations éclairent le propos du *de exhortatione*. Quand Tertullien déclare : « *ubi tres, ecclesia est, licet laici* », le nombre de trois n'est pas seulement l'expression d'une *ecclesiola*[6], mais c'est l'exigence minimale qu'une communauté doit remplir pour justifier de son existence en tant qu'Église. Sinon elle ne serait pas image de la Trinité ici-bas.

(1) Voir Verstegen, *L'Église dans l'œuvre de Tertullien*, pp. 393-410.
(2) Tertullien, *De baptismo*, 15, 1.
(3) Tertullien, *De baptismo*, 6, 2.
(4) Tertullien, *De pudicitia*, 21, 16.
(5) Braun, *Deus Christianorum*, pp. 189-190. Consulter aussi Braun, *Tertullien et le montanisme*.
(6) Mattei, *L'ecclésiologie de Tertullien*, pp. 175 ss. L'auteur ne donne pas à ce terme une dimension sectaire, mais le justifie par la vision archaïsante dont Tertullien ferait preuve vis-à-vis des changements qui s'opéraient de son temps dans l'institution ecclésiale.

A l'époque du Carthaginois, la distinction entre *ordo* et *plebs* est déjà bien établie. A aucun moment, notre auteur ne remet donc en cause l'*Ordo* lui-même et son origine divine. Il s'en prend plutôt à ceux qui veulent donner à chacun une place déterminée dans l'institution naissante. C'est ce que va nous montrer maintenant l'examen de l'expression : « *sanctificatus a Deo*... ».

### 1.3. La sanctification par Dieu du fidèle chrétien.

Dans la version choisie, *sanctificatus a Deo* se rapporte au laïc par opposition au membre de l'*Ordo*. Tertullien qualifie, par ces mots, l'action que Dieu accomplit dans l'âme du baptisé.[1] Dans le *de baptismo*, le Carthaginois explique ce qui se produit lors de l'onction baptismale. En référence au premier chapitre de la Genèse, il écrit : « un esprit de sainteté était porté sur l'eau sainte, ou plutôt l'eau empruntait sa sainteté à l'esprit qu'elle portait. Car toute matière placée sous une autre doit nécessairement prendre la qualité de ce qui se trouve au-dessus. Ceci est spécialement vrai quand du corporel est en contact avec du spirituel : à cause de sa matière subtile, celui-ci pénètre et s'insinue facilement. C'est ainsi que par cet esprit de sainteté l'eau se trouve sanctifiée dans sa nature et devient elle-même sanctifiante »[2].

Ce passage présente le processus qui se réalise au cours de l'ablution baptismale. Il nous fournit les principes généraux de l'action spirituelle que constitue la sanctification. Certes, il ne traite que du cas de l'eau dont l'Esprit s'empare pour la transformer et lui donner la vertu de sanctifier à son tour. Mais il est possible d'appliquer le même procédé au baptisé. Nous comprenons mieux alors ce que signifiait, pour un païen de l'époque, la cérémonie du baptême. Sa vie en était totalement transformée, parce qu'il était mis au contact des réalités divines, était pénétré par le spirituel et entrait ainsi dans un monde nouveau : celui de la triade divine.

Tertullien a été marqué par cette nouveauté du christianisme. Son attachement à l'Église passe par la conviction que sa vie en a été profondément changée du fait qu'il vit

(1) Braun a analysé cette opération : « c'est volontiers en rapport avec l'Esprit et le baptême que ce verbe est employé : l'Esprit a sanctifié l'eau en se reposant sur elle à la création, il lui a donné ainsi la force sanctifiante qu'elle manifeste dans ce sacrement. Le baptême a pour rôle de sanctifier l'homme et *sanctificatus* est un synonyme de *sanctus* pour désigner le Chrétien » (Braun, *Deus Christianorum*, pp. 525-526).
(2) Tertullien, *De baptismo*, 4, 1.

désormais en Dieu. Cette mentalité correspondait sans doute à celle de toute sa génération. Elle permet de rendre compte de l'insistance avec laquelle il parle du caractère spirituel de l'Église, qui découle de cette rénovation opérée directement par Dieu dans le baptême. Elle donne tout son sens à l'expression *sanctificatus a Deo* et nous introduit dans la compréhension de la suite du texte : « *ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus* ».

### 1.4. La suppléance et le pouvoir du laïc d'offrir le sacrifice.

La première chose importante, à notre point de vue, c'est que Tertullien se place dans un cas particulier, celui d'un temps ou d'un lieu[1] où il n'y a pas de réunion de l'ordre ecclésiastique. Il s'agit, comme il l'indique plus loin, d'un cas de nécessité : « si donc tu as la capacité d'assumer les pouvoirs sacerdotaux en cas de nécessité, tu dois aussi assumer la discipline sacerdotale, pour le cas où il te serait nécessaire d'assumer les pouvoirs sacerdotaux »[2]. Puisqu'il y a nécessité, la suppléance peut s'appliquer. Il est assez remarquable de constater qu'au début du II$^{ème}$ siècle, cette manière de procéder est entrée dans les mœurs chrétiennes.

Mais il faut s'interroger sur la nature de la nécessité en question. Elle concerne non seulement le droit d'*offerre*, mais aussi celui de baptiser. Le Carthaginois écrit, en effet : *et offers et tinguis*. Or le baptême est une nécessité pour le salut. Dans le *de baptismo*, un chapitre entier[3] traite de l'obligation de recevoir le baptême pour être sauvé. Il y a donc tout lieu de penser que, pour Tertullien, il en est de même de l'Eucharistie.[4] C'est la raison pour laquelle la suppléance doit s'exercer pour assurer la réception du sacrement et, par voie de conséquence, sa célébration.

Il paraît logique que, quand il n'y avait pas eu de rassemblement cultuel depuis un certain temps dans un endroit, si la nécessité se présentait, les sacrements nécessaires au salut devaient être administrés par le simple laïc. Cette solution se justifiait, parce que, sanctifié par Dieu, le laïc est lui aussi prêtre. Placé dans la perspective du salut, on

(1) Nous donnons à *ubi* un sens temporel qui nous paraît mieux correspondre au contexte en indiquant clairement le côté occasionnel du cas de nécessité. Le choix de la signification locative ne modifierait pas fondamentalement l'interprétation du passage.
(2) Si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis (Tertullien, *De exhort.* 7, 4).
(3) Tertullien, *De baptismo* 13.
(4) Bavaud, *Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie ?*, p. 218.

ne voit pas d'ailleurs comment Tertullien aurait pu répondre autrement. Cependant, cette réponse pose à son tour la question du rapport qu'il faut établir entre le *pouvoir* d'offrir et le statut de laïc.

Tout d'abord, il faut préciser le sens du verbe *offerre*. Pour sauver la spécificité du pouvoir proprement sacerdotal, un certain nombre d'auteurs ont proposé de voir dans *offerre* autre chose que l'action d'offrir le sacrifice eucharistique. Mais ces propositions ne sont pas satisfaisantes.[1] En particulier, le fait d'emmener chez soi l'Eucharistie pour communier en dehors des cérémonies proprement dites, comme c'était alors la coutume, n'est pas un signe distinctif de l'*Ordo*. Or, ici, le Docteur carthaginois parle d'une fonction habituellement réservée aux membres du clergé. Il faut donc se résoudre à admettre que *offere* signifie offrir le sacrifice[2] et désigne la célébration eucharistique.

Notons, en deuxième lieu, que le culte, préconisé par Tertullien, est restreint. Il ne s'agit pas de constituer un nouvel *Ordo*, ou même de se substituer temporairement à lui. Le laïc n'agit pas *ex officio*, en vertu de sa charge. Mais il doit accomplir ce qui est nécessaire pour son salut. Dans la perspective eschatologique envisagée par notre auteur,[3] cette nécessité est d'autant plus pressante que la parousie du Christ, annoncée par les persécutions, se fait plus proche. La préparation au martyre est un devoir et l'Eucharistie devient indispensable. Cependant, cette offrande est limitée au culte domestique.[4] Le chrétien est *sacerdos tibi solus*, prêtre à toi seul. Cette traduction fait comprendre que le laïc ne peut offrir pour un grand nombre, mais au maximum pour les besoins propres de ceux qui l'entourent.

Troisièmement, pour désigner le pouvoir sacerdotal, Tertullien utilise le terme *ius* qui indique aussi bien un droit qu'une puissance, un pouvoir.[5] Cela signifie que la distinction sémantique de *ius* n'est pas encore établie et que la notion de pouvoir est plus confuse à l'époque qu'elle l'est aujourd'hui. Nous voulons dire par là que le pouvoir, accordé ici au laïc, ne signifie rien quant à son droit à appartenir à l'*Ordo*.

---

(1) Voir Mattei, *« Habere ius sacerdotis »*, p. 210 avec notes 27 à 29.
(2) Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, pp. 390 à 392.
(3) Le temps se fait court : *« tempus iam in collecto esse »* (*Exh.* 6, 1). Voir également l'introduction sur la théologie de l'histoire par Mattei, dans Tertullien, *Le mariage unique*, pp. 82 à 101.
(4) Le culte chrétien commençait à peine à être célébré en dehors des maisons particulières et, autour des chrétiens, les païens et les juifs continuaient le culte familial présidé par le *paterfamilias*. Pour la première partie de cette remarque, voir Saxer, *Culte et liturgie*, pp. 438 à 442 ; pour le culte familial chez les juifs, voir Bradshaw, *Modèles de ministère*, pp. 128-129.
(5) Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, p. 480

En fait, ce qui importe à notre auteur, c'est de démontrer que les laïcs ne doivent pas contracter de deuxième noces. Il n'y a pas une pensée théologique élaborée sur le sujet qui nous préoccupe. Le souci du Carthaginois n'est pas d'établir une révolution dans l'Église de son temps, mais de convaincre ses coreligionnaires... de ne pas se remarier. Il magnifie donc la dignité du laïc dont la consécration implique l'obligation de la sainteté.[1]

Nous avons montré qu'il fonde l'autorité de l'Église sur une ordonnance divine, et pas seulement sur une décision ecclésiastique et purement humaine. Cette proposition contribue à une juste évaluation du document. A l'époque, il n'y a pas une absolue contradiction entre le fait d'établir l'ordre ecclésial sur un décret divin et celui de dire que le laïc a, dans des cas limités, le *ius* sacerdotal.

Notre auteur a vécu à l'orée du III$^{ème}$ siècle. Son mode de raisonner et ses instruments intellectuels n'étaient pas les nôtres et nous ne pouvons pas lui demander des réponses là où il ne se posait pas de questions. Les distinctions que nous posons aujourd'hui n'étaient pas claires et le contenu conceptuel de la terminologie utilisée n'était pas encore fixé. Cependant, il apparaît, dans le témoignage cité, que Tertullien se situe dans l'espace d'une ecclésiologie de l'exception et ne remet pas fondamentalement en cause l'ecclésiologie de la règle qui fonde et assure le développement de l'*Ordo*. Le laïc n'a pas pour vocation de créer, à l'endroit où il est, une *ecclesia* à part entière, mais de prendre les moyens qui sont les siens pour garantir son salut éternel.

Là où il se trompe, c'est dans l'estimation qu'il fait de l'Eucharistie. Ayant posé une nécessité absolue de ce sacrement par rapport au salut, il est contraint de trouver le moyen de le conférer dans les situations exceptionnelles où, par l'absence de ministre, il vient à manquer. Mais il peut s'agir d'un simple trait de plume, d'une audace d'épistolier, plus qu'une indication témoignant d'une coutume plus ou moins répandue, vestige de pratiques communes plus anciennes. La preuve se trouve dans la comparaison entre le *de exhortatione* et le *de monogamia*, plus tardif. On constate, en effet, que Tertullien renonce, dans le second opuscule, à l'argument du sacerdoce universel des fidèles. Même s'il peut être hasardeux d'en imaginer les raisons, il semble tout à fait probable qu'il se soit heurté à l'opposition affichée de ses coreligionnaires.[2]

(1) Que Tertullien cherche à convaincre, cela apparaît dans la succession des *et* : *et offers et tinguis et sacerdos...* Mais ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que son propos est de donner des raisons fortes pour ne pas se remarier.
(2) Mattei, *« Habere ius sacerdotis »*, pp. 212-213.

Dans l'hypothèse où, d'une manière limitée aussi bien dans le temps que dans l'espace, certains laïcs offraient le sacrifice dans les conditions définies ci-dessus,[1] aucune justification de principe n'était apportée à cette pratique. En proposant la sienne, au détour d'une démonstration qui a un autre but, l'Africain produit une première prise de conscience sur la nature propre du pouvoir sacerdotal.

Ses appels ardents à une plus grande sainteté ont mis en relief les véritables responsabilités des ministres ordonnés et ils ont formé les générations suivantes d'évêques dont saint Cyprien est la figure emblématique. Quelques 40 années plus tard, ce dernier, devenu évêque de Carthage, suit les conseils énoncés dans le *de fuga* et affronte le martyre. Il démontre alors dans les faits que la sainteté est aussi et au plus haut point le partage de l'évêque. En faisant *mentir* Tertullien, il en manifeste l'influence finalement bénéfique sur le cours de l'histoire ecclésiale.

Cyprien est, pour la période, un excellent représentant du mono-épiscopat. Il met en place avec zèle et vigueur une réglementation ecclésiastique dans le cadre d'une ecclésiologie de la règle. Il est alors obligé de prévoir les mesures à appliquer dans certaines situations exceptionnelles. C'est ainsi qu'il accorde délégation au diacre pour confesser certains moribonds. Ce nouveau cas de suppléance nous conduira à poser la question, déjà soulevée par Tertullien et qui a, aujourd'hui encore, des répercussions dans le dialogue œcuménique : dans quelle mesure, en cas de nécessité, la *potestas sacra* peut-elle être suppléée ?

## 2. Saint Cyprien et le pouvoir accordé au diacre de confesser.

La lettre 18 de l'évêque de Carthage ne pose aucune difficulté au niveau de l'établissement du texte. Elle est adressée « aux prêtres et aux diacres ses frères ». Elle est écrite au cours de l'été 250. Durant cette période de chaleur torride, les cas de maladies se multipliaient et le Pasteur carthaginois s'efforce d'améliorer le sort spirituel des apostats pénitents devenus malades. Il édicte des instructions sur les conditions de leur réconciliation avec l'Église.

Voici le passage qui nous occupe : « comme (...) nous sommes déjà en été, saison où sévissent continuellement des maladies graves, je crois qu'il faut montrer

(1) Bavaud, *Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie ?*, p. 221.

quelque condescendance pour nos frères. En conséquence, que ceux qui ont reçu des martyrs des billets et qui, par le crédit de leur prérogative auprès de Dieu, peuvent en être aidés, s'ils viennent à tomber dans quelque état de souffrance ou péril de maladie, soient autorisés, sans attendre notre présence, à faire à un prêtre quelconque, ou si l'on ne trouve pas de prêtre, et que la fin approche, à faire même à un diacre, la confession (*exomologesin*) de leur faute : ainsi, on leur imposera les mains en signe de réconciliation et ils pourront aller au Seigneur avec la paix que les martyrs nous ont demandée pour eux dans leurs lettres »[1].

À l'époque, le processus normal de la pénitence pour les pécheurs tombés dans des fautes graves après leur baptême est particulièrement long. La première étape est la confession que l'évêque reçoit lui-même, en tant que chef de la communauté. En son absence, il peut être remplacé par un simple prêtre. Vient ensuite la satisfaction. Le coupable est exclu, pendant une durée plus ou moins longue, de la vie communautaire afin de l'aider à opérer un retour sur lui-même. Il est soumis à des exercices de pénitence et d'humiliation qui le préparent à recevoir ultérieurement la réconciliation. Celle-ci consiste à jouir de nouveau de l'ensemble de ses droits de chrétiens.

Le temps de la satisfaction est essentiel pour obtenir le pardon de ses péchés. Dans plusieurs endroits de ses écrits, Cyprien juge avec sévérité les prêtres trop indulgents qui, à la demande de confesseurs de la foi, ont admis rapidement des *lapsi* à la communion eucharistique,[2] car il estime nécessaire que tout pécheur prenne le temps de réfléchir à ce qu'il a fait et d'implorer la miséricorde divine à son égard. Cependant, ces recommandations concernent les situations normales. Il en est différemment dans la lettre que nous étudions.

L'évêque de Carthage n'est pas un théoricien. Il cherche, avant tout, à ce que sa réglementation conduise les âmes au salut éternel. Pour cela, il l'adapte aux conditions particulières dans lesquelles ses chrétiens se trouvent et il consent à raccourcir le temps normal de pénitence à plusieurs conditions. La première est d'avoir reçu un billet, *libellus pacis*,[3] de la part d'un martyr. En effet, ce document permet aux pécheurs de participer aux mérites du confesseur de la foi dont les souffrances compensent leur défaillance et diminuent, voire annulent, le temps de pénitence. La deuxième condition

(1) Saint Cyprien, *Correspondance*, p. 51.
(2) Amann, *Pénitence-Sacrement*, col. 777-779.
(3) Saxer, *Vie liturgique et quotidienne*, p. 173.

est d'être gravement malade. Dans ce cas, qui correspond à une nécessité urgente pour le salut où la suppléance s'applique naturellement, il est prévu que tout prêtre pourra remplacer l'évêque pour l'*exomologèse* et même, si la mort se fait pressante, un simple diacre.

Précisons ce qu'il faut entendre par *exomologèse*. Ce terme, synonyme de confession, est commun aux Pères grecs et latins. Il revêt trois significations distinctes : une confession préparatoire, l'ensemble des exercices extérieurs auxquels était soumis le pénitent et l'aveu public de culpabilité qui précédait la réconciliation (ou absolution). Dans le premier sens, la confession peut être secrète, effectuée auprès du prêtre pénitencier. Dans le second, elle prend nécessairement une tournure extérieure bien visible. Enfin, quand la pénitence est accomplie, elle est renouvelée, avant la réconciliation définitive. Il est probable que ce dernier aveu était, au temps de Cyprien, s'il ne l'était déjà auparavant, une démarche secrète.[1] Elle était suivie par l'absolution.

C'est là que le texte cité pose aujourd'hui une difficulté d'ordre théologique. La réconciliation dont parle Cyprien inclut-elle l'absolution ? Saxer a le mérite de poser clairement la question en envisageant le profit d'une réponse affirmative : « du point de vue théologique, il est certain qu'au cours de l'histoire, l'exercice de certains pouvoirs sacramentels a été, selon les nécessités, ou élargi ou restreint. (…) D'un point de vue pastoral, nous avons noté à plusieurs reprises le souci de S. Cyprien de ménager à ses fidèles, en particulier aux pénitents, la possibilité d'assurer leur salut éternel. De pareilles préoccupations ne doivent pas être absentes de la pensée actuelle de l'Église. Le jour où l'institution de diacres permanents sera effectivement rentrée dans la réalité quotidienne, les dures nécessités qu'impose à notre temps la raréfaction des prêtres et la surcharge dans leur ministère ne pourrait-elle pas amener l'Église à reconsidérer son attitude devant le sort de ceux qui, selon le mot de S. Cyprien, *meurent sans sacrements* et à subvenir à leur réconciliation par un certain ministère du diacre ? »[2]

Cette proposition n'a pas été suivie. Rares sont les théologiens qui soutiennent la possibilité pour le diacre d'absoudre les péchés. Au sujet de la mesure prise par Cyprien, il a été émis l'hypothèse suivante. Dans la discipline antique, la réconciliation aurait consisté en deux actes : l'un au for externe permettant d'être réintégré dans la vie de la communauté ; l'autre au for interne réalisant la purification des péchés. Elle était

(1) Vacandard, *Confession du 1er au XIIIe siècle*, col. 854-859.
(2) Saxer, *Vie liturgique et quotidienne*, p. 175.

également signifiée par une imposition des mains, signe ordinaire de l'autorité sacerdotale. C'est là que l'évêque de Carthage aurait innové en autorisant le diacre à user exceptionnellement de ce signe. En l'occurrence, celui-ci n'aurait signifié que la paix retrouvée avec les autres chrétiens, sans produire le pardon des péchés.[1]

Cette solution doit être complétée par une considération supplémentaire, que les chercheurs n'ont pas envisagé à notre connaissance, sur la contrition et la manière d'être pardonné de ses péchés, replacées dans le contexte de l'époque. Au temps apostolique, comme dans l'Ancien Testament, les hommes n'avaient pas d'autre possibilité, pour obtenir le pardon de Dieu, que de regretter leurs fautes par amour pour Lui et pour le Sauveur à venir ou déjà venu. Pour reprendre les catégories morales actuelles, ils devaient éliciter dans leur cœur un acte de contrition parfaite.

En instituant le sacrement de la pénitence, le Christ allait modifier cette habitude. Ces changements n'ont pas pu se produire du jour au lendemain. L'efficacité du sacrement de la pénitence a été comprise au fil du temps. Il n'est donc pas étonnant qu'en ce milieu du III$^{ème}$ siècle, la simple confession des péchés pouvait suffire à donner une certitude morale du regret sincère du pénitent et lui assurer, directement et sans l'absolution, l'effet de la miséricorde divine – ce que l'imposition des mains, effectuée par le diacre, venait confirmer extérieurement.

La lettre de saint Cyprien à son clergé met en évidence un trait caractéristique du processus d'application de la suppléance : la gradation. Dans une situation normale, l'évêque est le ministre ordinaire. En cas de souffrance ou péril de maladie, n'importe quel prêtre est autorisé à intervenir. Lorsque la mort devient imminente, le diacre peut suppléer à l'absence de tout autre ministre. Nous avons, toutefois, interprété l'intervention diaconale d'une manière restrictive afin de correspondre, en l'absence d'informations circonstanciées sur le plan historique, aux données que nous transmet par ailleurs la Tradition catholique. Cependant, nous ne pouvons pas éviter, dans les conditions du dialogue œcuménique actuel, la question de cette limite, qu'impose l'absence du pouvoir ministériel ou de la *potestas sacra*, à l'exercice de la suppléance.

(1) Vacandard, *Absolution des péchés au temps des Pères*, col. 154-155.

### 3. Les limites à l'exercice de la suppléance.

Nous avons montré que l'Antiquité chrétienne connaît l'utilisation de la suppléance. Cyprien établit un lien étroit entre cette application et la loi de la volonté salvifique universelle, ce qui le fonde à autoriser le diacre à recevoir des confessions. Tertullien, quant à lui, n'hésite pas à affirmer le droit du laïc à offrir le sacrifice en l'absence des membres de l'*Ordo*. Nous avons expliqué ces témoignages en maintenant, dans la réception du sacrement de l'ordre et du pouvoir qui lui est conjoint, le fondement originel de la structure ecclésiale. Nous devons maintenant nous interroger sur la légitimité théologique de ce choix.

Dans le document *« Discerner le corps du Christ »* du comité mixte catholique luthéro-réformé en France, les auteurs expliquent que « selon la doctrine catholique la plus classique, en cas de nécessité, le ministère de la plupart des sacrements a pu ou peut encore être exercé, exceptionnellement, par des baptisés non ordonnés. (…) Les fidèles laïcs, sans recevoir un ministère sacerdotal par ordination, ont été reconnus ou sont reconnus comme pouvant être ministres de la plupart des sacrements, notamment en cas de nécessité »[1]. Ils précisent un peu plus loin : « si, au cours de l'histoire, des laïcs ont pu être exceptionnellement ministres de certains sacrements, et peuvent encore l'être aujourd'hui, c'est au titre de leur participation à l'unique sacerdoce du Christ, sans en avoir pourtant le ministère »[2].

Après avoir rappelé les dures polémiques liées à la Réforme, le document prend acte que, du côté catholique, les doctrines aussi bien que les pratiques se sont durcies au fil du temps. Il constate que « la crainte d'une subversion de la vraie foi a conduit à réserver aux seuls clercs, plus aisément contrôlables, l'ensemble des ministères publics de la Parole et des sacrements »[3]. Aujourd'hui où l'état des relations est empreint de confiance et de compréhension mutuelle, il propose « de prendre des distances par rapport à des vocabulaires qui ont servi, certes, à préserver la vraie foi aux yeux des uns et des autres, mais qui ont aussi contribué à figer nos identités sociales dans l'antagonisme. Du côté catholique, rien ne s'y oppose et tout le recommande ».[4]

(1) Comité mixte catholique luthéro-réformé, *« Discerner le corps du Christ »*, p. 65.
(2) Comité mixte catholique luthéro-réformé, *« Discerner le corps du Christ »*, p. 70.
(3) Comité mixte catholique luthéro-réformé, *« Discerner le corps du Christ »*, pp. 70-71.
(4) Comité mixte catholique luthéro-réformé, *« Discerner le corps du Christ »*, p. 71.

Pour en arriver à cette conclusion, les témoignages historiques, tels ceux de Tertullien et de Cyprien, sont invoqués. Mais, derrière les études auxquelles les auteurs se réfèrent, il y a aussi une perspective théologique qui tire son fonds des écrits de Newman. Celui-ci est cité au sujet du sens exact à donner à la succession apostolique. Nous y trouvons le fondement d'une conception de la suppléance.

Voici le texte du Cardinal anglais : « elle *(l'Église)* n'a pas son fondement dans ses ordinations ; elle n'est pas assujettie à ses instruments ; ils ne sont pas nécessaires à son Idée ; on peut même, pour la clarté de l'argumentation, concéder à Lord Macaulay des incertitudes dans notre succession. Si la Providence en avait ainsi disposé, il se pourrait que les ministres de l'Église se trouvent privés de succession linéaire par rapport aux apôtres. Le fait qu'elle les ait nommés a pu suppléer à tout rite d'ordination ; il se peut qu'il n'y ait pas eu de caractère indélébile en ses ministres ; elle a pu, à volonté, utiliser leurs services et les révoquer à sa guise. Le lignage apostolique des prêtres n'est pas aux yeux des fidèles une garantie directe de leur pouvoir ; cette garantie réside dans l'autorité vivante, immédiate et actuelle, de l'Église ; c'est sa parole qui les désigne comme ministres de Dieu, et non une étude historique ou archéologique ou un répertoire généalogique ; tout en étant soucieuse, avec circonspection même, qu'il soit ordonné correctement, il suffit pour preuve de leur ordination, qu'ils lui appartiennent »[1].

Il faut d'abord replacer cette déclaration dans son contexte. Les *Essays* forment un ensemble de petites études sur les positions respectives des catholiques et des anglicans. Ils sont dédicacés à William Froude, grand ami de Newman, qui ne l'avait pas suivi dans sa conversion. Notre texte est tiré de la note qui suit le 10ème essai sur la catholicité de l'église anglicane. Dans la confrontation des points de vue, il en constitue un approfondissement. Son but est d'indiquer les différences, mais surtout de définir ce qui est important pour l'Église catholique dans la succession apostolique. Pour cela, il recourt à la suppléance, recours dont nous devons examiner la légitimité.

(1) « She is not based upon her Orders ; she is not the subject of her instruments ; they are not necessary for her idea. We could even afford, for argument's sake, to concede to Lord Macaulay the uncertainty of our Succession. If Providence had so willed, she might have had her ministers without any lineal descent from the Apostles at all. Her mere nomination might have superseded any rite of Ordination ; there might have been no indelible character in her ministers ; she might have commissioned them, used them, and recalled them at her pleasure. Nor is the Apostolic descent of her priests the direct warrant of their power in the eyes of the faithful; their warrant is her immediate, present, living authority ; it is the word of the Church which marks them out as the ministers of God, not any historical or antiquarian research, or genealogical table; and while she is most cautious and jealous that they should be ordained aright, yet it is sufficient in proof of their ordination that they belong to her » (Newman, *Essays*, tome 2, pp. 88-89).

L'argument renvoie à une réalité concrète, celle du fait historique. Newman remarque que l'Église catholique, aussi bien que l'anglicane, a eu dans son sein de mauvais ministres et il envisage naturellement la possibilité que certains d'entre eux n'aient pas été véritablement ordonnés. Puisqu'il s'agit d'une démonstration qui touche à la succession apostolique, son hypothèse embrasse évidemment les évêques et tous les ministres à qui ils auraient conféré des ordres. Ceux-ci ne les auraient reçus qu'en apparence. Dans la réalité, les sacrements qu'ils administrent, comme l'Eucharistie ou la Pénitence, n'existent donc pas... sauf que l'Église supplée, nous indique le cardinal anglais.

Cette affirmation mérite d'être traitée avec soin. Ce qui est en jeu, c'est la capacité de l'Église à garantir ce qui est invisible. Les cérémonies sacramentelles sont perceptibles aux sens. Du moment qu'elles sont accomplies selon les règles par un ministre reconnu par elle et que le récipiendaire n'oppose aucun obstacle à ses effets, l'Église se porte garante que la grâce divine sera accordée. Est-ce à dire qu'elle fasse en sorte que l'Eucharistie se réalise quand même ? Ou que l'absolution purifie réellement l'âme ?

Si nous répondions affirmativement, nous serions obligés d'avouer une certaine supercherie et fausseté. Avec beaucoup de raison, les scolastiques parlent de la vérité d'un sacrement. Il est clair que, dans le cas d'un ministre non ordonné, le sacrement ne peut pas être vrai. Nul ne peut faire que ce qui a été accompli, sans le pouvoir de l'accomplir, existe quand même. Et, par conséquent, les effets proprement sacramentels ne peuvent pas découler de cette action vide et sans consistance. Comment dissiper alors les doutes qui naissent sur l'efficacité, voire l'utilité, des rites sacramentels ? Ne seraient-il pas seulement les symboles visibles d'une grâce invisible qui ne leur est pas indissociablement associée ?

La réponse doit prendre en compte la situation présente dans laquelle est placée l'Église qui vit selon une économie voulue par son fondateur. Dans la ligne de l'incarnation, elle utilise des moyens humains selon la façon d'agir habituelle aux hommes, avec leurs défauts et leurs défaillances éventuelles. Au cours de ce travail, nous avons vu qu'elle supplée à un certain nombre de ces défauts dans la mesure où elle en maîtrise la cause et peut y apporter remède. De cette manière, elle assure que les

cérémonies réalisées en son sein produisent immanquablement, chez ceux qui sont bien disposés, le fruit de la grâce de Dieu.[1]

Mais elle ne peut pas modifier les lois et les limites de l'économie dans laquelle elle se trouve. C'est une loi de l'agir humain de ne produire un effet que dans la mesure où l'homme en a, au moins radicalement, le pouvoir. Tous les exemples, que nous avons recensés jusqu'à présent, impliquaient nécessairement la possession réelle de cette puissance radicale, la *potestas sacra*. L'Église supplée seulement les manques éventuels liés à son **exercice**. Elle ne remédie pas à l'absence absolue d'un pouvoir, car ses cérémonies n'ont pas de caractère magique qui produirait la grâce sacramentelle par le seul fait d'être accomplies.

Elle ne nous laisse pas, pour autant, sombrer dans un doute systématique quant à l'efficacité par rapport à la grâce de Dieu. La garantie qu'elle apporte, c'est que, si elle-même ne peut pas suppléer, Dieu accordera directement sa grâce à la personne qui en a besoin. Cette garantie fait la spécificité des sacrements de l'Église catholique. Elle peut s'engager à ce que Dieu produise sa grâce dans l'âme, non pas seulement par ces rites sacramentels, mais aussi à leur occasion, parce qu'elle est elle-même sacrement du salut, comme le déclare Vatican II.

Dieu est libre dans son activité, il n'est pas limité, il peut agir comme il l'entend. C'est donc à Lui qu'il revient de compenser les possibles incapacités humaines. Celles-ci sont invisibles. L'Église n'a ni les moyens de les connaître ni, dans le *cadre économique* dans lequel elle évolue, d'y remédier. Elle peut toutefois garantir avec certitude que l'effet divin sera accordé aux âmes de bonne volonté. Conclure différemment, ce serait renoncer à voir l'Église dans sa réalité humaine, ce serait en faire un être abstrait susceptible d'intervenir arbitrairement dans la résolution de cas qui, en fait, lui échappent.

La pratique constante de l'Église, avant la réforme liturgique, dans les situations de ce genre, confirme cette manière de voir. La réglementation concernant la célébration de la messe comportait un chapitre intitulé *de defectibus*. Les trois premiers paragraphes traitaient du défaut de matière, quand il manque soit le pain, soit le vin. Par exemple, si le ministre se trompe de burette et s'aperçoit, au moment de communier au calice, qu'il y

(1) Cette garantie manque aux communautés qui dépendent d'une *ecclésiologie de l'exception*, car elle est l'apanage de la seule structure qui puisse revendiquer en droit une *ecclésiologie de la règle*, à savoir l'Église catholique.

a seulement de l'eau, les rubriques prévoient qu'il doit recommencer entièrement le rite de la consécration : « il doit prendre une autre hostie pour consacrer de nouveau, mettre du vin et de l'eau dans le calice, offrir l'un et l'autre, consacrer et communier, bien qu'il ne soit plus à jeun »[1]. L'Église ne se contente pas d'un recours à une suppléance spirituelle quant à la grâce à recevoir, elle demande expressément que la cérémonie soit renouvelée dans son aspect essentiel, parce que la grâce de Dieu doit être normalement distribuée par l'intermédiaire du sacrement.

Il est vrai que cette réglementation a été supprimée lors de la réforme de 1969. Est-ce à dire qu'on a pris conscience qu'il suffisait, dans un tel cas, de faire intervenir la suppléance ? Nous en doutons. Notre étude en donne toutes les raisons. En tant que processus de l'Église, la suppléance vient combler les manques qui arrivent exceptionnellement afin que des actes posés, en deçà ou au-delà de ses limites visibles, dans le cadre d'une *ecclésiologie de l'exception*, puissent être intégrés au dessein divin de salut, lié à une *ecclésiologie de la règle*. Elle reste toujours marquée par son lieu d'origine, qui est l'Église dans sa visibilité, c'est-à-dire l'Église catholique. Quand une erreur est faite par un ministre, elle n'est donc pas objet de suppléance, mais elle doit tout simplement être réparée.

Il est, cependant, possible d'envisager une suppléance par Dieu lui-même. *Deus supplet* ne se substitue pas pour autant à *Ecclesia supplet*. La garantie que la grâce divine sera accordée assurément par la célébration des rites rattache, d'une certaine manière, l'octroi de la grâce à l'Église. Nous pensons qu'il faut entendre le texte de Newman dans cette perspective et il nous semble que c'est la seule direction légitime que peut prendre la recherche préconisée par le document œcuménique *« discerner le corps du Christ »*. Cela ne remet évidemment pas en cause le fait que l'activité des églises ou des communautés séparées peut être l'occasion pour leurs membres de recevoir les dons divins. De cela, nul n'en doute.

La vraie question est plutôt de savoir quelle garantie apportent ces églises ou communautés quant à la délivrance des secours célestes au travers de leurs cérémonies

(1) Si hoc advertat post sumptionem Corporis, vel huiusmodi aquæ, apponat aliam hostiam iterum consecrandam, et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque, et consecret, et sumat, quamvis non sit ieiunus (Rubriques de 1962, de defectibus, § 4 n° 5).
S'il [le ministre] s'en aperçoit après avoir consommé l'Hostie, voire après avoir consommé l'eau en question, il doit prendre une autre hostie pour consacrer de nouveau, mettre du vin et de l'eau dans le calice, offrir l'un et l'autre, consacrer et communier, bien qu'il ne soit plus à jeun.

rituelles de manière à ce qu'ils soient reconnus comme venant de l'Église de Dieu. C'est l'interrogation qui se cache en filigrane derrière la formule suivante de Newman : « les Catholiques croient que leurs ordres sont valides, **parce qu'ils sont les membres de la véritable Église** tandis que les Anglicans croient qu'ils appartiennent à la véritable Église, parce que leurs ordres sont valides »[1]. Ce qui peut s'exprimer ainsi : dans quelle mesure la prétention de l'Église catholique à être la véritable Église peut-elle être partagée par d'autres ?

### 4. Le devenir dans une *ecclésiologie de l'exception* : les Séparés du Japon.

Pour terminer cette partie historique, nous avons choisi d'aborder la question des Séparés du Japon. Cette appellation a été donnée par les Pères des Missions Étrangères de Paris aux descendants des chrétiens japonais qui ne sont pas revenus dans l'Église au cours du XIX$^{ème}$ siècle.

Après un bref rappel des faits, nous chercherons à déterminer quels facteurs ont empêché ces personnes de se joindre aux nouvelles communautés chrétiennes et quelle relation pourrait être établie entre ces facteurs et le développement d'une *ecclésiologie de l'exception*. Pour cette étude, nous voudrions mentionner plus particulièrement le mémoire de DEA : *les séparés du Japon au XIXe siècle d'après les Pères des Missions Étrangères de Paris*, soutenu en 2003 - 2004 par Mme Morishita devant l'Université Marc Bloch de Strasbourg, qui nous a été aimablement communiqué par son auteur.

#### 4.1. Bref rappel des faits.

C'est le 15 août 1549 que saint François-Xavier, précurseur des missionnaires, aborda les rivages du Japon, au port de Kagoshima, accompagné de deux membres de sa Compagnie, le Père de Torrez et le Frère Fernandez, et de trois néophytes japonais. Jusqu'en 1582, la mission se développe dans un contexte favorable sous la bienveillante influence d'un prince local, Nobunaga. Malheureusement, son assassinat allait ouvrir dès 1587 une ère de persécutions sous la conduite d'un certain Hideyoshi. Celui-ci, ayant pris les rênes du gouvernement central, fit arrêter plusieurs religieux et quelques fidèles

(1) « Catholics believe their orders are valid, because they are members of the true Church, and Anglicans believe they belong to the true Church, because their orders are valid » (Newman, *Essays*, p. 87).

en décembre 1596. Les ayant d'abord fait torturer, il ordonne de les crucifier : ce sont les 26 martyrs de Nagasaki.

L'année suivante, Hideyoshi meurt. De nouveau, le christianisme connaît une période de paix, d'une dizaine d'années à peine. Le nombre des chrétiens augmente rapidement à tel point qu'elle devient la population la plus importante d'Asie en nombre avec 300 000 personnes dénombrées en 1614.[1] En 1613, la persécution reprend, plus dure encore que la première fois. En 1614, un édit prononce le bannissement de tous les missionnaires, la démolition de toutes les églises et surtout l'ordre à tous les chrétiens japonais d'apostasier sous peine de mort. Dans les années qui suivirent, un nombre considérable d'entre eux moururent par le feu ou par le glaive.

En 1622, de nouveau à Nagasaki, un massacre de 52 victimes, dénommé le Grand Martyre, est organisé d'une manière particulièrement cruelle : « vingt-sept étaient condamnés à avoir la tête tranchée, les autres à être brûlés vifs. Ceux qui étaient destinés aux flammes assistèrent suspendus à leurs croix au supplice de leurs compagnons, et virent tomber leurs têtes sous le glaive. Comme pour ajouter à ce cruel spectacle, les bourreaux placèrent, en face de chacun d'eux, une de ces têtes sanglantes, avant de les livrer à la mort »[2]. Ce genre de mise en scène devait marquer durablement les populations et sera un facteur déterminant dans l'évolution du christianisme qui, à partir de 1640, entre dans la clandestinité avec la fermeture officielle du Japon à toutes les puissances occidentales.

Jusqu'en 1647, Jésuites et Dominicains tentent de pénétrer dans le pays. Mais, les efforts des uns se soldent par une mort affreuse, ceux des autres restent infructueux. Seul, en 1708, l'abbé Sidotti réussit à s'y introduire. Arrêté, il est condamné à la prison perpétuelle et meurt en 1715. Après cette date, il est possible que d'autres prêtres soient rentrés en relation avec la population japonaise. De même, il semble que les protestants aient eu des contacts sporadiques avec quelques chrétiens japonais, voire des moines bouddhistes, en Chine ou en Corée.[3] Cependant, le secret qui entourait leurs activités ne permet pas d'en savoir davantage.

(1) Nous donnons le chiffre estimé par Jennes dans l'appendice qu'il consacre à ce sujet (*Catholic Church in Japan*, pp. 240-241). Mais ce dénombrement est contesté. Certains comptent de 600 000 à 700 000 le nombre de chrétiens pour la même période (Vié, *Histoire du Japon*, p. 75).
(2) Marnas, *La religion de Jésus*, p. 40.
(3) Marnas, *La religion de* Jésus, pp. 85-86.

Ce que l'on sait, en revanche, c'est qu'il y eut des religieux qui apostasièrent. Ce fut le cas de Fabian Fucan (1565-1621). Probablement moine bouddhiste Zen, il s'était converti et était entré dans la Compagnie de Jésus où, devenu prêtre, il avait publié un traité apologétique incluant une critique du Bouddhisme, du Confucianisme et du Shinto. Retourné à sa religion première, il écrit un pamphlet antichrétien.[1] De même, Cristovao Ferreira (1580-1650), Supérieur des Jésuites, apostasia en 1633. Il avait été soumis à la torture du *ana tsurushi*, le supplice de la fosse, pendant 5 heures. Le corps enroulé dans des cordes et le front incisé, il avait été suspendu par les pieds dans un trou empli d'immondices et refermé par une trappe. À lui aussi, on attribue une œuvre antichrétienne : *Kengiroku*, éditée en français sous le titre « la supercherie dévoilée ». Kitagawa cite aussi un prêtre ex jésuite, Thomas Araki, qui coopéra avec la puissance gouvernementale dans les campagnes contre les Kirishitan.[2]

Suite à la guerre de l'opium et au traité de Nankin entre la Chine et la Grande-Bretagne en 1842, les puissances occidentales ouvrent des négociations avec le Japon pour s'ouvrir de nouveaux débouchés commerciaux. En 1858, elles obtiennent de nouvelles dispositions légales en faveur des œuvres missionnaires. Après une interruption de 150 à 200 ans, le ministère sacerdotal peut s'exercer à nouveau. Le premier souci des nouveaux apôtres a été d'établir un contact avec les anciennes chrétientés. Ce contact est chose faite en 1865.

Dans un premier temps, le P. Petitjean qui reçoit ces disciples du Christ « les interroge et constate qu'ils ont à peu près l'instruction des fidèles de France dans les campagnes. Ils connaissent assez bien les mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, le Ciel, le Purgatoire, l'Enfer, etc. Ils demandent, entre autres choses, des cierges bénis pour s'en servir auprès des agonisants, pendant les prières qui précédent la mort »[3]. À leur tête se trouve un *baptiseur*. Il connaît le chapelet qu'il récite toutefois sans le *Gloria Patri*, et l'acte de contrition qu'il répète souvent, surtout à l'approche de la mort. Il est au courant de la structure hiérarchique de l'Église puisqu'il s'enquiert du chef qui est à Rome. Il s'assure enfin, par une question sur le célibat sacerdotal, qu'il a bien à faire aux successeurs des premiers missionnaires.

(1) Schrimpf, *The Pro- and Anti-Christian Writings*, p. 35.
(2) Kitagawa, *Religion in Japanese History*, p. 147.
(3) Marnas, *La religion de* Jésus, pp. 510.

Rapidement, les Jésuites découvrent plus complètement l'organisation de ces villages chrétiens.[1] Deux hommes se partagent la direction des communautés : le chef de la prière et le *baptiseur*. Le premier, plus instruit, préside aux prières du dimanche et s'occupe des mourants, en particulier de leur faire la recommandation de l'âme. Le second, comme son nom l'indique, administre le sacrement de baptême. Nommé pour dix ans, il est accompagné en principe par un élève qui, pendant une durée de cinq ans, apprend à accomplir lui aussi le rite de manière à remplacer, si nécessaire, le *baptiseur* en titre. Marnas conclut : « c'est à cette organisation, ainsi qu'à la tradition orale des principales vérités de la Foi et à quelques livres et images pieusement conservés, que les fils des martyrs durent de se maintenir chrétiens »[2].

Nous retrouvons ici les caractéristiques de la vie chrétienne, que nous avions déjà notées, dans un contexte moins angoissant, au sujet des habitants de l'île de Sein. Les fidèles les plus instruits en matière religieuse ou les plus dévoués organisent, autant que possible, les exercices de la vie communautaire. Ils accomplissent par suppléance, selon les consignes qui leur ont été laissées, les actes dont ils ont le pouvoir. La grâce de Dieu leur est distribuée avec largesse à la mesure de leur héroïque fidélité. Il faut, cependant, remarquer que ce tableau concerne des villages totalement chrétiens, le plus souvent épargnés par les persécutions. Il en est allé autrement pour tous ceux qui se sont maintenus au milieu même des païens.

### 4.2. La situation religieuse des séparés.

Pour bien comprendre le phénomène de ces Japonais qui n'ont pas rejoint l'Église catholique à l'arrivée de la seconde vague missionnaire, il faut tenir compte de la manière dont s'est développé l'apostolat au cours de la première vague. C'est seulement une partie du territoire japonais qui a été touchée par l'évangélisation, et encore sans homogénéisation. Beaucoup de villages avaient épisodiquement la visite d'un prêtre. L'enseignement n'avait pas pénétré partout en profondeur et le travail était superficiel en de nombreux endroits à cause du manque de contact avec les membres du clergé. Par

(1) Dès le début des persécutions et le départ de la plupart des membres du clergé, les chrétiens japonais se sont regroupés selon l'ordre établi au sein des confréries précédemment fondées par les missionnaires : Société de la Vierge transpercée, Confrérie du Cordon ou du Rosaire (Kitagawa, *Religion in Japanese History*, p. 147 et Nosco, *Secrecy and the Transmission of Tradition*, p. 10).
(2) Marnas, *La religion de* Jésus, p. 513.

ailleurs, il n'y avait pas, au départ, de gouvernement centralisé, mais un système féodal fondé sur le pouvoir des *Shoguns*. Cela explique une grande diversité de situations qui rend difficile une synthèse complète des éléments recueillis sur l'ensemble du territoire. Il est, cependant, établi qu'une combinaison de quatre facteurs a contribué au refus des *Séparés* de rejoindre l'Église catholique : la peur des persécutions, la fidélité à la tradition des ancêtres, le pouvoir des chefs de communauté et l'éthique du groupe.

La peur des persécutions s'est développée, de par le passé, en fonction de l'attitude des *shoguns* dans chaque district. Cette donnée psychologique est variable en fonction des souffrances subies autrefois par les chrétiens. Une pression sociale constante s'exerçait, dans les lieux hostiles, sur les adeptes du christianisme. Les apostats éventuels et les païens étaient à l'affût des moindres indications qui leur manifesteraient leur présence. Même après les traités de 1858, des affiches étaient placardées sur tout le territoire impérial, promettant diverses récompenses aux dénonciateurs : pour un prêtre, 500 pièces d'argent ; pour un frère, 300 ; pour un relaps, 300 également ; pour un simple chrétien, 100 ; et, si le dénonciateur est lui-même chrétien, la prime est encore supérieure.[1] On comprend, dans ces conditions, la panique que pouvait provoquer pour certains l'arrivée soudaine des missionnaires. Elle les obligeait à se déclarer, c'est-à-dire à s'accuser auprès des autorités. De fait, les vexations, les humiliations et la persécution n'ont pas cessé dans la région de Nagasaki entre 1868 et 1873 et, près de vingt ans plus tard, les bonzes continuent à menacer la population en promettant un retour au régime féodal.[2] Pourtant, s'il n'y avait eu que cette raison, il est probable que les Pères aurait pu en venir à bout assez facilement.

Mais la fidélité à la tradition des ancêtres enracinait l'opposition dans les cœurs. On touche ici du doigt la déformation subie progressivement dans l'acte de transmission de la foi. Ces chrétiens avaient conservé quelques prières et lambeaux de doctrine, mais l'interprétation qu'ils en faisaient finissait par être déformée. D'après les comptes-rendus des Missions Étrangères, ce sont les données doctrinales, essentielles au catholicisme, qui sont remises en cause.[3] L'administration du baptême est parfois défectueuse, le plus souvent par corruption de la forme.[4] Les pratiques pénitentielles, introduites par les missionnaires, comme la flagellation ou l'exercice codifié du regret de ses fautes, se sont

(1) Marnas, *La religion de Jésus*, pp. 46-47 note 1.
(2) Morishita, *Les séparés du Japon*, p. 19.
(3) Morishita, *Les séparés du Japon, Annexe 1 : compte-rendu du P. Boehrer*, p. 66.
(4) Marnas, *La religion de Jésus*, pp. 533-534.

naturellement mêlées aux habitudes, bien plus rigoureuses mais plus extérieures, des religions japonaises.[1]

Cette détérioration de la foi et de la vie religieuse se manifeste, dans la vie quotidienne, par un syncrétisme.[2] A côté d'une statue de la Vierge Marie peut prendre place un *butsudan*.[3] Un repas rituel Shinto, le *naorai*, est l'occasion de pratiquer un culte domestique, avec des prières récitées selon un calendrier liturgique profondément modifié. Au départ, les Jésuites avait dû l'harmoniser avec le comput lunaire pratiqué au Japon et ils avaient fourni les dates jusqu'en 1634. À partir de cette année-là, un certain Bastian avait trouvé le moyen de situer toutes les fêtes à partir de celle de l'Annonciation. Malheureusement, la figure de ce chrétien avait, peu à peu, été commémorée tous les mois et les *Séparés* ne voulaient plus changer leurs habitudes. Toutefois, cela n'aboutit pas à la création d'une religion nouvelle, parce que les chrétiens, aussi bien que les adeptes des religions japonaises, sont élevés dans une méfiance mutuelle.[4]

Le troisième facteur est évidemment l'attachement au pouvoir que confère toute responsabilité au sein d'un groupe. Dans ces communautés diminuées sur le plan de la foi, il était presque inévitable que les chefs profitent pleinement de leurs avantages et en tirent un intérêt économique. Au lieu de pratiquer un ministère de charité, ils ont transformé leurs activités en un moyen de rendement. Ils se comportent comme des simoniaques : pour administrer le sacrement de baptême ou pour prier dans les maisons en faveur des morts ou des malades, ils demandent de l'argent ou des biens en nature.

Enfin, il y a une raison sociale propre à la société japonaise.[5] Le groupe se sent lié à l'héritage reçu, en commun avec chaque membre de la famille, par ceux qui l'ont précédé de sorte qu'il est extrêmement difficile à un seul individu de se mettre en marge par rapport aux autres. Si le chef de famille se convertit, tous les membres le suivent. En

(1) Voir l'article de Debergh, *Les pratiques de purification et de pénitence.*
(2) Nous réservons le terme *syncrétisme* au mauvais mélange entre les religions japonaises et la religion chrétienne et le terme *acculturation* à la bonne adaptation du christianisme aux coutumes japonaises (Voir Turnbull, *The Kakure Kirishitan*, p. 15-18).
(3) Le *butsudan* sert de petit autel familial. Il a la forme d'une armoire dans laquelle sont conservées les tablettes des ancêtres de la famille *(ihai),* une statue de Bouddha ou encore un *mandala*, support de méditation. Des offrandes y sont disposés. Les portes sont ouvertes pendant le rite religieux.
(4) « Christianity was anti-Japanese and against the Japanese religious traditions. Christianity was considered anti-Japanese because a Japanese Christian was loyal to foreign gods and to foreign priests, rather than to native kami and to to the local Japanese feudal lord » (Earhart, *Japanese Religion*, pp. 121-122).
(5) Turnbull, *The Kakure Kirishitan*, p. 18.

revanche, si l'un ou l'autre s'y avise seul, il est l'objet d'amendes, d'exclusion, de confiscation des terres ou des habitations. Dans ces conditions, il est presque indispensable d'obtenir d'abord la conversion des responsables de communauté avant d'envisager celle des membres. Car il arrive même qu'un *baptiseur* étant décédé, les missionnaires se heurtent à un refus de rejoindre l'Église par peur des mânes du mort. À ce facteur peut se rattacher aussi l'exigence de vie, liée à la profession de foi catholique. Dans son compte rendu du 1er septembre 1884, le P. Boehrer écrit : « devenir chrétien, c'est renoncer à ses habitudes de plaisir et de débauches, c'est se séparer de ses concubines, c'est en un mot se changer complètement : la chose demande réflexion »[1].

### 4.3. Evaluation de ces données dans le cadre d'une *ecclésiologie de l'exception*.

Dans cette partie de notre analyse, les facteurs purement humains, comme la peur ou la pression sociale, nous intéressent beaucoup moins, car ils sont des éléments circonstanciels qui échappent à une généralisation d'ordre religieux. Ils mettent, cependant, en relief la difficulté que représente humainement une profession de foi en dehors d'une structure forte qui la protège et la soutient grâce aux droits inaliénables reconnus à ses représentants officiels.

L'étude des facteurs proprement religieux doit tenir compte du fait qu'ils ne concernent pas nécessairement, ni au même degré, la totalité des chrétiens. Un certain nombre de ceux-ci a accepté, sans aucune réticence, la prédication des missionnaires. Mais, si l'on compare le nombre des catholiques, recensés par les missionnaires vers la fin du 19ème siècle, par rapport à celui des *Séparés*, pour autant qu'il soit possible de les dénombrer, on s'aperçoit qu'il est du simple au double. Cela signifie que deux tiers des chrétiens sont restés éloignés de l'Église qui les avait primitivement engendrés. Ce fait pousse à s'interroger sur ce qui, dans une *ecclésiologie de l'exception*, résiste mal à l'usure du temps, en comparaison de l'*ecclésiologie de la règle*.

Au plan méthodologique, il faut préciser, au préalable, que le domaine de l'exception doit se limiter aux chrétiens qui ont reconnu, comme les véritables successeurs des prêtres du XVIème siècle, les nouveaux apôtres. Avant leur arrivée, il

(1) Reproduit dans Morishita, *Les séparés du Japon, Annexe 1 : compte-rendu du P. Boehrer*, p. 73.

n'était pas possible de distinguer entre les vrais chrétiens et les *Séparés*. Le contact sert de catalyseur et révèle, si l'on peut dire, le secret des cœurs. C'est alors qu'il est possible de distinguer entre ceux qui se rattachent à une *ecclésiologie de l'exception* et ceux qui sont en dehors de l'Église, au moins pour le temps de leur refus libre et conscient. L'intérêt est de déterminer certaines propriétés de l'ecclésiologie de l'exception à partir des dérives repérées chez ceux qui sont restés séparés.

Le premier domaine à considérer est celui de la transmission de la foi. Les prières sont connues aussi bien en japonais qu'en latin.[1] Dans certains groupes, les formules sont déformées au point de rendre le baptême invalide. Le souvenir du rituel à suivre s'est alors perdu. Pourtant, les missionnaires du XVI$^{ème}$ siècle s'étaient généralement adaptés d'une manière remarquable aux conditions d'existence japonaise.[2] Durant leur présence, cette acculturation était bénéfique, parce que l'équilibre à conserver pouvait facilement être corrigé. Mais, pendant leur absence, elle devenait un danger par la facilité à conduire au syncrétisme, ce qui ne manqua pas d'arriver.

On en vient ainsi au deuxième domaine, celui des pratiques de piété. Les premiers apôtres du Japon avaient formé leurs ouailles à la méfiance envers le bonze et ses superstitions.[3] Mais le lien aux générations passées est une composante essentielle de la vie japonaise. Il s'exprime par le culte des morts et la fidélité à la tradition reçue des ancêtres. C'est ainsi que, par ordre des gouverneurs, le bonze doit intervenir pour constater un décès et pratiquer les cérémonies imposées par les autorités. Les chrétiens le laissent agir et retirent, après son départ, le chapelet bouddhiste et le suaire placés sur le corps du défunt. Mais ces pratiques ont probablement maintenu les croyances bouddhiques sur l'âme. De fait, dans une lettre du P. Ambruster, il est rapporté que les chapelets chrétiens ne doivent jamais être utilisés sans s'être lavés les mains, parce qu'ils contiennent des âmes.[4] Le mélange avec les religions japonaises semblait inévitable et renforçait l'idée de préserver, coûte que coûte, les traditions ancestrales, malheureusement altérées, reçues des premiers Pères.

(1) L'inconvénient d'avoir enseigné ces prières en latin est qu'au fil du temps des déformations se sont produites rendant parfois les restitutions inintelligibles (Turnbull, *The Kakure Kirishitan*, pp. 145-146).
(2) Notons que les missionnaires sont à l'origine de certains mots ou expressions originales, sorte de compromis entre le portugais et le japonais. Ce que certains spécialistes désignent comme le langage *kirishitan*.
(3) Le P. Boehrer parle, à ce sujet, d'une « haine traditionnelle ».
(4) *Lettre du P. Ambruster* du 10 mars 1867, cité par Morishita, *Les séparés du Japon, Annexe 3*, p. 77.

Ceux-ci avaient donné à leurs fidèles trois signes clairs pour reconnaître les prêtres catholiques : la primauté du Saint-Siège, le célibat ecclésiastique et le culte de la Vierge Marie.[1] Ils leur laissaient, par conséquent, en héritage un christianisme issu des divisions européennes entre le catholicisme, l'orthodoxie et les différentes composantes du protestantisme. C'était une façon concrète de décrire les conditions d'une intégration dans l'*ecclésiologie de la règle*. À 200 ans de distance, ceux qui s'étaient gardés de supplanter les droits de la hiérarchie dans leur ministère de suppléance ne s'y sont pas trompés et les prêtres ont repris rapidement leur place au sein de ces communautés. Mais cela n'a pas été le cas général. Pour beaucoup d'autres, cet aveu implicite contre l'unité a compliqué leur retour à l'Église catholique, d'autant que les missionnaires des autres confessions se sont installés eux aussi dès 1865.

Le troisième domaine d'investigation est celui de la fidélité manifestée dans la vie morale. À côté de pratiques pénitentielles rigoureuses, les normes prescrites pour le sacrement du mariage ont presque partout été abandonnées. Beaucoup d'unions étaient nulles pour cause d'affinité, voire de consanguinité, et les divorces fréquents faisaient vivre ces chrétiens avec des conjoints illégitimes.[2] Sur ce point de la vie conjugale, le poids de la société ambiante avait anéanti l'enseignement primitif des missionnaires. Pourtant, à l'image du baptême, ce sacrement aurait pu facilement se transmettre de génération en génération puisque les ministres sont les époux eux-mêmes. Les coutumes locales ont, sans aucun doute, empêché cette transmission.

En conclusion de ce rapide tour d'horizon, nous sommes conduits à remarquer qu'en l'absence d'une structure fondée sur le sacrement de l'ordre, la transmission de la foi, quoique communautaire, en est restée à la sphère privée. Le contenu de la foi s'est parfois estompé, mais il ne semble pas que les chrétiens aient professé des hérésies patentes. Le syncrétisme n'est pas tant théorique que pratique.[3] Il se vit au sein du groupe. Celui-ci s'est structuré selon ses propres règles, héritées des conseils donnés par les prédicateurs européens. La plupart du temps, la pratique religieuse a progressivement été contaminée par les rites extérieurs des religions japonaises, imposés de force par les

(1) Marnas, *La religion de Jésus*, p. 525. Ces signes ont été donnés à l'occasion de l'arrivée des Hollandais protestants en 1609.
(2) Marnas, *La religion de Jésus*, p. 535.
(3) C'est sans doute lié aussi au caractère peu théorique des religions japonaises. Ce qui est surtout important, c'est le faire plus que le croire. Voir Turnbull, *The Kakure Kirishitan*, pp. 16-17.

autorités. Dans la vie morale et la formation de la conscience, de graves lacunes existent.

Un tel bilan tendrait donc à montrer que, dans une *ecclésiologie de l'exception*, aucune garantie objective ne peut être donnée aux fidèles quant à la transmission intégralement exacte, au fil du temps, des données essentielles de la foi et des mœurs catholiques. Cela expliquerait, au plan théologique, l'extrême fragilité que revêt en pratique toute *ecclésiologie de l'exception*. Il serait intéressant d'en étudier le devenir par rapport aux propositions chrétiennes non catholiques en faveur d'une chrétienté japonaise, présentées de nos jours.[1]

(1) Voir l'article de Mullins, *Christianity as a Transnational Social Movement*.

# CONCLUSION GENERALE

Nous arrivons au terme de ce long parcours inédit qui nous a conduit du chemin balisé du droit canonique, c'est-à-dire de la règle, aux espaces de la théologie, ouverts aux frontières et sur l'au delà des frontières, pour terminer par l'enracinement que donnent les études exégétiques et historiques, témoins de la pratique traditionnelle de l'Église. Notre raisonnement n'en est pas moins resté unifié par une approche, ou pour mieux dire une perspective, spécifiquement théologique. L'étude du droit ecclésiastique avait pour but de mettre en relief le contenu théologique de la suppléance ; les références exégétique et historiques étaient destinées à montrer, tout à la fois, l'implantation du processus supplétoire dans la vie de l'Église depuis son origine et la légitimité d'une interprétation des faits en fonction de ce processus et de la distinction qu'il engendre au plan ecclésiologique.

C'est la raison pour laquelle notre première partie a proposé un traitement théologique des cas présentés dans le code. Cela nous a permis de dépasser les deux conditions d'application de la suppléance, que sont l'erreur commune et le doute positif et probable, pour envisager aussi, selon l'ouverture procurée par le paragraphe 2 du canon 144, les situations où la nécessité se fait plus ou moins pressante en fonction des besoins spirituels exprimés. Par là, la suppléance s'est révélé être un outil qui dépasse le fonctionnement ecclésial *ad intra*, pour apporter le salut aux âmes situées aux marges, ou même encore au-delà.

Cette extension, reconnue par l'Autorité elle-même dans sa législation, nous a obligé à préciser ce que la suppléance implique dans l'exercice de la *potestas sacra*. Il convenait d'abord de remarquer que le nouveau code a justement restreint le pouvoir suppléé à la seule *potestas regiminis exsecutiva*. Nous avons montré que cette précision

est capitale, parce qu'elle interdit de se servir de ce processus exceptionnel pour asseoir la prétention d'établir une nouvelle structure ecclésiale à côté de l'*Ordo* établi. A contrario, cette distinction souligne la possibilité d'une participation incomplète, quoique réelle, à la vie ecclésiale de structures placées en situation de suppléance, pour autant qu'elles adhèrent aux limites et aux contraintes alors données à l'exercice pastoral. Dans les années récentes, le cas emblématique de la Fraternité Saint-Pie X, incluant les consécrations épiscopales faites par son fondateur en 1988, est exemplaire des potentialités, mais aussi des fragilités, de ce rapport à la vie ecclésiale.

Nous avions alors à expliciter le rapport que pouvait entretenir la *potestas sacra* avec la suppléance. Nous avons pris position en faveur de la thèse qui défend son unité ontologique, conférée au moment de l'ordination, contre la distinction réelle entre ordre et juridiction. En effet, c'est le seul moyen, dans l'application de la suppléance, d'éviter de se référer à une entité anonyme et indistincte, nommée *Église*, capable de donner, au moment opportun et d'une manière totalement autonome, la capacité d'exercice nécessaire pour répondre, dans les situations d'exception, aux besoins spirituels.

Nous avons montré, à cette occasion, que la suppléance n'accorde jamais un pouvoir en continu, mais qu'elle permet d'exercer ponctuellement un acte de ministère au profit du salut des âmes. Plus précisément, elle est un processus qui concerne, avant tout, les ministères ordonnés. Elle est indispensable pour assurer la production de la grâce dans l'âme. L'action rituelle n'a de véritable valeur que dans la mesure où elle atteint à cet effet, lequel n'est pas lié à la validité, mais à la licéité. C'est précisément cette dernière que la suppléance a pour fonction d'apporter, si toutefois les conditions de son application sont respectées. L'acte suppléé est alors tout à fait juridique, effectué selon les normes du droit divin.

Dans la perspective de la collaboration des laïcs à la mission de l'Église, il fallait envisager aussi que le processus supplétoire puisse s'appliquer aux simples baptisés. Nous avons rappelé que, si ceux-ci n'ont pas un véritable pouvoir, ils possèdent une réelle capacité à remplir certaines fonctions au service de l'Église. Le nouveau code a déterminé un certain nombre de cas de délégation en faveur du laïc. En vertu de son baptême ou de sa confirmation, ce dernier peut donc être appelé à suppléer, dans certains cas exceptionnels, l'absence d'un ministre ordonné. Cette suppléance concerne

principalement l'enseignement de la foi dans des situations de nécessité et elle a été reconnue de tout temps pour l'administration du sacrement de baptême.

Au sujet de l'ablution baptismale, nous avons proposé d'étendre cette application au ministre a-catholique. Depuis la controverse entre le pape Étienne et saint Cyprien de Carthage, il est admis qu'un hérétique, voire un non baptisé, puisse administrer validement ce sacrement. Il est reconnu, par ailleurs, que le récipiendaire bien disposé en reçoit pleinement la grâce. Il apparaît donc nécessaire de reconnaître l'existence d'une suppléance accordée par l'Église - et il s'agit bien ici de l'institution ecclésiale - et de dire l'appartenance réelle, quoique momentanée, du ministre à cette même Église.

Cette conséquence inévitable éclaire l'interprétation du canon 844 sur l'hospitalité eucharistique. Si la suppléance peut concerner un ministre a-catholique, elle peut, sans aucun doute, s'appliquer également au bénéficiaire non catholique d'un sacrement, comme la Pénitence, l'Eucharistie ou l'Extrême-Onction. Il faut souligner quand même que ces situations restent du domaine de l'exception dans les cas urgents, le plus souvent dans le danger de mort. La justification de cette *communicatio in sacris* se trouve dans cette expression de la miséricorde divine qu'est la volonté salvifique universelle dont l'Église catholique est l'interprète autorisée.

Parmi tous les cas recensés, la suppléance dans la fonction du gouvernement et le sacrement de l'ordre est à retenir tout particulièrement. Si nous avons admis la possibilité de procéder à une consécration épiscopale ou à des ordinations de degré inférieur sans mandat apostolique sous la pression d'une grave nécessité - ce qui autoriserait à se prévaloir de la suppléance - il est inacceptable d'imaginer qu'une juridiction ordinaire pourrait découler d'un tel sacrement par la simple appartenance à une association sacerdotale, officiellement non reconnue par le Saint-Siège. Une telle prétention, même revendiquée au nom de la défense de la foi, représente une utilisation forcée de la notion de suppléance, car celle-ci ne permet pas de constituer autre chose qu'une *ecclésiologie de l'exception*. Elle ne peut en aucun cas remplacer, ou pour mieux dire supplanter, l'*ecclésiologie de la règle*. On peut, ici encore, distinguer le cas des consécrations faites par Mgr Lefevbre en 1988 de celles réalisées par l'église patriotique chinoise, qui illustre la subtile frontière qui sépare l'ecclésiologie de l'exception d'une rupture ecclésiologique.

La pertinence de cette distinction devait encore être prouvée. La suppléance dans la nécessité nous place dans une situation paradoxale par rapport à la législation commune édictée dans le code puisqu'elle entend régler les exceptions à cette législation. Les cas recensés ne sont donc pas *de* la règle, quoi qu'ils soient *dans* la règle en raison de leur caractère relativement fréquent. Un bon nombre ne sont d'ailleurs pas encore pris en compte dans le code. Cela nous a autorisé à entrer dans une étude proprement théologique de la notion de suppléance.

Pour mieux cerner celle-ci, il a été indispensable d'approfondir l'adage *necessitas non habet legem* qui est aussi bien connu en philosophie politique et en droit civil. Par ce biais, la suppléance acquiert incontestablement une dimension universelle qui s'exprime au plan moral et politique. À l'inverse, cependant, de ce qui peut arriver dans un pays quand l'état d'urgence est décrété, l'ordre juridique habituel, ce que nous avons appelé *ecclésiologie de la règle*, ne peut jamais être suspendu dans l'Église en raison des promesses que le Christ lui a faites. Cet état de choses montre la fragilité foncière de tout statut lié à une *ecclésiologie de l'exception*.

Dès lors qu'il est possible d'élargir les exceptions au-delà des limites posées par la législation de l'Église, il fallait aussi aborder l'hypothèse d'un groupe ecclésial placé dans une situation d'exception, c'est-à-dire sous le régime de la suppléance. Dans cette catégorie, l'histoire de la communauté de l'île de Sein a été évoquée et a permis de mettre en place le cas d'une *suppléance dirigée* sous le contrôle de la hiérarchie. Mais cet exemple historique doit être dépassé, parce que la suppléance dans la nécessité s'applique aussi au delà de la règle. C'est pourquoi elle est un critère pertinent pour interpréter le *subsistit in* du concile Vatican II afin d'évaluer l'attribution du statut d'Église à des groupes ecclésiaux séparés.

De là, nous en sommes venus naturellement à une critique d'une notion trop malléable de la communion. Nous avons proposé de considérer celle-ci à la lumière de la suppléance de manière à lui poser des limites salutaires, susceptibles de définir avec plus d'exactitude l'identité catholique. À ce stade, la distinction entre *ecclésiologie de la règle* et *ecclésiologie de l'exception* s'est montrée particulièrement féconde, parce qu'elle permet d'affirmer clairement les conditions à remplir pour être pleinement catholique et, en même temps, elle admet, au sein de l'exception, des degrés divers de proximité par

rapport à ce qui est de règle, en commençant par les réactions du *sensus fidei*, les activités charismatiques et les œuvres réformatrices.

Ce panorama d'ensemble manifeste l'ampleur de l'action du Saint-Esprit au sein de l'Église. Celle-ci déploie son activité d'une manière visible par son *ecclésiologie de la règle*, mais elle étend son influence au-delà de ses frontières tangibles pour toucher mystérieusement les cœurs et les sauver. Il est apparu alors que nous pouvons affirmer une continuité d'action entre ce qui se réalise dans la règle et le travail qui s'accomplit dans l'exception. La même Église est à l'œuvre : c'est l'Église du Christ, c'est aussi l'Église catholique. L'adage « Hors de l'Église, point de salut » reprend sa vigueur ancestrale, en intégrant les exigences du dialogue œcuménique tel qu'il a été récemment promu, tout en le protégeant d'une interprétation trop élastique, voire abusive. La distinction entre ecclésiologie de la règle et ecclésiologie de l'exception devient alors un critère essentiel pour une herméneutique de la continuité.

Dans la troisième partie, nous avons voulu vérifier l'application à l'exégèse et à l'histoire de ce critère d'interprétation. Notre dessein a d'abord été de montrer, au sujet des difficultés rencontrées par saint Paul avec les Autorités de Jérusalem, que les recherches exégétiques ne s'opposent pas et se trouvent même éclairées par les catégories que nous proposons d'utiliser dans les études théologiques sur l'Église. Sur le plan historique, l'introduction de la suppléance s'est avérée également une clef pour comprendre certains documents d'une manière sereine et les adopter comme les témoins authentiques de notre foi dans un pouvoir ministériel : déclaration de Tertullien sur le pouvoir d'offrir le sacrifice et permission de confesser accordée au diacre par Cyprien. L'exemple émouvant de la Communauté japonaise nous a, enfin, rappelé le danger inhérent à une *ecclésiologie de l'exception*.

Au fur et à mesure que nous avons progressé dans notre recherche, la suppléance s'est révélée à nous comme un concept-maître de l'ecclésiologie. Celle-ci a été particulièrement développée dans les textes du concile Vatican II qui a ouvert le champ à de nombreux travaux et à de multiples contestations dans ce domaine. Une herméneutique de la rupture a été soutenue, de part et d'autre, soit pour prendre Vatican II comme point de départ d'une nouvelle construction ecclésiale, soit pour le condamner comme contraire à la Tradition de l'Église catholique.

À la lumière de notre thèse sur *la suppléance comme source d'une ecclésiologie de l'exception*, nous pensons que ces positions résultent d'une ambiguïté. Il y a, dans les textes de Vatican II, une certaine confusion entre ce qui est de la règle et ce qui relève des exceptions, et la tendance à vouloir faire des exceptions une règle. La manière de comprendre l'œcuménisme et de définir la position mutuelle des partenaires du dialogue est symptomatique à cet égard.

La distinction ecclésiologie de la règle / ecclésiologie de l'exception oblige à des clarifications sur la notion graduelle de communion et d'appartenance à l'Église. Il est certes possible de profiter des dons divins hors de la structure ecclésiale et d'obtenir le salut. Mais ce n'est pas sans conséquence sur le mode de participation à ces dons. Se placer dans l'exception, c'est nécessairement se priver de cette plénitude de la vie chrétienne que réalise l'unité voulue par le Christ pour son Église.

Comme nous l'avons montré, ce qui est exceptionnel n'est pas régi de la même manière que ce qui appartient à la structure ecclésiale. Le discours ecclésiologique sur l'exception diffère notablement de celui qui concerne la règle, parce que les modes de fonctionnement de l'action salvatrice ne sont pas les mêmes. C'est pourquoi le domaine de l'exception doit être nettement distingué de celui de la règle, ce qui ne pose pas de grande difficulté dans la mesure où ce dernier est lié à la structure et a comme caractéristique la visibilité.

La suppléance assure le passage de la règle à l'exception. Nous l'avons défini comme un *processus* pour manifester son dynamisme et sa plasticité. Elle est au contact de la vie spirituelle des hommes et se modèle aux circonstances multiples et variées de son développement. Elle étend surtout l'influence de la structure au delà de ses limites pour toucher tout homme de bonne volonté. Si son espace est spécifiquement celui de l'exception, elle s'exerce aussi dans la structure pour la fortifier et garantir avec certitude la production de la grâce dans les âmes. Elle apparaît donc comme un trait d'union qui assure par l'Église la continuité de l'action divine dans le monde.

Cette application multiforme de la suppléance résulte de la volonté même de Dieu. Dieu veut sauver tous les hommes. L'Église a reçu de son fondateur tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre concrètement cet objectif. Le processus supplétoire, à l'égal de la mission canonique, apparaît comme une des modalités importantes de ce mandat. Car la Mission par excellence de l'Église est le salut de l'humanité.

C'est pourquoi la volonté salvifique universelle sert de soubassement à tout l'édifice ecclésial, celui qui se construit sur la règle comme celui qui se construit sur l'exception. La suppléance est le ciment par lequel sont agrégés à la structure les éléments épars qui ne lui appartiennent pas encore visiblement, pour que soit constitué la pleine unité ecclésiale. Notre travail présente des distinctions qui établissent avec plus de précision la continuité pacifique qui unit l'action sanctificatrice accomplie au sein de la structure et le travail salvifique réalisé au-delà. Cette prétention à traverser les frontières tangibles de l'Institution est liée au salut des âmes dont le législateur nous rappelle au canon 1752 qu'il « doit toujours être dans l'Église la loi suprême ».

# B I B L I O G R A P H I E

Après la liste des *Abréviations et Sigles*, la bibliographie est présentée sous trois rubriques : *Sources bibliques et canoniques – Documents pontificaux*, *Ouvrages* et *Articles d'ouvrages collectifs ou de revues*. Les rubriques *Ouvrages* et *Articles* sont traitées en fonction de la matière abordée : canonique et théologique (partie 1 et 2), exégético-historique sur saint Paul (partie 3 A) et proprement historique (partie 3 B).

## ABREVIATIONS ET SIGLES

AAS : Acta Apostolicae Sedis.

AC : Année Canonique.

AfkKR : Archiv für katholisches Kirchenrecht.

Apol : Apollinaris.

Aseign : Assemblées du Seigneur.

BAC : Biblioteca de Autores Cristianos.

BED : Bureau d'Etudes Doctrinales des évêques de France.

BETL : Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium.

Bib. : Biblica.

BiTr : The Bible Translator.

BJRL : Bulletin of the John Rylands Library.

BLE : Bulletin de Littérature ecclésiastique.

CBQ : The Catholic Biblical Quaterly.

CCSL : Corpus Christianorum Series Latina.

CDF : Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

CE : Cahiers Evangile.

CIC/17 : Codex Iuris Canonici de 1917.

CIC/83 : Codex Iuris Canonici de 1983.

Coll. BETV : Collectio Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.

CPUC : Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens.

CRB : Cahiers de la Revue Biblique.

CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

CTI : Commission Théologique Internationale.

DC : Documentation Catholique.

DBS : Dictionnaire de la Bible, Supplément.

DTC : Dictionnaire de Théologie Catholique par Vacant, Mangenot et Amann.

DzS : Denzinger-Schönmetzer.

DzH : Denzinger-Hünermann.

ED : Enciclopedia del diritto.

EtB : Etudes Bibliques.

EthR : Etudes Théologiques et Religieuses.

ETL : Ephemerides Theologicae Lovanienses.

FV : Foi et Vie.

HeyJ : The Heythrop Journal.

HthK : Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

ICC : The International Critical Commentary.

IusCan : Ius Canonicum.

IusEccl : Ius Ecclesiae.

JBL : Journal of Biblical Literature.

JJRS : Japanese Journal of Religious Studies.

JSNT : Journal for the Study of the New Testament.

KB : Kirchenrechtliche Bibliothek.

KEK : Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament.

KStKR : Kirchen- und Staatskirchenrecht.

KStT : Kanonistische Studien und Texte.

LeDiv : Lectio Divina.

LeDivCom : Lectio Divina, Commentaires.

LiBi : Lire la Bible.

LTP : Laval Théologique et Philosophique.

MonEccl : Monitor Ecclesiasticus.

MThSt : Münchener Theologische Studien.

Neot : Neotestamentica.

NRT : Nouvelle Revue Théologique.

NT : Novum Testamentum.

NTS : New Testament Studies.

NTT : Nederlands Theologisch Tijdschrift.

ÖAfKR : Österreichisches Archiv für Kirchenrecht.

PerRC : Periodica de re canonica (continuation de la revue PerRMCL à partir de 1991).

PerRMCL : Periodica de re morali, canonica, liturgica (de 1927 à 1991).

PL Migne : Patrologia Latina de l'édition Migne.

QDS : Quaderni di Diritto Ecclesiale.

RB : Revue biblique.

RevSR : Revue des Sciences Religieuses.

RDC : Revue de Droit Canonique.

REAug : Revue des Etudes Augustiniennes.

REDC : Revista Espanola de Derecho Canonico.

RHE : Revue d'Histoire Ecclésiastique.

RHPhR : Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.

RSPTh : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

RSR : Recherches de science religieuse.

RT : Revue Thomiste.

SB : Sources Bibliques.

SBL.DS : Society of Biblical Literature, Dissertation Series.

SémB : Sémiotique et Bible.

SF : Studia Friburgensia.

SPUC : Secrétariat Pour l'Unité des Chrétiens.

StCan : Studia canonica.

StPatr : Studia Patristica.

StTh : Studia Theologica.

ThB : Théologie Biblique.

ThL : Theologische Literaturzeitung.

ThWNT : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

ThZ : Theologische Zeitschrift.

TOB : Traduction Oecuménique de la Bible.

TS : Theological Studies.

TThZ : Trierer Theologische Zeitschrift.

UR : Unitatis Redintegratio (décret sur l'œcuménisme du concile Vatican II).

USHS : Université des Sciences Humaines de Strasbourg, actuellement Université de Strasbourg.

WBC : Word Biblical Commentary.

WthJ : Westminster Theological Journal.

WUNT : Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

ZNW : Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

# SOURCES BIBLIQUES ET CANONIQUES
# DOCUMENTS PONTIFICAUX


BENOÎT XV, *Lettre apostolique Maximum illud*, *AAS* 11 (1919), pp. 440-455, traduction française des *Actes de Benoît XV*, éd. Bonne Presse, 1926, tome 2, pp. 81-107.

BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique Sacramentum caritatis*, *AAS* 99 (2007), pp. 104-179. La traduction est celle qui est publiée sur le site internet du Saint-Siège.

*Biblia Sacra*, juxta vulgatam clementinam, Desclée et Socii, 1938.

*Catéchisme de l'Église Catholique*, Mame / Plon, 1992, 684 p.

CDF : - *Notification à propos du livre « Église : charisme et pouvoir » du P. Léonardo Boff*, *DC* 1895 (1985), pp. 484-486.

- *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, *DC* 2055 (1992), pp. 729-733.

- *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, 1999, 146 p.

- *Note sur l'expression « Églises sœurs »*, *DC* 2233 (2000), pp. 823-825.

- *Declaratio « Dominus Iesus » de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, *AAS* 92 (2000), pp. 742-765 ; *DC* 2233 (2000), pp. 812-822.

- *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*, *DC* 2385 (2007), pp. 717-719.

- *Le vrai visage et la nature de l'Église du Christ*, Commentaire des réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église, *DC* 2385 (2007), pp. 720-723.

*Codex Iuris Canonici*, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, ab Card. Gasparri auctus, typis polyglottis Vaticanis, Romae, 1918.

*Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, libreria editrice vaticana, Cité du Vatican, 1983.

*Code de Droit Canonique*, Université de Navarre / Université Saint-Paul, édition bilingue et annotée, sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta, trad. Française sur la 4ème édition espagnole, Wilson et Lafleur Limitée, éd. Montréal, 1990.

*Codico de Derecho Canonico*, Commentaire des Professeurs de Salamanque en langue espagnole, Madrid, 1983.

COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE, *De interpretatione can. 209*, *NRT* 10 (1952), pp. 1087-1090.

*Communicationes*, ex Actis Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo.

CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II :

- *Discours au Concile, de Terre Sainte, de Bombay et à l'O.N.U., Messages au monde*, Coll. Documents conciliaires 6, éd. du Centurion, 1966, 378 p.

- *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, textes français et latin, éd. du Centurion, 1985, 1016 p. Cette traduction nous sert de référence dans le présent travail.

CONGREGATION POUR LE CLERGE :

- *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres du 31 janvier 1994*, Libreria editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1994.

- *Ecclesiae de mysterio*, Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres du 15 août 1997, Libreria editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1997 - *AAS* 89 (1997), pp. 852-877.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN :

- *Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex sedis apostolicae delegatione administrante*, *AAS* 27 (1935), pp. 11-22.

- *Spiritus Sancti munera*, decretum de confirmatione administranda iis qui ex gravi morbo in mortis periculo sunt constituti, *AAS* 38 (1946), pp. 349-358.

- *Ordo baptismi parvulorum*, editio typica altera, Lib. Vaticana, 1986, 96 p.

- *Rituel du baptême des petits enfants*, adaptation française confirmée par la Congrégation le 28 octobre 1984, Mame/Tardy, Paris, 1984, 192 p.

- *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, adaptation française de l'Ordo initiationis christianae adultorum (6 janvier 1972), confirmé par la Congrégation le 22 février 1996, Desclée/Mame, Paris, 1997, 260 p.

- *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1973, 72 p.

- *Ordo paenitentiae*, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1974, 124 p.

CONGREGATION POUR LES EVÊQUES, *Apostolorum successores, Directoire pour le ministère pastoral des évêques* du 22 février 2004, Libreria editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2004.

CPUC : *La recherche de l'Unité*, *Directorium oecumenicum noviter compositum, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* du 25 mars 1993, édité en français, *AAS* 85 (1993), pp. 1039-1119.

CTI : *Textes et Documents (1969-1985)*, Cerf, 1988, 464 p.

*Decretum Gratiani*, jussu Gregorii XIII Pont. Max., post Justi Henningii Boehmeri curas, ab Aemilio Ludovico Richter editum, accurante J.-P. Migne, tomus unicus, Petit-Montrouge, 1855.

DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, éd. Herder, 36ème édition, 1976, 960 p.

DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum / Symboles et définitions de la Foi catholique*, éd. du Cerf, Paris, 1996, 1292 p.

JEAN-PAUL II :

- *Christifideles laici*, Exhortation apostolique post-synodale du 30 décembre 1988, Libreria editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1988.

- *discours aux Cardinaux, à la Curie et aux prélats romains*, 20 décembre 1990, consultable sur le site du Vatican.

- *Ut unum sint*, Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique du 25 mai 1995, *AAS* 87 (1995) pp. 921-982, *DC* 2118 (1995) pp. 567-597.

LAUER Arcturus, *Index verborum Codicis iuris canonici*, Typis polyglottis Vaticanis, 1941.

*L'Action Catholique*, traduction française des documents pontificaux (1922-1933), éditions de la Documentation Catholique, Paris, 1934, 606 p.

MAYER Suso, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung*, tome 4 (1950-1959), Herder éd., Freiburg / Basel / Wien, 1961.

OCHOA Xaverius :

- *Leges Ecclesiae*, Vol. 2 (leges annis 1942-1958 editae), Roma, 1969.

- *Index verborum et locutionum Codicis iuris canonici*, Institutum Iuridicum Claretianum, ed. Lateranense, 2a éd. completa, Citta del Vaticano, 1984.

*Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Verlag 1999.

*New Commentary on the Code of Canon Law*, Study éd., New-York / Mahwah, 2000.

PAUL VI, *Ministeria quaedam*, Motu proprio du 15 août 1972, AAS 64 (1972), pp. 529-534.

PIE XI : - *Lettre encyclique Rerum Ecclesiae, AAS* 18 (1926), pp. 65-83, traduction française des *Actes de sa sainteté Pie XI*, éd. Bonne Presse, 1932, tome 3, pp. 143-175.

- *Ad S. E. E. Presb. Card. Bertram, episcopum Wratislaviensem : de communibus actionis catholicae principiis et fundamentis*, *AAS* 20 (1928), pp. 384-387.

PIE XII : - *Fidei donum*, AAS 49 (1957), pp. 225-248 ; *DC* 1251 (12 Mai 1957) col. 581-596.

- *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943), pp. 193-248, traduction française des *Actes de sa sainteté Pie XII*, éd. Bonne Presse, 1953, tome 5, pp. 91-194.

SPUC : - *Ad totam Ecclesiam, pars prima* du *Directorium ad ea quae a concilio Vaticano secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, *AAS* 59 (1967), pp. 574-592, *DC* 64 (1967), pp. 1073-1090.

- *Déclaration sur la position de l'Église Catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions Dans ces derniers temps*, *AAS* 62 (1970), pp. 184-188.

- *Spiritus Domini, pars altera de re oecumenica in institutione superiore* du *Directorium ad ea quae a concilio Vaticano secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, *AAS* 62 (1970), pp. 705-724, *DC* 67 (1970), pp. 519-528.

SPUC : - *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica In quibus rerum circumstantiis*, *AAS* 64 (1972), pp. 518-525.

- *Communicatio quoad interpretationem instructionis de peculiaribus casibus : nota Dopo la pubblicazione*, *AAS* 65 (1973), pp. 616-619.

SYNODE EXTRAORDINAIRE :

- *Vingt ans après Vatican II (Rome 1985)*, Le Centurion, Paris, 1986, 256 p.

- *Célébration de Vatican II*, éd. du Cerf, Paris, 1986, 680 p.

*The Canon Law - Letter and Spirit, A practical Guide to the Code of Canon Law*, Chapman éd., London, 1995.

*The Code of Canon Law : a text and commentary*, CLSA, Coriden, Green and Heintschel éd., New-York / Mahwah, 1985.

ZAPP Hartmut, *Codex Iuris Canonici, Lemmata Stichwortverzeichnis*, éd. Rombach, Freiburg, 1986.

# OUVRAGES

## 1 – Bibliographie concernant les parties canonique et théologique.

ACERBI Antonio, *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, ed. Dehoniane, Bologna, 1975, 588 p.

AGAMBEN Giorgio, *Etat d'exception – Homo sacer*, trad. Gayraud, éd. du Seuil, Paris, 2003, 158 p.

AGOSSOU Jacques Mahougnon, *L'exercice de la fonction d'enseignement de l'Église dans le CIC 1983 : le rapport entre le Magistère et le "sensus fidei"*, extrait de la thèse présentée à la Faculté de Droit Canonique de la Pontificia Universitas Urbaniana, Rome, 2004, 224 p.

AMANN Thomas, *Laien als Träger von Leitungsgewalt ? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici*, MthSt III / 50, St. Ottilien, 1996, 172 p.

ANGER Joseph, *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la Théologie de Saint-Thomas*, Beauchesne éd., Paris, 1939, 508 p.

AUBRY Jean-Baptiste, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France, seconde partie : les grands Séminaires*, Desclée, Lille, s. d., 704 p. Cet ouvrage a été édité par son frère Augustin en 1893 (*DTC*, tome 1, art. Aubry, col. 2264).

BARDY Gustave, *La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Coll. Unam Sanctam 14, éditions du Cerf, Paris, 1947, 352 p.

BATUEME ba Kikhela Joseph, *L'espace normatif du Salut, loi-suprême de l'Église (à partir du canon 1752 du code de 1983)*, thèse présentée sous la direction de M. Metzger, Institut de Droit Canonique de l'USHS, 2001-2002, 407 p.

BESSON Eric, *La dimension juridique des sacrements*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 65, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 388 p.

BETTETINI Andrea, *L'errore in diritto canonico*, Università di Catania, Giappichelli ed., Torino, 2009, 236 p.

BILLUART Carolus Renatus, *Cursus Theologiae juxta mentem divi Thomae, moralis pars tomus VI*, ed. nova, Paris, 1839, 536 p.

BOULANGER Bernard, *Le baptême - La confirmation*, traduction française de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin, IIIa pars, q. 66-72, éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1929, 384 p.

BROUTIN Paul, *Mysterium Ecclesiae*, L'Orante, Paris, 1947, 386 p.

BROWN Raymond Edward, *L'église héritée des apôtres*, éd. du Cerf, Paris, 1987, 274 p.

CAPERAN Louis :

- *Le problème du Salut des Infidèles, Essai historique*, Beauchesne, Paris, 1912, 552 p.

- *Le problème du Salut des Infidèles, Essai théologique*, nouvelle édition revue et augmentée, Toulouse, 1934, 152 p.

CELEGHIN Adriano, *Origine e Natura della Potestà Sacra : posizioni postconciliari*, Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Coll. Ricerche di Scienze Teologiche 27, ed. Morcelliana, Brescia, 1987, 498 p.

CHOROMANSKI Andrzej, *L'Église comme communion – Vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'oecuménisme : trois études sur la communion*, Thèse pour le doctorat présentée à Fribourg (Suisse), 2004, 550 p.

CLERISSAC Humbert, *Le Mystère de l'Église*, Dismas, Dion-Valmont, 1985, 160 p.

COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *"Discerner le Corps du Christ" : communion eucharistique et communion ecclésiale*, Coll. Documents d'Église, Bayard / Cerf / Fleurus, Paris, 2010, 198 p.

CONGAR Yves :

- *Je crois en l'Esprit Saint*, éd. du Cerf, Paris, 1979-1980, 240 p., 296 p., 356 p.

- *Le concile Vatican II : son Église, peuple de Dieu et corps du Christ,* Beauchesne, 1984, 192 p.

CORECCO Eugenio, *Théologie et Droit canon : écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1990, 372 p.

COZIAN Alexandre, *Vie du Vénérable dom Michel le Nobletz, Apôtre de la Basse-Bretagne (1577-1652)*, Quimper, 1952, 38 p.

DULAC Raymond, *La collégialité épiscopale au deuxième concile du Vatican*, éditions du Cèdre, 1979, 164 p.

EVEQUES DE FRANCE, *Les ministres ordonnés dans une Église-Communion : note théologique du BED de la Conférence des évêques de France*, éd. du Cerf, Paris, 1993, 64 p.

FESQUET Henri, *Le Journal du Concile*, édition Robert Morel, 1966, 1158 p.

GARCIA MARTIN Julio, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Ediurcla, Roma, 2006, 700ºp.

GEROSA Libero, *Le Droit de l'Église*, AMATECA 12, éditions Saint-Paul, Luxembourg, 1998, 354 p.

GRAULICH Markus, *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts : Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892-1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft*, KStKR 6, ed. Schöningh, 2006, 440 p.

HAMER Jérôme, *L'Église est une communion*, éd. du Cerf, Paris, 1962, 264 p.

HERIS Charles-Vincent, *L'Église du Christ – Son Sacerdoce – Son gouvernement*, éditions du Cerf, Juvisy, 88 p.

HERRMANN Horst, *Ecclesia supplet, das Rechtsinstitut der kirlichen Suppletion nach c. 209 CIC*, KStT 24, Ed. Grüner, Amsterdam, 1968, XLII et 362 p.

HOLSTEIN Henri, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après Lumen Gentium*, Coll. Théologie historique n° 12, Beauchesne, 1970, 192 p.

HUGON Edouard, *Hors de l'Église point de salut*, Téqui lib.-éd., Paris, 1914, 366 p.

HUGUENY Etienne, *La Pénitence*, tome 2, traduction française de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin, supplément, q. 1-20, éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1931, 500 p.

HUYNH VAN Lo, *La théologie des ministères chez le P. Yves Congar, Etude d'un cheminement théologique*, Thèse pour le doctorat en sciences religieuses, USHS, 1975, 196 p.

JOURNET Charles, *Entretiens sur la grâce*, 2ème éd., éditions Saint-Augustin / Saint-Maurice, 1985, 230 p.

LA SOUJEOLE Benoît-Dominique de :

- *Le Sacrement de la communion, Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg (Suisse) / Paris, 1998, 408 p.

- *Introduction au mystère de l'Église*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, éd. Parole et Silence, Toulouse, 2006, 654 p.

LE BOULANGER Jean-Michel, *Michel Le Nobletz – Ar beleg fol : un missionnaire en Bretagne (1577-1652)*, Revue Mémoire de la Ville n° 36, 2001, 202 p.

LE GOUVELLO Hippolyte, *Le vénérable Michel Le Nobletz (1577-1652) : un apôtre de la Bretagne au XVII^e siècle*, Retaux libraire-éditeur, Paris, 1898, 492 p. De ce livre a été tirée une notice bibliographique remaniée : *Le vénérable Michel Le Nobletz (1577-1652)*, parue dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, Bulletin de décembre 1898, pp. 718-735, consultable sur : http://voiemystique.free.fr/michel_le_nobletz.htm.

LERG Christoph : *Die Beichtbefugnis, ihre historische Entwicklung von den ersten Anfängen bis zur Hochscholastik auf dem Hintergrund der jeweiligen Erkenntnisse der Bußtheologie*, EOS Verlag St. Ottilien, 1994, 124 p.

LUBAC Henri de :

- *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge (étude historique)*, tome 15 des œuvres complètes, éd. du Cerf, Paris, 2009, 602 p.

- *Méditation sur l'Église*, Coll. Théologie n° 27, Aubier, Paris, 1953, 288 p.

MAYER Suso, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung*, Herder éd., Freiburg-Basel-Wien, 1961.

MENARD Jacques, *Commentaire du Livre des Sentences de Pierre Lombard par Thomas d'Aquin*, 2ème édition numérique sur http://docteurangelique.free.fr, 2007-2008.

MIASKIEWICZ Francis Sigismund, *Supplied Jurisdiction according to canon 209 : an historical synopsis and commentary*, The Catholic University of America Press, Washington, 1940, 354 p.

MOHELNIK Benedikt Tomas, *« Gratia augmenti », Contribution au débat contemporain sur la confirmation*, Studia Fribugensia 97, Academic Press Fribourg, 2005, 260 p.

MORVANNOU Fanch et CASTEL Yves-Pascal, *Michel Le Nobletz, Mikêl an Nobletz*, Revue Minihi-Levenez n° 75-76, 2002, 140 p., consultable en partie (pp. 37 à 136) sur http://chemins-bretagne.com/art/index.php?art=ypc_le_nobletz.

MÜHLEN Héribert, *L'Esprit dans l'Église*, éd. du Cerf, Paris, 1969, 472 p. et 356 p. L'édition originale, parue en langue allemande en 1964, a pour titre significatif : *Una persona mystica - die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen : eine Person in vielen Personen*, 378 p.

NISUS Alain, *L'Église comme communion et comme institution : une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, éd. du Cerf, Paris, 2012, 512 p.

OSNER Maria, *L'action du Saint-Esprit dans la communion ecclésiale, Etude sur l'oeuvre d'Yves Congar*, thèse pour le doctorat de 3ème cycle en théologie catholique, USHS, 1980, 360 p.

PARALIEU Roger, *Guide pratique du Code de Droit Canonique, notes pastorales*, édition Tardy, Bourges, 1985.

PEGUES Thomas R. P. : *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Privat et Téqui éd., Toulouse / Paris :

- tome 17 : baptême et confirmation, 1927, 462 p.

- tome 19 : pénitence et extrême-onction, 1930, 618 p.

PHILIPS Gérard, *L'Église et son Mystère au IIe Concile du Vatican : histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Desclée, 1967, 400 p. et 376 p.

RADENAC Henry, *Absolution des censures au for interne, Mémento à l'usage de MM. les Aumôniers des Établissements hospitaliers et pénitentiaires*, éditions SOS, 1961, 40 p.

RATZINGER Joseph, *Das neue Volk Gottes*, Patmos Verlag, 2ème édition, Düsseldorf, 1970, 424 p. (La traduction partielle de cet ouvrage est parue en français sous le titre *le nouveau peuple de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, 192 p.).

RENAUD Ferdinand, *Michel Le Nobletz*, éditions du Cèdre, Paris, 1954, 424 p.

ROGUET Aimon-Marie, *Les Sacrements, notions générales*, traduction française de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin, 3a pars, q. 60-65, éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1951, 400 p.

RUYSSEN Georges-Henri, *Eucharistie et œcuménisme, évolution de la normativité universelle et comparaison avec certaines normes particulières*, éditions du Cerf, Paris, 2008, 832 p.

SAIER Oskar, *"Communio" in der Lehre des zweiten vatikanischen Konzils : eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, Münchener Theologischen Studien, Max Hueber Verlag, 1973, 304 p.

SAJE Andrej, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, 276 p.

SALTET Louis, *Les réordinations, Etude sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1907, 420 p.

SCHMITT Carl, *Théologie politique (1922, 1969)*, éditions Gallimard, Paris, 1988, 186 p.

SCHWENDENWEIN Hugo, *Das neue Kirchenrecht : Gesamtdarstellung*, Styria éd., Graz - Wien - Köln, 1983, 640 p.

SEBASTIANI Massimo, *La Postestà sacra nella Chiesa*, Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici, Pontificia Universitas Urbaniana, Rome, 2005, 66 p.

SELGE Karl-Heinz, *Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici, die Pfarrei als Ort neuer kirchlicher Ämter ?*, Mémoire de maîtrise en droit canonique, Institut de Droit Canonique de l'USHS, 1989, 231 p.

SESBOUE Bernard :

- *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, 192 p.

- *Rome et les laïcs*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, 114 p.

- *Hors de l'Église pas de salut, Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, 400 p.

SPINELLI Lorenzo, *La supplenza di giurisdizione nel diritto canonico secondo il can. 209 del C.J.C.*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenzia della Università di Modena, Zanichelli éditore, Bologna, 1958, 164 p.

SULLIVAN Francis Alfred, *Salvation outside the Church ? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, 2002, 226 p.

SYGUT Marek, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, 356 p.

THILS Gustave, *L'infaillibilité du peuple chrétien in credendo, notes de théologie post-tridentine*, Coll. BETV 21, Desclée de Bouwer et Warny éd., Paris / Louvain, 1963, 68 p.

THOMAS AQUINATIS :

- *Summa Theologiae, tomus 4 : IIIa pars et tomus 5 : supplementum et indices*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, 3ème édition, BAC, Madrid, 1965, 788 p. et 972 p. Pour la traduction, voir les indications fournies dans les notes de référence.

- *Scriptum super Sententiis liber IV,* texte édité par Enrique Alarcon dans le cadre du projet *Corpus Thomisticum* de l'Université de Navarre, consultable sur http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html, Fundacion Tomas de Aquino, 2009.

TISSIER DE MALLERAIS Bernard, *Marcel Lefebvre : une vie*, Clovis, 2002, 720 p.

VERJUS Antoine (sous le pseudonyme d'Antoine de S. André), *La vie de Monsieur Le Nobletz, prestre et missionnaire de Bretagne*, Paris, 1666, 580 p.

VIAL Christian, *Le diacre, ministre ordinaire du baptême ?*, dissertation pour l'obtention du baccalauréat canonique en théologie, Institut Catholique de Paris, 2006, 53 p.

VILLEMIN Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, Histoire théologique de leur distinction*, Coll. Cogitatio Fidei 228, éditions du Cerf, Paris, 2003, 512 p.

VISCOME Francesco, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II, Constesto teologico-canonico del magistero dei recenti Pontefici (Nota Explicativa Praevia 2)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, 278 p.

VLAMING Theodor-Maria, *Praelectiones iuris matrimonii ad normam codicis iuris canonici*, quarto editae a L. Bender, Paulus Brand éd., Bussum in Holland, 1950, 576 p.

VONIER Anschaire, *Le Peuple de Dieu*, Coll. L'Eau Vive, trad. Roguet 2ème éd., éditions du Cerf, Paris, 1953, 222 p.

WENGER Antoine :

- *Vatican II : Première Session*, éditions du Centurion, Paris, 1963, 352 p.

- *Vatican II : Chronique de la deuxième Session*, éditions du Centurion, Paris, 1964, 344 p.

- *Vatican II : Chronique de la troisième Session*, éditions du Centurion, Paris, 1965, 500 p.

- *Vatican II : Chronique de la quatrième Session*, éditions du Centurion, Paris, 1966, 516 p.

WILCHES Felix Antonius, *De errore communi in iure romano et canonico*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Roma, 1940, 246 p.

WILTGEN Ralph, *Le Rhin se jette dans le Tibre : le Concile inconnu*, trad. Deville, éditions du Cèdre, 1976, 304 p.

ZIRKEL Adam, *"Executio Potestatis", Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt*, MthSt, St. Ottilien Verlag, 1975, 190 p.

**2 – Bibliographie concernant le chapitre sur saint Paul.**


BECKER Jürgen, *Paul, l'apôtre des nations*, Paris, 1995.

BETZ Hans-Dieter, *Galatians, a commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, 1979.

BONNARD Pierre, *L'épître de saint Paul aux Galates*, CNT 9, Genève, 1989.

BORNKAMM Günther, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, 1971.

BRUNOT Amédée, *Le génie littéraire de Saint Paul*, LeDiv 15, Paris, 1955.

BURTON Ernest de Witt, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, Edinburgh, 1921.

BUZY Denis, *Epître aux Galates traduite et commentée*, in *la Sainte Bible* de Pirot-Clamer, Paris, 1949, tome XI, 2ème partie.

CERFAUX Lucien, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, LeDiv 33, Paris, 1962.

COTHENET Edouard, *L'épître aux Galates*, CE 34, Paris, 1980.

DELATTE Paul, *Les épîtres de saint Paul*, tome 2, Esschen, 1925.

DUNN James D. G., *The theology of Paul's letter to the Galatians*, Cambridge, 1993.

FERET Henri-Marie, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem, le "conflit" des deux apôtres*, Paris, 1955.

KENNEDY George Alexander, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill in North Carolina, 1984.

KERN Philip, *Rhetoric and Galatians, assessing an approach to Paul's epistle*, SNTS.MS 101, Cambridge, 1998.

KNOX John, *Chapters in a life of Paul*, London, 1954.

LAGRANGE Marie-Joseph, *Saint Paul, épître aux Galates*, EtB, Paris, 1942.

LEGASSE Simon : - *Paul apôtre*, Paris, 1991.

- *L'épître de Paul aux Galates*, LeDivCom 9, Paris, 2000.

LEGRAND Lucien, *L'apôtre des Nations ? Paul et la stratégie missionnaire des Églises apostoliques*, LeDiv 184, Paris, 2001.

LEMONON Jean-Pierre, *Les épîtres de Paul II : Romains, Galates*, Paris, 1996.

LOHFINK Gerhard, *La conversion de saint Paul*, LiBi 11, Paris, 1967.

LONGENECKER Richard, *Galatians*, WBC 41, Dallas, 1990.

LYONS George, *Pauline autobiography, Toward a new understanding*, SBL.DS 73, Atlanta, 1985.

MURPHY O'CONNOR Jerôme : - *La prédication de saint Paul*, CRB 4, Paris, 1966.

- *Paul et l'art épistolaire*, Paris, 1994.

MÜßNER Franz, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg, 1974.

PRAT Ferdinand, *la théologie de saint Paul*, Paris, 1925.

SANDNES Karl Olav, *Paul - One of the Prophets ? A contribution to the Apostle's Self-Understanding*, WUNT 43, Tübingen, 1991.

SCHLIER Heinrich, *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Göttingen, 1949 (10ème édition).

SCHÜTZ John Howard, *Paul and the anatomy of apostolic authority*, SNTS.MS 26, Cambridge, 1975.

VIARD André, *Saint Paul, épître aux Galates*, SB, Paris, 1964.

WIEDERKEHR Dietrich, *die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, SF 36, Freiburg, 1963.

**3 – Bibliographie concernant les chapitres sur Tertullien, Cyprien et les Séparés du Japon.**

D'ALES Adhémar, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

BOXER Charles Ralph, *The Christian Century in Japan (1549-1650)*, Carcanet Press, 1993, 540 p.

BRAUN René, *Deus Christianorum : recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977.

COLLECTIF, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, le Point théologique 17, Beauchesne, 1976.

CYPRIEN saint, *Correspondance*, trad. par Bayard, tome 1, Les Belles Lettres, Paris, 1925.

DROSTE Benedicta, *« Celebrare » in der römischen Liturgiesprache*, München, 1963, 198 p.

EARHART Byron, *Japanese Religion : unity and diversity*, Library of Congress, Wadsworth, 1982, 272 p.

JANSSEN Harry, *Kultur und Sprache zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue, 1938.

JILEK August, *Initiationsfeier und Amt : ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian)*, Peter Lang Ed., 1979, 290 p.

JENNES Joseph, *A History of the Catholic Church in Japan from its beginnings to the early Meiji Era (1549-1873)*, Oriens Institute for religious research, Tokyo, 1973, 278 p.

KITAGAWA Joseph Mitsuo, *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, 1966, 476 p.

LAURES Johannes, *The Catholic Church in Japan : A Short History*, Tuttle Compagny, Vermont / Tokyo, 1954, 252 p.

LEMAIRE André, *Les ministères aux origines de l'Église*, Lectio divina 68, Cerf, 1971, 250 p.

LODS Marc, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Cahiers Théologiques 41, Delachaux et Niestlé, 1958, 84 p.

MOINGT Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien*, tome 1, Paris, 1966, 281 p.

MUNIER Charles, *Petite vie de Tertullien*, Desclée, 1996, 135 p.

NEWMAN John-Henry, *Essays Critical and Historical*, tome 2, Londres, 1888, 464 p.

OEHLER Franz, *Tertulliani opera omnia*, Leipzig, 1853-1854, tome 1.

PROUST Jacques, *La supercherie dévoilée : une réfutation du catholicisme au Japon au XVIIe siècle* (trad. du texte de Cristovao Ferreira), Chandeigne, Paris, 2013, 216 p.

RING Thomas Gerhard, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg, 1975, 272 p.

SAXER Victor, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage au milieu du IIIème siècle*, Rome, 1969, 450 p.

STEINMANN Jean, *Tertullien*, Coll. Parole et Tradition, éditions du Chalet, 1967.

TERTULLIEN :

- *Traité du baptême*, Refoulé-Drouzy, SC 35, éd. du Cerf, 1952.

- *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Refoulé-Labriolle, SC 46, éd. du Cerf, 1957.

- *Exhortation à la chasteté*, Moreschini-Fredouille, SC 319, éd. du Cerf, 1985.

- *Le Mariage unique*, Mattei, SC 343, éd. du Cerf, 1988.

- *La Pudicité*, Micaelli-Munier, SC 394 / 395, éd. du Cerf, 1993.

TURNBULL Stephen : *The Kakure Kirishitan of Japan : A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Japan Library, 1998, 300 p.

VAN BENEDEN Pierre, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle : ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain, 1974, 210 p.

VIE Michel, *Histoire du Japon : des origines à Meiji*, Coll. Que-sais je, 7ème éd. mise à jour, Paris, 2009, 128 p.

VOGEL Cyrille, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Bottega d'Eramo, Turin, 1978, 212 p.

WARD Haruko Nawata, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century (1549-1650)*, Ashgate Publishing, 2009, 408 p.

WATTEVILLE Jean de, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Delachaux et Niestlé, 1966, 240 p.

# ARTICLES D'OUVRAGE COLLECTIF OU DE REVUE

## 1 – Bibliographie concernant les parties canonique et théologique.


AMANN Thomas, *Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht, Zur Unterscheidung der Geister und Begriffe, Zweiter Beitrag*, in *Im Dienst der Gemeinde, Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kichlichen Ämter*, hrsg. von Demel S., Gerosa L., Krämer P. Und Müller L., KB Band 5, LIT Verlag, Münster, 2002, pp. 273-276.

ASKOFARE Sidi, *A propos de « État d'exception, Homo sacer » de Giorgio Agamben*, *L'en-je lacanien*, 2004/1 (n° 2), pp. 195-205.

BEAL John, *The exercise of the Power of Governance by lay people : state of the question*, *The Jurist* 55 (1995), pp. 1-92.

BAREILLE Georges :

- *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, in *DTC*, tome 2 1ère partie, col. 178-219.

- *Controverse relative au baptême des hérétiques*, in *DTC*, tome 2 1ère partie, col. 219-233.

BAUCHER Joseph, *Juridiction*, in *DTC*, tome 8 partie 2, col. 1976-1996.

BAUM Gregory, *La Réalité Ecclésiale des autres Églises*, *Concilium* 4 (1965), pp. 61-80.

BECKER Karl Josef, *An examination of Subsistit in : a profound theological perspective*, publié dans l'édition hebdomadaire en langue anglaise de *L'Osservatore Romano* du 14/12/2005, pp. 1, 6-7, imprimé sous le titre *The Church and Vatican II's 'subsistit in' Terminology, Origins* 35 (2006), pp. 514-522.

BELLAMY Jean-Julien, *Baptême dans l'Église latine depuis le VIIIème siècle*, in *DTC*, tome 2 1ère partie, col. 250-296.

BERLINGO Salvatore, *Dal Mystero al Ministero : l'ufficio ecclesiatico*, *IusEccl* 5 (1993), pp. 91-120.

BERNARD Paul:

- *Confirmation du VIIe au XIIe siècle*, in *DTC*, tome 3 1ère partie, col. 1058-1070.

- *Confirmation chez les scolastiques*, in *DTC*, tome 3 1ère partie, col. 1070-1077.

BERTRAMS Wilhelmus :

- *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in concilio Tridentino non resoluta*, *PerRMCL* 52 (1963), pp. 458-471. Cet article est également paru dans Bertrams, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma, 1969, pp. 327-341.

- *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*, *PerRMCL* 57 (1968), pp. 281-330. Cet article est également paru dans Bertrams, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma, 1969, pp. 260-298.

BEYER Jean :

- *De iurisdictione ad Verbum Dei praedicandum et ad confessiones audiendas requisita magis extendenda*, *PerRMCL* 52 (1963), pp. 391-410.

- *La nouvelle définition de la "Potestas Regiminis"*, *AC* 24 (1980), pp. 53-67.

BÖCKLE Franz, *Les mariages mixtes dans la perspective catholique*, *Concilium* 4 (1968), pp. 107-113.

BORRAS Alphonse, *Les laïcs : suppléance ou partenariat ? Une mise en perspective du canon 230*, *RHE* 95/3 (2000), pp. 305-326.

BREUNING Wilhem, *La place de la confirmation dans le baptême des adultes*, *Concilium* 22 (1967), pp. 85-95.

BROGLIO Timothy, *Alcune considerazioni sulla "Communicatio in Sacris" nel Codice di Diritto Canonico*, *QDS* 6/1 (1993), pp. 83-91.

CALVI Masssimo, *Commento a un canone : la supplenza della potestà (can. 144)*, *QDS* 10/4 (1997), pp. 436-444.

CAMELOT Pierre-Thomas, *Sur la théologie de la confirmation*, *RSPTh* 38 (1954), pp. 637-657.

CAPARROS Ernest :

- *Les fidèles dans l'Église locale*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique / The New Code of Canon Law*, Actes du Vème Congrès international de Droit Canonique, Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1986, pp. 787-817.

- *Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 157-174.

CARPENTIER Mathieu, *Etat d'exception et dictature*, in *Tracés, Revue de Sciences humaines* 20 (2011), pp. 75-93, consultable sur http://traces.revues.org/5060.

CASTANO José F., *Estensione della potesta della Chiesa*, *Apol* 67 (1994), pp. 123-146.

CHAVASSE Antoine, *«Ordonnés au Corps mystique...»*, *NRT* 7 (1948), pp. 690-702.

CONDORELLI Mario, *I fedeli nel nuovo Codex iuris canonici*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique / The New Code of Canon Law*, Actes du Vème Congrès international de Droit Canonique, Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1986, pp. 319-344.

CONGAR Yves Marie-Joseph :

- *Structure du sacerdoce chrétien*, *La Maison-Dieu* 27 (1951), pp. 51-85.

- *Hors de l'Église pas de salut* in *Sainte Église : études et approches ecclésiologiques*, Unam Sanctam 41, éd. du Cerf, 1963, pp. 417-432. Cette notice avait paru dans l'encyclopédie *Catholicisme*, Letouzey, Paris, 1959, tome 5, col. 948-956.

- *L'Église comme peuple de Dieu*, *Concilium* 1 (1965), pp. 15-32.

- *L'« Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique* in *La liturgie après Vatican II*, Unam Sanctam 66, éd. du Cerf, 1967, pp. 241-282.

CONGAR Yves Marie-Joseph. :

- *Situation du sacré en régime chrétien* in *La liturgie après Vatican II*, Unam Sanctam 66, éd. du Cerf, 1967, pp. 385-403.

- *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques : un bilan*, *RDC* 26 (1975), pp. 168-198.

CORECCO Eugenio :

- *Nature et structure de la "sacra potestas" dans la doctrine et dans le nouveau code de droit canonique*, *RDC* 34 (1984), pp. 361-389.

- *Istitutione e Carisma in rifermento alle strutture associative*, in *Das konsoziative Element in der Kirche*, Akten des VI. Internationalen Kongress für kanonisches Recht, St Ottilien, 1989, pp. 79-98.

- *Die richterliche Anwendung der "Sacra Potestas"*, *ÖafKR* 39 (1990), pp. 277-294.

CORIDEN James A., *Lay persons and the power of governance*, *The Jurist* 59 (1999), pp. 335-347.

CRISCI Generosus, *Evolutio historica delegationis a iure*, *Apol* 9 (1936), pp. 270-299.

DADOSKY John D., *Towards a fundamental theological re-interpretation of Vatican II*, *HeyJ* 49 (2008), pp. 742-763.

DANNEELS Godfried, *Le synode extraordinaire de 1985*, *NRT* 108 (1986), pp.161-173.

DEMEL Sabine, *Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung, Kirchenrechtliche Überlegungen*, in *Im Dienst der Gemeinde, Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kichlichen Ämter*, hrsg. von Demel S., Gerosa L., Krämer P. und Müller L., KB Band 5, LIT Verlag, Münster, 2002, pp. 29-48.

DE BECKER Julius, *De recta canonis 1098 Codicis Iuris Canonici interpretatione*, *ETL* 9 (1932), pp. 284-291.

DE PAOLIS Velasio, *Delega e supplenza di postestà per assistere al matrimonio*, *PerRC* 92 (2003), pp. 455-496.

DE VRIES Wilhem, *"Communicatio in sacris." Un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les chrétiens orientaux séparés de Rome*, *Concilium* 4 (1968), pp. 23-42, repris dans *The Church and Ecumenism*, Paulist Press, New-York, 1965, pp. 18-40.

DOMBOIS Hans, *Perspectives protestantes sur les mariages mixtes*, *Concilium* 4 (1968), pp. 101-106.

D'OSTILIO Francesco, *Necessita e funzione della sacra potesta nella Chiesa*, *MonEccl* 118 (1993), pp. 299-316.

DUBREUIL Benoît, *État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben*, *Politique et Sociétés*, vol. 23, n° 1, 2004, pp. 199-203, sur http://id.erudit.org/iderudit/009513ar.

DURAND Jean-Paul, *A propos des assemblées dominicales sans prêtre : Perception de l'absence du prêtre et de la nécessité du ministère presbytéral pour le peuple de Dieu*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 1219-1224.

ERDÖ Peter, *"Sacra ministeria" e uffici ecclesiastici per eccellenza*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 855-863.

EYT Pierre, *L'Église comprise comme communion*, *NRT* 115 : 3 (1993), pp. 321-334.

FAIVRE Alexandre, *Aux origines du laïcat*, *AC* 29 (1985-1986), pp. 19-54.

FERRANDIS Josemaria Sanchis, *La Cooperacion de los Laiscos en la Mision de la Iglesia a traves de Entes asociativos y de Entes de la organizacion jerarquica*, in *Das konsoziative Element in der Kirche*, Akten des VI. Internationalen Kongress für kanonisches Recht, St Ottilien, 1989, pp. 165-174.

GANGOITI Benito :

- *Fondamento teologico e missione del diritto nella Chiesa*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 57-73.

- *I termini ed i concetti di "auctoritas, potestas, iurisdictio" in diritto canonico*, *Apol* 51 (1978), pp. 562-576.

GARCIA HERVAS Dolores, *Una aproximacion al concepto juridico de Sacra Potestas en la Iglesia*, *IusCan* 33 (1993), pp. 479-514.

GARCIA MARTIN Julio, *La facolta abituali secondo la disciplina canonica*, *Apol* 74 (2001), pp. 659-687.

GAUDEMET Jean :

- *Réflexions sur le Livre 1 "de normis generalibus" du code de droit canonique de 1983*, *RDC* 34 (1984), pp. 81-117.

- *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : quelques repères historiques*, *AC* 29 (1985-1986), pp. 83-98.

GHERRO Sandro, *Supplenza della Chiesa per errore commune e "matrimonium in fieri"*, *Il Diritto ecclesiastico* 78 (1967), pp. 272-296.

GLEZ Gaston, *Primauté du Pape*, in DTC, tome 13 partie 1, col. 247-344.

GONZALEZ-AYESTA Juan, *La specificita delle "facolta abituali" all'interno della delegata (can. 132 CIC 83)*, *IusEccl* 12 (2000), pp. 187-208.

GORDON Ignatius, *De communicatione i sacris sub luce concilii Vaticani II*, *PerRC* 57 (1968), pp. 435-460.

GRASSO Pietro Giuseppe, *Necessità (stato di). Diritto pubblico*, in *ED* 27, 1977, pp. 866-882.

GROSSO Carlo Federico, *Necessità (stato di). Diritto penale*, in *ED* 27, 1977, pp. 882-898.

HALLERMANN Heribert, *Kirchliche Ämter ohne sakramentale Grundlage*, *TthZ* 108 (1999), pp. 200-219.

HAYAT Samuel et TANGY Lucie, *Exception(s)*, in *Tracés, Revue de Sciences humaines* 20 (2011), pp. 5-27, consultable sur http://traces.revues.org/5035.

HERRANZ Julian, *Le statut juridique des laïcs : l'apport des documents conciliaires et du Code de droit canonique*, *StCan* 19 / 2 (1985), pp. 229-257.

HUELS John M., *Permissions, authorizations and faculties in canon law*, *StCan* 36 (2002), pp. 25-58.

INZITARI Bruno, *Necessità (stato di). Diritto privato*, in *ED* 27, 1977, pp. 852-866.

JIMENEZ URRESTI Teodoro Ignacio, *Eclesiología subyacente en el nuevo Código Canónico*, in *Temas fundamentales en ele nuevo Código*, XVIII Semana Española de Derecho Canónico, Salamanca, Biblioteca Salmanticensi Estudios 65, 1984, pp. 81-143.

KALB Herbert, *Amt und Dienstverhältnis bei der Kündigung kirchlicher Laiendienstnehmer*, in *Communio in Ecclesiae Mysterio*, Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, hrsg. von Geringer und Schmitz, EOS éd., St Ottilien, 2001, pp. 219-232.

KARRER Otto, *Le principe de subsidiarité dans l'Église*, in *L'Église de Vatican II : études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Unam Sanctam 51b, éd. du Cerf, 1966, pp. 575-606.

KASPER Walter, *L'identité confessionnelle : richesse et défi*, Conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, *DC* 2298, septembre 2003, p. 812-821.

KÜNG Hans, *La structure charismatique de l'Église*, *Concilium* 4 (1965), pp. 43-59.

LABRIOLLE Pierre-Henri-Marie de, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg / Paris, 1913, pp. 12-50.

LAUKEMPER-ISERMANN Beatrix, *Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht, Erster Beitrag*, in *Im Dienst der Gemeinde, Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kichlichen Ämter*, hrsg. von Demel S., Gerosa L., Krämer P. und Müller L., KB Band 5, LIT Verlag, Münster, 2002, pp. 261-272.

LA POTTERIE Ignace de :

- *L'onction du chrétien par la foi*, *Biblica* 40 (1959), pp. 12-69.

- *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo. 16, 8-11)*, *RSPTh* 33 (1949), pp. 361-389.

LA SOUJEOLE Benoît-Dominique de :

- *A propos de l'Église comme communion (note)*, in *RT* 93 (1993), pp. 111-115.

- *Et pourtant..., elle subsiste !*, in *RT* 99 (2000), pp. 531-549.

- *Le surnaturel et l'ecclésiologie contemporaine*, in *RT* 101/1-2 (2001), pp. 329-344.

LE GUILLOU Marie-Joseph, *Mission, obstacle ou stimulant de l'œcuménisme ?*, *Concilium* 4 (1965), pp. 11-21.

LEDERHILGER Severin, *Die kirchenrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten von kooperativer Seelsorge in pastoralen Notsituationen*, in *Gnade und Recht, Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht*, Festschrift für Gerhard Holotik zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hrsg. von Haering S., Kandler J. und Sagmeister R., Peter Lang éd., Frankfurt am Main, 1999, pp. 405-437.

LEHMANN Karl, *Kirchliche Dienste, Aufgaben und Ämter in deutschsprachigen Raum : Chancen und Gefahren*, in *Im Dienst der Gemeinde, Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kichlichen Ämter*, hrsg. von Demel, Gerosa, Krämer und Müller, KB Band 5, LIT Verlag, Münster, 2002, pp. 11-27.

LE TOURNEAU Dominique, *Les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et la communion dans l'Église*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 367-382.

LIALINE Clément, *Une étape en ecclésiologie : réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »*, *Irenikon* 19 (1946), pp. 129-152 et 282-317, 20 (1946), pp. 34-54.

MAGNANI Giovanni, *La théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique ?*, in *Vatican II : bilan et perspectives, 25 ans après (1962-1987)*, sous la direction de René Latourelle, Montréal / Paris, 1988, pp. 559-613.

MICHEL Marie-Albert, *Ordre, Ordination*, in *DTC*, tome 11, col. 1193-1405, en particulier col. 1352-1354 et 1389-1391.

MOREL Valentin, *Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique romaine*, *NRT* 7 (1948), pp. 703-726.

NAZ Raoul, *Traité de droit canonique*, (publié sous la direction de), 2ème édition revue, Letouzey et Ané éd., Paris, 788 p., 444 p., 284 p. et 836 p. + Index XXXVI p.

OLMOS ORTEGA M. E., *La participacion de los laicos en los organos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)*, *REDC* 46 (1989), pp. 89-114.

ORMANNI Angelo, *Necessità (stato di). Diritto romano*, in *ED* 27, 1977, pp. 822-847.

PAGE Roch :

- *Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique – The New Code of Canon Law*, Actes du Vème Congrès international de Droit Canonique, Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1986, pp. 271-274.

- *Juges laics et exercice du pouvoir judiciaire*, in *Unico ecclesiae servitio*, Etudes de droit canoniques offertes à Germain Lesage O.M.I., Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1991, pp. 197-212.

PASSICOS Jean, *Du mandat à la mission exercée "au nom de l'Église"*, *AC* 29 (1985-1986), pp. 105-113.

PELLEGRINO Piero, *La supplenza ecclesiale (can. 144 § 1, § 2)*, in *Escritos en honor de Javier Hervada*, Ius Canonicum, Volumen especial, Universidad de Navarra, 1999, pp. 163-168.

POMMARES Jean-Marie, *Le deuxième principe pour la réforme du droit canonique du synode des évêques de 1967, la coordination des fors dans le droit canonique revisité trente ans après*, in *I principi per la revisone del Codice di Diritto Canonico, la ricezione giuridica del concilio Vaticano II*, Pontificia Universita della Santa Croce, a cura di Canosa Javier, Giuffrè editore, Milano, 2000, pp. 103-126.

PREE Helmuth :

- *Forum externum und forum internum, Zur Relevanz des Gewissensurteils im kanonischen Recht*, *AfkKR* 168 (1999), pp. 25-50.

PREE Helmuth :

- *Forum externum und forum internum, Zu Sinn und Tragweite einer Unterscheidung*, in *Gnade und Recht, Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht*, Festschrift für Gerhard Holotik zur Vollendung des 60 Lebensjahres, hrsg. von Haering S., Kandler J. und Sagmeister R., Peter Lang éd., Frankfurt am Main, 1999, pp. 497-512.

PRIMETSHOFER Bruno, *Konfessionsübergreifende Juridiktion ?*, in *Iustitia et Modestia*, Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65 Lebensjahres, Don Bosco éd., München, 1998, pp. 34-53.

RAHNER Karl, *L'évêque, primauté romaine et épiscopat*, in *Mission et grâce : serviteurs du Peuple de Dieu*, Mame, 1943, pp.11-46.

RATZINGER Joseph :

- *Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques*, *Concilium* 1 (1965), pp. 33-55.

- *L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire Lumen gentium*, *DC* 2223 (2000), pp. 303-311.

ROUMY Franck, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique : Necessitas non habet legem (VIII^e^-XIII^e^ s.)*, in *Medieval church law and the origins of the Western legal tradition : a tribute to Kenneth Pennington*, The Catholic University of America Press, Washington, 2006, pp. 301-319.

ROUSSEAU Olivier, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, Coll. Unam Sanctam n° 39, éditions du Cerf, 1962, pp. 709-736.

ROUX Hébert, *Le décret sur l'oecuménisme «Unitatis Redintegratio»*, in *Vatican II : points de vue de théologiens protestants*, Coll. Unam Sanctam n° 64, éditions du Cerf, 1967, pp. 89-107.

RUCH Charles, *Baptême d'après le concile de Trente*, in *DTC*, tome 2 1ère partie, col. 296-328.

RUSH Ormond, *Faith "making sense" of Revelation*, TS 62 / 2 (2001), pp. 231-261.

RIEDEL-SPANGENBERGER Ilona, *Seelsorge und Sendung in der kirchlichen Rechtsordnung*, in *Iustitia et Modestia*, Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65 Lebensjahres, Don Bosco éd., München, 1998, pp. 54-74.

SANTOGROSSI Ansgar, *La fictio iuris du Concile*, Revue électronique *Catholica*, article publié le 22 mai 2009 sur http://www.catholica.presse.fr/2009/05/22/la-fictio-juris-du-concile/.

SCHIRMER Friederike, *Die Begriffe "error communis" und "dubium iuris et facti" im kanonischen Recht (c. 144 CIC/1983)*, in *Iustitia et Modestia*, Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65 Lebensjahres, Don Bosco éd., München, 1998, pp. 173-182.

SCHMITZ Heribert, *"Gemeindeleitung" durch "Nichtpfarrer-Priester" oder "Nichtpriester-Pfarrer" - Kanonistische Skizze zu dem neuen Modell pfarrlicher Gemeindeleitung des C. 517 § 2 CIC*, *AfkKR* 161 (1992), pp. 329-361.

SCHWARZENBERG Claudio, *Necessità (stato di). Diritto intermedio*, in *ED* 27, 1977, pp. 847-851.

SOBANSKI Remigiusz :

- *L'ecclésiologie du nouveau Code de droit canonique*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique – The New Code of Canon Law*, Actes du Vème Congrès international de Droit Canonique, Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1986, pp. 243-270.

- *Verbandsgewalt und Juridiktionsgewalt*, in *Das konsoziative Element in der Kirche*, Akten des VI. Internationalen Kongress für kanonisches Recht, St Ottilien, 1989, pp. 223-241.

- *Charisma et norma canonica*, in *Ius in vita et missione Ecclesiae*, Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis éd., Città del Vaticano, 1994, pp. 75-90.

SPENGEL Aurelia, *Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit, Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht*, in *Im Dienst der Gemeinde, Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kichlichen Ämter*, hrsg. von Demel S., Gerosa L., Krämer P. Und Müller L., KB Band 5, LIT Verlag, Münster, 2002, pp. 249-260.

STICKLER Alfonso M. :

- *Le pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, *AC* 24 (1980), pp. 69-84.

- *De potestatis sacrae natura et origine*, *PerRMCL* 71 (1982), pp. 65-91.

- *La "potestas regiminis" : visione teologica*, *Apol* 56 (1983), pp. 399-410.

SULLIVAN Francis A. :

- *Quaestio disputata : a response to Karl Becker, S. J., on the meaning of subsistit in*, *TS* 67 (2006), pp. 395-409.

- *Quaestio disputata : the meaning of SUBSISTIT IN as explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith*, *TS* 69 (2008), pp. 116-124.

- *Quaestio disputata : further thoughts on the meaning of SUBSISTIT IN*, *TS* 71 (2010), pp. 133-147.

SYGUT Marek, *Natura e Origine della Potesta dei Vescovi nel Concilio di Trento (1545-1563)*, *PerRC* 88 (1999), pp. 259-300.

TAGLE Luis Antonio G., *La "semaine noire" de Vatican II (14-21 novembre 1964)*, in *Histoire du Concile Vatican II, tome 4 : L'Église en tant que communion*, sous la direction de Giuseppe Alberigo, version française dirigée par E. Fouilloux, éditions du Cerf / Peeters, Paris / Louvain, 2003, pp. 473-553.

UMBERG Johann Baptist, *Confirmatione Baptismus "perficitur"*, *ETL* 1 (1924), pp. 505-517.

URRUTIA Francisco Javier :

- *Lectio cursoria can. 129 CIC*, *PerRC* 81 (1992), pp. 355-380.

- *For interne – For externe : le critère de distinction*, in *Vatican II : bilan et perspectives, 25 ans après (1962-1987)*, sous la direction de René Latourelle, Coll. Recherches Nouvelle Série 15, Montréal / Paris, 1988, pp. 615-644.

- *Delegation of the Executive Power of Governance*, *StCan* 19 / 2 (1985), pp. 339-355.

VEGA Xavier de la, *de l'état d'exception*, *Sciences Humaines* 163 (2005), consultable sur http://www.scienceshumaines.com/de-l-etat-d-exception_fr_5155.html.

VILLEMIN Laurent / CHEVALLIER Georges, *La distinction « incorporé à » / « ordonné à » dans Lumen Gentium : quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église / Royaume*, *RSR* 99 (2011), pp. 371-393.

WALKER Francisco, *La facoltà per confessare*, *Periodica* 94 (2005), pp. 21-41.

WILLEMS Bonifac, *La nécessité de l'Église pour le salut : aperçu bibliographique*, *Concilium* 1 (1965), pp. 101-114.

ZANARDI Pierluigi Lamberti, *Necessità (stato di). Diritto internazionale*, in *ED* 27, 1977, pp. 898-906.

ZUROWSKI Marian Aleksander :

- *Autorité et Liberté dans l'Église*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique / The New Code of Canon Law*, Actes du Vème Congrès international de Droit Canonique, Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Thériault et Thorn éd., Ottawa, 1986, pp. 375-383.

- *Das ekklesiologische Fundament der kirchlichen Gemeinschaft*, in *Das konsoziative Element in der Kirche*, Akten des VI. Internationalen Kongress für kanonisches Recht, St Ottilien, 1989, pp. 157-164.

**2 – Bibliographie concernant le chapitre sur saint Paul.**

ALETTI Jean-Noël, *Paul et la rhétorique, état de la question et propositions*, in Jacques Schlosser (éd.), *Paul de Tarse*, LeDiv 165, Paris, 1996, pp. 27-50.

BARRETT Charles Kingsley, *Galatians as an "apologetic letter"*, *Interpretation* 34 (1980), pp. 414-417.

BETZ Hans-Dieter :

- *The literary composition and function of Paul's letter to the Galatians*, *NTS* 21 (1975), pp. 353-379.

- *The problem of rhetoric and theology according to the apostle Paul*, in A. Vanhoye (éd.), *L'Apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, BETL, Leuven (1986), pp. 16-48.

BLOMMERDE Anton C. M., *Is there an Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4 ?*, *Bib* 56 (1975), pp. 100-102.

BRUCE Frederick Fyvie, *Galatian Problems*, *BJRL* 51 (1968-1969), p. 292-309 et 53 (1970-1971), pp. 253-271.

BUNINE Alexis V., *Paul et les Galates : la véritable occasion de la collecte*, *BLE* (2004), pp. 303-338.

CHAMBLIN Knox, *Revelation and Tradition in the pauline euangelion*, *WThJ* 48 (1986), pp. 1-16.

CHRYSOSTOME Saint Jean, *Sur l'épître aux Galates*, in *Œuvres complètes*, trad. Jeannin, Liège, 1866, tome 10, pp. 572-631.

COTHENET Edouard, *L'appel de Paul à révéler le Fils de Dieu aux nations Ga. $1_{11-19}$*, *ASeign* 41 (1971), pp. 61-68.

CRISP Simon, *Rhetoric Redux*, in *TIC Talk, newsletter of the United Bible Societies Translation Information Clearinghouse*, 43 (1999), consultable sur http://www.ubs-translations.org/cms/index.php?id=87,122,0,0,1,0 text 43 rhetorical criticism.

DENIS Albert-Marie :

- *L'investiture de la fonction apostolique par "apocalypse", Etude thématique de Gal. $I_{16}$*, *RB* 64 (1957), pp. 335-362 et 592-515.

- *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes, étude thématique de Gal. $I_{15}$*, *RThom* 57 (1957), pp. 405-428.

- *L'apôtre Paul, prophète "messianique" des gentils, étude thématique de 1 Thess. 2, 1-6*, *ETL* 33 (1957), pp. 245-318.

DIETERLE Christiane, *Etre juste ou vivre (Galates 1, 11 - 2, 21)*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 5-18.

DUNN James D. G. :

- *The relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*, *NTS* 28 (1982), pp. 461-478.

- *The incident at Antioch (Gal. 2 : 11-18)*, *JSNT*, 18 (1983), pp. 3-57.

DUPONT Jean :

- *Pierre et Paul dans les Actes*, *RB* 64 (1957), pp. 35-47.

- *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, *RSR* 45 (1957), pp. 42-60.

- *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt $16_{17}$) et de Paul (Gal. $1_{16}$)*, *RSR* 52 (1964), pp. 411-420.

FREY Jean-Baptiste, *art. Apocalyptique*, in *DBS*, tome I, col. 327.

FRICKER Denis, *La crise d'Antioche et la gestion des conflits en Église*, *RevSR* 309 (2006), pp. 349-370.

GAVENTA Beverly Roberts, *Galatians 1 and 2 : autobiography as paradigm*, *NT* 28 (1986), pp. 309-326.

HALL Robert G., *The rhetorical outline for Galatians A reconsideration*, *JBL* 106 (1987), pp. 277-287.

HAINZ Josef, *Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2, 9f.)*, in Müller / Stenger, *Kontinuität und Einheit, Festschrift für F. Müßner*, Freiburg, 1981, pp. 30-42.

HESTER James D. :

- *The rhetorical Structure of Galatians 1 : 11 – 2 : 14*, *JBL* 103 (1984), pp. 223-233.

- *The use and influence of Rhetoric in Galatians 2 : 1-14*, *ThZ* 42 (1986), pp. 386-408.

HOFIUS Otfried, *Gal 1, 18 : ἱστορῆσαι Κηφᾶν*, *ZNW* 75 (1984), pp. 73-85.

HÜBNER Hans, *Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie*, *ThL* (1984), pp. 240-250.

HULTGREN Arland J., *On translating and interpreting Galatians 1.13*, *BiTr* 26 (1975), pp. 146-148.

JEGHER-BUCHER Vreni, *Formgeschichtliche Betrachtung zu Gal. 2, 11-16 : Antwort an James D. Hester*, *ThZ* (1990), pp. 305-321.

KERTELGE Karl :

- *Apokalypsis Jesou Christou (Gal. 1,12)*, in J. Gnilka, *Neues Testament und Kirche, Festschrift für Rudolph Schnackenburg*, 1974, pp. 266-281.

- *The assertion of revealed truth as compelling argument in Galatians 1 : 10 - 2 : 21*, *Neot.* 26 (1992), pp. 339-350.

KILPATRICK George Dunbar, *Gal 1 : 18 : ἱστορῆσαι Κηφᾶν* in Higgins (éd.), *New Testament Essays, Studies in memory of Th. Walter Manson (1893-1958)*, Manchester, 1959, pp. 144-149.

LANGEVIN Paul-Emile, *Saint Paul, prophète des Gentils*, *LTP* 26 (1970), pp. 3-16.

LATEGAN Bernard, *Is Paul defending his apostleship in Galatians ?, The function of Galatians 1, 11-12 and 2, 19-20 in the development of Paul's argument*, *NTS* 34 (1988), pp. 411-430.

MARGUERAT Daniel, *Paul : un génie théologique et ses limites*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 65-76.

MEYNET Roland, *Composition et Genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates*, in J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse*, LeDiv 165, Paris, 1996, pp. 51-64.

MUNCK Johannes, *La vocation de l'Apôtre Paul*, *StTh* (1948), pp. 131-145.

ŒPKE Albrecht, *art. ἀποκαλύπτω, ἀποκαλύψις*, in *ThWNT*, tome 3, pp. 586-591.

ORCHARD Bernard :

- *The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, *Bib.* 54 (1973), pp. 469-481.

- *Ellipsis and parenthesis in GA 2 : 1-10 and 2 TH 2 : 1-12*, in Lorenzi (éd.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, 1978, pp. 249-258.

PANIMOLLE Salvatore Alberto, *L'autorité de Pierre en GA 1-2 et AC 15*, in Lorenzi (éd.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, 1978, pp. 269-289.

PENICAUD Anne, *Paul et l'autobiographie dans l'épître aux Galates*, *SémB* 95 (1999), pp. 3-20.

PESCH Rudolf, *Peter in the mirror of Paul's letters*, in Lorenzi (éd.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, 1978, pp. 291-309.

QUESNEL Michel, *Paul en conflit avec les chrétiens de son temps*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 57-64.

REFOULE François, *Primauté de Pierre dans les évangiles*, *RevSR* (1964), pp. 1-41.

ROPES James Hardy, *The singular problem of the epistle to the Galatians*, *Harvard Theological Studies* 14, Cambridge, (1929), pp. 1-46.

SALLES Catherine :

- *Le genre littéraire de la lettre dans l'antiquité*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 41-47.

- *L'épistolographie hellénistique et romaine*, in J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse*, LeDiv 165, Paris, 1996, pp. 79-97.

SAMPLEY J. Paul, *'Before God, I do not lie' (Gal. 1. 20) : Paul's self-defence in the light of roman legal praxis*, *NTS* 23 (1977), pp. 477-482.

SANDERS Jack T., *Paul's "autobiographical" statements in Galatians 1-2*, *JBL* 85 (1966), pp. 335-343.

SCHMIDT Andreas, *Das Missionsdekret in Galater 2, 7-8 als Vereinbarung vom ersten Besuch Pauli in Jerusalem*, *NTS* 38 (1992), pp. 149-152.

SMIT Joop, *The letter of Paul to the Galatians : a deliberative speech*, *NTS* 35 (1989), pp. 1-26.

STANDAERT Benoît :

- *La rhétorique antique et l'épître aux Galates*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 33-40.

- *La rhétorique ancienne dans Saint Paul*, in A.Vanhoye (éd.), *L'Apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, BETL, Leuven, 1986, pp. 78-92.

STENGER Werner, *Biographisches und Idealbiographisches in Gal. 1, 11 – 2, 14*, in Müller / Stenger, *Kontinuität und Einheit, Festschrift für F. Müßner*, Freiburg, 1981, pp. 123-140.

TRUDINGER L. Paul, *Ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, A Note on Galatians I 19*, *NT* 17 (1975), pp. 200-202

VOUGA François :

- *Recherches récentes sur le paulinisme*, *FV* 84, Cahier Biblique 24 (1985), pp. 83-91.

- *Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes*, *ZNW* 70 (1988), pp. 291-292.

WAGNER Guy, *Le repas du Seigneur et la justification par la foi : exégèse de Galates 2-17*, *EThR* (1961), pp. 245-254.

WALKER William O., *Why Paul went to Jerusalem : the interpretation of Galatians 2 : 1-5*, *CBQ* 54 (1992), pp. 503-510.

WINGER Michael, *Tradition, Revelation and Gospel : a study in Galatians*, *JSNT* 53 (1994), pp. 65-86.

**3 – Bibliographie concernant les chapitres sur Tertullien, Cyprien et les Séparés du Japon.**

ALEXANDRE Monique, *De l'annonce du Royaume à l'Église : rôles, ministères, pouvoirs de femmes*, in Duby / Perrot, *Histoire des femmes*, Plon, 1990, pp. 439-471.

AMANN Emile, *Pénitence-Sacrement*, in *DTC,* tome 12 1ère partie, col. 747-845.

ANDRESEN Carl, *Ubi tres, ecclesia est, licet laici, Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian* in *Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1962, pp. 103 à 121.

BARDY Gustave, *Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien*, *La Vie Spirituelle* 58 (1939), pp. 109-124.

BAVAUD Georges, *Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie ?*, *REAug* 42 / 1 (1996), pp. 213 à 222.

BEVENOT Maurice, *Tertullian's thoughts about the christian « priesthood »*, in *Corona Gratiarum*, Miscellanea Eligio Dekkers, tome 1, Brugge, 1975, pp. 125-137.

BLANCHETIERE François, *Le montanisme originel*, *RSR* 52 (1978), pp. 118-134 et 53 (1979), pp. 1-22.

BOTTE Bernard :

- *L'ordre d'après les prières d'ordination*, in *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, Coll. Lex orandi 22, éd. du Cerf, 1957, pp. 13-41.

- *Deux passages de Tertullien : De baptismo 7, 1 et 8, 2*, in *Epektasis*, Mélanges Daniélou, Beauchesne, 1972, pp. 17-20.

BRAUN René, *Tertullien et le montanisme : Église institutionnelle et Église spirituelle*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 21 / 2 (1985), pp. 245 à 257.

BRADSHAW Paul F., *Modèles de ministère : le rôle des laïcs dans la liturgie*, *La Maison-Dieu* 154 (1983), pp. 127 à 150.

DEBERGH Minako, *Deux nouvelles études sur l'histoire du christianisme au Japon :* 1°) *Bases doctrinales et Images du sacrement de l'eucharistie à l'époque des premières missions chrétiennes au Japon*, *Journal Asiatique* 268 (1980), pp. 395-416 ; 2°) *Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires Jésuites aux XVIème et XVIIème siècles*, *Journal Asiatique* 272 (1984), pp. 167-217. Ces deux articles ont été reproduits ultérieurement dans Turnbull, *Japan's Hidden Christians*, vol. 1, éd. Synapse, Tokyo, 2000.

GY Pierre-Marie :

- *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, in *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, Coll. Lex orandi 22, éd. du Cerf, 1957, pp. 125-145.

- *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*, *RSPTh* 58 (1974), pp. 599-617.

HARRINGTON Ann M., *The Kakure Kirishitan and their place in Japan's religious tradition*, *JJRS* 7 (1980), pp. 318-336 reproduit dans Turnbull, *Japan's Hidden Christians*, vol. 2, éd. Synapse, Tokyo, 2000.

KAMSTRA Jacques H., *Kakure Kirishitan : The Hidden or Secret Christians of Nagasaki*, *NTT* 47 (1993), pp. 139-150, reproduit dans Turnbull, *Japan's Hidden Christians*, vol. 2, éd. Synapse, Tokyo, 2000.

KOUAME Nathalie, *Japon : le « siècle chrétien ». Son historiographie et ses lieux de mémoire*, *Histoire, monde et cultures religieuses* 4 (2007), pp. 170-182.

LAURANCE John D., *Le président de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage*, *La Maison-Dieu* 154 (1983), pp. 151-165.

LECUYER Joseph :

- *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, *La Maison-Dieu* 27 (1951), pp. 7-50.

- *Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie*, *BLE* 65 (1964), pp. 241-257.

- *La succession des évêques d'Alexandrie aux premières siècles*, *BLE* 70 (1969), pp. 81-99.

LEGRAND Hervé-M., *La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne*, *Spiritus* 69 (1977), pp. 409-431.

MAILLEUX Benoît, *Cohérence d'une pensée ecclésiologique : les ministères chez Tertullien*, *Irénikon* 74 (2001), pp. 25 à 55.

MATTEI Paul :

- *« Habere ius sacerdotis » : sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien, de exhortatione castitatis et de monogamia*, *RSR* 59 (1985), pp. 200 à 221.

- *L'ecclésiologie de Tertullien : bilan provisoire*, in *Anthropos Laïkos* (Mélanges Alexandre Faivre), Fribourg, 2000, pp. 162 à 178.

- *Regards inactuels sur une Église en mutation : Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie*, *RSR* 75 (2001), pp. 275 à 287.

MINNERATH Roland, *L'exégèse de Mt 16, 18-19 chez Tertullien*, *RHPhR* 72 (1992), pp. 61-72.

MULLINS Mark R., *Christianity as a Transnational Social Movement : Kagawa Toyohiko and the Friends of Jesus*, *Japanese Religions* 32 (2007), pp. 69-87.

MUNIER Charles, *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, *RSR* 58 (1984), pp. 77 à 90.

MURAKAMI Naojiro, *An old church calendar in Japanese*, *Monumenta Nipponica* 5 (1942), pp. 220-224, reproduit dans Turnbull, *Japan's Hidden Christians*, vol. 2, éd. Synapse, Tokyo, 2000.

NAUTIN Pierre, *Tertullien « de exhortatione castitatis » 7, 3*, *Orpheus* 11 (1990), pp. 112 à 116.

NOSCO Peter, *Secrecy and the Transmission of Tradition : Issues in the Study of the « Underground » Christians*, *JJRS* 20 (1993), pp. 3-29 reproduit dans Turnbull, *Japan's Hidden Christians*, vol. 2, éd. Synapse, Tokyo, 2000.

OLIVEIRA E COSTA Joao Paulo, *Le jésuite Juan Batista Baeza et la communauté chrétienne de Nagasaki pendant la persécution des shoguns Tokugawa*, *Histoire et Missions Chrétiennes* 11 (2009), pp. 109-130.

OTRANTO Georgio, *Nonne et laïci sacerdotes sumus ? (Exh. cast. 7, 3)*, *Vetera Christianorum* 8 (1971), pp. 27-47.

POUPON Gérard, *Tertullien et le privilège de Pierre (note sur de Pudicitia 21, 9-10)*, *REAug* 32 (1986), pp. 142 à 144.

SAXER Victor :

- *Culte et liturgie*, in *Histoire du Christianisme* sous la direction de Mayeur et Pietri, tome 1, Desclée, 2000, pp. 437 à 489.

- *La mission : l'organisation de l'Église au IIIème siècle*, in *Histoire du Christianisme* sous la direction de Mayeur et Pietri, tome 2, Desclée, 1995, pp. 41 à 75.

SCHRIMPF Monika, *The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)*, *Japanese Religions* 33 (2008), pp. 35-54.

VACANDARD Elphège-Florent :

- *Absolution des péchés au temps des Pères*, in *DTC*, tome 1 1ère partie, col. 145-161.

- *Confession du 1er au 13ème siècle*, in *DTC*, tome 3 1ère partie, col. 838-894.

VAN BENEDEN Pierre, *Haben laien die Eucharistie ohne ordinierte gefeiert ? zur Tertullians « de exhortatione castitatis 7, 3 »*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 29 (1987), pp. 31-46.

VAN DER LOF Laurens J., *The plebs of the psychici : are the Psychici of De Monogamia Fellow-Catholics of Tertullian ?*, in *Eulogia* (Mélanges Antoon Bastiaensen), 1991, pp. 353 à 363.

VERSTEGEN Rafael, *L'Église dans l'œuvre de Tertullien : pour une réinterprétation*, *Bijdragen* 35 (1974), pp. 393-410.

VOGEL Cyrille :

- *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, *La Maison-Dieu* 102 (1970), pp. 57-72. Reproduit dans *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Bottega d'Eramo, Turin 1978, pp. 117-147.

- « *Vacua manus impositio » : l'inconsistance de la chirotonie absolue en Occident*, in *Mélanges liturgiques offerts à Dom Botte*, Louvain 1972, pp. 511-524. Reproduit dans *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Bottega d'Eramo, Turin 1978, pp. 149 à 162.

- *Chirotonie et Chirothésie : Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, *Irenikon* 45 (1972), pp. 7-21 et 207-235.

- *Le ministre charismatique de l'Eucharistie : approche rituelle*, in *Ministère et célébration de l'Eucharistie*, Rome, 1974, pp. 197-225. Reproduit dans *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Bottega d'Eramo, Turin 1978, pp. 181-209.

- *La chirotonie presbytérale du liturge comme condition de la célébration eucharistique ?*, *Ephemerides Liturgicae* Subsidia 9 (1977), pp. 307-319.

VOKES Frederick Ercolo, *Montanism and the Ministry*, *StPatr* 9 (1966), pp. 306-315.

YUKIHIRO Ohashi, *Orthodoxie, hétérodoxie et kirishitan : maintien de l'ordre et prohibition du christianisme dans le Japon moderne*, *Histoire et Missions Chrétiennes* 11 (2009), pp. 131-160.

ZANNONI Guglielmo, *Tertulliano montanista e il sacerdozio*, *Euntes docete* 11 (1958), pp. 75-97.

ZELL Robert L., *The Priesthood of Christ in Tertullian and St. Cyprian*, *StPatr* 11 (1972), pp. 282-288.

# TABLE DES MATIERES

Avant-propos..... 5
Introduction générale..... 7
Plan..... 15

1ère partie : l'interprétation théologique des données canoniques..... 21

**A - Analyse comparée du canon 144 CIC/83 et 209 CIC/17.**..... 21
1 - Mise en regard du texte des canons 209 CIC/17 et 144 CIC/83..... 23
2 - Première condition d'application : l'erreur commune..... 26
3 - Deuxième condition d'application : le doute positif et probable..... 28
4 - For interne et for externe..... 29
5 - Restriction de la suppléance dans le nouveau code..... 31

**B - La suppléance et l'exercice de la *potestas sacra*.**..... 33
1 - Considérations générales..... 33
2 - L'Église en tant que sujet de la suppléance..... 39
3 - *Potestas sacra* et hiérarchie de l'Église dans le cadre de la suppléance..... 44
4 - Nécessité de la suppléance dans le cadre de la production de la grâce..... 48
5 - Conséquence sur la juridicité des actes de suppléance..... 50
6 - La suppléance et la collaboration des laïcs à la mission de l'Église..... 52
7 - Fondement de la suppléance chez le clerc et chez le laïc..... 55
8 - Le § 2 du can. 144 et les facultés qui peuvent être suppléées..... 61

**C - Recensement des cas de suppléance dans la codification actuelle.**..... 65
1 - La suppléance dans la fonction d'enseignement..... 66
2 - La suppléance dans la fonction de sanctification..... 72
2.1 Administration du sacrement de baptême..... 72
2.1.1 Ministre du baptême en général..... 73
2.1.2 Statut du ministre et nature de son pouvoir..... 76
2.1.3 La suppléance appliquée à un ministre non-baptisé..... 80
2.1.4 La suppléance appliquée au ministre a-catholique..... 85
2.2 Administration du sacrement de confirmation..... 90
2.3 Administration du sacrement de l'Eucharistie..... 97
2.3.1 Diverses possibilité de suppléance..... 97
2.3.2 Ce qui est de règle en matière de communication in sacris..... 100
2.3.3 La *communicatio in sacris*, une exception à la règle..... 102
2.3.4 Administration par un ministre a-catholique..... 106
2.3.5 Administration à des a-catholiques..... 108
2.3.6 Application au chrétien a-catholique..... 111

2.4 Administration du sacrement de la pénitence..... 114
2.5 Administration du sacrement des malades..... 122
2.6 Administration du sacrement de mariage..... 123
3 - La suppléance dans la fonction de gouvernement..... 128
4 - Aperçu sur la suppléance dans le Code de Droit Oriental..... 136

2ème partie : la suppléance au principe d'une ecclésiologie de l'exception..... 145

**A - Portée et signification de l'adage : *necessitas non habet legem*.**..... 148
1 - Les origines de l'adage *necessitas non habet legem*..... 149
2 - Portée morale de l'adage *necessitas non habet legem*..... 150
3 - Portée politique de l'adage et ses limitations dans son application à l'Église..... 154

**B - Fondement d'une ecclésiologie de l'exception.**..... 157
1 - La *suppléance dans la nécessité* et l'appartenance à l'Église..... 157
2 - La *suppléance dans la nécessité* dirigée par l'Autorité..... 159
3 - La suppléance et l'unité d'un groupe ecclésial..... 161
4 - La suppléance et le statut d'Église..... 166
5 - La suppléance et le *subsistit in*..... 171

**C - Les points de développement d'une ecclésiologie de l'exception.**..... 177
1 – Généralités..... 177
2 - Le rôle de la suppléance dans une ecclésiologie de communion..... 181
3 - Le *sensus fidei* et l'indéfectibilité du peuple chrétien..... 195
4 - La place des activités charismatiques..... 202
5 - « Hors de l'Église, point de salut » : révision des interprétations..... 208

3ème partie : la suppléance au regard de l'exégèse et de l'histoire..... 217

**Préliminaires.**..... 217

**A - Ecclésiologies de la règle et de l'exception aux temps apostoliques.**..... 219
1 - Le cadre rhétorique : statut historique du récit de saint Paul..... 220
2 - Un titre d'apôtre obtenu directement de Dieu..... 222
3 - Un évangile reçu par révélation divine..... 224
4 - Les rapports avec Jérusalem..... 225
5 - Une lecture actualisée à la lumière de notre travail sur la suppléance..... 233

**B - La suppléance : aspects historiques.**..... 235
1 - Tertullien et le *de exhortatione castitatis* 7, 3..... 236
2 - Saint Cyprien et le pouvoir accordé au diacre de confesser..... 246
3 - Les limites à l'exercice de la suppléance..... 250
4 - Le devenir dans une *ecclésiologie de l'exception* : les Séparés du Japon..... 255

Conclusion générale..... 265

Bibliographie..... 273

Tables des matières..... 305