

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe *, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire (Tours) *, Georges Chantraine, s.j. (Namur) *, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Page (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint *, Jacqueline d'Ussel *.

(*) Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift *Communio* (D 5000 K&In 50, Moselstrasse 34) - Hans-Urs von Balthasar, Albert Glues, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash, 99258) - Kenneth Baker, s.j., Andree Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.), John H. Wright, s.j.

ESPAGNOL : Edition en préparation, par Zyx-Zero (José-Miguel Oriol, Lerida 80-82, Madrid), avec des théologiens de l'Université de Salamanque (P. Olegario de Cardedal, A. Perez de Labora).

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico *Communio* (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli, via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : International katholiek Tijdschrift *Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J. De Kok, G. De Schrijver, s.j.; K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.-H. Walgrave, o.p., V. Walgrave (t.), A. Van der Does de Willebois, P. Westermans, G. Wilkens, s.).

POLONAIS: Edition en préparation. **SERBO-CROATE** : Svetski *Communio* (Krcanska; Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulivc trg. 14) - Stipe Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue catholique internationale** : **COMMUNIO** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration, abonnements (soeur Arlette Meunier, Madame Simone Gaudefroy) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C.P. : « Communio », 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnements : voir page 95 ; **bulletin d'abonnement** : page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, l'Argent Pleiade, p. 1136-1137.

tome III, n° 3 - MAI-JUIN 1978 LA LOI DANS L'ÉGLISE

« Si le droit canonique était purifié de tous les éléments de droit civil dont il n'a que faire, et s'il recevait sa règle de la théologie, c'est alors que l'Eglise serait gouvernée pour sa gloire (...) Il ne faut pas s'étonner que ceux qui font abstraction de la théologie en s'occupant de ce genre de droit louchent vers le droit civil et ses abus ».

Roger BACON, au pape Clément IV (1267).

Claude DAGENS
page 2 Pauvre et saint droit canonique

Problématique _____

Jean PASSICOS
page 10 Bible et droit canonique

Eugenio CORECCO
page 22 *Ordinatio rationis* ou *fidei* ? — Une définition de la loi canonique

Carlos LOPEZ-HERNANDEZ
page 40 Évangile, loi et grâce

Intégration _____

Heribert SCHMITZ
page 52 Les développements postconciliaires

Attestation _____

Bernard FRANCK
page 64 Les expériences synodales après Vatican II

Dossier : Rencontre avec Robert BRESSON _____

Guy BEDOUELLE
page 79 A propos du film *Le diable, probablement*

Jean et Marie-Hélène CONGOURDEAU
page 81 Essai de lecture théologique

Interview de Robert BRESSON
page 83 Dieu, probablement

Signet _____

Christine POINT (Aide à Toute Détresse)
page 91 Notre Père qui es aux cieux

Claude DAGENS :

Pauvre et saint droit canonique

Le droit canonique est aujourd'hui passablement méconnu, voire discrédité. Comment expliquer ce fait, et surtout comment accepter que notre vie dans l'Eglise puisse être structurée par des institutions et des lois mises au service de la communion ?

Une situation difficile

Mieux vaut le reconnaître : le droit canonique, qui constitue la structure juridique de l'Eglise et assure la régulation de sa vie sociale (1), se trouve aujourd'hui dans une situation difficile (2). Au mieux, beaucoup de croyants le conçoivent comme une technique réservée à quelques spécialistes, théoriciens ou praticiens ; ils s'y intéressent provisoirement lorsqu'ils rencontrent, directement ou indirectement, des problèmes qui mettent en cause l'appartenance à l'Eglise (annulations de mariage, réductions à l'état laïc), ou bien lorsque l'autorité ecclésiastique envisage de sanctionner un théologien aux idées aventureuses ou un évêque récalcitrant... Au pire, on dénonce le carcan des lois et des règlements, manié par des administrations aveugles, et qui expliquerait la permanence de ce mal historique par la faute duquel l'Eglise catholique demeure une société bloquée...

Ce discrédit est un fait et ce fait appelle plusieurs explications. Les unes sont intérieures à l'Eglise et tiennent à la façon dont a évolué la conscience qu'elle a d'elle-même, depuis Vatican II. Une Eglise qui était définie d'abord à partir de ses éléments hiérarchiques et qui avait été amenée par les circonstances historiques à une forte centralisation de ses pouvoirs était plus à l'aise pour maintenir l'ordre dans la vie des croyants et sanctionner avec une certaine rigueur tout acte d'indiscipline.

(1) Cf. L. de Naurois, art. « Droit canonique », *Encyclopedia universalis*. 3, 880-881.

(2) Cf. L. de Naurois, « Crise du droit canonique ? », dans *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1975, p. 501-524.

En mettant davantage en relief la communion spirituelle qui anime le peuple de Dieu et en respectant la fonction propre de chacun des organes de cette communion, le concile Vatican II a donné de nouveaux fondements et de nouvelles finalités au *consensus* ecclésial. Il ne faut donc pas s'étonner si nous sommes actuellement à la recherche de nouveaux équilibres, que ce soit à l'échelle de l'Eglise universelle ou à celle des Eglises locales.

Encore qu'il ne faille pas trop durcir cette problématique. Puisque certains redoutent une interprétation pré-conciliaire et strictement juriste de l'ecclésiologie de Vatican II, par le biais du nouveau code de droit canonique et de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*, on peut à l'inverse se demander si l'interprétation anti-sociétaire de *Lumen gentium* correspond parfaitement à l'intention de ses auteurs. Serions-nous passés ainsi d'une *societas* figée et pyramidale à une *communio* spirituelle et historique, et faudrait-il calquer en conséquence le nouveau droit canonique sur cette nouvelle ecclésiologie, en substituant un droit purement communionnel à un droit exclusivement sociétaire (3) ? La réalité est plus complexe : c'est le langage même de la foi appliqué à l'Eglise qui permet de la comprendre et de la vivre à la fois comme une communauté de croyants et comme une institution sacramentelle, soumise à la loi de charité et pourvue d'un certain nombre de règles et de disciplines, destinées à garantir son identité.

Par ailleurs, le droit canon subit le contre-coup du discrédit qui affecte les institutions juridiques et les systèmes d'obligation, surtout dans nos sociétés d'Occident. Nombreux sont ceux qui pensent pouvoir se donner à eux-mêmes ou donner à leurs groupes les lois et les régulations qui sont indispensables pour mener une vie sociale et une existence sensée : les normes qui viendraient par le canal d'une tradition sont alors suspectées et plus ou moins rejetées. Si bien que certains rêvent d'un christianisme sans obligations ni sanctions, tandis que d'autres espèrent que la nécessité d'un retour à des normes plus strictes et à un pouvoir plus fort finira bien par s'imposer.

Il resterait enfin à évoquer ces situations multiples auxquelles les prêtres sont fréquemment confrontés : avec des candidats au mariage qui se disent mal-croyants ou incroyants, avec des parents qui demandent le baptême pour leur enfant sans s'engager pour l'avenir de sa foi, avec des divorcés remariés, qui voudraient participer aux sacrements de la vie chrétienne. Autant de cas particuliers qui mettent en question la discipline d'appartenance à l'Eglise (4), mais où les décisions sont difficiles à prendre parce que la référence explicite au droit de l'Eglise est plus ou moins

(3) On trouverait un exemple d'une telle problématique dans l'article de G. Thils. « L'ecclésiologie d'aujourd'hui et la révision du droit canonique », dans *Revue théologique de Louvain*. 1974. 1, p. 2646.

(4) Cf. P. Eyt, « En marge de la réforme du Code de Droit canonique : les transformations du sens de l'appartenance ecclésiale et leurs conséquences dans la discipline chrétienne », dans *Nouvelle Revue Théologique*, novembre 1975, p. 842-853.

impossible et que ce droit de l'Eglise est actuellement en état de révision.

L'aggiornamento du droit canonique

Car — et c'est le second aspect de la situation présente — le droit canon est aujourd'hui en plein aggiornamento. Après l'œuvre amorcée par Clément V et promulguée par Jean XXII au début du XIV^e siècle, après le code de 1917, entrepris par Pie X et promulgué par Benoît XV, on peut espérer que le dernier quart du XX^e siècle verra la naissance d'un nouveau code du droit canonique, voulu par Jean XXIII, et dont la mise au point, déjà assez avancée pour certaines de ses parties (5), est attentivement suivie par Paul VI.

Mais, depuis Vatican II, c'est tout un aggiornamento pratique des règlements, des structures, des disciplines qui s'est développé. Notamment en ce qui concerne l'exercice de l'autorité dans l'Eglise : à l'échelle de l'Eglise universelle, avec la mise en place du Synode des évêques et la réforme de la Curie, et à l'échelle des Églises locales, avec l'organisation des conférences épiscopales, la réunion des conseils presbytéraux, et parfois aussi des conseils pastoraux et des synodes locaux ou nationaux. Si bien que le nouveau code de droit canonique ne pourra pas ne pas tenir compte de ces développements internes de la vie ecclésiale. Il ne sera pas un monument scientifique, par lequel l'Eglise catholique se présenterait comme l'égal des sociétés civiles : nous ne sommes plus en 1917 et l'Eglise n'a pas besoin de ce nouveau code pour faire bonne figure sur la scène internationale. Il sera plutôt, il faut le souhaiter, l'instrument permettant de donner une forme nouvelle à la discipline ecclésiale, dans les divers domaines où elle demeure indispensable : celui de la foi, afin que soient garanties son intégrité et sa transmission effective, celui des sacrements, afin qu'ils soient reconnus et reçus comme les signes du Christ et les gestes fondateurs de l'Eglise, celui de l'exercice des responsabilités ecclésiales, afin d'articuler celles du pape et celles du collège épiscopal, afin de préciser le statut des prêtres et celui des laïcs, et afin qu'en toutes circonstances, l'affirmation ou la défense des droits de la foi par le moyen des *sacri canones* laisse apparaître le souci premier et ultime de servir non pas des éléments contingents, mais l'authenticité de la vie chrétienne en Eglise et l'épanouissement des personnes dans ce milieu de la foi.

Les enjeux d'une réforme

Pour ne pas en rester à des vœux trop généraux, indiquons pour finir les enjeux principaux du travail actuellement en cours : sa finalité spirituelle, sa dimension ecclésiologique, ses implications pastorales, sa portée sociale.

(5) Cf. pour les causes matrimoniales l'article de Ch. Lefebvre, « Le motu proprio *Causas matrimoniales* », dans *Revue de droit canonique*, Strasbourg, mars-juin 1977, p. 103-117.

1. Sa finalité spirituelle

La loi fondamentale de l'Eglise n'est autre que l'Évangile : c'est la loi nouvelle dont la source est la grâce de l'Esprit Saint et dont la manifestation est la foi qui opère par la charité. Paul VI le rappelait au Congrès international de droit canonique en 1970 : aujourd'hui, il s'agit « de faire découler (*derivare*) la loi canonique de l'essence même de l'Eglise de Dieu, pour laquelle la loi nouvelle et originale, celle de l'Évangile, est l'amour, la *gratis Spiritus sancti quae datur per fidem Christi* » (6). Le pape se référait ainsi à de fortes affirmations de saint Thomas quand il traite de la loi nouvelle et de sa nouveauté. Ce ne sont pas n'importe quels actes extérieurs que la loi nouvelle prescrit ou interdit, mais seulement ceux qui ont un rapport positif ou négatif avec la grâce intérieure : ceux qui sont relatifs aux sacrements, puisque ceux-ci sont comme les canaux de la grâce, et ceux qui ont une convenue nécessaire ou une opposition avec la grâce intérieure, spécialement la confession de foi. A ces deux catégories principales il convient d'ajouter les éléments de vie personnelle et de vie sociale qui conditionnent positivement ou négativement la pratique de la vie nouvelle : ceux qui favorisent ou compromettent la justice, la paix et la joie spirituelle inhérentes au Royaume de Dieu et ceux qui stimulent ou freinent la liberté intérieure qui caractérise l'action de l'Esprit Saint en nous (7).

L'énoncé de ces deux catégories et de ces deux séries de conditions dit bien que la finalité première du droit canonique, en tant qu'il prescrit ou interdit des actes extérieurs, est principalement spirituelle. Il s'agit d'aider les croyants, dans leur vie de foi, leur vie sacramentelle, leur vie sociale et l'exercice de leur liberté, à se construire eux-mêmes et à construire le corps du Christ, dans l'obéissance à l'Esprit Saint, dont la loi n'est autre que l'amour désintéressé, le don de soi, *l'agapè*.

Même après l'achèvement du nouveau code, il restera à former des canonistes, actuellement peu nombreux, spécialement en France, par suite du discrédit assez général de leur fonction. Des canonistes qui ne soient pas seulement des techniciens compétents, mais des croyants et des pasteurs qui, en interprétant et en appliquant le droit de l'Eglise, soient conscients d'être au service de la loi nouvelle de l'Évangile, laquelle est faite pour l'homme, à travers un certain nombre de médiations juridiques. De leur ministère, sans cesse référé à sa finalité spirituelle et à la vie concrète des Eglises locales où il s'exerce, dépend pour une large part le crédit qui sera ou ne sera pas accordé au nouveau droit (8).

(6) *Documentation catholique*, n° 1557, 15 février 1970, p. 156. Le texte latin original se trouve dans les *Ephemerides iuris canonici*; 26, 1970, 1-2, p. 159.

(7) Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia, IIae, qu. 108, art. 1.

(8) Ce souci est également perceptible dans l'article de G. Fransen, « Code de droit canonique ou discipline positive de l'Eglise ? », dans *Revue théologique de Louvain*, mars 1977, p. 3-14.

2. Sa dimension ecclésiologique

Les historiens nous aident aujourd'hui à comprendre que le XIX^e siècle s'était forgé une conception passablement juridique et même « juridiste » de l'Eglise. Plus exactement, au XIX^e siècle, dans un climat de défense catholique consécutif aux secousses et aux menaces révolutionnaires, l'ecclésiologie issue du Concile de Trente fut coulée dans des moules d'une rigidité certaine. C'est un fait également que les canonistes maîtrisaient mieux leur savoir que les ecclésiologues. Cela explique que l'élaboration de l'ecclésiologie, jusqu'à une période relativement récente, ait emprunté la méthode du droit canon pour développer son discours, distinguant des catégories de chrétiens et des degrés de pouvoir, organisant un système d'obligations et de sanctions, envisageant l'Eglise comme un fonctionnement institutionnel.

Cette époque ne mérite pas seulement des reproches, car le travail ainsi effectué donna à l'Eglise une ossature solide, dont elle avait besoin après les ébranlements des révolutions européennes, et lui permit parfois de survivre ou de renaître, en tout cas d'être respectée. Mais cette époque, où persistait une certaine nostalgie de chrétienté, est décidément révolue et l'on peut souhaiter qu'à une méthode juridique, appliquée, parfois exclusivement, à la conception de l'ecclésiologie, succède une méthode ecclésiologique pour élaborer le droit canon (9).

Cela ne demande pas que le droit devienne simplement la traduction pratique des principes contenus dans l'ecclésiologie. Les relations entre les deux domaines sont infiniment plus complexes : la pratique et la théorie interféreront aussi bien dans celui du droit que dans celui de l'Eglise. Mais « *il importe avant tout de ne jamais perdre de vue que le droit canonique est le droit d'une Eglise " sacrement de salut ", dont les ministères — et, partant, les pouvoirs — sont d'origine sacrée, un droit qui doit aider la communauté chrétienne à se construire dans la charité. Dans l'élaboration de ce droit, il faut toujours tenir compte et de son fondement théologique et de sa finalité religieuse. Il faut donc rompre avec un passé récent où l'on n'a eu que trop tendance à s'inspirer des solutions du droit séculier. Dans la façon de traiter les problèmes canoniques, prépondérance doit être donnée à la théologie même sur les critères juridiques* » (10).

Les canonistes ont tout à gagner de ne pas mépriser les théologiens, mais à en être eux-mêmes et à montrer que leur discipline est authentiquement théologique. On éviterait ainsi le divorce, non plus entre une conception « institutionnelle » et une conception « communionnelle » de l'Eglise, mais entre des canonistes qui défendraient les droits de l'institu-

(9) Cf. J. Hoffmann, « Statut et pratique du droit dans l'Eglise : réflexion d'un théologien », dans *Revue de droit canonique*, mars juin 1977, p. 5-37.

(10) H. Wagnon, « Le droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui », dans *Revue théologique de Louvain*, 1, 1970, p. 139.

tion et des théologiens qui se prétendraient les promoteurs exclusifs de la communion. La collaboration encore difficile entre les uns et les autres pourrait s'appuyer sur ce principe ecclésiologique de réalité : l'Eglise catholique n'a pas à se rêver comme une société parfaite, mais à s'accepter comme un peuple d'hommes pécheurs. Dieu fait alliance avec ce peuple, appelé à être le corps de son Fils. Il donne à ce corps de déployer dans l'histoire cette alliance de grâce, qui prend forme à travers un ensemble de dispositions juridiques et qui est garantie par des lois, sans lesquelles nous ne serions plus ni un peuple, mais une juxtaposition d'individus ou de groupes, tantôt en affinité, tantôt en conflit, ni le peuple de Dieu, mais une association religieuse réglant elle-même son organisation et ses évolutions.

3. Ses implications pastorales

Que le droit canonique (et les canonistes) ne perde donc jamais de vue qu'il est avant tout le droit de l'Eglise : c'est-à-dire le droit qui concerne sa vie sociale, l'accès et l'appartenance des croyants à l'Eglise, le fonctionnement et la croissance de son corps, l'articulation de ses « jointures », comme le dit l'*Epître aux Ephésiens*.

Ce droit de l'Eglise est appelé aujourd'hui à exprimer la réalité originale de l'Eglise : non pas un minutieux arrangement de pouvoirs, chargés de défendre les droits de Dieu par rapport aux croyants de l'intérieur et face aux sociétés civiles plus ou moins déchristianisées, mais l'ensemble humain et social où s'élabore sans relâche une pratique nouvelle des lois, des relations personnelles et institutionnelles, de l'obéissance et de la liberté, des conflits et de la réconciliation. Non pas une autre société, qui se doterait de tout un arsenal juridique, ni une contre-société ou une société marginale, qui garderait ses membres dans une sorte de ghetto, avec l'illusion de pouvoir se référer directement à l'Evangile pour résoudre tous les troubles de la communication. Mais un rassemblement d'êtres situés humainement et acceptant de faire l'apprentissage d'une nouvelle liberté, fondée sur les promesses de Dieu et l'appel du Christ à vivre de la vocation chrétienne dans des conditions diverses.

4. Sa portée sociale

L'existence d'un droit de l'Eglise et la pratique de la loi dans l'Eglise peuvent alors représenter un véritable service public, et en tout cas une indéniable responsabilité sociale.

La psychanalyse nous apprend que la loi est structurante : elle permet le surgissement et l'affirmation d'une liberté personnelle. Elle introduit dans le sujet humain une distance qui lui permet de se construire, au lieu de rêver d'impossibles fusions avec un monde idéal. Pourquoi ne pas manifester davantage que la loi de l'Eglise, liée à la loi du Christ, est là pour nous offrir l'espace nécessaire à la reconnaissance, à la rencontre et au respect des autres et du Tout-Autre ?

La vie des groupes nous montre qu'à partir du moment où l'on met les lois hors-la-loi, l'évasion dans le rêve ou la violence est une issue fréquente (11). A moins que le groupe ne soit plus qu'une juxtaposition de subjectivités en désarroi, en attendant qu'y apparaisse un leader, une personnalité dominante, qui sera tentée d'identifier son autorité ou sa séduction à la volonté collective du groupe. L'expérience des communautés chrétiennes (paroisses, groupes spirituels, monastères, instituts religieux) confirme malheureusement de telles observations : l'abandon progressif des éléments objectifs d'un droit, pour garantir l'ordre à l'intérieur de la communauté et maintenir durablement la conscience de sa finalité, explique très souvent ces phénomènes pathologiques, avec tout le cortège de désagréments qu'ils entraînent. Pourquoi ne pas croire davantage que les lois internes au corps du Christ, portées par l'expérience historique qui nous précède, sont là non pas pour étouffer l'Esprit, mais au contraire pour mettre nos relations sous sa mouvance, à travers des médiations juridiques et institutionnelles qui nous rappellent sa transcendance ? Pourquoi l'Esprit Saint serait-il absent du droit de l'Eglise, si le désir du Père pour ses enfants est qu'ils soient conformés à son Fils unique, et si cette conformation prend corps peu à peu à travers les multiples relations et jointures qui nous aident à trouver notre place dans l'ensemble organisé du corps du Christ ?

Il n'y a pas d'un côté une Eglise spirituelle et de l'autre une Eglise juridique. C'est le même Esprit Saint qui, depuis l'événement fondateur de la Pentecôte et le concile de Jérusalem, suscite l'élan de la foi dans le cœur des hommes et apprend aux apôtres à mettre en place et en pratique les procédures et les gestes pour l'admission et l'organisation des croyants. Certes, des choix, des conflits, des révisions apparaissent et apparaîtront au long de l'histoire. L'Eglise est invitée alors à renouveler la pratique des lois déjà posées, en reprenant conscience de la loi de l'Esprit Saint, qui est libre, mais qui ne se moque pas de nous, et qui a toujours un même désir : greffer notre vie, personnelle et sociale, sur celle du Fils, nous accorder, si peu que ce soit, à la communion trinitaire.

La réforme du droit de l'Eglise suppose par conséquent une participation des croyants. Le nouveau Code ne servirait à rien, et il aggraverait même le discrédit du droit, s'il ne s'accompagnait pas d'un sérieux effort pour réapprendre où réside la « différence sociale » de l'Eglise. Nous voilà tous invités, chacun au degré de responsabilité qui est le sien, à consentir à la Loi nouvelle de l'Evangile, non pas seulement par rapport à notre conscience et aux repères dont nous avons besoin pour agir, mais par rapport à la grande alliance sociale dans laquelle nous sommes engagés.

Il nous faudrait réactualiser ce que le Père de Lubac écrivait il y a quarante ans, en insistant sur les aspects sociaux du dogme : « *Tel est donc avant tout le rôle social de l'Eglise : elle nous rend à cette communion que tout son dogme nous expose et que toute son action nous prépare. Néanmoins, s'il est vrai que la communion des personnes est société au sens le plus profond qui soit, il n'est pas moins vrai que c'est une société d'une structure tout autre que les sociétés temporelles qui sont nécessaires à la vie de l'humanité* » (12). On veut espérer que, même après Vatican II, cette affirmation n'est pas périmée et que l'Eglise entière, dans les grands ministères de la Curie romaine comme dans les moindres communautés locales, cherchera à être toujours davantage une école d'apprentissage des relations nouvelles qui distinguent les disciples du Christ. Pour cet apprentissage permanent, le droit canon est un moyen pédagogique, provisoire certes et dont les méthodes peuvent évoluer, mais utile pour nous disposer concrètement à faire de l'Evangile la charte fondamentale de notre vie et de notre Eglise.

Claude DAGENS

(12) H. de Lubac, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 1938, p. 285.

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure et de l'Ecole Française de Rome ; agrégé de l'Université. Prêtre en 1970 après des études à l'Institut catholique de Paris. Enseigne au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et exerce en ville un ministère paroissial. Maître de conférences à l'Institut Catholique de Toulouse. A consacré sa thèse de théologie et son doctorat d'Etat à l'œuvre de saint Grégoire le Grand. A publié en 1977 : *Saint Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétiennes* (Etudes augustiniennes). A paraître : *L'homme renouvelé par Dieu* (Desclée). Collabore à la *Nouvelle revue théologique*, *Croire aujourd'hui*, *Prêtres diocésains*. Membre du Comité de Rédaction de *Communie*.

(11) Cf. Cl. Bruaire, *Le droit de Dieu*, 1974, p. 50.

Jean PASSICOS :

Bible et droit canonique

Pour comprendre l'utilité actuelle du droit canonique, il est indispensable de le rattacher à l'Alliance de Dieu avec les hommes, telle que la Bible la révèle. Comment le droit de l'Eglise est-il lié à l'événement de Jésus-Christ et à la bonne nouvelle du salut ?

LE « retour aux sources », constante des grandes périodes de mutation où l'on éprouve plus que jamais le souci de légitimité, est l'une des caractéristiques de notre époque. Dans les sciences théologiques comme dans tous les domaines de la vie ecclésiale, se manifeste ce besoin, ravivé, si l'on peut dire, par le renouveau biblique et historique sans précédent de ces dernières années. Le droit canonique, remis en cause de tous côtés, s'est vu à son tour pris par ce mouvement, à un double niveau.

Tandis que les uns récusaient facilement la légitimité d'une telle discipline dont ils ne trouvaient pas dans l'Évangile de trace directe, d'autres essayaient d'en approfondir les origines bibliques. Au plan immédiat, l'incapacité de certaines institutions à répondre aux besoins nouveaux poussait les uns à souhaiter leur disparition et les autres à en créer de nouvelles. Mais comment légitimer leur maintien ou leur suppression, ou encore la création d'autres structures ? L'enjeu dépassait l'efficacité immédiate de la pastorale. C'est, on l'a vu bien vite, la nature même de l'Eglise et de l'évangélisation qu'elle prétend servir, qui se trouvait venir au premier plan. Quelle était la marge de liberté, si l'on peut dire, que l'on avait en ce domaine ? Allant plus loin, c'était la discipline elle-même du droit canonique tel qu'il nous était légué par l'histoire, que l'on remettait en cause. L'Eglise n'est-elle pas un lieu de grâce et de liberté dans l'Esprit : cela ne suffit-il pas ? Quelle pouvait donc être la légitimité biblique d'une telle discipline et des institutions dont elle s'efforce de donner organisation cohérente et efficace ? Qu'est-ce que le Christ a dit et fait en ce sens ? (1).

(1) Les canonistes de France ont tenu un congrès sur le thème : « L'enracinement du droit canonique dans l'Écriture », en 1976. Les Actes sont parus dans *L'Année Canonique*, tome XXI, 1977.

On a raison d'aller jusque là. Car le droit de l'Eglise qui obéit certes aux techniques et méthodes propres aux sciences juridiques, est à situer parmi les sciences théologiques auxquelles il emprunte plus que l'objet (la vie ecclésiale) mais l'esprit de foi qui doit animer la réflexion canonique. Il assure une médiation entre les données fondamentales (dogmatiques, morales...) et la vie concrète des communautés chrétiennes et des chrétiens, qu'il est nécessaire de qualifier et de protéger, pour l'essentiel, au sein du monde. Par là, il se différencie notablement des sciences juridiques dans son origine, dans ses finalités, dans certaines de ses méthodes et dans son esprit. Il se trouve solitaire de l'effort que font en ce moment les autres sciences théologiques dans leur ressourcement biblique, comme il l'est des efforts faits dans l'adaptation nécessaire au monde contemporain que l'on voit partout (à ce titre, il est proche des sciences sociales, juridiques en particulier).

Le remarquable enseignement que Paul VI n'a cessé de donner sur la nature et le rôle du droit canonique, a rappelé son lien avec la théologie ainsi que ses buts pastoraux. Le Pape a insisté à plusieurs reprises pour que la réflexion canonique et l'application du droit s'enracinent profondément dans la Révélation.

Que peut donc fournir la Bible en ce domaine ? N'est-il pas quelque peu artificiel de se tourner vers elle pour *construire* l'Eglise aujourd'hui ? La technique du droit n'est-elle pas défavorable à un recours biblique, alors que d'autres disciplines théologiques peuvent facilement et directement inclure les données bibliques dans tout leur discours ? N'y a-t-il pas un abîme entre le droit et l'Évangile ? À ces questions complexes nous voudrions apporter quelques éléments de réflexion.

L'ANCIEN TESTAMENT N'EST PLUS UN CODE, L'ÉVANGILE NE L'A JAMAIS ÉTÉ

La tentation est grande pour quiconque exerce une responsabilité de gouvernement de faire appel à des modèles ou à des légitimations dont l'origine remonte bien haut dans le temps, aux tous débuts de l'histoire du groupe. Ce danger n'a pas épargné l'Eglise dont la source est d'autant plus riche de poids affectif qu'elle est, ainsi que l'on dit en termes de sciences politiques, « charismatique ». A n'y prendre garde, on court le risque de durcir ou de gauchir le message d'origine ainsi que les réalités premières qui l'ont accompagné. Risque de donner plus d'importance à ce qui n'est que secondaire et tout à fait contingent et de justifier à posteriori une certaine façon de faire, ou des habitudes. Les exemples abondent tout au long de l'histoire de l'Eglise où l'on a voulu ainsi légitimer certaines institutions ou certaines normes de la vie chrétienne en les rapportant *immédiatement* à la Bible et en particulier à l'Évangile. On a ainsi abusé parfois de ce que l'on a appelé « le droit divin ».

L'exégèse moderne nous invite à une plus grande discrétion sinon à une méfiance envers toute interprétation peu critique des textes bibliques, dont elle nous rappelle la mise par écrit complexe des différentes traditions orales. Il importe de tenir compte de cette diversité initiale. Néanmoins, il ne faut pas oublier qu'elles font désormais un tout et que les différents éléments qui le composent se complètent l'un l'autre, et sont à leur tour compris dans la Tradition non écrite et par elle.

Cette attitude de base doit être celle de quiconque aborde les questions d'organisation ou de droit dans l'Eglise, mais dans la foi. Car l'Eglise repose sur la Révélation, elle a sa source en une volonté expresse de Dieu. Ces considérations de foi — cette adhésion de foi — doivent avoir leur place dans toute réflexion juridique, à quelque niveau que ce soit : partout en effet, est engagé, même si ce n'est pas de la même manière, le mystère même de l'Eglise. À ce titre, si l'adage « *ubi societas, ibi jus* » (là où il y a une société, il y a un droit) s'applique bien au droit de l'Eglise, c'est en un sens très particulier.

*

Dans l'Ancien Testament, le choix divin s'est exprimé très tôt en terme d'*Alliance*, terme juridique par excellence.

Certes, cette Alliance comportait des obligations réciproques ; mais l'initiative divine demeurait première, Dieu en restait le maître, même à travers les péripéties de ses échecs. La fidélité de Dieu à l'Alliance est l'une des conditions essentielles de la persistance de cette réalité juridico-spirituelle et elle marquera profondément désormais la tradition judéo-chrétienne.

Autour de cette réalité conventionnelle, si particulière qu'elle fût, il était normal que se crée un ensemble de dispositions donnant à cette alliance sa réalité collective parmi les autres : normes morales et religieuses dont le centre était les dix commandements donnés à Moïse, mais aussi normes liturgiques, juridiques, constitutionnelles et judiciaires, de droit privé ou public, comme nous dirions aujourd'hui, les normes juridiques prenant d'ailleurs leur essor tout particulièrement dans le cadre de l'instauration de la royauté. Toutes contingentes ou occasionnelles qu'elles fussent, ces normes étaient considérées comme internes à l'Alliance : elles l'accompagnaient dans sa réalisation. On sait les questions que cela a posées à la conscience religieuse d'Israël. Les prophètes quant à eux rappelaient le danger d'oublier le cœur de cet édifice social qui n'avait pour but que de manifester le don de l'Alliance. La Loi demeurait le centre de tout, parce qu'elle était l'expression de la volonté divine.

On comprend que dans une période de chrétienté, les mentalités se soient trouvées à leur aise devant une telle conception de la vie sociale où religion et politique étaient intimement liées. Le droit canonique qui

réglait alors la majeure partie de la vie de la cité, s'inspirait souvent des prescriptions de l'Ancien Testament dont la sagesse, il est vrai, ne faisait que reprendre bien souvent des normes des droits environnants, ou ce que l'on a appelé par la suite, des dispositions de droit naturel (par exemple l'appel à deux témoins dans un procès pénal). Cependant, l'usage de cette manière de faire au Moyen Age s'inspirait des idéaux chrétiens, car on ne pouvait plus voir l'Ancien Testament seul, en dehors de la Nouvelle Alliance.

*

L'Alliance nouvelle, scellée dans le sang de Jésus, dont la loi suprême est par principe incodifiable — celle de l'amour — bouleversait l'édifice normatif de l'Ancien Testament, soit en rendant caduques une grande partie de ses prescriptions, soit en leur apportant un esprit nouveau. Cette perspective nouvelle n'est pas à entendre en termes juridiques mais essentiellement religieux, c'est-à-dire en termes de relations avec le Père dans la personne même de Jésus. Là est la nouveauté radicale qui a des conséquences au point de vue juridique. À cet égard, Jésus est bien différent de Moïse : il n'est pas un prophète comme les autres, il parle avec autorité, dit-on. Et lorsqu'il annonce son royaume, on se méprendra sur ses paroles : il est bien différent de celui de David, lui qui pourtant est de sa descendance. Certes il assume les lois d'Israël, mais c'est pour les accomplir et instaurer par là un *ordre nouveau*. Il ne continue pas les moyens et les structures établis par le Peuple d'Israël ; le sacerdoce de la Nouvelle Alliance n'a rien à voir avec celui de Lévi. Il se refuse à s'ériger en juge lorsqu'un différend surgit parmi ses disciples, mais il en profite pour aller droit au cœur qui a besoin de conversion. Car l'institution est faite pour l'homme, non l'inverse. L'ensemble institutionnel d'Israël se trouve ainsi dépassé ; Jésus n'en veut retenir que le caractère religieux sur lequel il appuie son message. Le rôle qu'Israël avait jadis joué comme peuple élu, Jésus va désormais le prendre : en sa personne, il réalise le nouveau type de relations entre Dieu et les hommes, et dans sa vie, il montre quelles peuvent en être les conditions concrètes. L'événement Jésus », comme on l'a dit, est maintenant le centre de la Nouvelle Alliance. Dans cette optique, on retiendra moins de l'Ancien Testament ses essais institutionnels que l'esprit qui les a animés ainsi que les données essentielles de la Révélation, comprises à la lumière du Christ.

Est-ce à dire que Jésus ne donne aucune prescription, aucun commandement ? Non.

Il est vrai qu'il faut « adorer Dieu en esprit et en vérité » ; qu'il faut aimer ses frères comme Jésus nous a aimés. Et cela dépasse toute formulation juridique... un peu comme la vie de Jésus a dépassé toute loi, en

remettant du reste la loi et les institutions à leur vraie place. Par ses dires et gestes, par sa mort et sa résurrection, il fait toutes choses nouvelles.

Or c'est cela qu'il confie à ses apôtres de continuer. Ni un code de morale -- encore qu'il y ait une attitude morale nécessaire — ni un ensemble de dispositions juridiques — encore qu'il y ait des éléments fondamentaux pour une vie en collectivité —. Ce qui importe avant tout, c'est ce qui doit animer les réalisations futures et indispensables pour que l'œuvre du Salut continue dans le temps, jusqu'à son retour ; et déjà Jésus donne ce qui peut et doit la rendre possible. Sa résurrection en fait le chef invisible de ceux qui se réclameront de lui, non pas en ordre dispersé ou individuellement, mais ensemble, en corps, unis dans la même confession de foi et dans la même charité, dans l'attente de son retour glorieux. Pour cela, il choisit les Douze et leur donne mission avec autorité et pouvoir d'agir en son nom : annoncer l'Évangile, baptiser, faire la Cène en mémorial, remettre les péchés, paître le troupeau... Il les avertit des conditions qui doivent accompagner cette tâche, laquelle ne supporte pas domination. Envers les communautés, il ajoute : là où deux ou trois sont rassemblés en son nom, il est au milieu d'eux... Il demeure présent mystérieusement à son Eglise. Et cela est aussi l'action du Saint-Esprit : il vient sceller cette réalité en animant désormais l'œuvre ainsi engagée, avec et parmi les hommes.

Nous avons là les éléments institutionnels fondamentaux — fondateurs à la fois en un sens religieux et juridique — sur la base desquels il appartiendra à l'Eglise d'édifier les médiations complémentaires et tout d'abord de donner leur propre réalité sociale — leur toute première réalité à ces éléments eux-mêmes. Jésus n'a rien spécifié à ce sujet ; il faudra donc interpréter son message, ses faits et gestes. Ce n'est donc point un modèle de société, même religieuse, que laisse Jésus. Seul, lui-même est modèle.

Les Apôtres se souviendront de cet essentiel laissé, *ordonné* par le Christ, au moment d'inventer leur propre fidélité. L'Eglise surgira de tous ces éléments, ou mieux de tous ces événements fondateurs, riches de la présence visible de Jésus, chacun ayant sa caractéristique propre, mais insuffisant à lui seul. Elle y fera référence dans la foi en sa présence invisible et ressuscité, sous la conduite de l'Esprit Saint, dans le sillage des Apôtres. *Elle inventera les formules concrètes qui rendront possibles, hic et nunc, les exigences de vie de Jésus-Christ, la fidélité aux origines s'imposant non point seulement comme un retour aux éléments fondateurs dans l'histoire* (comme commencements), *mais comme une actualisation de ceux-ci au sens fort du terme* (et non point mythique). C'est ce double caractère qui donne sens à la vie institutionnelle des communautés, à leurs règles, autour des sacrements, de l'annonce de la Parole, de la vie en charité. Là est vraiment le noeud qui relie les institutions de l'Eglise à Jésus et leur donne leur signification « sacramentelle ».

LE TÉMOIGNAGE DES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES

Il revenait aux premières communautés chrétiennes de trouver les premières solutions pratiques pour vivre ensemble le message de Jésus. Toutes proches encore de sa présence visible dont elles gardaient vivant le souvenir, elles ont dû faire face aux premières nécessités de ce qu'on appellera rapidement la vie des « chrétiens » et « l'Eglise ». A travers la diversité des témoignages reçus des « témoins » du Christ auxquels *la référence sera faite de façon normative, accompagnés parfois d'une affectivité fort riche, à travers la diversité des situations, les réalisations qu'elles ont tenté de faire, les premières réflexions qu'elles ont laissées, sont pour nous comme un passage obligé pour déployer à notre tour dans le temps le message du Seigneur. Il y a dans ces textes du Nouveau Testament des normes qui complètent concrètement le message évangélique.*

Certes, ces témoignages n'ont pas tous la même valeur pour l'établissement des institutions ultérieures. Il faut savoir les situer dans leur contexte culturel ou cultuel, tenir compte des mentalités encore marquées par le monde juif et des limites compréhensibles aux tous débuts du christianisme (par exemple l'attente trop immédiate du retour du Christ). Ce n'est que peu à peu que l'Eglise prendra ses distances vis à vis du judaïsme, qu'elle comprendra, en la vivant, son originalité, et qu'elle résoudra en conséquence ses problèmes d'organisation et d'évangélisation. C'est donc moins des modèles précis que nous avons à prendre à la lettre que les efforts faits pour donner au message de Jésus qui demeure le cœur de tout, ses médiations institutionnelles nécessaires. Il est bon de nous souvenir des distinctions qui sont faites d'une manière empirique selon les situations. Il y a ce que le Seigneur a dit et fait : c'est le centre qui demeure actuel. Il y a ce qu'il faut dire et faire en son nom : c'est la première traduction du message évangélique : l'aspect continuité est bien situé. Il y a enfin ce qu'il faut (ou ce qu'il convient de) faire pour donner possibilité concrète d'existence à l'essentiel. C'est un autre niveau de traduction du message, plus souple que le premier, marqué par la contingence ou les nécessités immédiates, dont les solutions peuvent disparaître sans porter atteinte à l'essentiel. On le voit bien avec saint Paul : il y a ce que le Seigneur a dit et ce qui est reçu de lui par tradition ; il y a ce que Paul dit au nom du Seigneur, « en ambassade », et ce qu'il dit lui-même en tant qu'apôtre, mais d'une manière plus libre par rapport au message central ; c'est pour le faire mieux vivre.

C'est ainsi qu'il nous faut regarder les essais (pas toujours très heureux) des communautés des Actes, et tout spécialement l'Assemblée de Jérusalem qui a eu à régler l'un des premiers conflits dans l'évangélisation et la vie pratique des chrétiens. Qu'il nous faut recevoir les dispositions relatives à la vie chrétienne, au mariage, aux ministères et aux conditions d'exercice de ceux-ci, aux appels lancés pour le partage des biens, aux incompatibilités entre la vie chrétienne et la vie dans

le paganisme. Et lorsqu'il y a des conflits, les chrétiens régleront de préférence entre eux leurs litiges plutôt que d'aller devant l'autorité civile, mais il vaudrait mieux qu'il n'y ait pas place pour les querelles ! Nous retiendrons l'esprit qui doit animer chacune des dispositions, chacun de ces essais d'organisation pour lesquels les premiers chrétiens ont emprunté au monde, environnant des idées tout comme ils ont essayé de comprendre le message de Jésus à l'aide de l'Ancien Testament. L'esprit de l'évangile est cependant partout présent, par le souci de la conciliation, le souci des situations personnelles, notamment chez saint Paul, mais aussi le sérieux de la vie chrétienne qui ne supporte pas certaines fautes et doit s'en prévenir. A travers ces essais d'institutionnalisation, ce que l'on poursuit, pour reprendre un terme de saint Paul, c'est de pouvoir être les imitateurs du Christ, de vivre à son exemple, t car il nous a aimés et s'est livré pour nous en s'offrant à Dieu son Père en sacrifice d'agréable odeur ».

Bien entendu, ces divers essais ne nous intéressent pas tous de la même manière, et il faut se rappeler que dans l'histoire de l'Eglise certains ont eu une grande vogue, d'autres ont été passés sous silence. La vie communautaire des *Actes* a toujours exercé une fascination sur les chrétiens : de nombreuses communautés ont voulu les imiter, ainsi les religieux, ou encore des « communautés de base » actuelles (sans vouloir tomber dans les mêmes erreurs qu'elles sur le plan patrimonial ou financier); l'Assemblée de Jérusalem n'a pas été retenue par contre comme modèle du concile oecuménique sinon depuis peu. Enfin, on sait que la tenue imposée aux femmes dans les assemblées liturgiques s'explique par des circonstances qui ont disparu...

Depuis cette période, l'Eglise s'est trouvée devant des situations bien nouvelles, et elle a dû inventer des structures et des normes dont les premiers récits ne soupçonnaient nullement la possibilité. Et parfois leur silence sera interprété comme source valable pour un certain comportement, dans la mesure où cela a trait à quelque chose d'essentiel (on l'a vu tout récemment avec la prise de position romaine sur le ministère ordonné pour les femmes). Cependant il est un enseignement que l'Eglise retiendra tout particulièrement de cette époque, c'est celui de saint Paul sur la Loi. On a parfois mal interprété ces textes de saint Paul. La Loi ancienne est dépassée en ce sens qu'elle n'est plus moyen de salut ; le terme de la Loi, c'est le Christ ; seul, il est notre Salut. Cependant l'Apôtre ne nie pas le rôle des institutions, il les met à leur place, un peu comme Jésus avait fait. Il reconnaît leur rôle pédagogique pour vivre dans la grâce, même au plan civil. Mais elles ne sont pas sources de grâce et sont donc tout à fait relatives. Par rapport à la Loi ancienne, et par rapport à toute institution, saint Paul se comporte comme docteur de la liberté. Mais, sachant qu'on ne peut s'en passer, il n'hésitera pas à en créer ou à faire appel à elles pour sauver l'essentiel. Il n'en affirmera pas moins le primat de l'Esprit, et qu'en Christ, il n'y a plus aucune différence majeure, il n'y a plus ni juif, ni grec, ni homme libre, ni esclave, écho

à la parole de Jésus : mes frères et soeurs sont ceux qui font la volonté de mon Père. Nous sommes tous membres du même corps dont le Christ est la tête. Cela aura des répercussions importantes dans les relations collectives.

Tels sont les éléments majeurs de la première organisation chrétienne, tâtonnante dans sa diversité comme dans sa communion de foi et de charité qui demeure néanmoins la base solide de son unité.

Sur ces fondements, l'Eglise devra penser et organiser son droit.

LE DROIT CANONIQUE, DROIT ÉVANGÉLIQUE

Très tôt, l'Eglise va, sous la poussée des événements internes ou extérieurs, être obligée à s'organiser et peu à peu elle fera surgir un droit promis à une étonnante vitalité. Autour des axes qu'elle a reçus de la Tradition apostolique, par ses conciles locaux ou provinciaux, puis par ses conciles oecuméniques, grâce à des pontifes qui furent de grands administrateurs, l'Eglise a su forger un ensemble institutionnel de grande envergure. Si parfois l'institution a paru dominer et voiler le mystère qu'elle devait manifester et servir, il serait erroné d'opposer l'Eglise de l'Esprit, de la charité et de la communion à l'Eglise institution et du droit. On ne peut en effet séparer le caractère visible de l'Eglise de son mystère même. L'Eglise est à la fois tout cela, non sans tension, il est vrai, parfois, entre ces divers éléments. La tradition a vu le mystère de l'Eglise en continuité avec le mystère du Verbe incarné : elle en est en quelque sorte le prolongement social dans le temps. Vatican II a repris cette vision de l'Eglise.

Ainsi donc il appartient au droit de l'Eglise de *traduire et de garantir la singularité de la vie chrétienne* parmi les autres genres de la vie collective. Quelles sont les *caractéristiques* de ce droit ?

Le droit canonique doit manifester l'origine divine, historique et actuelle de la communauté ecclésiale, ses finalités de salut ainsi que son caractère eschatologique. Cela concerne tout autant la source même de l'Eglise que les principales modalités de sa vie et son esprit ; en somme c'est le droit divin positif, fondement de tout le reste.

Nous aurons donc le domaine de ce que l'on appelle en science juridique le droit constitutionnel. Il s'agit de l'organisation fondamentale de la communauté. En premier lieu, *le primat de l'annonce de l'évangile et les sacrements* dont l'Eglise a pris peu à peu conscience du rôle central en tant qu'actes du Christ dans, par et avec elle. En relation avec les sacrements, c'est la *constitution de l'Autorité apostolique*, sa nature t vicariale » par rapport au Christ au nom duquel elle agit dans le service des communautés ; ce sera ensuite la nature et le statut des *communautés* animées par l'Esprit Saint, le statut de leurs membres, habités eux aussi par l'Esprit de Dieu.

Ce droit doit favoriser l'égalité de tous les fidèles dans leur dignité baptismale de fils de Dieu et de membres du Peuple de Dieu. Il est au service de l'adhésion au message du Christ dans et par l'Eglise. Il doit en exprimer le contenu le plus important, sans cesse la renforcer, et la protéger contre toute atteinte qui viendrait de l'intérieur ou de l'extérieur. Tâche délicate, car les normes doivent être assez larges pour aider le plus grand nombre de fidèles dans leur vie chrétienne et assez souples pour laisser place aux initiatives légitimes (le droit des religieux en serait un bon exemple). Droit de « l'obéissance de la foi », il est en même temps droit de la liberté dans la foi. Il est droit de communion, au service de la justice et de la charité entre les membres du Peuple de Dieu, du Corps du Christ, jusque dans le droit pénal qui demeure, on le sait, significatif de l'idéal d'un groupe.

On comprend alors pourquoi ce droit fait tant de place aux *situations personnelles*, jusqu'à parfois s'occuper du « for interne » dont il veut du reste protéger l'ultime liberté. Traduisant l'enseignement de Jésus, la tradition canonique a toujours fait du salut des âmes sa loi suprême à laquelle toutes les autres sont soumises et à laquelle, en cas de difficulté, elles doivent céder. On peut dire que se rejoignent alors l'idéal de justice et celui de la miséricorde dans la charité.

Enfin, ce droit doit être ouvert à *l'universel*. Non pas que n'importe qui pourra avoir les mêmes droits et obligations ; mais parce que chacun doit pouvoir trouver dans l'Eglise un certain accueil, une certaine « reconnaissance ». Ceci est particulièrement important pour la mission d'évangélisation qu'assument pour leur part les différentes communautés chrétiennes.

Le droit canonique apparaît comme un *droit d'appel* : les prescriptions canoniques, dans leur formulation juridique même, se caractérisent par des obligations spirituelles fondées sur cette adhésion au Christ qui ne s'impose jamais mais propose son amour ; l'Eglise ne peut que reprendre la même attitude. Son droit permettra à chacun, autorités et fidèles, de prendre leurs responsabilités face à la proposition faite... jusque dans la mesure de la sanction. Il est exact que cela révèle une certaine précarité du droit canonique, ce qui le distingue encore des systèmes juridiques ambiants. Mais ici plus qu'ailleurs, les institutions sont relatives au service de l'essentiel... Quine reconnaît dans ces caractéristiques des données évangéliques, « quelque chose » de l'Esprit de Jésus, de son action de salut ?

QUELQUES DIFFICULTÉS DUES AUX CARACTÈRES TECHNIQUES DU DROIT CANONIQUE

Mais, dira-t-on, un regard sur les expressions utilisées par le droit canonique permet-il de retrouver cette dynamique évangélique ? Allons plus

loin : l'Évangile appelait-il un système juridique aussi précis et technique que celui que l'Eglise a établi ?

Il est vrai que l'Eglise catholique a, pour des raisons historiques nombreuses et complexes (contexte de l'empire romain et droit romain, pontifes juristes remarquables, rôle temporel de l'Eglise, etc.), élaboré un système juridique complet dont la cohérence a fait l'admiration des spécialistes et qui a connu une réelle efficacité. Était-il appelé par la Révélation ? Non évidemment. L'Eglise a dû faire face avec les mentalités de son temps aux questions qui se posaient à elle, et elle a cru bon de s'organiser sur la base d'un système juridique particulier. L'essentiel était que ce droit fut au service de l'Évangile, en pleine cohérence avec lui. On sait qu'il y a eu quelques déficiences à ce sujet, mais jugeons-les d'abord selon le contexte du moment.

Le droit actuel nous vient de cette longue histoire. Or, à première vue, il semble que nous soyons loin du langage évangélique, limpide, direct, fraternel. Il ne faudrait pas en rester à cette impression quelque peu superficielle. Il y aura toujours un décalage entre le langage du droit et celui de l'Évangile. Mais il serait erroné d'y voir systématiquement une inadéquation. La donnée juridique reprend en effet sur un autre registre l'exigence évangélique pour lui donner son visage social. Une fois encore, que le cadre ne voile pas le contenu !

Il faudra en tenir compte lorsqu'il s'agira de mettre en forme juridique les actes principaux de la vie ecclésiale, ainsi que les structures fondamentales, tels les sacrements ou le service ministériel. Ce sera encore plus vrai lorsqu'il faudra créer des institutions complémentaires jugées nécessaires selon les circonstances, car elles ne devraient jamais supplanter les autres. Le danger demeurera toujours d'alourdir inutilement ou d'une manière trop stricte l'organisation ecclésiale, avec toutes les conséquences que cela peut avoir sur la vie elle-même ou sur la conception du droit. L'Eglise n'a pas su se garder toujours de ce risque qui est de toutes les époques (la bureaucratie actuelle le montre !). Il ne faudra donc pas craindre l'interpellation du prophète qui rappelle la pureté d'origine. L'exemple de Jésus sera toujours bénéfique, tant pour le législateur que pour le gouvernant, ou celui qui doit appliquer la loi : son attitude ne sera pas indifférente pour manifester le fond évangélique de l'institution !

Reste la question du langage proprement juridique/canonique. Quelles seraient les formules les plus adéquates pour exprimer en termes juridiques l'idéal de vie chrétienne ? En 1917, rompant avec une tradition séculaire, l'Eglise a fait choix d'exprimer son droit selon la solution moderne des codes. Evidemment cela appelait un style bref, concis, technique, sans référence aucune à la tradition biblique. Dans le droit antérieur au Code, comme dans certains textes de lois non codifiées (comme les lettres apostoliques), la souplesse des formules introduisait les dispositions juridiques par des considérations d'ordre biblique, dogmatique, spirituel. On voyait mieux ainsi le sens des prescriptions

édictees. Ces textes sont moins opaques que le Code et correspondent davantage à la nature spirituelle de la communauté ecclésiale et à sa vie.

Dans le texte de droit, il est difficile de faire recours aux soubassements bibliques ou dogmatiques ; le genre ne s'y prête guère. La technique juridique supporte mal aussi des incises spirituelles ou dogmatiques. Reconnaissons qu'il y a un vrai problème de « spiritualisation » du droit canonique dans ses formulations. Les solutions arrêtées pour le prochain Code n'apporteront pas de changement et le projet de la loi fondamentale y remédiera encore assez peu. Pourtant le droit canonique a plusieurs ressources. La formule proprement juridique a été un progrès, malgré ces déficiences, dans la vie de l'Eglise ; on ne saurait donc l'abandonner. Cette formule centrale devrait être accompagnée de formules plus souples qui feraient mieux ressortir l'enjeu évangélique que veut traduire la loi et servir l'institution (par exemple directoires, lois mixtes, etc.). Car il est urgent de sortir du mal présent qui affecte le droit canonique dans la compréhension dont il est l'objet et dans son rôle. Il est senti comme extérieur aux consciences de nombreux fidèles ; il est perçu comme imposé d'ailleurs, étranger à l'évangile. Ce danger est très grave par les conséquences qu'il engendre : l'éclatement ecclésial, l'intimisme d'une Eglise ou de la vie chrétienne, l'individualisme, la « privatisation » de la foi qui ne supporte plus de formulation transmissible. Le droit est le garant de la communion et dans la charité : la solidarité qu'il exprime et parfois impose est l'expression de cette communion.

La situation que connaît l'Eglise aujourd'hui en de nombreux endroits, situation de non chrétienté, l'oblige à repenser ses structures et à renouveler son droit. Etape importante dans laquelle la lecture de l'Ecriture est nécessaire et profitable l'enseignement de l'histoire.

Aucune solution n'étant donnée par l'Ecriture, la liberté de l'Eglise se retrouve devant les exigences de la fidélité à l'enseignement des Apôtres et face à l'adaptation de ses moyens d'évangélisation. Le droit canonique est l'un d'eux.

Allégé, se cantonnant davantage aux questions proprement spirituelles, accordant plus de place aux communautés et aux initiatives des fidèles, le droit canonique sera plus souple et moins complexe qu'hier. Comme hier toutefois, il demeurera un carrefour de bien des disciplines (Bible, dogmatique, morale, histoire, sociologie) et de la vie concrète. Parce que trop technique hier, il était devenu une science d'initiés. On peut le regretter. Sans perdre ses qualités, est-il permis de souhaiter qu'il soit plus proche des fidèles ? Il n'est pas seulement un moyen pour un gouvernement pastoral sain et efficace, il est un lieu de la Tradition vivante de l'Eglise. Souhaitons qu'il soit partie prenante du consensus des fidèles qu'il

contribue à établir et dans lequel il a plus ou moins son origine quasi-immédiate.

Droit au service de la grâce et de l'Esprit, il faudrait que l'on puisse y reconnaître l'essentiel évangélique structurant les communautés et la vie de l'Eglise, ce sans quoi elles ne seraient plus du Christ.

Parce qu'il a sa source dans l'Évangile, le droit canonique est profondément humain. Souhaitons que, aujourd'hui comme hier, il ait valeur exemplaire pour les autres systèmes juridiques qui cherchent eux aussi leur voie dans la mutation des valeurs actuelles.

Jean PASSICOS

Jean Passicos, né en 1935. Prêtre du diocèse de Dax en 1961. Vicaire à la cathédrale de Dax ; professeur du Grand Séminaire de Bayonne, puis à l'Institut Catholique de Toulouse. Thèse de doctorat en droit canonique sur les conseils presbytéraux dans l'Eglise de France. Spécialiste de l'organisation fondamentale de l'Eglise. Membre du comité canonique français. Secrétaire général de la Société internationale de droit canonique. Doyen des facultés de droit canonique de Toulouse et de Paris. Directeur du Séminaire des Carmes.

Eugenio CORECCO :

Ordinatio rationis ou ordinatio fidei ?

Le droit canonique se fonde-t-il, comme le droit civil, sur une compréhension préalable de la loi, du droit, de la société, qu'il se contenterait d'adapter à un cas particulier ? Ou, au contraire, tente-t-il de déployer jusque dans le domaine juridique et social la logique de la foi, à partir de ce qu'elle rend manifeste de l'essence de la personne dans le Christ ? Dans ce cas, quel rapport unit et distingue l'une et l'autre conception ?

UN des résultats les plus paradoxaux, en apparence, du Concile Vatican II (qui aurait pu laisser prévoir d'autres développements à cause du courant anti-juridique qui l'a traversé), a été de provoquer une reprise vigoureuse de la science canonique, reprise qui n'a d'ailleurs pas encore été prise en considération suffisante par les théologiens.

A l'intérieur de cette reprise, qui se développe dans plusieurs directions (1) et qui par bien des aspects reste autonome par rapport aux travaux de préparation du nouveau code, la formation d'une nouvelle science du Droit Canonique commence à se dessiner. Elle pourrait faire entrer le Droit Canon dans la troisième étape de son histoire, après la période classique du Moyen Age et la période post-tridentine du Droit Public

(1) Pour une analyse critique des différents courants et écoles de la science canonique catholique, cf. A. Rouco Varela. « Was ist Katholische Rechts-theologie ? » dans *AgkKR* 135 (1966), p. 530 - 543 ; *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des Rechts ?*, *AgkKR* 138 (1969), p. 95 - 113 ; « Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique, notes pour une théologie du droit canonique », *RS Ph Th* 57 (1973), p. 203-227 ; « Die katholische Rechts-theologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes », *AgkKR* 145 (1976), p. 3-21 ; A. Rouco Varela - E. Corecco, « *Sacramento e Diritto* », *Antinomia nella Chiesa ? Rillessioni per una teologia del diritto canonico*, Milan, 1971 ; E. Corecco, « Il rinnovamento metodologico del diritto canonico », dans *La Scuola Cattolica* 94 (1966), p. 3-35 ; « L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetto storico - giuridici e metodologico - sistematici della questione », dans *La Scuola Cattolica* 97 (1969), p. 3-42 et p. 107-141 ; « Diritto canonico », dans *Dizionario Enciclopedico di Teologia morale*, éd. L. Rossi e A. Valsecchi, Rome, 1974, p. 223-250 ; « Teologia del Diritto Canonico », dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, diretto da G. Barbaglio e S. Dianich, Rome, 1977 ; D. Llamazares Fernandez, *Sacramentalidad y juridicidad : lex Ecclesiae*, Salamanca, 1972.

Ecclésiastique » (*Jus Publicum Ecclesiasticum, IPE*). La première période commença avec la distinction méthodologique et systématique du droit canonique et de la théologie, distinction opérée par Gratien, et conduisit à reconnaître la science canonique comme science générale du Droit à l'intérieur de la chrétienté, où le droit des décrétales jouissait, à côté du droit romain, de l'autorité d'un droit commun. Le Droit Public Ecclésiastique, qui s'est formé comme une science nouvelle après la Réforme et qui est contemporain à la naissance de l'état absolu moderne, qui se réfère à un droit naturel, a élaboré au contraire un système juridique confessionnel dont le but essentiel était de garantir, de façon apologétique, à l'Eglise catholique, un droit de cité comme société parfaite à l'intérieur des 'sociétés culturellement sécularisées de l'époque moderne (2).

Au-delà des diverses méthodes d'approche, la tendance de fond de la science canonique post-conciliaire est de chercher à se redonner une identité plus précise (3). Et cela conduira nécessairement à l'élaboration d'un système juridique exclusivement ecclésial, c'est-à-dire conçu comme un droit interne à l'Eglise Catholique (4). Dans cette perspective, la fonction culturelle qu'exerçait le droit canon médiéval sur le développement de la philosophie et de la théorie générale du droit, comme du reste le rôle apologétique joué par *PIPE*, 'sont récupérés indirectement par la force prophétique du donné théologique énoncé par le droit ecclésial lui-même.

Si la première préoccupation, dans cette nouvelle orientation de la science canonique, a été de donner une justification théologique à l'existence du Droit Canonique, même si le problème n'a pas encore reçu de solution définitive, la réflexion se déplace maintenant sur le plan ontologique — c'est-à-dire de la nature intrinsèque du droit ecclésial — en vue d'élaborer une véritable théologie du droit canonique, ce qui ne manquera pas de poser des problèmes de méthodologie (5).

(2) Pour un jugement sur le développement de *l'IPE*, nous citons un seul article fondamental : A. De La Hera, Ch. Munier, « Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions », dans *RDC* 14 (1964), p. 32-63.

(3) L'impulsion décisive dans cette direction est déjà venue, juste après la seconde guerre mondiale, soit par K. Moersdorf dont nous citons l'article fondamental dans ce contexte (« Zur Grundlegung des „Rechtes der Kirche“ » ; *M Th Z* 1952) et celui plus récent (« Kanonisches Recht als Theologische Disziplin » ; *AjkKR* 145, 1976), soit par W. Bertrams, dont nous citons la contribution (*Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Rome, 1969).

(4) Un développement parallèle, mais précédent le développement catholique, a lieu depuis un demi-siècle dans la science canonique protestante ; cf. Wehrhan, « Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933-1945 », dans *Theologische Rundschau*, NF 18 (1950) et 19 (1951) ; « Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre », dans *Zev KR* 1 (1952), p. 55-80 ; H. Liermann, « Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht », dans *Zev KR* 8 (1961-1962), p. 290-303 ; W. Steinmüller, *Evangelische Rechts-theologie, Zweireichenlehre - Christokratie - Gnadenrecht*, I - II, K&In-Graz, Bohlau, 1969 ; A. Rouco Varela, « Teologia protestante del Derecho Eclesial », dans *REDC* 26 (1970), p. 117-143.

(5) Le magistère a très rapidement aperçu et soutenu ce nouveau développement de la science canonique, affirmant lui aussi la nécessité d'élaborer une théologie du droit canonique. Cf. par exemple le discours de Paul VI aux participants du deuxième congrès international de Droit Canonique en 1973, dans *L'Osservatore Romano*, 1973, n° 213.

Si depuis toujours, de façon plus ou moins marquée, la science canonique a eu connaissance que, par rapport au droit civil, le droit de l'Eglise est un droit *sui generis*, dans la littérature actuelle apparaît de façon de plus en plus nette l'impossibilité de continuer à considérer le droit civil comme « principe analogique » du droit ecclésial (6). L'usage même de la notion d'analogie commence à être mis en discussion (7). En effet, si elle permet de saisir de façon négative la différence entre les deux ordres juridiques, elle n'est pas suffisante, ni pour définir de façon positive la nature spécifique du droit ecclésial, ni à plus forte raison pour élaborer une théorie générale dont la trame ne soit plus seulement juridique, ce qui a été déjà largement fait (8).

Inévitablement, la recherche d'un nouveau statut ontologique et épistémologique du droit canonique doit affronter les problèmes centraux de la science juridique de toujours : ceux de la définition formelle du « droit » et de la notion de « loi » (9).

Comme l'a justement constaté Rouco Varela, à partir du moment où elle ne veut plus se définir comme science juridique, mais comme science théologique, la science canonique doit se poser la question de la définition formelle de son propre objet *quod*, c'est-à-dire de sa propre notion du droit. Elle ne peut plus se contenter de véhiculer, sans la critiquer, la notion de droit sous-jacente au Code de Droit Canonique (*Codex Iuris Canonici*, *CIC*), considérée par Suarez comme la synthèse de toute la pensée philosophico-juridique de la scolastique (10). La première condition pour saisir théologiquement le statut ontologique du droit ecclésial est donc de ne plus s'appuyer sur une conception philosophique de la notion fondamentale de droit (11). Car le droit canonique, à la différence du droit civil, n'est pas engendré par le « dynamisme spontané (biologique)

(6) Cf. par exemple G. Ghirlanda, « Il diritto civile *analogatum princeps* del diritto canonico ? », dans *Rassegna di Teologia* 16 (1975), p. 588-594.

(7) Cf. par exemple F. Coccopalmerio, *De conceptu et natura iuris Ecclesiae* (manuscrit de la conférence tenue au *Conventus Internationalis Iuris Canonici. Commemoratio prmi centennarii Facultatis Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Rome, 14-19 février 1977).

(8) L'application de la méthode de la « Théorie Générale » à la science canonique a été la brillante contribution de la science canonique laïque italienne au cours des dernières décennies et elle est continuée sur des bases modifiées par les études de Navarra. D'autres canonistes s'en sont servi, sans en subir toutefois les implications positivistes, comme par exemple, Wernz, van Hove, Michiels et Mcersdorf. Pour un jugement critique se reporter aux écrits cités note 1.

(9) Il est significatif que Thomas d'Aquin, qui n'a pas abordé le problème du droit avec la méthode typique du juriste ou du canoniste mais avec celle du philosophe - théologien, et n'a étudié que quelques éléments essentiels de la question, ait toutefois saisi l'importance de la définition de la loi (I, II, q. 90s) et du droit (II, II, q. 57).

(10) Cf. E. Corecco, dans *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, o.c., spéc. p. 120-133.

(11) La nécessité d'éviter une pré-conception philosophique de la notion formelle de droit ne signifie pas qu'il soit possible de dégager celle de droit canonique en examinant exclusivement la structure sociale de l'église, comme semble le soutenir Coccopalmerio (cf. art. cit.). Etant donné que l'Eglise n'est connaissable dans son essence que par la foi, un procédé de ce type risque de faire tomber *l'analogia entis*, rendant ainsi impossible une théologie capable de trouver un point d'ancrage dans le réel et l'histoire. Il existe une notion pré-philosophique et pré-théologique du droit, utilisée dans toute la culture humaine, qui permet aussi bien aux philosophes qu'aux théologiens de faire un discours réciproquement intelligible, tout en utilisant des définitions différentes du droit.

du vivre-ensemble humain », mais par un dynamisme spécifique, inhérent à la nature même de la communion ecclésiale, dont la sociabilité est produite de façon génétique non par la nature humaine, mais par la grâce, qui instaure des rapports intersubjectifs et structurels divers, propres à la constitution de l'Eglise et perceptibles seulement dans la foi (12). La science canonique médiévale et moderne ont défini le droit à partir des catégories de « juste » (*justum*) et d'« objet de la vertu de justice » (*objectum virtutis iustitiae*), mais il est évident que ces catégories, qui sont d'ordre philosophique, ne sont pas en mesure d'expliquer de façon satisfaisante la dimension juridique spécifique de l'Eglise.

Le deuxième aspect fondamental, même s'il dépend du premier (13), est le problème de la définition formelle du concept de loi canonique. Le *CIC* ne donne aucune définition légale de la loi canonique, mais il existe une profonde convergence des auteurs sur l'utilisation de la définition classique de saint Thomas : « Une ordonnance rationnelle en vue du bien commun, qui est établie et promulguée par celui qui est en charge de la communauté » (I/II, q.90, a.4 c.) comme noyau de leurs propres définitions de la loi canonique (14). Toutefois, de toutes ces définitions ressort une théologie dite de « l'élévation », dans laquelle l'Eglise est considérée comme une société humaine élevée à l'ordre surnaturel (15). Il s'en suit que le point de référence ultime de ces définitions, malgré l'inévitable référence à la Révélation, est donné par la pré-conception philosophique de la sociabilité humaine et de la loi que la pensée chrétienne a ensuite élaborée. Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner si, malgré les oscillations qui ont porté à souligner l'élément de la « volonté » par rapport à la définition thomiste centrée sur la « raison », malgré le souci d'apporter des précisions plus ou moins pertinentes pour essayer de qualifier sous un angle ecclésial ou technique la notion de loi canonique par rapport à la définition générale de la loi donnée par saint Thomas, « l'état de la question » est resté pratiquement identique à celui posé par le traité *De legibus* de la *Somme Théologique* (16).

L'INSTANCE RATIONALISTE DANS LA DÉFINITION THOMISTE

Le noyau de la définition thomiste, composée de quatre éléments (raison, législation, bien commun et promulgation) est sans aucun doute

(12) Cf. Rouco Varela, « Le statut ontologique... », l.c., p. 220-226.

(13) Cf. P.M. Van Overbeke, « La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas », dans *Revue Thomiste* 65(1957), 55, n. 3.

(14) Nous prenons comme unique exemple, parmi beaucoup d'autres possibles, celui de G. Michiels, extrêmement représentatif : *Normae Generales Iuris Canonici*, I, Paris - Tournai - Rome, 1949, p. 152205.

(15) Cf. W. Aymans, « Papst und Bischofskollegium als Träger des kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams », dans *AfKR*, 135 (1966).

(16) Le problème fondamental n'est pas de réussir à élaborer une définition de la loi canonique qui permette de la distinguer avec sûreté des autres sources normatives, comme les commandements, les règles d'applications, etc., comme le pense Michiels (o. c. 163), mais de cerner la spécificité théologique de la loi canonique par rapport aux définitions philosophiques et juridiques de la loi civile en général.

le premier : que voulait exprimer saint Thomas en définissant la loi comme *ordinatio rationis* ? Une des tentatives les plus complètes et précises de saisir la signification globale, à l'intérieur de la théologie de saint Thomas, du traité *De legibus* de la *Somme* (écrit par celui-ci dans la maturité de sa pensée) est sans doute celle du protestant Ulrich Kuhn (17). A la différence d'autres essais, par rapport auxquels il se situe (18), Kuhn ne se limite pas — même s'il n'a pas toujours clairement différencié la théologie de la « théologie naturelle » — à saisir la dimension philosophique du traité sur la loi, mais il met en évidence sa valeur théologique. Nous partageons l'opinion de Kuhn, qui, dans la ligne de Dempf et Grabmann, soutient que le traité *De legibus* représente dans la *Somme* le point nodal de toute l'éthique, à laquelle, en consonance avec sa conception générale du rapport entre grâce et nature, le Docteur Angélique confère une dimension autre que celle de l'éthique naturelle, parce qu'il la tend constamment vers le but ultime surnaturel de l'homme, la « béatitude éternelle » (19).

La dimension théologique du traité *De legibus* est évidente, surtout dans deux éléments. D'une part, dans le fait que saint Thomas, tout en définissant la loi comme *ordinatio rationis*, considère qu'une telle définition est valable non seulement pour la loi humaine et naturelle, mais aussi pour la « loi éternelle » — concept emprunté à Cicéron à travers saint Augustin, qui l'avait déjà transformé dans une optique théiste, le préparant ainsi à devenir l'idée centrale autour de laquelle devait graviter toute la pensée éthico-juridique du Moyen Age (20) — et pour la « loi divine » vers laquelle tendent au niveau de la réflexion théologique et historique toutes les formes de loi. C'est pourquoi la « loi nouvelle » préparée par l'« ancienne » est considérée comme la forme définitive de la « loi divine » — en tant qu'ordre surnaturel de l'économie du salut, qui comprend évidemment aussi en les assumant et les récupérant, la « loi éternelle » et la « loi naturelle » et à l'intérieur duquel saint Thomas résout l'antinomie apparente qui existe entre loi et grâce (21). Cependant, l'éthique de la *Somme*, par suite d'une inspiration aristotélicienne plus mûre, contient une tendance plus anthropocentrique qu'hétéronomique, qui tout en maintenant une perspective transcendante et eschatologique, a comme point de départ l'affirmation de la capacité éthique naturelle de l'homme et trouve son développement le plus complet dans la doctrine des vertus, en particulier des vertus cardinales, filtrées à travers Aristote et Platon.

(17) *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen, 1965.

(18) Par exemple A.D. Sertillanges, M. Wittmann, H. Meyer, E. Gilson, cf. U. Kuhn, o.c., p. 46.

(19) Cf. U. Kuhn, o.c., p. 122-128 ; P.M. van Overbeke, o.c., p. 60, n. 1.

(20) Tandis que l'origine de la notion de « loi éternelle » est de nature rationnelle - philosophique et remonte au stoïcisme et au néo-platonisme, celle de « loi divine » est théologique ; cf. M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1933, p. 326 et 367.

(21) Cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mayence, 1964, p. 218s.

Cette tendance anthropocentrique émerge aussi dans le traité *Des lois* — considérées comme un instrument qui permet à Dieu d'aider l'homme de l'extérieur (I, II, q.90 ; Prol.) —, dans lequel saint Thomas prend comme modèle de sa définition de la loi, non pas tant la « loi éternelle » ou la « loi divine », mais bien plutôt la « loi humaine », telle qu'on pouvait la déduire des modèles politiques des traditions romaine et chrétienne (22). En définissant la loi comme *ordinatio rationis*, saint Thomas s'écarte de la tradition franciscaine sacrale et volontariste de saint Bonaventure, reprise plus tard par Duns Scot et Occam (23), pour faire une option claire en faveur de la « raison » considérée de façon anthropocentrique comme le principe suprême des actes humains (I, II, q.9 ; a.1, c.). La loi ne contraint pas en vertu de l'obéissance due à une volonté de l'autorité, transcendante ou humaine, mais par la force d'un syllogisme de la raison pratique humaine.

Le fait que saint Thomas — poussé par un certain optimisme intellectuel, mais réussissant à éviter un intellectualisme rigide — ait attribué à la raison un rôle central dans sa définition de la loi est étroitement lié à sa doctrine sur la loi naturelle. A la suite d'Albert le Grand, saint Thomas a largement récupéré l'instance rationaliste d'origine cicéronienne, qui, se distinguant tant de l'idée platonicienne de justice naturelle cosmique que de la vision naturaliste des stoïciens et d'Ulpien dans laquelle l'instinct constituait le fondement de la loi naturelle, caractérisait le droit naturel comme un droit produit par la raison humaine (24).

La tradition hébraïque n'avait pas connu l'idée d'un *logos* éternel immuable et caché dans la nature cosmique ou dans la nature rationnelle de l'homme. Elle n'avait connu que l'idée d'une loi révélée par Dieu — source immédiate et personnelle du droit — comme sa volonté et son commandement, qui ne laissait pas de place pour une loi naturelle distincte du droit divin positif des dix commandements. En revanche, le don impérissable de la culture grecque à la philosophie occidentale a été l'idée métaphysiquement ouverte et inépuisable dans ses significations, de « nature », dont les philosophes grecs se sont emparés pour en faire le fondement d'un droit naturel (ou divin) neutre, indépendant de toute foi en un être personnel, source ou origine d'un ordre rationnel (25). Il était inévitable que le problème de la valeur rationnelle de la

(22) O. Lottin, « La loi en général. La définition thomiste et ses antécédents », dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome II/I, Problèmes de morale, Louvain - Gembloux, 1948, p. 16-19.

O. Lottin reprend le processus de synthèse accompli par saint Thomas autour de la définition de la loi dans les termes suivants : « Dans les Pandectes et chez Isidore, il a vu définies et la cause efficiente de la loi, les représentants de la communauté, et sa cause finale, que saint Thomas résume d'un mot : le bien commun. Dans Gratien, il a trouvé l'élément de promulgation. Quant à l'élément principal, *ordinatio rationis*, il l'a rencontré dans les spéculations de saint Augustin sur la loi éternelle et les analyses d'Aristote relatives à la loi civile ».

(23) Cf. par exemple, Fasso, *Storia della Filosofia del Diritto*, I. Antichità e Medio Evo, Bologne, 1966, p. 251, 287-297 ; W. Kluxen, o. c., p. 230s.

(24) Cf. G. Fasso, o.c., p. 241-254.

(25) Cf. A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, Munich - Zurich, 1951, p. 31s., 79 s.

loi vînt se poser, à l'aube du christianisme, au coeur de la problématique théologique du rapport paradoxal entre nature et grâce. Forts de la couverture doctrinale fournie par saint Paul (26), qui, tout en ayant dévalué la force de la loi en l'opposant à la justice de Dieu, n'avait pas nié la possibilité d'une connaissance rationnelle de la loi naturelle (27), les Pères, et surtout les Pères grecs, acceptèrent, même si ce fut de façon limitée et éclectique, l'idée grecque d'un droit naturel dicté par la raison. Ils élaborèrent ainsi une synthèse audacieuse entre la conception juive-sociale, tendanciellement volontariste, et la conception stoïque-naturaliste, et ce, bien que fût apparu très tôt un doute sur la compatibilité du droit naturel grec avec le droit divin, dont la force salvatrice risquait de disparaître. C'est ce qui poussa Tertullien à concevoir la loi divine promulguée dans le Décalogue (Philon d'Alexandrie l'avait déjà fait dans son hellénisme judaïsant) comme une codification positive du droit naturel, établissant ainsi non seulement une harmonie, mais une véritable identification entre le droit divin et le droit naturel, confusion qui durera jusqu'à la scolastique (28).

Saint Augustin rend utilisable par les chrétiens la notion cicéronienne de « loi éternelle » pour deux raisons. D'une part parce qu'il s'écarte de l'idée transcendante de Platon et du « destin », ou raison universelle et impersonnelle existant de façon autonome, de Cicéron, et qu'il identifie la « loi éternelle » avec le plan de la création et du gouvernement du monde contenu dans l'intelligence de Dieu. Et d'autre part aussi parce qu'il la distingue de la « loi de nature », conçue par lui désormais comme une empreinte, une transcription rationnelle que l'homme, même blessé par le péché originel, arrive à connaître comme un *a priori* subjectif dans ses traits essentiels (29). Craignant toutefois, au contact direct de Pélage, qu'une importance trop grande accordée au droit naturel puisse conduire à affirmer la validité pour le salut des oeuvres accomplies selon ce droit, sans le secours de la grâce, saint Augustin commence à souligner le caractère normatif non plus de la « loi éternelle » mais de la volonté de Dieu. Ainsi il influença tout autant les courants intellectualistes et les courants volontaristes du Moyen Age (30).

Dans la ligne de la confusion et de l'ambivalence de cette tradition transmise au Moyen Age par Isidore de Séville, Gratien lui aussi continuera d'une part à définir le « droit naturel » comme un droit *quod in lege et evangelio continetur* (I,d.1, c.1, *dict.*) identifiant le droit naturel

au droit divin (31), et d'autre part à faire sur le plan éthique une option volontariste, affirmant que dans le droit naturel « rien d'autre n'est prescrit que ce que Dieu veut voir accompli, et rien n'est défendu que ce que Dieu interdit de faire » (I, d.9, c.11, *dict.*). Se perpétuait ainsi cette juxtaposition du droit divin et du droit naturel, aggravée par le fait que les théologiens et les canonistes pré-scolastiques ont continué à véhiculer dans leurs oeuvres, comme dans le Décret, les différentes notions de droit naturel élaborées par les Grecs et filtrées par les Pères — sans s'apercevoir souvent de l'incompatibilité existant entre les notions sacrale, naturaliste et rationaliste de ce droit —, et cela émerge aussi dans les tentatives de mettre en évidence un principe unique et suprême d'où l'on puisse faire dériver, selon une échelle précise des valeurs, toutes les autres normes du droit naturel. A côté de la « règle d'or » on peut trouver chez les pré-scolastiques (par exemple chez Simon de Bisignan) comme principe autour duquel faire la synthèse, la « charité », qui est un concept étroitement lié au droit divin (32). C'est un symptôme du fait que les pré-scolastiques n'avaient pas encore réussi à faire une distinction claire entre philosophie et théologie. Avec l'affirmation de l'aristotélisme, oeuvre d'Albert le Grand, — qui, le premier, a distingué les différentes conceptions du droit naturel, assignant à chacune une sphère spécifique propre, comme la métaphysique, c'est-à-dire la science de la nature, pour la conception d'origine platonicienne (justice naturelle cosmique), la philosophie, pour la conception rationaliste d'origine stoïcienne (la seule véritable forme du droit naturel pour Albert le Grand, en tant que norme dictée par la raison), et la théologie, pour le « droit divin » d'origine biblique et sacrale, — il fut possible de faire une distinction nette entre raison et foi, entre philosophie et théologie (33).

L'opération commencée par Albert le Grand fut perfectionnée par saint Thomas d'Aquin qui, grâce à un approfondissement de la problématique, rendit irréversible tant la distinction entre les deux plans, naturel et surnaturel, que la distinction entre loi naturelle et divine. En séparant ces deux éléments, saint Thomas a, d'une part, sauvé pour l'essentiel l'instance rationaliste propre au droit naturel stoïcien, et, de l'autre, il a garanti un rapport de réciprocité avec l'instance religieuse-sacrale de la patristique, levant le doute qu'avaient eu les Pères sur l'in-

(26) Cf. par exemple, O. Schilling, *Naturrecht und Staat in der Lehre der alten Kirche*, Paderborn, 1914, p. 41s.

(27) Cf. J. Fuchs, *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, 1955, p. 21s.

(28) Cf. G. Fasso, o.c., p. 172-192.

(29) Cf. par exemple, O. Schilling, *Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg i. Br., 1910, p. 175s. ; F. Flueckiger, *Geschichte des Naturrechts*. I, Altertum und Frühmittelalter, Zollikon, Zürich 1954, p. 377s. ; A. Stiegler, o.c., p. 104s.

(30) Cf. G. Fasso, o. c., p. 193s.

(31) Cf. A. Wenger, « Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian », dans *Studia Gratiana*, I, Bologne, 1953, p. 515 0. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931, p. 100s.

(32) Un exemple de cette position — qui pourtant commence à être critique parce qu'elle obéit à des priorités — est celui de saint Bonaventure qui, donnant trois définitions du droit naturel : « ce qui est contenu dans la loi et l'évangile » (Gratien), « ce qui est commun à toutes les nations s (Isidore), x ce que la nature enseigne à tous les animaux » (Ulpian), précise que la première est « communément » (*communiter*), la seconde « proprement » (*proprie*), la troisième « la plus appropriée » (*propriissime*). (IV sent., d. 33, a.l. q.1.), cf. O. Lottin, « la loi naturelle depuis le début du XIIe siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et morale* ; o. c., p. 89-90.

(33) Cf. J. Gaudemet, « Contribucion al estudio de la ley en la doctrina canonica del siglo XII », dans *Ius Canonium* 7(1967), p. 46s ; G. Fasso, o.c., p. 241s.

compatibilité de la loi naturelle et de la loi divine. En fait, le *Doctor communis* ne s'est pas contenté d'établir une unité ontologique à l'intérieur de la triade classique « loi éternelle-naturelle-humaine » (en soutenant que la « loi naturelle » est une irradiation de la « loi éternelle » dans la nature rationnelle de l'homme et que la « loi humaine » n'est philosophiquement et juridiquement valide que dans la mesure où elle est une dérivation de la « loi naturelle » (I,II, q.95, a.2, c.)) ; il a aussi établi une unité théologique entre la « loi éternelle », expression suprême de l'intelligence, rationnelle et philosophique que l'homme peut avoir de Dieu, et la « loi divine ». Cela résulte du fait que pour saint Thomas, Dieu a révélé la « loi divine » non seulement pour guider l'homme vers son tout surnaturel spécifique, mais aussi pour pallier les imperfections de la raison humaine dans son effort pour connaître la loi naturelle. Cela résulte aussi du fait que tout le système doctrinal de saint Thomas est fondé sur le principe de la connaturalité de la raison et de la foi et de la supériorité de la foi par rapport à la raison (34).

Saint Thomas a fondé de façon anthropocentrique sa « doctrine sacrée », ou science théologique, sur le présupposé que la raison humaine est capable de connaître Dieu philosophiquement, et de comprendre la congruence et la non-contradiction rationnelle de la Révélation. La raison humaine, en tant que participation de la raison divine — qui est rationalité et non volonté arbitraire de Dieu —, raison humaine que l'homme trouve dans sa propre nature, est considérée comme la cause proche et immédiate de la moralité humaine et du droit positif. La loi dictée par la « juste » raison humaine est par conséquent « la même que lui dicte, et ne pourrait pas ne pas lui dicter Dieu » (I,II,q.71,a.2, ad 4). On ne peut donc nier que l'instance stoïque-rationaliste est extrêmement vivace chez saint Thomas, sans toutefois qu'elle brise l'unité avec le courant mystique-religieux vétérotestamentaire et augustinien de la pensée chrétienne, auquel elle reste subordonnée (35).

La valeur attribuée par le Docteur Angélique à la rationalité humaine se manifeste dans toute sa force dans le traité des lois, où il a réalisé un modèle extrêmement significatif de l'esprit et de la méthode qui dans la scolastique deviendront dominants : procéder, sur la base de l'aristotélisme, à une radicale ontologisation de l'approfondissement de la foi — aux dépens de la perspective scripturaire de l'histoire du salut propre à la recherche théologique gnostique-sapientielle de la patristique — si bien que la préoccupation dominante devient l'insertion du mystère à l'intérieur des schémas structuraux métaphysiques de la philosophie hylémorphiste (36).

(34) Cf. J.-M. Aubert, *Loi de Dieu, loi des hommes*, Tournai, 1964, p. 71s.

(35) Sur toute la question, cf. G. Fasso, o. c., p. 240s., 255s.

(36) Cf. C. Vagaggini, « Teologia », dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, o.c., p. 1620s.

L'APPLICATION ANALOGIQUE DE LA DÉFINITION FORMELLE DE LA LOI CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

En définissant la loi comme *ordinatio rationis*, saint Thomas a fondé tout le traité des lois de *la Somme*, non pas sur un concept théologique, mais sur une idée provenant de l'expérience sensible de l'être. De façon cohérente avec l'ensemble de l'éthique de la *Somme*, dans le traité des lois aussi saint Thomas part du bas vers le haut (37).

Saint Thomas réfère au concept ontologique de loi non seulement les lois « éternelle », « naturelle » et « humaine », mais aussi la loi « divine » ; mais, précisément parce qu'il n'entend pas, comme du reste la meilleure scolastique, réduire la foi à la raison ou la théologie à la philosophie, il est évident que les différentes lois, en particulier la « loi éternelle » et la « loi divine », ne peuvent être incluses de façon univoque dans les schémas métaphysiques de la définition générale, mais seulement de façon analogique, comme le révèle d'ailleurs l'analyse de l'application des quatre éléments structurels de la définition aux diverses réalisations de la loi.

En effet, tandis que le « bien commun » de la loi humaine — considérée de toutes façons par saint Thomas dans sa transparence religieuse, puisqu'orienté vers la béatitude éternelle — est le « bonheur terrestre », le bien commun de la loi éternelle est Dieu lui-même : « ... la fin que poursuit le gouvernement divin n'est pas autre que Dieu lui-même et la loi qu'il institue n'est pas autre chose que Lui-même » (I,II, q.91, a.1, ad 3). D'autre part, si le « bien commun » de la « loi humaine » et de la « loi éternelle » sont conçus comme des biens supérieurs à l'homme, le bien commun propre à la « loi naturelle » consiste, de façon anthropocentrique, dans la réalisation de la nature rationnelle de l'homme sur la base de ses « inclinations naturelles ». Mais celles-ci, incohérentes avec tout le système, comprennent aussi, selon saint Thomas, la nécessité de « rendre un culte à Dieu » (par ex. I,II, q.99, a.3, ad.2), ce qui débouche au niveau surnaturel dans l'ordre de la « charité ». En effet, le bien commun spécifique de la loi divine est « l'amitié de l'homme avec Dieu », qui, dans une vision plus communautaire — d'extraction typiquement aristotélicienne — est conçue par saint Thomas comme une « communauté ou société des hommes soumis à Dieu » (I,II, q.100, a.5, c.).

Alors que l'application analogique du concept de « législateur » ne pose pas de difficulté particulière, étant donné que l'analogie entre Dieu et l'homme est évidente, le problème de la promulgation est beaucoup plus controversé. Pour sauver la promulgation comme élément essentiel de la loi éternelle elle aussi, qui, par sa nature et à la différence de la loi humaine oblige avant même d'être promulguée *ad extra*, saint Thomas a recours au Verbe de Dieu, dans lequel il trouve une promulgation

(37) Cf. U. Kühn, o.c., 128s.

des idées éternelles de Dieu (I,II, q.91, a.1, ad.3) (38). Le Verbe en effet est de toute éternité en rapport avec la création du monde, dans lequel la loi éternelle est promulguée *ad extra* dans le temps. La référence au Verbe est évidemment valable aussi pour la loi divine — dans la mesure où elle se distingue formellement, en Dieu, de la loi éternelle — promulguée avec la *lex velus* et la *lex nova*. L'application analogique de la « promulgation » est tout aussi forte à propos de la « loi naturelle ». Si d'une part elle se réalise *ad extra Dei* au moment de la création de l'homme, d'autre part elle se réalise *ad intra* de l'homme lui-même, puisque Dieu lui-même l'insère comme participation naturelle de la loi éternelle dans l'esprit humain (39).

Cependant le noyau de la question est constitué par l'élément central de la loi, la « raison », définie par saint Thomas comme la capacité de l'homme de connaître de façon discursive, c'est-à-dire d'une manière différente de la manière propre à l'« intelligence », qui apprend « simplement » les premiers principes (I, q.79, a.8, C.). La *ratio*, que — comme le fait remarquer Kuhn — saint Thomas ne nomme pas « raison de Dieu » mais seulement « raison divine » ou même « presque raison de Dieu » représente bien sûr une réalité d'ordre intellectif — puisque l'on peut distinguer formellement en Dieu l'ordre intellectif de l'ordre volitif — mais en réalité cela signifie seulement que Dieu connaît en tant qu'il a en lui-même la raison, c'est-à-dire l'explication ou la cause de toute chose (40). Donc il s'agit beaucoup plus du principe même par lequel Dieu est origine de tous les êtres que d'un type de connaissance intellectuelle parallèle, même éminemment supérieure, à la connaissance humaine. Or, s'il est vrai que la raison et l'intelligence sont la puissance cognoscitive par laquelle l'homme participe à l'essence divine, c'est-à-dire à la « loi éternelle », on ne peut pas en revanche affirmer la même chose à propos de la « loi divine » en tant que raison, c'est-à-dire en tant que plan qui oriente l'homme vers son but surnaturel, la « béatitude éternelle », parce que celle-ci « est disproportionnée avec les ressources naturelles des facultés humaines » (I,II,q 91, a.4, c.). En effet, l'homme ne participe pas à la « loi divine » à travers la dynamique intrinsèque de sa propre rationalité, mais seulement à travers la « grâce » que l'on peut exprimer, au niveau de la connaissance, comme un don de la foi. Étant donné qu'en

(38) Sur cette question, cf. U. Kühn, o.c., p. 140s. Cf. pourtant la position différente soutenue par O. Lottin à ce sujet (« La définition thomiste et ses antécédents », l.c., p. 28s. ; et « La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs », dans *Psychologie et Morale*, o.c., p. 63s.). Devant la difficulté posée par l'application de l'analogie dans le cas de la promulgation, l'auteur préfère nier que saint Thomas ait considéré la promulgation comme l'élément essentiel de sa définition de la loi. Du reste, toute la tendance de Lottin est de nier la possibilité d'application de l'analogie à partir de la définition thomiste de la loi. Cette possibilité est au contraire soutenue clairement par Van Overbeke (« La loi naturelle », l.c., p. 58, n. 1) ; « Saint Thomas n'a nullement l'habitude de proposer une doctrine générale qui ne servirait pas à éclaircir les doctrines spéciales qui s'y rattachent, et nous n'avons, pour notre part, jamais eu cette impression dans le cas présent ».

(39) « La promulgation de la loi naturelle existe par le fait même que Dieu l'a mise en la raison humaine de telle manière qu'elle soit connaissable naturellement » (Ia, IIae, q. 90, a 4, ad.1).

(40) Cf. U. Kühn, o.c., p. 141s.

Dieu il n'existe pas une « loi éternelle » différente de la « loi divine », la distinction des deux lois résulte exclusivement des modalités différentes à travers lesquelles l'homme connaît l'une et l'autre et y participe, l'une par la raison, l'autre par la foi. La distinction entre le niveau philosophique et le niveau théologique est possible du seul « point de vue de l'homme », parce que c'est seulement pour lui, et non pour Dieu, que la connaissance par la foi est un mode autre de participer à la « loi éternelle » (I,II, q.91, a.4, ad.1).

Tout en reconnaissant que la loi naturelle, c'est-à-dire l'irradiation de la loi éternelle dans la rationalité humaine, est conçue par saint Thomas comme projetée par nature vers la transcendance théologique, il faut tout de même tenir compte du fait que, dans la ligne d'Albert le Grand, il distinguait de façon extrêmement nette la loi naturelle de la loi divine révélée (I,II, q.91, a.4). Cela signifie que saint Thomas a saisi la diversité des ordres dans la connaissance humaine : l'ordre philosophique, dans lequel il se meut principalement, en raison de son évidente inclination rationaliste, quand il réfléchit sur la « loi éternelle », et l'ordre théologique, propre à la « loi divine ». De ce point de vue il nous semble réductif d'affirmer — comme le fait Kuhn — que la « loi divine » est considérée par saint Thomas comme une simple détermination de la loi naturelle (41). L'affirmation, à vrai dire un peu isolée, de saint Thomas selon laquelle la « loi divine » est le type de loi « par laquelle la loi éternelle est participée selon ce mode supérieur » (I,II, q.91, a.4, ad.1), démontre que, peut-être de façon insuffisamment développée, il n'a pas voulu faire dépendre la « loi divine » de la « loi naturelle », mais la relier directement à la « loi éternelle » (42). La « loi éternelle » ne peut donc pas être considérée simplement comme *l'analogatum maius* de la « loi naturelle » et de la « loi humaine » — toutes les deux d'ordre rationnel — puisqu'elle comprend aussi le plan du salut de Dieu et que, par conséquent, elle est connaissable en tant que telle, non seulement à travers *l'analogia entis*, mais aussi à travers un mode qualitativement différent, la foi, c'est-à-dire à travers *l'analogia fidei*.

Saint Thomas parle ensuite de la « loi divine », quand il veut préciser les modalités et les contenus qui se sont réalisés dans l'« ancienne loi » (q.98 s.) et dans la « loi de l'Évangile ou loi nouvelle » (q.106 s.), ce qui conduit au traité sur la grâce (q. 109 s.). Le « Docteur Angélique » n'aborde toutefois pas directement, en détail, le discours sur le droit canonique, auquel revient par sa nature — parallèlement au droit

(41) *Idem*, p. 157s.

(42) Un rapport hiérarchique plus explicite entre la « loi divine » et la « loi éternelle » sera établi par Suarez qui, à la triade classique thomiste « Loi éternelle - naturelle - humaine », a substitué celle qui deviendra commune à la théologie et à la science canonique (cf. par exemple CIC, can. 27,2, 1509) : « Le droit divin, ou naturel, ou positif ». La « loi éternelle », qui est identique à Dieu et régit toutes ses œuvres *ad extra* est encore posée par Suarez au centre de la synthèse théologique. Toutefois l'auteur remarque que tout en étant *ut sic obligativa* « la loi éternelle » ne devient extérieure que dans une promulgation effectuée par une autre loi : la loi divine, de laquelle dérive le « droit divin positif » comme participation au niveau surnaturel et le « droit divin naturel » au niveau naturel ; cf. E. Corecco, « Diritto », dans *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, o.c., p. 130s.

humain civil par rapport à la « loi éternelle », médiatisée par la « loi naturelle » — la tâche d'exprimer et d'explicitier historiquement la « loi divine ». Tout en reconnaissant que la vision thomiste de la « loi nouvelle » se place dans un contexte très précisément christologique et ecclésiologique, il faut aussi reconnaître que saint Thomas envisage la « loi nouvelle » essentiellement en relation avec la structure mystique interne de l'Eglise, considérée avant tout comme la communauté spirituelle du Christ et des croyants, et seulement de façon secondaire — même s'il s'agit d'un aspect essentiel — comme institution (43). Bien plus, il semble presque que saint Thomas ait laissé ouverte une césure entre le droit divin et le droit canonique, surtout lorsqu'il met pratiquement sur le même plan le législateur temporel et le législateur ecclésiastique (I,II, q.108, a.1, c.) en affirmant qu'ils sont absolument libres de procéder à des déterminations, étant donné que tout ce qui est vraiment nécessaire au salut est prescrit par la « loi divine » elle-même. Entre autres, parmi les préceptes non nécessaires à la transmission de la grâce — et par conséquent non repris de la « loi ancienne » dans la « loi nouvelle » — saint Thomas énumère tout le secteur du droit liturgique et de la gestion de la justice, c'est-à-dire les rapports intersubjectifs (44). La loi canonique ne semble donc pas avoir avec la loi divine le même rapport de dépendance nécessaire, qui existe entre la loi humaine et la loi naturelle (et, médiatement, la loi éternelle). En réalité, on ne saurait être surpris de cette relativisation de la loi canonique par rapport aux éléments institutionnels promulgués directement par la loi divine (ainsi les sacrements, cf. I,II, q.108, a.2, c.), car elle s'accorde parfaitement avec la tendance thomiste (commune à toute la scolastique, formée à l'école de saint Augustin) (45) à concevoir l'Eglise avant tout comme une réalité spirituelle. C'est pourquoi, tout en ayant élaboré une métaphysique et une théologie de la loi, le « Docteur Angélique » n'a jamais été guidé par les préoccupations propres du canoniste.

Même si l'on ne trouve pas dans la *Somme* une théologie de la loi canonique, on ne peut douter que saint Thomas aurait appliqué dans ce cas, par analogie, sa définition générale de la loi fondée sur *ordinatio rationis*. Sans vouloir chercher à reconstruire, de façon tout à fait hypothétique, comment il aurait appliqué à la loi canonique sa théorie générale de la loi, il est évident que le problème fondamental de l'élaboration

(43) Cf. U. Kühn, et les sources dont il se sert, o.c., p. 206s.

(44) « Sous ce rapport, la loi nouvelle n'a rien à ajouter à l'ancienne, pour ce qui est des actes extérieurs. C'est l'objet des préceptes cérémoniels de déterminer quelles sont, parmi ces œuvres, celles qui regardent le culte divin, comme c'est l'objet des préceptes judiciaires de déterminer celles qui regardent les devoirs sociaux. Mais, comme ces déterminations n'appartiennent pas nécessairement à la grâce intérieure, dans laquelle consiste la loi nouvelle, celle-ci n'en a fait l'objet d'aucun précepte. Elle les laisse au libre arbitre des hommes : celles qui regardent chaque individu en particulier, à la liberté des fidèles ; celles qui intéressent le bien général, au pouvoir des chefs temporels ou spirituels » (Ia, IIae, q. 108, a. 2, c.).

(45) Cf. Y. Congar, « Ecclesia ab Abel », dans *Abhandlungen liber Theologie und Kirche*. Festschrift K. Adam, Düsseldorf, 1952, p. 92. U. Kühn, o. c., p. 210.

d'une théologie canonique est l'élément central de la définition générale, c'est-à-dire celui de *ordinatio rationis*.

En quel sens la loi canonique est-elle une *ordinatio rationis* ? Dans un milieu culturel de chrétienté, saint Thomas pouvait mettre sur le même plan les législateurs « temporels » et « spirituels » sans créer d'équivoques. En effet, la chrétienté était considérée comme gouvernée en dernière instance par la « loi éternelle », et la « raison humaine » était envisagée de fait comme déjà informée par la foi. Dans ces conditions, parler *d'ordinatio rationis* ne créait pas de problèmes particuliers, malgré l'instance rationaliste, vivace dans la scolastique thomiste. Le problème le plus urgent n'était pas l'opposition de la « raison » et de la « foi » — étant donné que tout le monde reconnaissait la subordination de la première à la seconde, et que la philosophie était considérée comme la « servante » de la théologie —, mais l'opposition de la « raison » et de la « volonté », à l'intérieur d'une tradition nourrie de courants intellectualistes et volontaristes.

Mais dans la culture moderne, la foi — non seulement en tant qu'elle dépasse les formes de la rationalité mais aussi en tant qu'elle l'informe pour l'aider dans son domaine propre — n'est plus acceptée comme point de référence du « bien commun », puisque la « raison », privée de tout lien structurel avec la foi, est devenue, même dans le cas le plus favorable, où l'on admet l'existence d'un droit naturel, l'instance ultime de tout agir humain. C'est pourquoi la science canonique ne peut plus continuer à définir la « loi canonique » comme *ordinatio rationis* sans créer une équivoque grossière sur sa propre identité. Il n'est pas surprenant que cette définition ait été véhiculée par la science canonique moderne — sans se préoccuper d'en mettre en évidence le caractère radicalement analogique —, si l'on tient compte du fait qu'elle a suivi, jusqu'à une époque récente, des méthodologies bien précises, que ce soit dans le cas de l'IPE (dont le point de référence essentiel était en dernière instance le droit naturel), dans le cas de la « théorie générale » (empruntée à la science juridique moderne) et enfin dans le cas de la science canonique exégétique, qui n'a jamais cherché à résoudre totalement le problème de la nature théologique du droit ecclésial (46). Mais, si la science canonique est appelée avant tout à définir sa propre identité en précisant le statut ontologique et méthodologique de son objet, elle doit savoir expliciter complètement la signification analogique du concept de norme dans la définition thomiste.

LA LOI CANONIQUE COMME *ORDINATIO FIDEI*

Si le concept de raison (*ratio*) change de sens quand il est appliqué eu, parce qu'il perd tout caractère discursif et parce qu'il ne conserve même

(46) Cf. E. Corecco, « Teologia del Diritto Canonico », dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, o.c., p. 1736s.

même plus de façon univoque le sens d'intelligence, tel qu'on peut l'affirmer de la capacité humaine de connaître (puisque, en Dieu, on ne peut parler d'intelligence que pour la distinguer formellement de la volonté), il est évident que la notion de « raison », appliquée à la « loi canonique » (considérée comme une dérivation humaine nécessaire de la « loi divine »), ne peut pas non plus garder le sens qu'elle a, quand elle est appliquée à la « loi humaine ».

Bien sûr, le répondant humain de la « loi éternelle », envisagée sous son aspect philosophique, est la loi positive comme *ordinatio rationis*. Mais le répondant humain de la « loi éternelle », envisagée sous son aspect théologique, c'est-à-dire comme « loi divine révélée » — non plus projection en Dieu de la rationalité ou de l'intelligence humaine, mais signe du mode unique par lequel Dieu « connaît » — ne peut plus être la « raison » en tant que modalité d'expression et de compréhension de l'homme, mais un autre mode de connaître. La « raison divine » qui, comme nous l'avons vu, signifie motivation ou cause (*Wesensgrund, Sinnstruktur*) de toutes les réalités contenues dans le plan de salut divin, trouve son *analogatum minor* non dans la raison, mais dans la foi. La foi, en effet, ne connaît pas selon la modalité discursive de l'homme, dont la motivation est la force démonstrative intrinsèque de la « raison », tant spéculative que pratique, mais en acceptant l'autorité de la « parole-témoignage » de Dieu, c'est-à-dire de la grâce. La « cause », c'est-à-dire la motivation propre de la connaissance par la foi, n'est pas la logique humaine, mais la « raison divine » elle-même en tant que « raison » ou « cause » ultime de toutes choses, qui s'expriment dans le monde comme *ordinatio*, c'est-à-dire comme autorité de Dieu, et à laquelle l'homme participe à travers la grâce, c'est-à-dire la force surnaturelle infuse de la foi. Cela signifie que l'homme connaît la « loi divine », (il l'exprime historiquement et l'incarne dans le temps) non par la force de la logique contraignante du syllogisme élaboré par sa propre raison, mais par la force de la motivation divine, c'est-à-dire de l'autorité formelle de la Parole de Dieu, que l'impulsion de la « grâce » lui fait accepter dans l'acte de foi.

Si, en philosophie du droit, il est possible d'utiliser une notion de la loi conçue métaphysiquement comme *ordinatio rationis*, par application de *l'analogie entis*, en théologie l'analogie déterminante est *l'analogie fidei*. Il s'ensuit qu'une théorie générale de la loi canonique ne peut pas être élaborée à partir d'une définition métaphysique de la loi, dans laquelle est nécessairement présente une pré-conception philosophique de la loi elle-même. Il s'ensuit que le critère ultime et déterminant pour connaître la nature même de la loi ne peut être la « raison humaine », mais la foi seule, étant bien entendu qu'elle agit aussi au niveau de la faculté qu'a l'homme de connaître (47). L'élément commun qui justifie l'existence d'une *analogie entis* entre la « raison » et la « foi » est qu'il s'agit de deux processus de connaissance dont la nature est toutefois pro-

(47) Cf. G. Bof, « Fede », dans *Nuovo Dizionario di Teologia, o.c.*, p. 524s.

fondément différente en fonction de leurs motivations ou causes respectives.

En ce sens, l'analogie est possible aussi bien de bas en haut, de la « raison » à la « foi », que du haut vers le bas, c'est-à-dire de *l'ordinatio fidei* à *l'ordinatio rationis*. Dans ce deuxième cas, toutefois, il est évident que l'élément déterminant de l'analogie entre la « loi divine » et la « loi canonique » n'est pas l'élément philosophique de l'être, mais l'élément théologique de la foi.

Cela ne signifie pas que la science canonique, en tant que discipline théologique, puisse exister sans aucune référence philosophique et métaphysique, comme ont tenté de l'établir quelques théologiens protestants contemporains — Karl Barth, en effet, en inversant les termes du binôme luthérien « la loi et l'évangile » (*lex et evangelium*) et en lui substituant « justification et droit », a théorisé l'élimination de *l'analogie entis* de la théologie (et de la science canonique), comme critère épistémologique — même si, en fait, il l'utilise. Il a par conséquent nié au droit canonique humain toute possibilité d'aider au salut, bien qu'il l'ait fait rentrer auparavant, en même temps que le droit civil, dans le contenu de la foi — se séparant ainsi de la tradition protestante précédente —. Son aversion pour le droit naturel et la philosophie l'a empêché d'établir un lien d'unité intrinsèque entre le droit humain et le droit divin, ce qu'avaient fait la philosophie du droit et la théologie médiévales. Barth a pourtant abandonné le dualisme spécifique de la doctrine luthérienne des deux règnes, d'une Eglise cachée (*abscondita*) à côté de l'Eglise « universelle » (*universalis*), dualisme qu'il a remplacé par l'idée de l'unicité du Règne de Dieu, centré sur le Christ, principe ontologique et épistémologique de toutes les réalités créées. Mais cela ne lui a pas suffi pour dépasser le dualisme, théorisé par la doctrine protestante, entre le droit divin et le droit humain, tant civil que canonique. Ce dernier aussi, comme du reste le droit civil, demeure une réalité seulement humaine, par rapport à laquelle le droit divin est absolument transcendant. En somme, le dualisme a été simplement déplacé du niveau ecclésiologique au domaine juridique (48).

Bien que *L'analogie fidei* soit le critère épistémologique fondamental, cela ne signifie pas que la théologie puisse se passer de *l'analogie entis*. Cependant, proposer d'abandonner le droit naturel — qui a trop souvent prévalu sur le droit divin lui-même, comme dans l'école du IPE (49) — dans une conception qui le voudrait de nature exclusivement ecclé-

(48) Cf. E. Corecco, « Diritto Canonico », dans *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, o.c.*, p. 216-218.

(49) À vrai dire les auteurs s'accordent pour dire que le CIC a très peu de réminiscences du droit naturel. Ce dernier a été au contraire amplement utilisé par la littérature, tant canonique que morale, surtout dans les traités « Des Lois », cf. Ch. Munier, « Derecho natural y Derecho Canonico », dans *lus Canonium* 7 (1967), p. 20-24.

siale (50) ne veut pas dire l'élimination de *l'analogia entis* en tant que telle de la science canonique. La substitution de la « foi » à la « raison » dans la définition de la loi canonique (51), n'implique pas l'élimination de *l'analogia entis* comme critère épistémologique (indispensable pour permettre à la foi d'avoir une incidence sur la réalité historique), mais postule simplement l'élimination (ou, tout au moins, la relativisation) du droit naturel, en tant que produit typique de la rationalité humaine, informée ou non par la foi, comme moment obligatoire du processus de création d'une norme canonique positive.

Il n'est pas nécessaire d'établir l'unité entre le droit divin positif et le droit canonique humain grâce à la médiation du droit naturel. Car en théologie, il ne s'agit pas, comme en philosophie, d'établir un lien de dépendance intrinsèque entre le droit divin — connaissable rationnellement comme « loi éternelle » — et le droit humain, en passant par la médiation de la « loi naturelle », mais il s'agit bien plutôt d'établir un lien intrinsèque entre le « droit divin positif » (*ius divinum positivum*) — en tant que réalité divine surnaturelle et transcendante connaissable seulement par la foi — et le droit canonique humain. Étant donné que celui-ci est produit par l'Eglise, il participe à la nature de l'Eglise qui, bien qu'incarnée et immanente à l'histoire, reste une réalité surnaturelle connaissable, dans son essence, par la foi seule.

Du point de vue de la méthodologie, cela signifie que la méthode juridique — en tant qu'expression de la rationalité humaine — ne peut pas être appliquée au droit canonique de manière autonome, mais subordonnée. Ce qui est d'ailleurs valable pour toutes les méthodologies propres aux autres sciences humaines, comme la philosophie, l'éthique naturelle, l'exégèse, l'histoire et la sociologie, quand elles sont employées comme sciences auxiliaires de la théologie. Il s'agit, remarquons-le, d'une subordination non seulement extrinsèque mais intrinsèque à la foi, parce que la foi ne peut pas être considérée comme un horizon extérieur en deçà duquel la science juridique pourrait se développer de façon autonome, en évitant simplement de pénétrer dans le domaine de la théologie. Cette manière de voir permettrait de traiter le droit canonique comme une réalité séculière ou mondaine.

Pour que le droit canon puisse rester une réalité authentiquement ecclésiale sans subir de compromettantes sécularisations, il faut que le principe qui l'informe intrinsèquement en dernière instance soit la foi. De façon analogue à la philosophie — dont le rôle est d'élaborer les « préambules de la foi » — en cherchant à comprendre et à développer de façon intelligible le caractère rationnellement non-contradictoire de la vérité révélée — le rôle de la science juridique est d'élaborer les normes

(50) Dans cette direction, on trouve par exemple R. Sobanski, « De Constitutione Ecclesiae et naturae iuris in Mystero Divino intelligendis », dans *Monitor Ecclesiasticus* 3 - 4 (1975), p. 3-28.

(51) Un premier pas, encore timide, a été fait dans cette direction par F. X. De Urrutia, « De natura legis ecclesiasticae », dans *Monitor Ecclesiasticus* 3 - 4 (1975), p. 19s.

juridiques positives qui permettent de comprendre le caractère rationnellement non-contradictoire (c'est-à-dire la valeur contraignante rationnellement) du « droit divin » connaissable par la foi seule. La loi canonique doit être définie comme *ordinatio fidei*, parce qu'elle n'est pas produite par un quelconque législateur humain, mais par l'Eglise, dont le critère épistémologique décisif n'est pas la raison, mais la foi. Il s'ensuit que la rationalité humaine dont l'Eglise est douée en tant que sujet connaissant humain et historique, socialisé de toute façon, non par des critères humains, mais selon les modalités de la « Communion de l'Eglise des églises », reste intrinsèquement informée par la foi, étant donné que son rôle n'est pas de produire simplement un système juridique compatible avec le concept philosophique de justice, mais un système dérivé de la notion théologique de communion, dont la dynamique dans l'institutionnalisation des rapports intersubjectifs est radicalement différente de celle que peut produire n'importe quelle autre réalité sociale seulement humaine (52).

La priorité de la foi sur la raison ne se réalise pas seulement quand l'Eglise découvre ou reconnaît, en vertu du charisme qui lui est propre, les principes suprêmes du « droit divin », mais elle s'impose aussi quand l'Eglise cherche à « incarner » ces principes, par des normes juridiques positives, dans la situation historique sociale et culturelle à l'intérieur de laquelle elle vit, en se servant de la « lumière de la raison » (*lumen rationis*), c'est-à-dire de la méthode juridique. En effet, il ne peut y avoir dichotomie entre le niveau épistémologique des principes suprêmes et le niveau opératif ou productif de la norme juridique concrète, puisqu'il n'existe pas de dichotomie entre l'Eglise spirituelle et l'Eglise sociologique. L'unité entre l'épistémologie et la praxis, autour du principe de la foi, distingue l'Eglise de tout autre sujet connaissant et montre que la méthodologie de la science canonique est différente de toute autre méthodologie juridique humaine.

Eugenio CORECCO
(traduit de l'italien par Bernard Castaing)

(52) Cf. S. Bista, « Das Spezificum der kanonischen Norm im Lichte der Communio-Lebensformen », (dans *Actes du IIIe Congrès International de Droit Canonique*, Pampelune, 1976, en cours d'impression).

Eugenio Corecco, né à Airolo (Tessin - Suisse), en 1931. Prêtre en 1955. Etudes à la Grégorienne (Rome), et aux universités de Munich et Fribourg (Suisse). Licencié en théologie, licencié en droit. Docteur en droit canonique. Depuis 1969, professeur de droit canonique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Publications : *La formazione della chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale*, Brescia, 1970 ; avec A. Rouco Varela, *Sacramento e diritto ; antinomia nella chiesa ? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milan, 1971. Membre du comité de rédaction de l'édition italienne de *Communio*.

Carlos LOPEZ-HERNANDEZ :

Évangile, loi et grâce

Dans la vie chrétienne, dans la vie de l'Eglise, l'Évangile est premier. Comment se présente alors la loi du Christ et comment est-elle au service de la grâce ?

DANS son article *Evangelium und Gesetz*, Karl Barth a inversé intentionnellement la formule « loi et évangile » en « évangile et loi ». En disant « loi et évangile » (1), Luther avait exprimé l'antithèse paulinienne entre la loi (œuvres) et le Christ (foi) comme voies de justification, antithèse que la tradition augustinienne et thomiste avait elle-même énoncée sous la forme de « loi et grâce ». Le changement de la formule « loi et grâce » en « loi et évangile » manifeste le caractère extrinséciste de la compréhension luthérienne de la grâce et de la justification qui ne transforment pas l'homme intérieurement : les œuvres, même celles qui sont réalisées avec l'aide de la grâce, sont toujours défectueuses et ne peuvent mériter le salut. L'évangile révèle la « justice de Dieu » porteuse du salut et distincte de la justice humaine fondée sur les œuvres. Luther, par cette nouvelle expression, a voulu défendre la « sola gratia » pour qu'on ne fasse en aucun cas dépendre le salut de l'homme de ses propres œuvres.

Pour Luther, la loi et l'évangile révèlent deux voies opposées de salut offertes par Dieu à l'homme. Leurs contenus normatifs (commandements, précepte de l'amour) ne se contredisent pas (l'évangile achève le contenu de la loi) ; mais l'un et l'autre s'adressent à l'homme sous deux formes distinctes et même opposées : la loi exige obéissance sous peine de châtement, elle juge et anéantit ; l'évangile est la parole amie qui pardonne et sauve. Dieu offre sa loi à l'homme, non pour qu'il se justifie lui-même, mais pour lui révéler la nullité de sa propre justice, l'impossibilité de se sauver par lui-même et la nécessité d'accepter la justice de Dieu qui lui est offerte par le Christ.

Cette opposition étant donnée, l'évangile est toujours la fin de la loi, et le caractère relatif de celle-ci par rapport à l'évangile s'est concrétisé dans la doctrine des *usus legis*. Dans le domaine de la loi civile, la loi a un *usage politique* pour éviter au monde de succomber aux conséquences destructrices du péché.

(1) G. Söhngen, « Gesetz und Evangelium », dans *LThK*, IV, 831 ; G. Ebeling, « Zur lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie », dans *ThLZ* 75 (1950), 243 ; E. Corecco, « Teologia del diritto canonico », dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, Rome, 1977, p. 1722-1725 ; E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, I, Francfort, 1960, p. 72s.

Dans le domaine spécifiquement religieux se situe le principal usage de la loi : l'*usage* théologique ou *pédagogique* qui a pour but de révéler à l'homme son péché et de le conduire au Christ. Calvin et la tradition réformée admettent en outre un autre usage de la loi comme norme indicative pour la vie chrétienne (*tertius usus, usus in renatis*) qui serait le plus important. Ce *tertius usus*, au sens de norme obligatoire dont dépendrait la permanence du salut déjà reçu, n'existe pas chez Luther. Pour celui-ci, le chrétien est libre par la foi de toute norme humaine qui aurait une prétention de salut. La doctrine du *tertius usus* a été dès le début objet de polémique dans les Églises luthériennes (deuxième controverse antinomiste) et a acquis un grand relief aussitôt après la publication de l'écrit de Karl Barth *Evangelium und Gesetz*. Cette appréciation de la loi pour la vie chrétienne est en effet décisive pour déterminer le sens du droit canonique.

L'opposition, dans la théologie du salut, entre loi et évangile s'est exprimée dans la doctrine luthérienne des deux royaumes et dans le dualisme de *l'eccllesia abscondita* et de *l'eccllesia universalis* visible (2). Sur ces bases théologiques, la tradition luthérienne a compris dès le début la loi et le droit divins d'une manière purement spirituelle, les référant à l'homme intérieur qui discourt sous la direction immédiate et exclusive de l'Esprit Saint, sans qu'ils puissent être traduits en normes historiques ni être le fondement d'exigences éthico-sociales ou de droit ecclésiastique (3).

A partir du moment où l'on admet le *tertius usus legis*, la sauvegarde de la liberté de l'évangile est assurée par la négation de toute relation interne du droit ecclésial avec l'ordre du salut. C'est ainsi que surgit l'antinomie entre l'ordre de la grâce et l'ordre du droit, et que, d'autre part, au dualisme ecclésiologique correspond un dualisme juridique. Le droit divin se réfère seulement à la vie spirituelle dans *l'eccllesia abscondita* tandis que *l'eccllesia universalis* visible est régie par un droit humain qui ne s'enracine pas dans le droit divin, n'appartient pas au domaine de la foi et peut rester sous la compétence de l'État. Le droit canonique s'impose comme une nécessité sociologique et comme une exigence de la charité, mais on ne lui attribue jamais de force contraignante pour la conscience ni de signification de salut quelconque, car les chrétiens, par leur foi, dans l'évangile, sont libres de la loi et ne pourraient être soumis de nouveau dans leur vie spirituelle au pouvoir de la loi par une autorité humaine.

Voici dans quel contexte de thèmes et de problèmes s'insère (4) la nouvelle formulation barthienne dont la confrontation avec la théologie catholique est particulièrement intéressante. Dans la première partie de cet article, j'exposerai la signification de la formule « évangile et loi » et sa répercussion dans la théologie du droit, et, dans la deuxième partie, la vision thomiste de « loi et grâce » qui nous offre, à partir d'autres bases théologiques, un point de contraste et une réponse aux problèmes que la théologie protestante du droit canonique rencontre encore après Barth.

(2) W. Joest, « Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium », dans H. Horst Schrey, *Reich Gottes und Welt*, Darmstadt, 1969, p. 196220 ; J. Heckel, *Initia iuris ecclesiasticis protestantium*, Munich, 1950.

(3) J. Heckel, *ibid.*, p. 18s.

(4) E. Schlink, « Die Freiheit vom Gesetz und die Ordnung der Kirche », dans *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 8 (1937), p. 47-67.

1. La signification du thème « évangile et loi » pour la théologie du droit ecclésial

Karl Barth considéra que la compréhension luthérienne de la relation entre loi et évangile conduisait à des doctrines qui laissaient l'Eglise sans défense en face d'abus possibles du pouvoir politique et n'offraient pas de base suffisante pour une éthique politico-sociale. Au cœur de l'affrontement entre l'Eglise évangélique allemande et le nazisme (5), il tenta alors une réponse avec son article de 1935 *Evangelium und Gesetz*, suivi en 1938 de son étude *Rechtfertigung und Recht* (6) qui s'efforçait de mettre en relief la relation interne qui existe entre le niveau théologique de la justification par la foi au Christ et le droit humain. Il voulait rendre au droit sa valeur religieuse (qui le constitue en objet de foi) et établir par le fait même la responsabilité des confessions chrétiennes.

A. Le sens de la formule « évangile et loi »

a) L'évangile

Karl Barth justifie l'inversion de la formule « loi et évangile » en « évangile et loi » en affirmant que le contenu direct et spécial de l'évangile est la grâce qui inclut en elle la loi, et qui, pour cette raison, s'impose en priorité. La Parole de Dieu dans son unité comme évangile et comme loi, peut sauver, consoler, vivifier, enseigner et illuminer, mais aussi juger, châtier et tuer. Karl Barth fait ressortir dès le départ les points suivants :

- L'opposition entre évangile et loi désigne dans l'Écriture une dualité, mais plus grande est son unité dans l'unique Parole véritable du Père.
- La Parole de Dieu apparaît toujours comme grâce sous toutes les formes dans lesquelles elle nous est révélée, car le fait que Dieu nous parle est en lui-même grâce.
- Le contenu de la Parole de Dieu est proprement et totalement grâce, même lorsque cette Parole est loi et qu'elle peut donc signifier jugement, mort et abîme. Sinon elle ne serait pas Parole du Dieu trinitaire. Le contenu de l'évangile, la grâce de Dieu pour nous, qui inclut aussi la loi, c'est Jésus-Christ lui-même et lui seul (7).

b) La loi

Selon Barth, on distingue dans l'Écriture l'évangile et la loi ; mais la loi n'est pas une seconde dimension à côté et en dehors de l'évangile. Évangile et loi sont distincts et inséparables.

La loi est la volonté révélée de Dieu. On ne peut annoncer la seigneurie du Christ sans que cette annonce ne signifie comme telle une exigence d'obéissance. On ne peut annoncer la résurrection du Christ sans l'exhortation pascale de l'Eglise primitive : « Purifiez-vous dû vieux levain ! » (1 Corinthiens 5,7). Barth définit donc la loi comme la forme nécessaire de l'évangile dont le contenu est la grâce. La loi est dans l'évangile : elle est sainte et bonne (Romains 7, 12) ;

(5) E. Wolf, « Kirchenkampf », dans RGG III, 1443-1453.

(6) K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien I, Zollikon, Zürich, 1944.

(7) *Id.*, « Evangelium und Gesetz », dans Kinder-Haendler, *Gesetz und Evangelium*, Darmstadt, 1968, p. 1-6.

elle n'est pas contraire aux promesses de Dieu (*Galates* 3, 21) et a été donnée pour la vie (*Romains* 7, 10) ; la prédication de foi ne signifie pas la suppression de la loi mais son affirmation (*Matthieu* 5, 17 ; *Romains* 3, 21) et Paul dit qu'il est sous la loi du Christ (*1 Corinthiens* 9, 21). Seul celui qui observe la loi sera justifié (*Romains* 2, 13).

Le sens spirituel de la loi est l'élévation de notre vie dans le Christ. *Il ne peut y avoir d'exigences qui se fondent ailleurs que dans la foi au Christ mort et ressuscité*. Cette foi est un don de l'Esprit Saint que nous pouvons seulement demander (8).

c) L'évangile et la loi dans leur effet de mort

La loi de Dieu devient pour l'homme la loi du péché et de la mort (*Romains* 8,2), car la lettre tue (*2 Corinthiens* 3, 6) et s'oppose radicalement à l'évangile lorsque l'homme n'accepte pas le contenu de grâce de la loi. Face au « tu ne convoiteras pas » de la loi, le péché réveille en nous la concupiscence : le désir de notre propre justification, au lieu de reconnaître dans la loi l'annonce de notre justification par le Christ. Occupés à nous justifier, nous perdons de vue le contenu central de la grâce et nous restons avec la lettre de la loi, que nous essayons d'observer pour être justes et pour nous affirmer comme de dignes collaborateurs de Dieu. Ainsi nous convertissons le « tu seras » divin en un « tu dois » humain. C'est ce que Paul appelle « impuissance de la loi sur la chair » (*Romains* 8, 3) ou, à l'inverse, la loi comme force du péché (*1 Corinthiens* 15, 56). Dieu même devient occasion de péché par une mauvaise interprétation du décalogue, des prophètes, de l'enseignement de Jésus et des exhortations apostoliques. La loi aussi faussée par le péché s'oppose à l'évangile et n'est pas la vraie loi de Dieu. Entre la vraie loi de Dieu et l'évangile il n'y a pas opposition mais unité (9).

d) L'évangile et la loi dans leur fonction salvatrice

La réalité de l'évangile et de la loi dans leur fonction positive de salut apparaît dans le fait que l'évangile subsiste comme bonne nouvelle pour l'homme pécheur même quand celui-ci s'oppose au don reçu. Mais quelle force peut avoir la grâce qui n'est pas acceptée par l'homme ? Barth répond : Dieu est Dieu, et la grâce a dans tous les cas la force de la résurrection du Christ qui fait toutes choses nouvelles. C'est pourquoi la victoire de l'évangile est une victoire de Dieu sur le mauvais usage de la loi. Barth l'explique ainsi :

- Jésus-Christ même nous affronte au jugement de la loi pour notre justification et, sous cette forme de jugement, il se révèle en même temps comme sauveur. Jésus-Christ vivifie par l'évangile tandis qu'il tue au moyen de la loi. A partir de la condition radicalement pécheresse que nous avons devant lui, et à partir de notre impuissance à en sortir, il nous conduit lui-même librement à la vie de la foi en lui comme en celui qui nous justifie.
- Jésus-Christ nous libère de la loi du péché et de la mort (*Romains* 8, 2), car si nous sommes justifiés en lui sans notre collaboration, malgré notre incrédulité et notre désobéissance, la loi ne peut certes pas nous accuser à cause de notre incrédulité et notre désobéissance. La loi a seulement le droit de nous accuser au titre de « loi du péché et de la mort » parce qu'elle est la loi de Dieu. Mais si Dieu

(8) Depuis les études de G. von Rad sur la signification de la loi vétero-testamentaire, tous les théologiens sont d'accord avec Barth pour reconnaître que la loi est la forme de l'alliance.

(9) K. Barth, « Evangelium und Gesetz », p. 13.23.

est avec nous, qui sera contre nous ? Certainement pas sa propre loi. De cette manière disparaît la crainte que l'on peut avoir devant la lettre de la loi et devant les conséquences de notre désobéissance. Si la loi ne nous accuse pas, elle cesse d'être la loi du péché et de la mort, et la victoire de l'évangile se manifeste débordante de grâce. Une fois rétabli le contenu de grâce de l'évangile, est également restaurée la loi, forme de l'évangile à partir de la lettre de son exigence jusqu'à la totalité de son contenu de grâce.

• Jésus-Christ même nous donne ce qui est nécessaire pour que la justification et la libération réalisées en lui soient aussi réalité en nous : l'Esprit Saint qui nous donne la force de demeurer en lui, pour reconnaître sa volonté et l'accepter comme unique sauveur (10).

B. Évangile de la justification et droit ecclésial

a) L'ordre de la communauté comme expression de la grâce de réconciliation

Karl Barth considère l'ordre de la communauté comme la forme essentiellement nécessaire dans laquelle se réalise son édification. Dans le cadre de l'histoire humaine, l'édification de la communauté est un témoignage de la réconciliation du monde avec Dieu réalisée dans le Christ ; celle-ci se concrétise nécessairement en relations déterminées, c'est-à-dire en un ordre.

b) Le Christ, loi vivante de la communauté

Dans la communauté, le sujet premier est le Christ, tête de son corps. La communauté humaine des saints est seulement le sujet second. Seul Jésus-Christ, le saint unique en qui tous sont sanctifiés, détermine la foi, la prédication, la forme de vie de la communauté et tout ce qui dans son agir est droit. Il en découle pour la communauté une exigence d'obéissance et de soumission au Christ. Cette relation constitue la communauté chrétienne dont elle est le principe d'ordre et le droit fondamental. Le droit, dans l'Eglise, c'est ce qui est conforme à cette relation fondamentale.

Barth est d'avis de trouver le fondement du droit ecclésial seulement dans ce concept christologique-ecclésiologique de la communauté.

c) Le droit comme forme nécessaire de la présence et du règne du Christ sur la communauté

Si la loi est la forme nécessaire que la grâce acquiert en étant donnée aux hommes, et si la grâce pour nous est le Christ, la loi ainsi comprise est la forme nécessaire de la seigneurie et de la présence du Christ chez le croyant, et le droit ecclésial est la forme nécessaire de la présence du règne du Christ dans la communauté.

Il s'agit ici d'un droit tout à fait particulier dont le caractère et le sens sont le service (11), et dont le lieu originnaire, la source de reconnaissance et l'objet propre sont le culte dans lequel on fait advenir le règne du Christ dans la communauté (12). C'est un droit vivant et dynamique parce que déterminé par la loi

(10) *Ibid.*, p. 24-29.

(11) *Id.*, *Dogmatik IV/2*, Zürich 1964 (Die Ordnung der Gemeinde), p. 781-787.

(12) *Ibid.*, p. 787-805.

vivante qui est le Christ (13). C'est enfin un droit exemplaire pour tout droit humain : à partir de l'évangile il représente, quoique sous forme provisoire, le droit de Dieu. Il annonce l'évangile de la réconciliation de l'homme avec Dieu dans le Christ : tel est le service dont la communauté est débitrice envers le monde (14).

Le droit de l'Eglise comme celui de l'État a sa source et son critère dans le droit divin du message de la justification du pécheur par le Christ. Barth parle du *jus unum et necessarium* qui constitue le véritable droit humain : le droit à la libre prédication de la justification (15).

La connaissance qu'a la communauté du règne du Christ sur elle l'empêche de confondre le domaine du droit divin et celui de son propre droit, car tout droit de l'Eglise est un droit humain. Si la communauté ecclésiale ne veut pas exister comme Eglise *formata* ou *reformata*, mais comme Eglise *semper reformanda*, elle ne peut y parvenir qu'en se reconnaissant mandataire du Christ devant qui elle doit répondre à chaque pas de sa route. Respectant toujours son droit fondamental, et pleinement consciente que le droit qu'elle instaure à chaque étape de sa vie est seulement un droit humain, la communauté s'interrogera sans cesse de nouveau sur son droit. Elle ne mettra pas en doute que la volonté d'obéissance avec laquelle elle a agi hier était nécessaire pour la foi et le salut. Aujourd'hui elle s'estimera libre de fixer son droit pour le présent et pour l'avenir sans pour autant le considérer comme éternel ni valide pour tous les temps. Seuls le droit divin fondamental et l'obéissance au Christ sont toujours nécessaires au salut. La communauté se gardera de croire nécessaire au salut ni de revêtir d'autorité divine le droit qu'elle a établi. Ce droit -dont la forme n'est qu'imparfaite est toujours conditionné, faillible et a besoin d'être révisé ; il est toujours inachevé et n'épuise pas en lui-même la seigneurie de Jésus-Christ.

e) L'Eglise et le droit de l'État

Ainsi conçu, le droit ecclésial représente pour l'État la médiation ou l'instrument qui permettent de fonder son droit de manière absolue. L'Eglise considère en effet que l'autorité de l'État est incluse dans l'autorité de son seigneur Jésus-Christ (16). Lorsque l'Eglise annonce la justification, elle sert de la meilleure façon possible l'instauration du droit humain. Quand l'Eglise prêche, enseigne et administre les sacrements conformément à l'Écriture, elle fonde et conserve l'État. Tout ce que l'on peut dire du droit humain à partir de la justification, c'est que l'Eglise doit être libre d'annoncer celle-ci, et que l'État est État de droit civil s'il accorde de façon positive à l'Eglise cette liberté à laquelle elle a droit (17). L'Eglise reconnaît l'État comme un élément de règne du Christ sur le monde et ses représentants comme des serviteurs de Dieu (*Romains* 13, 1-6). Mais l'État ne peut se comprendre lui-même ni comprendre l'Eglise de la même manière que l'Eglise le fait. De là une double conséquence : d'une part l'État comprend seulement l'Eglise comme un groupe humain dont la position à l'intérieur de

(13) *Ibid.*, p. 805-815.

(14) *Ibid.*, p. 815-824.

(15) K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, p. 39.

(16) *Ibid.*, p. 40.

(17) *Ibid.*, p. 45s.

l'ordre juridique général est réglée selon le droit de l'État qu'on appelle le droit ecclésiastique ; d'autre part, l'Eglise ne peut jamais accepter pour elle-même ce droit ecclésiastique de l'État, même pas dans sa forme la plus parfaite, car il se base toujours sur une mauvaise compréhension de la nature de l'Eglise. Karl Barth estime que l'Eglise doit veiller à ce que le *ius circa sacra* ne se convertisse pas, ouvertement ou non, en *ius in sacra*, qui consisterait à intervenir dans l'ordre interne de l'Eglise. Le droit de l'Eglise est autonome par rapport au droit de l'État (18).

C. Observations critiques (19)

a) Dépassement du dualisme cosmologique

L'inversion de la formule « loi et évangile » en « évangile et loi » accentuant l'unité entre l'évangile et la loi a conduit Karl Barth à dépasser le dualisme cosmologique de la doctrine des deux royaumes de Luther, pour affirmer une vision unitaire du monde et un royaume unique de Dieu dans lequel l'Eglise et la communauté civile sont situées comme deux cercles concentriques. L'un et l'autre sont fondés sur la justification. L'un et l'autre sont soumis au règne du Christ qui en détermine le droit. Cette vision unitaire dérive du principe fondamental de la théologie de Barth : la relation entre Dieu et l'homme ne s'établit pas à partir de la théologie naturelle (*analogia entis*) mais exclusivement à partir de la révélation (*analogia fidei*). En conséquence le Christ est reconnu comme fondement ontologique et comme principe de connaissance de toute la réalité créée. La vision unitaire du royaume de Dieu dans la théologie barthienne découle de ce monisme christologique.

a) Dépassement du dualisme ecclésiologique

Karl Barth a dépassé le dualisme ecclésiologique luthérien de *l'ecclēsia abscondita* et de *l'ecclēsia universalis* visible. Il ne considère pas d'abord l'Eglise dans sa dimension universelle mais dans sa réalité de communauté historique et concrète dont l'édification et l'ordre de relations internes sont l'expression et le témoignage, dans le cadre de l'histoire humaine, de la grâce et de la réconciliation dans le Christ, et dont la relation et le droit fondamental consistent dans la subordination et l'obéissance au commandement du Christ. Le droit divin du message de la justification par le Christ s'exprime nécessairement en relations historiques.

b) Le droit ecclésial appartient au contenu de la foi

Sur la base de l'unité de l'évangile et de la loi, qui rapproche Barth de la vision augustinienne et thomiste de la loi évangélique comme *lex gratiae*, celui-ci a réussi à introduire le droit dans le contenu de la foi. Il conçoit le droit ecclésial comme élément intégrant de l'Eglise qui a son origine, comme la communauté elle-même, dans le message de la justification, et pour cette raison est lié aux éléments fondamentaux de la foi. La raison de son appartenance à la foi (connaissance que seule l'Eglise a de sa relation fondamentale avec le Christ) est utilisée par Barth pour fonder l'autonomie du droit ecclésial vis-à-vis du droit de l'État.

(18) *Id.*, Dogmatik IV/2, p. 777-781.

(19) E. Corecco, « Derecho canonico », dans *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Madrid, 1974, et cf. n. 1.

c) Le dualisme entre le droit divin et le droit humain subsiste

Malgré son monisme christologique, Karl Barth n'est pas parvenu à établir le lien entre le droit divin et le droit humain. Le dualisme ecclésiologique s'est déplacé vers le dualisme juridique.

L'accentuation barthienne du dualisme entre nature et surnature, et entre raison et foi, ainsi que le pessimisme radical qui en découle vis-à-vis du droit naturel, se sont exprimés à un niveau institutionnel dans la séparation entre le droit divin et le droit humain. L'antinomie entre loi et évangile avait privé le droit de toute signification de salut ; cette situation ne pouvait être dépassée simplement en inversant la formule et en faisant dépendre de l'évangile la valeur de la loi, mais en reconnaissant en même temps à la nature sa consistance propre. La négation radicale de la théologie naturelle privait Barth de la base théologique nécessaire pour dépasser ce dualisme.

Dans l'explication barthienne du droit canonique humain, il manque aussi une dimension de salut ; seul le droit divin appartient intrinsèquement à l'ordre de la grâce et du salut (20).

2. L'interprétation thomiste de la relation entre loi et grâce et le droit canonique

a) La loi

Pour saint Thomas, la loi ancienne était bonne car elle était conforme à la raison, mais imparfaite parce qu'elle n'accordait pas la grâce avec laquelle les hommes auraient pu accomplir ce qu'elle commandait et éviter ce qu'elle défendait (21). Dieu a voulu donner aux hommes cette loi qu'ils ne pouvaient observer par leurs propres forces pour que, dans leur présomption, ils fussent convaincus de péché et que, humiliés, ils recourussent à l'aide de la grâce (22). La loi disposait ainsi au salut qui devait venir par le Christ (23).

Malgré l'insuffisance de la loi ancienne, l'homme pouvait cependant être sauvé par une autre aide divine : la foi en la promesse de la venue du Christ médiateur (24). La promesse et la loi étaient des dons gratuits de Dieu à Israël (25). Par la loi, l'homme était conduit au Christ ; par la foi en la promesse de sa venue, il était sauvé.

Saint Thomas considère dans la loi trois catégories de préceptes : moraux, culturels et judiciaires (26), qui correspondent à trois ensembles bibliques : le

(20) Sur les difficultés rencontrées par les modernes théories protestantes du droit canonique (J. Heckel, E. Wolf, H. Dombos), cf. W. Steinmüller, *Evangelische Rechtslehre. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht*, I-II. Köln-Graz, 1968 ; A.-M. Rouco-Varela, « Evangelische Kirchenrechtstheologie heute », dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 140 (1971), p. 106-136 *id.* « Teología protestante contemporánea del derecho ecclēsiológico », dans *Revista española de Derecho canonico*, 26 (1970), p. 117-143.

(21) Somme *Théologique* (= *S Th*). I - II, 98, 1 et 1-2.

(22) *Ibid.*, 98, 2-3 ; cf. *Ibid.*, 106, 3 et 98, 6.

(23) *Ibid.*, 98, 4 ; I-II, 98, 3.

(24) *Ibid.*, 98, 2-4.

(25) *Ibid.*, 98, 4-5.

(26) *Ibid.*, 99.

décatalogue, le rituel et le code de l'Alliance. Mais à posteriori ces trois catégories de préceptes s'expliquent en relation à la loi naturelle, et leur détermination postérieure par la volonté divine (27). Cette référence à la loi naturelle est importante parce qu'elle permet à saint Thomas d'affirmer que la loi ancienne n'est pas étrangère à la loi naturelle mais s'ajoute à elle.

La durée de la loi ancienne se détermine également par rapport à la loi naturelle. Les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle (28) et leur durée est éternelle (29). Les préceptes judiciaires et culturels n'ont pas de force obligatoire en raison de la loi naturelle (30), mais ils ont un caractère figuratif (31) et s'achèvent dans la venue du Christ (32).

b) L'évangile

Saint Thomas parle de l'évangile en tant que loi (33), et de Jésus-Christ comme législateur (34) ; la loi qu'il promulgue n'est pas la lettre qui tue mais la loi nouvelle de la liberté, la loi dont le contenu est la grâce. En effet, pour saint Thomas :

- Le principal, dans la loi du Nouveau Testament, est la grâce de l'Esprit Saint qui est donnée par la foi au Christ.
- Tout ce qui n'est pas la grâce même est secondaire et placé au service de la grâce soit comme y préparant et y disposant, soit appartenant à son usage et à son déploiement (35). L'usage spirituel de la grâce consiste dans les oeuvres de vertu auxquelles exhortent les écrits néotestamentaires (36).

La loi nouvelle, en tant que *ipsa gratia Spiritus Sancti interius data*, justifie ; au contraire, la loi ancienne *extrinsecus posita* pouvait seulement effrayer ceux qui n'avaient pas été justifiés. La loi évangélique, en tant que *documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus*, ne justifie pas ; elle est la lettre qui tue s'il manque intérieurement la grâce (37). Dans l'Ancien Testament, la relation de loi et grâce était donnée sous la forme de loi (écrite) et sous celle de promesse, dans le Nouveau Testament sous la forme d'écriture évangélique et de grâce de l'Esprit Saint.

c) L'évangile comme accomplissement et achèvement de la loi

Contrairement à la loi ancienne, la loi évangélique fut donnée aux cœurs comme loi de foi, d'amour et de liberté, qui ordonne la volonté au moyen de l'amour infusé par la grâce de l'Esprit Saint qui accorde la possibilité d'accomplir joyeusement la loi et conduit les hommes à la vie éternelle (38). Malgré

(27) *Ibid.*, 104, 1 ; M.-D. Chenu. « La théologie de la loi ancienne selon saint Thomas dans *Revue Thomiste*. 61 (1961). p. 485-497.

(28) *Ibid.*, 100, 2.

(29) *Ibid.*, 103, 3.

(30) *Ibid.*, 100, 1 et 104, 1.

(31) *Ibid.*, 101,2 ; 103,3 ; 101,2 ; 101,3 ; 101,4 ; 102,2 ; 103,1 ; 104,2.

(32) *Ibid.*, 103, 3, 2-4 ; 104, 3.

(33) *Ibid.*, 106.

(34) *Ibid.*, 108,1.

(35) *Ibid.*, 106,1.

(36) *Ibid.*, 106, 1 ad 1.

(37) *Ibid.*, 106, 2.

(38) *Ibid.*, 91, 5 ; 107, 1 ad 2 ; 98, 1 ; 106,1 ; 98,1 ad 2 et 3 ; 106, 3. 4. 2 ; 108,4 ; 107,1 obj. 3 et ad 3.

leurs différences, saint Thomas considère ces lois comme deux stades, imparfait et parfait, d'un même mouvement vers Dieu (39).

La loi nouvelle complète et achève l'ancienne, justifiant par la passion du Christ. Elle réalise ainsi ce que la loi ancienne promettait, figurait mais ne pouvait donner.

d) La grâce et la loi nouvelle

La loi nouvelle consiste-t-elle en la pure intériorité de la grâce ou bien y a-t-il en elle des éléments qui la lient nécessairement à l'action extérieure du chrétien ? En quel sens la *lex gratiae* est-elle la loi parfaite de la liberté ?

Pour saint Thomas, la loi nouvelle n'est pas un précepte, ni un texte évangélique écrit, ni un texte juridique, mais une impulsion vive et intérieure, la force et la présence même de l'Esprit Saint qui se manifeste dans la foi opérant par la charité (40). Il en découle que la grâce a une relation nécessaire avec les actes extérieurs du chrétien, soit par sa présence dans les *opera sacramentorum* (41) : signes extérieurs, sensibles, à travers lesquels elle nous est communiquée par le Christ (42), soit dans les actes qui relèvent du bon usage de la grâce (43) : ceux qui sont exigés par la foi et la charité.

Saint Thomas établit une graduation parmi les oeuvres extérieures du chrétien à l'intérieur du contenu normatif de la loi nouvelle et en fonction de la grâce : on distingue clairement ce qui appartient à la législation divine et ce qui, dans l'Eglise, est détermination humaine. Les préceptes divins se réfèrent à ce qui est *de necessitate salutis secundum se*, et leur obligation est absolue ; en revanche, les préceptes de l'Eglise n'ont pas de caractère obligatoire absolu qui proviendrait de ce qu'ils prescrivent (44). Pour cette raison, la liberté du chrétien n'est pas entendue comme une limitation du nombre et du poids des obligations et des contraintes externes de la loi, mais comme une spontanéité intérieure au service de Dieu par amour (45). Pour saint Thomas, la loi nouvelle est la *lex perfectae libertatis* à trois points de vue :

- Elle oblige seulement à accomplir ce qui est nécessaire au salut et à éviter ce qui lui est contraire.
- Elle comprend uniquement la loi naturelle et un minimum de normes contenues dans la doctrine du Christ et des apôtres (46).
- Elle nous fait observer librement les préceptes et les interdits *ex interiori instinctu gratiae* (47). Les oeuvres que le juste réalise sous l'impulsion de l'Esprit

(39) *Ibid.*, 107,1 ; 91, 5.

(40) *Ibid.*, 108, 1 ; 107, 1 ad 2.

(41) Pour saint Thomas, le droit canon est un droit sacramentel, parce que les sacrements, outre leur importance comme secteur second de la loi nouvelle, ont une signification primaire dans le dispositif de grâce qui se réalise dans l'Eglise.

(42) *S Th.* I - II, 108, 1.

(43) *Ibid.*, 108, 2.

(44) *In IV Sent.* d. 15. q. 3, a 2, ad 1.

(45) *Contra Gent.*, IV, 22 ; *In II Cor.*, cap. 3. lect. 3 ; A. M. di Monda, *La legge nuovo della libertà secondo S. Tommaso*. Naples. 1954 ; O.M. Pesch. « Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther », dans *Catholica*, 17 (1963), p. 197-244 ; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Luther*. Göttingen, 1965.

(46) *S Th.* I - II, 107, 4.

(47) *Ibid.*, 108, 1 ad 2.

Saint sont davantage les oeuvres de l'Esprit que de l'homme, et par là elles sont libres envers la loi (48).

e) Loi évangélique et droit canonique

Nous avons vu comment, dans la loi évangélique, il y a un lien intime et nécessaire entre la grâce, qui constitue son contenu principal, les *opera sacramentorum*, et les impératifs de vie chrétienne formulés par la *scriptura evangelii*. Tout cela appartient au domaine du droit divin. Nous avons vu aussi comment la loi naturelle est la base fondamentale du contenu normatif de la loi nouvelle nécessaire au salut.

Comme le fait remarquer explicitement saint Thomas à propos de la loi ancienne, nous pouvons dire de la loi nouvelle qu'elle n'est pas étrangère à la loi naturelle mais qu'elle s'ajoute à elle. De même que la grâce présuppose la nature, il convient de la même façon que la loi divine présuppose la loi naturelle (49). Dans l'explication thomiste de la loi nouvelle, l'antinomie entre grâce et nature est dépassée. C'est en raison de ce lien entre grâce et nature au sein de la loi divine que la loi peut se concrétiser en normes et en réalisations ayant valeur dans l'ordre du salut.

Il s'agit maintenant de voir si le droit canonique humain a une place dans le domaine du bon usage de la grâce. Saint Thomas affirme que les préceptes de l'Eglise (*statuta Ecclesiae*) ne sont pas *per se* (en raison de leur matière) *de necessitate salutis*, mais seulement *ex institutione Ecclesiae* ; il déclare par conséquent que leur obligation n'est pas absolue (50). Le droit canonique humain appartiendrait alors au bon usage de la grâce de façon seulement médiate, en ce sens que le droit divin positif, qui est *de necessitate salutis*, fonde l'autorité dans l'Eglise et exige la soumission des fidèles à l'institution. Le droit canonique humain aurait seulement une relation formelle positive externe avec l'ordre et la grâce. Saint Thomas se fait l'écho de la tradition canonique (51) qui affirme la supériorité de la loi intérieure de l'Esprit Saint sur la *lex canonum*. Mais il n'interprète pas cette tradition en affirmant la liberté du chrétien envers toute loi humaine mais seulement en reconnaissant la subordination de celle-ci à la loi intérieure de l'Esprit Saint : guidés par l'Esprit, les hommes ne sont pas soumis à la loi humaine si celle-ci est en contradiction avec l'Esprit. Il appartient cependant à la loi intérieure de l'Esprit que les hommes se soumettent aux lois humaines, ainsi que le dit 1 Pierre 2, 13 qui commande de se soumettre à toute loi humaine pour Dieu (52).

Nous rencontrons en outre chez saint Thomas une autre ligne explicative de la relation entre la grâce et le droit canonique humain qui met en relation la justice de Dieu par la foi au Christ avec l'ordre naturel de la justice. La foi au Christ est le principe et la cause de la justice, car selon Romains 3, 22, la justice se manifeste par la foi au Christ. Par conséquent, la foi au Christ ne supprime pas l'ordre de la justice mais l'affirme. Il y a donc une continuité entre l'ordre de

(48) *Ibid.*, 93, 6 ad 1.

(49) *Ibid.*, 99, 2 ad 1.

(50) *Ibid.*, II - II, 147, 4 ad 1 ; *In IV Sent.*, d. 15, q. 3, a 2, ad 1.

(51) Dans la *S Th.* I - II, 96, 5 obj. 2. saint Thomas cite le décret de Gratien. Causa XIX, q. II, c. 2 Friedberg I, 839 s.

(52) *S Th.*, I - II, 96, 5 ad 2 ; *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a 2 ad 1 ; *In Rom.* cap 13, lect. I : *In IV Sent.*, d. 15, q. 3, ad 2.

la justice de Dieu (justification) et l'ordre naturel de la justice humaine, ce qui permet à saint Thomas d'affirmer que ceux qui croient au Christ sont obligés en raison de leur foi d'obéir à l'autorité humaine parce que l'ordre de la justice l'exige ainsi (53). De même que la loi naturelle est un élément intégrant de la loi évangélique, de même l'ordre naturel de la justice apparaît maintenant inclus dans le contenu plus vaste de la justice de Dieu ; par conséquent, le droit naturel et le droit canonique humain en tant qu'ordre juste reçoivent une justification de salut en étant sanctionnés par la justice de Dieu.

Deux principes d'explication de la relation entre la grâce et le droit canonique humain nous sont apparus chez saint Thomas. Un principe formel externe : la loi divine positive fonde l'office de l'autorité dans l'Eglise, et l'Esprit (la grâce) oriente vers la soumission à la loi humaine ; et un principe matériel interne : la justice de Dieu par la foi au Christ (justification) est le principe et la cause de la justice humaine. Mais, à la différence de l'explication barthienne, ici, l'ordre naturel de la justice humaine est aussi un critère matériel pour déterminer les exigences de la justice de Dieu. De cette manière, l'ordre naturel de la justice acquiert aussi une valeur de salut en tant que déploiement de la grâce du Christ qui justifie le croyant. Sans pouvoir usurper la place que seule la grâce revendique dans le salut, et sans vouloir se transformer en loi divine, le droit canonique acquiert à partir de ces bases théologiques toute sa signification salvatrice comme ordre appartenant au bon usage de la grâce (54). Et, à partir de là, il faut affirmer aussi sa subordination à la grâce, comme critère fondamental de sa propre élaboration, de son instauration et de son exercice (55).

Carlos LOPEZ-HERNANDEZ

(traduit de l'espagnol et adapté par Christiane de Montclos)

(53) *S Th.*, II - II, 104, 6.

(54) Sur cette doctrine du bon usage de la grâce, cf. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, Munich-Fribourg, 1957, p. 51-63 ; Id., *Grundfragen einer Rechts-theologie*, Munich, 1962, p. 74-85 ; M. Useros, *Statuta ecclesiae y sacramenta ecclesiae en la ecclesiologia de Santo Tomás*. Rome, 1962 (ch. 2 : Posición del derecho canonico en la ley nueva, p. 45-69).

(55) Nous voulons simplement signaler les difficultés rencontrées dans la vision luthérienne et réformée des relations entre la loi et l'évangile. Pour une vision globale de la théologie du droit canon chez saint Thomas sur la base de la loi divine positive et de la loi des sacrements, cf. M. Useros, *op. cit.* n. 54.

Carlos Lopez-Hernandez a étudié le droit canonique à l'Université de Salamanque (Espagne) et prépare actuellement sa thèse de doctorat à l'université grégorienne (Rome).

Heribert SCHMITZ :

Développements postconciliaires de la législation ecclésiale

Dans le sillage de Vatican II, à partir d'une nouvelle évaluation du ministère épiscopal et de la place des églises particulières dans l'Église universelle, a commencé un réaménagement d'ensemble des relations institutionnelles dans l'Église. Peut-on déjà discerner les tendances d'une telle évolution ?

LE nombre des normes de droit canonique valables pour l'ensemble de l'Église qui ont été promulguées après Vatican II est loin d'être négligeable (1). Toutes n'ont pas le même poids ni la même portée, dans leur fond comme dans leur forme. On y retrouve la même « inquiétude créatrice » que dans les autres domaines de la vie de l'Église (2). On a déjà du mal à voir toute cette masse de normes dans son ensemble et à s'y repérer. Même le canoniste peut rarement répondre sans réfléchir quand on lui demande quelles modifications, et de quelle importance, ont été apportées par la législation d'après le concile au Code du Droit Canonique (en abrégé : *CIC*) encore en vigueur. Le législateur se refuse en effet la plupart du temps à indiquer les normes que la nouvelle réglementation supprime ou transforme. Il est encore plus difficile d'apprécier les récentes évolutions du droit canonique (3). On peut

(1) Les décrets promulgués pour l'ensemble de l'Église ont été publiés, suivant le *Codex Iuris Canonici (CIC/ (n°9)*, dans les *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, Rome, 1919, etc., après en général une publication dans *l'Osservatore Romano*, c'est-à-dire sans valeur officielle. Documents ayant valeur juridique publiés dans le recueil monumental de X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post CIC editae (1917-1972)* vol. I-IV, Rome, 1967-1974. Il reste à espérer que ce recueil sera poursuivi à la période d'après 1972. On peut utiliser (à moindre titre cependant, car tous les documents n'y sont pas disponibles), F. Romita, *Normae exequutivae Concilii Oecumenici Vatican (1963-1969)*, Naples, 1971 ; *Supplementum I (1969-1972)*, Naples, 1973.

(2) J. Listl, dans sa discussion de l'ouvrage cité en note 3, dans *FamRZ* 22, 1975, 526.

(3) Voir l'exposé très réussi d'A. Hollerbach, *Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts*, Karlsruhe, 1974.

cependant reconnaître des tendances, qui s'enracinent dans les orientations fondamentales de Vatican II. Nous en présenterons quelques-unes dans le domaine du droit constitutionnel.

La tâche et la règle

C'est le pape Jean XXIII qui prit l'initiative de la révision du droit canonique, dans son allocution du 25 janvier 1959. Outre un synode du diocèse de Rome et un Concile Œcuménique, il y avait annoncé une remise à jour du *CIC*, qui devait accompagner et couronner les deux premiers projets (4). Vatican II ne put évidemment pas examiner toutes les propositions faites pendant le concile lui-même ou pendant sa période de préparation. Les Pères durent se contenter de définir quelques principes d'ordre général. Ils ont néanmoins indiqué la nécessité d'un remaniement du *CIC* selon les principes du décret *Christus Dominus* sur la mission pastorale des évêques dans l'Église (en abrégé : *CD*) (44, 1). Il faut donc voir si la législation post-conciliaire est conforme aux principes et aux objectifs de cette loi constitutionnelle. La commission pontificale pour la réforme du *CIC* (5) a élaboré à cet effet des « principes pour la refonte du *CIC* », que le synode des évêques approuva le 4 octobre 1967 après une discussion approfondie (6). Les présidents des conférences épiscopales en furent informés par une lettre du secrétaire général du synode datée du 14 octobre 1968. On indiqua que la commission de réforme tenait déjà compte pour son travail des principes approuvés par le synode des évêques ainsi que des propositions que feraient ses membres (7). Ces lignes directrices ne valent certes directement que pour la commission de réforme. Mais comme les normes d'après le concile ne font pas qu'en concrétiser les indications, en ce qu'elles anticipent dans certains domaines sur la révision du *CIC*, les « principes pour la refonte » peuvent servir de règle de second ordre pour cette législation post-conciliaire.

Épiscopat et Église particulière

La législation post-conciliaire est très étendue dans les domaines définis par le décret *CD*. Elle tenta de transformer les déclarations théologiques du Concile en normes canoniques, et de rendre plus concrètes des décisions de fond dans le domaine du droit constitutionnel, en allant plus loin que les normes de droit immédiatement applicables que contenait déjà le décret *CD*. Ces tentatives n'ont pas toujours abouti. Mais ce qui saute aux yeux, c'est une tendance qui inspire presque toutes les normes, la tendance — pour parler comme on le faisait

(4) Jean XXIII, *Allocution du 25 janvier 1959 (AAS 51, p. 65-69 ; Ochoa, 3, 3919-4021)* ; voir l'encyclique *Ad Petri cathedram* du 29 juin 1959 (*AAS 51, p. 497-531*).

(5) La commission pontificale pour la réforme du droit canon a été instituée le 28 mars 1963 par Jean XXIII. Le 12 novembre 1963, elle tenait sa première réunion plénière. Le 20 novembre 1965, Paul VI lui confiait la charge d'établir une loi fondamentale de l'Église. Sur ses activités depuis, voir P. Felici, *Brevis conspectus historiae Commissionis eius competentiae (Relatio Cardinalis Praesidis coram Congregatione Plenaria Cardinalium Commissionis Sodalium, diebus 24-27 mai 1977 celebrata)*, dans *Communicationes* 9, 62-67.

(6) *Communicationes* 1, 1969, p. 77-85 ; Ochoa, 3, 5253-52-57.

(7) Ochoa, 3, 5435-5436.

pendant la préparation du Concile — à la « revalorisation de l'épiscopat ». Le rétablissement des droits originels des évêques est posé en principe dans le paragraphe 8 de *CD*, qui déclare que c'est aux évêques diocésains, en tant que successeurs des apôtres que revient naturellement, dans les diocèses qui leur sont confiés, toute la souveraineté ordinaire, autonome et directe qui leur est nécessaire pour l'exercice de leur fonction pastorale (8, a), et, jusqu'à un certain point, pour dispenser d'une loi générale de l'Eglise (8, b). On passe ainsi d'un système de *concession*, dans lequel la souveraineté est attribuée à qui ne la possède pas et à qui elle est concédée en tant qu'individu ou comme membre d'un groupe, à un système de *réservation*, dans lequel une souveraineté qui revient de soi à son porteur est limitée par une autorité supérieure qui se réserve certains droits. Ce retournement fondamental n'a été accompli que, par le motu proprio *De episcoporum muneribus* (8) du 15 juin 1966, pour l'Eglise latine, et par le motu proprio *Episcopalis potestatis* (9) du 2 mai 1967 pour les Eglises orientales. La liste, dressée dans ces documents, des droits que se réserve le pape, a dû s'orienter sur le droit en vigueur, en particulier sur l'ancien *CIC*. Elle ne peut donc être satisfaisante. D'un autre côté, il faudrait examiner si tous les droits que se réserve le Saint-Siège lui sont attribués avec raison, ou si l'on ne pourrait et ne devrait pas, au moment de la révision du droit canonique, en laisser tomber l'un ou l'autre. Si l'on se refuse à considérer la délégation de souveraineté aux évêques, par le motu proprio *Pastorale munus* du 30 novembre 1963 (10) comme anticipation d'une plus large collation de souveraineté, prévue pour le futur, et qui devrait tout régulariser, alors le paragraphe 8, a de *CD* est resté jusqu'à présent sans aucune norme d'application, pour la simple raison que cette norme ne peut être concrétisée dans une casuistique fournissant la règle pour chaque cas possible ou pensable, mais qu'elle ne peut consister qu'en une règle-cadre positive s'appliquant à l'épiscopat, dans laquelle le champ de la pastorale épiscopale reçoit ses normes en vue de la mission, du service et de la tâche de l'Eglise, et qui, négativement, délimite les questions qui, afin de sauvegarder l'unité et la communion de l'Eglise, doivent être réglées en commun. Les normes que le pape Paul VI a édictées par le motu proprio *Ecclesiae Sanctae* du 6 août 1966, première partie (11), en vue de l'application des décrets *CD* et *Presbyterorum Ordinis*, ne veulent ni ne peuvent fournir cette réglementation positive. Grâce à elles cependant, la pratique du service pastoral des évêques diocésains a déjà été facilitée en plus d'un point, et certains principes du Concile ont déjà pu être transformés en un droit immédiatement applicable (12).

Alors que le Pape s'était contenté, par le motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de donner des directives d'application peu nombreuses, quoique urgentes, le domaine des tâches des évêques a été amplement décrit par la congrégation pour les évêques de la Curie, dans le « Directoire sur le ministère pastoral des évêques » du 22 février 1973 (13), promulgué sur la base du paragraphe 44, 2 de *CD*. Vatican II a demandé l'élaboration de directoires généraux sur la pastorale, à

(8) AAS 58, 1966, 467-472 ; Ochoa, 3, 4991-4993.

(9) AAS 59, 1967, 385-390 ; Ochoa, 3, 5147-5149.

(10) AAS 56, 1964, 5-12 ; Ochoa, 3, 4421-4425.

(11) AAS 58, 1966, 757-782 ; Ochoa, 3, 5001-5018.

(12) *Ecclesiae Sanctae*, I, Introduction, 4. L'établissement de normes complètes est remise au nouveau *CIC* : voir *Principia quae CIC recognitionem dirigant*, n° 4 et n° 5, 2.

(13) *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1973.

l'usage des évêques comme des simples prêtres, afin que puissent leur être fournies des lignes directrices solides leur permettant d'améliorer et de faciliter l'exercice de leur ministère pastoral. C'est pour répondre à cette demande du Concile que le Directoire constitue pour les évêques une aide officielle, destinée à leur fournir des directives précises et déterminées pour accomplir plus facilement leur tâche de pasteur. Tout ce qui, dans les prescriptions qu'il contient, n'est pas déjà norme de droit, reste conseil, recommandation, orientation, et n'est nullement prescrit de façon contraignante, comme ce à quoi on est tenu en droit, mais est confié au jugement des évêques. Ces indications ne sont pourtant pas à ce point facultatives qu'on pourrait les sauter sans autre forme de procès. Car en elles, les normes de droit en vigueur, et surtout les directives du Concile, reçoivent une interprétation officielle, et on y donne des recommandations, des orientations dans lesquelles des repères sont indiqués et des pistes tracées, pistes et repères dont la nécessité pour l'évolution ultérieure est évidente (14). D'ailleurs, la tendance à la « revalorisation de l'épiscopat » a été maintenue dans les lois particulières promulguées jusqu'à présent. La question reste seulement de savoir si cela s'est fait dans les limites souhaitables ou de la meilleure manière. Il faut de plus bien penser que le rapport, qui peut être de tension conflictuelle, entre les deux pôles, Pape et évêque diocésain, n'est pas si facile à régler.

La revalorisation de la position de l'évêque devait aussi prendre un aspect visible. C'est pourquoi, par le motu proprio *Pontificalia Insigna* du 21 juin 1968 (15), le Pape Paul VI a institué de nouvelles règles pour l'usage des insignes pontificaux dans l'Eglise latine. Il accomplissait ainsi la recommandation donnée par le Concile dans le paragraphe 130 de la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Consilium* (en abrégé : *SC*), qui demandait que l'usage des insignes pontificaux soit réservé aux évêques ou aux personnes qui possèdent quelque autre juridiction particulière. Il fallait restreindre le droit, qui s'était étendu de façon exubérante, pour les clercs non-évêques, de porter les insignes pontificaux. Ce principe du Concile souffre actuellement deux exceptions : les abbés, auxquels leur consécration donne droit à ces insignes, qu'ils soient en fonctions ou seulement titulaires, et les légats du Pape, pour lesquels ce droit ne dépend pas d'une consécration épiscopale. D'après le *CIC* (ch. 269, par. 3), seuls les légats consacrés évêques avaient ce droit. La modification du droit jusqu'alors en vigueur, et la revalorisation qui y est liée des légats du Pape qui ne sont pas évêques peut bien être couverte par le paragraphe 130 de *SC*. Elle n'en est pas justifiée pour autant. Les légats du Pape, même s'ils possèdent une juridiction réelle, ne sont pas des ordinaires, car ils n'ont la charge d'aucun évêché ni d'aucune communauté analogue à titre de responsables souverains, et ils n'ont pas non plus fonction d'archevêques.

On entend dire que le rôle des évêques aurait été amoindri par la collégialisation, qui les aurait nivelés dans un système de conseils locaux. Le danger venait de la structure des conseils, et en dernière analyse, de la conception insuffisamment pensée et mûrie que Vatican II se faisait de leur rôle dans les diocèses. Les directives, qui montrent dans quelle direction l'interpréter à partir du droit général, le conjurent ou le suppriment. Elles dissipent avant tout l'obscurité qui marquait les rapports entre les conseils et l'évêque diocésain. Elles font ressortir

(14) Pour une appréciation correcte de la valeur du *Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum* : voir H. Schmitz, « *Consilium Pastorale*, Stellung, Funktion und Organisation des diözesanen Pastoral-rats nach neuen Weisungen des Apostolischen Stuhls », dans *AfkKr* 142, 1973, 417-435, ici 431-433.

(15) AAS 60, 1968, 374-377 ; Ochoa, 3, 5389-5390.

en toute clarté la responsabilité personnelle de l'évêque, responsabilité que personne ne peut lui enlever et qu'il ne peut abandonner à d'autres. D'autre part, le sens des avis fournis par les conseils est juridiquement déterminé avec la même clarté. L'évêque n'est pas isolé dans l'administration du diocèse. Tout personnellement responsable qu'il soit, il est plus que jamais installé dans la communauté diocésaine qui lui est confiée, et par là, il est en même temps juridiquement renvoyé à des organes consultatifs qui, au moins dans leur composition, ne dépendent pas de l'avis ou du bon plaisir de l'évêque. La fonction des conseils est de permettre à l'évêque diocésain de mener son Église particulière à une *communio* approfondie et concertée (16).

Dans cette vue d'ensemble de la revalorisation de la fonction d'évêque diocésain, il faut donner une place aussi à l'admission d'évêques diocésains parmi les membres de la Curie romaine, telle que le souhaite CD (10, 2). Par le motu proprio *Pro Comperto* du 6 août 1967 (17), Paul VI a décidé la nomination de quelques évêques diocésains comme membres des congrégations de la Curie romaine, en plus des cardinaux. Mais, contrairement aux cardinaux, leur nombre est limité à sept, avec des dispositions spéciales pour la congrégation des religieux et celle pour l'évangélisation des peuples. Les évêques diocésains sont membres de congrégations qu'il faut dorénavant appeler non plus congrégations de cardinaux, mais congrégations de curie. Leur position est plus faible que celle des cardinaux dans la mesure où ils ne participent qu'aux assemblées plénières, où ne sont traitées que des affaires générales. Ces assemblées plénières ne doivent avoir lieu qu'une fois par an, afin d'éviter les inconvénients qui pourraient résulter dans les diocèses d'une absence trop longue et trop fréquente des évêques. Les évêques diocésains ne participent aux assemblées ordinaires que lorsqu'ils sont présents à Rome. Ils peuvent ainsi toujours participer aux décisions fondamentales. Leur participation aux autres questions n'est pas garantie de la même façon et certains points peuvent même leur échapper.

La revalorisation de la fonction épiscopale se trouve intimement liée à la redécouverte de l'église particulière. Celle-ci représentée par l'évêque diocésain, n'est pas la division administrative d'une Église monolithique, mais une partie essentielle et autonome de l'Église universelle (18). On n'a pas encore totalement exploité juridiquement cette reconnaissance de l'église particulière qui apparaît dans la formule : « L'Église se compose d'églises particulières ».

Conférences épiscopales et associations d'Églises particulières

L'Église universelle n'est pas l'addition d'églises particulières, mais une grandeur propre, formée d'après le principe de la *communio ecclesiarum*. L'église particulière est le lieu et le moyen de la réalisation de cette *communio* ecclésiale. Il lui est impossible d'accomplir cette mission si elle est isolée, sans

contact avec l'ensemble de l'Église. Elle est imbriquée dans une structure complexe, à la fois verticale et horizontale. Dans ce nœud de relations, les groupements d'Églises particulières ont une fonction d'intégration.

L'intégration des différentes Églises particulières dans l'Église universelle est réalisée progressivement sur la base de relations de voisinage. Dans l'Église latine, le niveau prévu à cet effet par le droit général est la province ecclésiastique, sous l'autorité du métropolitain. Comme cette forme s'est révélée insuffisante, le Concile a encouragé la création de régions ecclésiastiques qui regroupent plusieurs provinces ecclésiastiques. Ainsi les relations des évêques entre eux, des évêques avec les métropolitains, des évêques avec les autorités temporelles sont rendues plus faciles et plus fructueuses (CD, par. 39). Pourtant, bien avant que les provinces ecclésiastiques soient fondées, Vatican II a fixé de nouvelles règles concernant la fonction des conférences épiscopales. Étant donné qu'à l'avenir, il ne sera pas facile de tenir plus fréquemment qu'aujourd'hui, en raison de la lourdeur de leurs structures, des synodes, des conciles régionaux et pléniers, comme le souhaite Vatican II (CD, par. 36), c'est une orientation hautement significative qu'a donnée Vatican II, en faisant de la conférence épiscopale plus qu'un organe collectif de consultation : une instance collégiale et hiérarchique, dotée d'une compétence législative, si minime soit-elle, et indépendante de la formation de régions ecclésiastiques (CD, par. 37 s.).

Selon les résolutions légales (CD, par. 38, 4), le domaine de décision de chaque évêque diocésain est limité. On comprend donc pourquoi les évêques luttent contre la compétence législative de la conférence épiscopale et son développement en se référant à la responsabilité personnelle qui leur incombe en vertu du sacrement et que concrétise l'attribution d'une Église particulière. On constatera pourtant dans la législation post-conciliaire que la conférence épiscopale tend à devenir une instance centrale entièrement hiérarchisée. Les compétences législatives attribuées par le droit général aux conférences épiscopales sont si vastes que les évêques ont perdu de vue l'ensemble. Souvent, ils ne savent même pas toutes les décisions susceptibles d'avoir force de loi qu'ils peuvent prendre en conférence épiscopale. En étudiant avec soin toutes ces compétences, on constate qu'il ne s'agit plus du tout des conséquences particulières relatives à des cas déterminés ou à des questions limitées, mais bien de compétences générales dans des domaines déterminés, où la conférence épiscopale ne pourrait pas légiférer avec des compétences ou des décisions particulières (19). C'est ainsi que se fait le développement objectivement nécessaire vers une instance dotée d'une compétence générale dans le domaine législatif. Des règlements correspondant dans les domaines administratifs et juridiques sont pareillement fixés. Par décision de la seconde section de la Signature apostolique (1er décembre 1970) (20), il est clairement notifié que même les conférences épiscopales (ainsi que leurs organes : conseil permanent, secrétaire général) peuvent poser des actes d'administration. La conférence épiscopale a obtenu des compétences même dans les domaines de l'administration judiciaire (21). Une comparaison structurelle entre la conférence

(16) H. Schmitz, « Der Bischof und die konsiliare Diakonie », *Theologische Zeitschrift* (Trèves), 84, 1975, 236-239, et E. Corecco, « Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie ? », *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 1, 1972, 33-53.

(17) AAS 59, 1967, 881-884 ; Ochoa, 3, 5221-5222.

(18) Voir Synode des Évêques, 1969, actes dans Ochoa, 4, 5659, n. 1, s. 2. Sur la position de l'évêque, voir aussi E. Corecco, « Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der Srtlichen Kirchendisziplin », *Concilium* 4, 1968, 602-609.

(19) Voir le vœu des évêques au Synode de 1969, *Relatio de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias inter et Sedem Apostolicam* (Ochoa, 4, 5659-5670). Voir aussi G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologne, 1974, 529-561.

(20) Ochoa, 4, 5930-5934.

(21) Divers transferts d'autorité ont été consentis à l'autorité épiscopale ; voir AAS 63, 1971, 441-446, et Ochoa, 4, 5983-5985 ; AAS 64, 19-72, 529-534, et Ochoa, 4, 6304 s. ; AAS 63, 1971, 480-486, et Ochoa, 4, 5952-5955.

épiscopale (CD, par. 18) et la conférence provinciale (CIC, ch. 292), comme entre les organes correspondants dans les Églises orientales, fait apparaître une différence importante : la conférence épiscopale est un groupe d'évêques, à structure collégiale, qui a bien un président, mais non pas une tête hiérarchique dotée d'un pouvoir supra-épiscopal ; le président de la commission épiscopale en est statutairement un membre particulier, et c'est à lui qu'il incombe d'en être le président et le modérateur à chaque session. Avec ces deux fonctions, ses compétences sont peut-être suffisamment décrites du point de vue juridique. Mais les possibilités concrètes n'en sont pas précisées en détail.

Il est exact que le poste de président de la conférence épiscopale n'est pas celui d'un chef hiérarchique du collège, mais il ne faut pas pour autant en sous-estimer et rabaisser la fonction. En effet, c'est le Siège apostolique lui-même qui a renforcé la position du président par la nouvelle procédure du choix des candidats pour le service épiscopal dans l'Église latine (22), tandis que la position de la conférence épiscopale en tant que telle s'en trouvait affaiblie, pour autant que la compétence pour établir la liste des candidats revient à la seule conférence épiscopale provinciale et dans la mesure où la conférence épiscopale nationale ne peut qu'exceptionnellement garder cette compétence, après examen préalable du siège apostolique. En règle générale, ce n'est qu'au moment où une résolution a été adoptée aux deux tiers des voix que la conférence épiscopale nationale peut promulguer que la liste annuelle, dressée par les conférences épiscopales provinciales, sera soumise à son président (le cas échéant, au comité permanent ou à une commission spéciale) pour donner un avis supplémentaire. Ainsi se renforce le rôle du président de la commission épiscopale nationale, d'autant plus que c'est dans un cas concret de nomination qu'il est entendu. Son rôle passe en un certain sens d'une fonction de président à la fonction d'un chef de la conférence épiscopale qui, par lui et en lui, agit comme telle.

La conférence épiscopale ne peut voir sa diversité correctement appréciée qu'à la lumière du principe — redécouvert par Vatican II — de la plénitude de la catholicité de l'Église (23). La communauté ecclésiale signifie l'unité dans une plénitude qui provient de la multiplicité. L'Église comme Église universelle ne peut subsister que quand se conserve le concept de catholicité comme la multiplicité des parties et des membres dans lesquels et à partir desquels se constitue le tout (*Lumen Gentium*, en abrégé LG, n. 13, 3) et ceci parce que cette multiplicité est l'élément essentiel de la *communio* ecclésiale. Car chaque partie et chaque élément reçoit sa part et sa tâche, parts et tâches propres que nul autre ne peut remplir, à mener à bien pour l'achèvement du tout. C'est à accomplir cette tâche que servent les conférences épiscopales. Elles ne sont donc pas seulement des instruments pour intégrer les églises particulières qui sont représentées en leur sein par chacun de leurs participants dans un tout, mais elles sont, dans une bien plus grande mesure, les organes qui rendent effectivement réelle la plénitude du tout. Car, par les conférences épiscopales, les Églises particulières et les liens qu'elles ont entre elles ne développent et n'affermissent pas seulement leur structure propre, mais font passer cette plénitude au compte de l'Église universelle. Dans cette vision conciliaire des relations entre Églises particulières et Église universelle, la tendance, qui se fait jour dans la législation post-conciliaire,

(22) Voir AAS 64, 1972, 386-391, et Ochoa, 4, 6253-6256.

(23) Le Synode de 1969 parle d'« unité dans la multiplicité », de « multiplicité dans l'unité » et de « diversité, en tant qu'ordonnée à l'unité » (*Relatio...*, dans Ochoa, 4, 5659-5665). On pourrait définir la *communio* comme « unitas in plenitudine ex varietate existens ».

au développement de la conférence épiscopale comme une instance intermédiaire (avec un sommet hiérarchique), répond pleinement aux prescriptions conciliaires ; ce développement était en fait exigé par elles.

Réforme de la Curie, élection du Pape, Église universelle

La direction de l'Église universelle incombe au Pape, qui a besoin pour cela d'un instrument adéquat. D'après le principe structural de la *communio ecclesiarum*, la mission du Pape n'est pas d'uniformiser ni de centraliser la communion de l'Église. Sa tâche n'est pas seulement, non plus, de garantir l'unité, mais d'abord de se porter garant de la communauté ecclésiale comme unité dans la plénitude de la pluralité (LG, n. 13, 3). C'est pour ces raisons que le Concile Vatican II a souhaité une réforme de la Curie romaine (CD, par. 9 s.). Paul VI accéda à ces désirs le 15 août 1967 dans la Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* sur la Curie romaine (24). Ont suivi de nouvelles démarches pour réaliser cette grande initiative de réforme. Elles ont conduit à restructurer la Curie romaine par la suppression, la division et la fusion d'autorités curiales ainsi que par la clarification et la concentration de leurs compétences. On créa de nouveaux collèges pour répondre aux exigences de la situation présente : c'est ainsi que le conseil des laïcs et la commission pontificale *Iustitia et Pax* obtinrent l'une et l'autre leur constitution définitive et furent incorporés à la Curie romaine (25).

Ce qui frappe à un examen critique, c'est l'immense concentration de pouvoirs entre les mains du Cardinal secrétaire d'État et de la Secrétairerie d'État qui lui est subordonnée. Ce secrétariat devient l'autorité centrale et supérieure de la Curie romaine (26). À côté de cette centralisation nécessaire et centripète, on note des tendances à la fois centralisatrices et centrifuges que l'on ne peut pas justifier uniquement en invoquant la nécessité de directives pastorales unifiées pour toute l'Église universelle. À cet égard, on doit mentionner au premier chef la centralisation, dans le conseil pontifical *Cor Unum*, de tous les efforts de l'Église en matière de développement. Pour citer un autre exemple, la compétence reconnue aux évêques et aux conférences épiscopales dans l'organisation autonome de la formation des prêtres (27) a subi, de la part de la Congrégation pour l'éducation catholique (voir sa *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* du 6 janvier 1970) (28) des transformations qui ont affecté jusqu'au projet pour la *Ratio nationalis institutionis sacerdotalis*, qui doit être promulguée par les conférences épiscopales (29). Il faut toutefois bien reconnaître qu'avec cette administration centralisée, la Curie romaine guide les évêques, souvent surchargés et peu

(24) AAS 59, 1967, 885-928 ; Ochoa, 4, 5224-5242.

(25) Motu proprio de Paul VI *Apostolatus peragendi*, AAS 68, 1976, 696-700 (10 décembre 1976) ; motu proprio *Iustitiam et Pacem*, *ibid.*, 700-103.

(26) H. Schmitz, « Die Reform der römischen Kurie ; Vollzug und Weiterführung 1968-1975 », NKD 47,11-61.

(27) Vatican II, *Optatam totius*, 1.

(28) AAS 62, 1970, 321-382 ; Ochoa, 4, 5702-5735.

(29) *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Prol., 4. Voir A. Arens, « Einleitung und Kommentar zu *Ratio fundamentalis sacerdotalis* », NKD 25, 5-66.

compétents, de façon plus ou moins lâche, mais le plus souvent avec une fermeté où se reconnaît un style de travail et de direction largement empreint de participation.

Avec la récente réorganisation des autorités de la Curie en charge de l'apostolat des laïcs, en exécution du décret conciliaire *Apostolicam actuositatem* (par. 26, 3) avec le motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* du 6 janvier 1967, de Paul VI (30), a été prise une décision dont il ne faut pas sous-estimer la portée. Dans le motu proprio *Apostolatus peragendi* pour la réorganisation du conseil des laïcs (*Pontificium consilium pro laicis*, 10 décembre 1976), on trouve la disposition suivante : toutes les personnes précédemment mentionnées (le Cardinal président, les secrétaires et sous-secrétaires) sont tenus, selon les normes du droit, de faire toutes les choses qui requièrent la puissance sacrée de l'ordre et de la juridiction, *a ea omnia peragere quae potestatem ordinis et jurisdictionis sacram requirunt* x. En liaison avec la réorganisation de la juridiction, cette déclaration ajoute d'abord que le conseil apostolique n'est pas seulement un collège consultatif, comme jusqu'alors le *Consilium de laicis*, mais qu'il est devenu une autorité de la Curie romaine qui participe à la conduite de l'Église ; ensuite, que, dans la mesure où l'accomplissement de cette mission exige la pleine puissance spirituelle, elle ne peut pas, comme les autres congrégations de la Curie, être le fait des membres du conseil, qui pour la plupart sont des laïcs, mais seulement celui des détenteurs de la pleine puissance spirituelle, car c'est à eux seuls qu'incombe la participation pleine et entière à la direction. Avec la formule *Quae potestatem ordinis et jurisdictionis sacram requirunt* 1, on ne précise pas quelles sont les tâches qui exigent la possession de la pleine puissance spirituelle et qui ne peuvent donc pas se transférer aux laïcs. Cependant, il est dit clairement qu'il existe dans l'Église des tâches inaccessibles aux laïcs, bien que ceux-ci soient capables de s'associer activement à la mission de l'Église et qu'ils soient parfois amenés par la hiérarchie à remplir certaines fonctions à finalité spirituelle (*LG*, par. 33, 3). S'ils ne peuvent remplir ces tâches, c'est qu'elles supposent la pleine puissance spirituelle. Une comparaison du nouveau catalogue des compétences avec l'ancien (31) permet de supposer que les tâches réservées sont celles qui exigent une responsabilité des décisions propre à celui qui exerce une fonction officielle dans l'Église, et qui ne peuvent pour cela revenir qu'à ceux qui peuvent agir *in persona Christi*, en vertu d'une consécration sacramentelle (32). Il faudrait commencer une nouvelle réflexion en ce domaine, où depuis le Concile on a constaté une position flottante, même au sein de la Curie romaine.

La réforme de la Curie, commencée en 1967, a porté ses fruits. Ce qui était proposé comme base dans *Regimini Ecclesiae universae* s'est développé en fait comme en droit. Mais de nombreuses questions restent encore ouvertes ; et d'après l'opinion même du Pape, certaines d'entre elles ne sont pas résolues. A la conférence des cardinaux qui dirigent la Curie, le 13 juin 1972, Paul VI énuméra les problèmes suivants : la délimitation des compétences ; l'ecclésiologie qui fonde le travail commun dans des rapports renouvelés avec les Églises d'Orient ; les questions concernant la subsidiarité ; l'attribution de pouvoirs plus impor-

(30) AAS 59, 1967, 25-28 ; Ochoa, 3, 5093-5095.

(31) Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* (note précédente). Voir *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae* (Ochoa, 3, 5446-5447).

(32) Vatican II, *Lumen Gentium*, n. 21, s. 2 ; n. 28, s. 1 ; n. 37, s. 1. *Presbyterorum ordinis*, n. 12, s. 1 ; n. 13, s. 3.

tants aux évêques et aux conférences épiscopales dans le même temps qu'ils renforceront leur rapport avec le Saint-Siège ; enfin l'amélioration des normes déjà promulguées. En outre, des questions de fond attendent encore une solution : la subdivision de la Curie romaine en une Curie pour l'Église universelle et une Curie pour l'Église latine, de même que la séparation nette des autorités selon les fonctions législatives, administratives et juridiques. D'un point de vue strictement juridique, on peut trouver à redire au fait que certaines mesures, loin d'être négligeables, sont prises en sous-main (songeons à la formulation, souvent défectueuse et risible, de certains décrets). On pourrait ainsi se risquer à demander si la Chancellerie des écritures apostoliques (créée à la Secrétairerie d'État suite à l'abolition de la Chancellerie Apostolique) ne pourrait pas se charger de vérifier, d'un point de vue formel et juridique, et avant leur promulgation, toutes les normes — et ceci, tant que n'existera pas d'organe législatif particulier.

De pair avec la réforme de la Curie, il faut également considérer la réorganisation du système de la nonciature d'après le motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* du 24 juin 1969 (33). Avec cette réglementation a été écrit un autre chapitre de l'application de Vatican II dans le domaine des structures de la direction centrale de l'Église. Cela montre combien le souhait des Pères conciliaires s'est réalisé selon la lettre, et non selon l'esprit, car le champ des attributions du légat s'est plutôt trouvé élargi que restreint. On n'a pas encore trouvé dans le domaine de la nonciature le juste équilibre entre les deux pôles, intérieur et extérieur, qui façonnent l'Église, ici l'instance de l'évêque et celle de la primauté romaine (et cela, aussi bien dans leur fonction synodale et collégiale). Il aurait avant tout été souhaitable de tenir un plus grand compte de la situation des conférences épiscopales. Il n'est pas indifférent que le légat pontifical consulte chaque évêque en particulier et leur demande leur opinion, ou qu'il prenne l'avis de la conférence épiscopale comme telle, avis que rend collégial la commune estimation du pour et du contre. La forte augmentation des tâches religieuses et ecclésiastiques qu'ont aussi les légats permanents de caractère diplomatique, projette à sa manière une lumière sur le statut de ces légats. La position qui revient au légat du Pape se manifeste avant tout lors de la nomination des évêques. Depuis la réorganisation du choix des candidats au service épiscopal dans l'Église latine, il tient une position-clé. Les listes de candidats sont d'abord transmises au légat pontifical, puis au Saint-Siège. Le légat a accès, s'il le désire, aux réunions des conférences épiscopales. C'est lui qui conduit l'enquête sur les candidats. Il exige un bilan de la situation des diocèses. Il a liberté d'interroger qui bon lui semble. Il demande l'opinion des évêques des provinces ecclésiastiques et du président de la conférence épiscopale nationale, puis il ajoute son propre avis. Ainsi, dans la collaboration nécessaire entre le Pape et les évêques, une prédominance assez difficile à supporter est donnée au primat, en vertu de l'organisation centralisée.

De façon inhabituelle dans l'Église, Paul VI a restreint au cours des réformes post-conciliaires les droits bien établis des cardinaux. Avec le motu proprio *Ingravescentem aetatem* du 21 novembre 1970 (34), il a fixé des limites d'âge pour les cardinaux et privé de leurs droits ceux qui ont dépassé quatre-vingt ans. Cette nouvelle réglementation se justifie tant par la grande importance des cardinaux

(33) AAS 61, 1969, 473-484 ; Ochoa, 4, 5573-5579.

(34) AAS 62, 1970, 810-813 ; Ochoa, 4, 5925-5927.

comme administrateurs et membres des instances de la Curie romaine et de l'État du Vatican, que par le droit d'élection du Pape. La privation de la qualité de membre de ces instances et surtout la privation du droit de vote à quatre-vingt ans, est une mesure inhabituelle, puisqu'elle empiète, même en ce qui concerne les cardinaux actuels, sur des droits bien établis, que jusqu'ici l'Église avait toujours voulu conserver. On ne peut comprendre cette mesure qu'à la lumière de la réforme de l'élection pontificale. Si la réforme n'avait pris effet que pour les cardinaux nommés après sa promulgation, cet effet eût été très limité. La définition du collège électoral s'est au contraire trouvée modifiée par la limitation effective du droit de vote dans l'élection du Pape. Le collège des cardinaux a perdu sa fonction de collège électoral : les deux ne coïncident plus. Les espoirs qu'avait soulevés cette mesure ainsi que les déclarations pontificales du début 1973, espoirs portant sur une autre réforme de l'élection pontificale qui élargirait le collège électoral à des évêques non-cardinaux (par exemple les patriarches des Églises orientales et les conseillers du Synode épiscopal) n'ont pas eu de suite.

Dans la nouvelle organisation du droit de vote établie par *Romano pontifici eligendo* du premier octobre 1975 (35), il est précisé que le droit d'élire le Pape revient uniquement aux cardinaux de l'Église romaine, dont le nombre maximum est fixé à cent vingt (*Ibid.*, par 33). Juridiquement, cette norme est justifiée en ce que le droit d'élire le Pape, d'après la tradition de l'Église, ne peut appartenir qu'à un collège permanent, doté d'une capacité juridique grâce à sa structure constitutionnelle, en cas de vacance du siège pontifical (*Ibid.*, par. 4). Cet argument n'est pourtant pas convaincant, car un collège électoral élargi pourrait être ainsi structuré, qu'il satisfasse à cette exigence de permanence. Mais il est un argument théologiquement plus clair : l'élection de l'évêque de Rome ressortit au seul clergé de la ville de Rome, clergé que représente le collège des cardinaux (36) ; mais cet argument non plus n'est pas convaincant, d'une part, parce que le collège des cardinaux n'est plus le collège électoral, d'autre part parce que cette réglementation (élection de l'évêque par un collège représentatif du *presbyterium*) est refusée aux autres sièges épiscopaux. De plus, on ne saurait dire que cet argument soit entièrement garanti par la déclaration fondamentale sur l'Église universelle constituée d'Églises particulières, ni par le principe structural dérivé de la *communio ecclesiarum*, quand bien même cet argument ne les contredirait pas en raison du caractère international et ouvert du collège des cardinaux. Aussi bien, si le maintien d'une restriction aux seuls cardinaux de l'Église de Rome du droit d'élire le Pape peut, au contraire de bien d'autres mesures, s'apprécier dans la perspective de l'Église particulière et de la structure de l'Église universelle, alors l'autre norme décisive de la juridiction de l'élection du Pape peut être entièrement jugée dans le sens d'une « revalorisation de la fonction épiscopale ». Dans les n. 89 à 91 des nouveaux statuts de l'élection du Pape, il est clairement posé que l'ordination épiscopale est requise pour être régulièrement élu évêque de l'Église de Rome, et donc aussi effectivement Pape et chef du Collège épiscopal. Sinon, le candidat doit être immédiatement consacré et ce n'est qu'avec l'ordination épiscopale qu'il reçoit les fonctions épiscopales et

(35) *AAS* 67, 1975, 609.645.

(36) On remarquera d'ailleurs que, selon le *motu proprio* de Paul VI *Ad purpuratorum Patrum* (11 février 1965, *AAS* 57, 295-296 ; Ochoa, 3, 4629-4630) sur l'élévation des patriarches orientaux à la pourpre cardinalice, les patriarches ainsi créés cardinaux n'ont aucun titre de diocèse suburbicain, et n'appartiennent pas au clergé de Rome ; en conséquence, ils ne portent pas le titre de cardinal de la sainte Église romaine, mais celui de cardinal de l'Église.

pontificales. Ainsi se trouve récusé l'enseignement (donné par Pie XII, quoiqu'avec quelques restrictions) selon lequel un laïc élu Pape serait, du fait même de cette élection, effectivement Pape (37). Cette nouvelle norme correspond à la recommandation faite par Vatican II et aux décisions prises par lui pour le service épiscopal, telles que les consignent *LG* et *CD*.

Appréciation finale

Le mot d'ordre qui a marqué l'époque précédant le Concile — « revalorisation de l'épiscopat » — a subi un approfondissement théologique lors du Concile Vatican II. L'une des requêtes fondamentales était d'en mieux cerner le service et les pouvoirs au sein de l'Église. À cet égard sont décisives les déclarations sur la fondation sacramentelle et la finalité soteriologique de la *sacra potestas*. Ces deux points ont permis de comprendre le service et la charge épiscopale comme les figures sacramentelles fondamentales de la puissance spirituelle plénière de l'Église (38). Le cœur des déclarations conciliaires se trouve dans l'enseignement sur la *sacra potestas* et par conséquent sur le caractère sacramentel de la consécration épiscopale.

La législation post-conciliaire gravite donc très légitimement dans le domaine constitutionnel autour du service épiscopal. Elle se déploie entre les deux pôles qui définissent le rapport entre, d'une part, la consécration épiscopale comme le degré du sacrement de l'ordre qui lui confère sa plénitude, et d'autre part, la fonction épiscopale dans ses différents degrés, avec la tension qui en résulte entre l'épiscopat et le primat. Dans la construction et l'expansion de la *communio* ecclésiale, le service épiscopal (et principalement, diocésain) se trouve au centre d'un champ de forces où s'exercent des tendances à la centralisation, la médiation et la collégialité. La mise en situation théologique et en ordre juridique du service épiscopal se sont déployées, dans la législation post-conciliaire, dans l'ensemble, avec succès. Les développements ultérieurs devront à l'avenir être cherchés dans un juste équilibre des domaines de compétence respectifs des évêques et du Pape, c'est-à-dire dans l'harmonie des Églises particulière et de l'Église universelle.

Heribert SCHMITZ

(traduit de l'allemand par Anne-Marie Gauthier)

(37) Pie XII, « Adresse au Second Congrès mondial de l'apostolat des laïcs », 5 octobre 1957 (*AAS* 49, 1957, 922-939).

(38) P. Kramer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche : eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas - Lehre des II Vatikanischen Konzils*, Trèves, 1973.

Pour une consultation intégrale des notes de cet article, se reporter à sa version originale, "Tendenzen nacktkonziliarer Gesetzgebung im verfassungsrechtlichen Bereich", parue dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 1977/6.

Heribert Schmitz, né en 1929 à Coblenz. Depuis 1971, Professeur de droit canonique à l'Université de Munich.

Bernard FRANCK :

Les expériences synodales après Vatican II

La synodalité est une dimension fondamentale de l'Eglise. Dans divers pays d'Europe (Pays-Bas, Allemagne de l'Ouest et de l'Est, Suisse, Autriche), des expériences synodales ont eu lieu récemment. Quelles leçons en tirer, y compris pour l'Eglise qui est en France ?

LES termes « synode » et « synodal » — qui nous viennent du grec — ont été intégrés dans notre vocabulaire ecclésiologique pour traduire une façon d'être et d'agir inhérente aux Eglises chrétiennes dont ils expriment un élément original et illustrent une réalité constitutive.

En effet, dès le début du christianisme et jusqu'à nos jours, nous constatons qu'aussi bien dans les Eglises d'Orient et d'Occident que dans les Communautés ou Communions ecclésiales issues de la Réforme protestante du XVI^e siècle, la synodalité comme structure fondamentale et comme pratique courante a été universellement honorée et vécue, fût-ce selon des présupposés dogmatiques et canoniques contrastés, voire opposés et avec des accentuations diversement prononcées ou colorées, parfois difficilement conciliables et harmonisables entre elles.

A l'heure actuelle, les Eglises orientales, orthodoxes ou unies à Rome, ont conservé vivantes des traditions et pratiques synodales qui furent *grosso modo* communes à l'Eglise indivise du premier millénaire chrétien.

De même, les Eglises qui se réclament de la Réformation, qu'elle soit anglicane, luthérienne ou calviniste, connaissent une discipline et une organisation typiquement synodales, même si, à la différence des précédentes, la place et le rôle des évêques — dans la mesure où on leur reconnaît un ministère et une responsabilité « hiérarchiques » — diffèrent sensiblement, voire çà et là totalement, de ceux que leur reconnaissent les Eglises de la tradition catholique, tant orientales et orthodoxes que catholique ou romaine.

Dans l'Eglise catholique Romaine (ECR) — au sens confessionnel de l'expression — le principe et la pratique de la synodalité, jamais complètement obliés, n'ont cependant plus joui à la veille de Vatican II de la même importance ni de la même consistance que dans les Eglises chrétiennes dont il vient d'être fait mention. Aussi le Concile a-t-il souhaité vivement « *que la vénérable*

des Synodes et des Conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Eglises » (Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, n° 36).

Ce souhait du Concile n'est pas resté lettre morte. Il a suscité des réalisations variées dont il serait prématuré de dresser un bilan objectif et exhaustif. Néanmoins, une première évaluation de la reviviscence du principe synodal et de sa « réactivation » dans l'ECR peut être tentée. Dans la présente étude, on s'arrêtera surtout aux synodes qui ont eu lieu dans les pays germanophones de l'Europe nordique et centrale.

I - PRATIQUE ET DROIT DANS LE SILLAGE DE VATICAN II (1)

Le dernier Concile œcuménique de l'ECR, on le sait, a remis en valeur la notion d'Eglise comme Peuple de Dieu, a souligné la coresponsabilité de tous ses membres : évêques, prêtres, religieux et laïcs, a reconnu aux Eglises locales ou particulières un rôle accru, a surtout insisté sur la convivialité des chrétiens dans le monde pour dialoguer avec tous les hommes et se mettre à leur service, a ainsi entamé une « mise à jour » dont le processus est loin d'être épuisé.

Cette redécouverte d'un certain nombre de valeurs et d'attitudes, assez obliées en Occident et davantage honorées en Orient, communes à tous les chrétiens, a provoqué à tous les échelons de la vie ecclésiastique : paroisses, diocèses, pays, continents, une circulation d'idées et d'informations, un échange de services et de biens, une concertation et une consultation des responsables, une coordination et une harmonisation des activités pastorales et apostoliques jamais connues auparavant dans l'histoire de l'Eglise.

Parmi les expériences nouvelles entreprises au sein de l'Eglise catholique à la suite de Vatican II, il convient de mentionner la convocation et le déroulement de synodes, diocésains et nationaux, d'un type nouveau c'est-à-dire non conformes au droit du *C.J.C. (Codex Juris Canonici)* et pourtant dans la ligne du Concile, dans le prolongement des intuitions et des acquisitions majeures qu'il a permis de dégager.

Dans un premier temps, je passerai en revue les organes quasi-synodaux qui ont vu le jour dans l'ECR au cours de la décennie écoulée ; ensuite, je m'arrêterai à l'analyse des synodes des pays germanophones d'Europe centrale avant d'essayer de faire une synthèse de l'acquis qu'on peut en tirer.

A. Les organes quasi-synodaux postérieurs à Vatican II

Il s'agit essentiellement du Synode des évêques, des Conférences épiscopales (nationales ou continentales), des Conseils paroissiaux et diocésains. Ce ne sont pas des institutions proprement synodales au sens traditionnel du mot, parce qu'il leur manque la compétence de décision et de juridiction. Ce sont des organes consultatifs, même si la fonction délibérative, c'est-à-dire typiquement synodale, n'en est pas entièrement absente.

(1) Je résume ici « Le Synode commun des diocèses allemands : cas typique et exemplaire de la reviviscence de la synodalité dans l'Eglise catholique romaine après Vatican II », article qui paraîtra sans doute prochainement dans *Esprit et Vie* (L'Ami du Clergé).

1. Le Synode des évêques (2)

La littérature et les commentaires suscités par les cinq synodes qui ont eu lieu depuis que le Pape Paul VI a institué cet organisme en 1965, avant même la fin du Concile, me dispensent de m'attarder longuement sur les avantages et les inconvénients de cet organe de consultation du Souverain pontife.

Toutefois, on ne peut pas ne pas remarquer que, jusqu'à présent, les résultats obtenus n'ont pas correspondu à l'attente qu'on y avait mise. Le souhait maintes fois exprimé d'un Synode permanent, du type du « *Synodos endemousa* » propre au patriarcat de Constantinople par exemple, n'a pas encore été concrétisé. En outre, ses méthodes de travail et de discussion, qui se sont certes améliorées au fur et à mesure, ne sont pas de nature pour le moment à faire de cet organisme une institution synodale au sens reçu. Peut-être cela tient-il autant à une impossibilité ecclésiologique qu'à un défaut purement technique. En effet, l'ecclésiologie propre à l'Eglise catholique, où le principe « hiérarchique » a complètement écrasé le principe « symphonique » ou « pentarchique » cher aux Orientaux, permet difficilement d'accorder et de concilier « au sommet » des conceptions et des pratiques théoriquement impensables « à la base » (3).

2. Les conférences épiscopales

Pas plus que le Synode des évêques, elles ne méritent la qualification « d'organe synodal », car selon le décret conciliaire sur la charge pastorale des évêques (art. 38,4), leurs décisions, « prises par deux tiers au moins des suffrages des prélats ayant voix délibérative... doivent être reconnues par le Siège apostolique (= Rome)... ». Elles n'obligeront juridiquement « que dans les cas prescrits par le droit commun ou quand un ordre spécial du Siège apostolique, donné sur son initiative ou à la demande de la Conférence elle-même, en aura disposé ainsi... ». On constate ici, une fois de plus, la réticence du Saint-Siège vis-à-vis de toute institution à caractère national et le souci de lui refuser toute juridiction collégiale en-dehors ou au-dessus du droit commun universel.

Il n'empêche que cet organisme a prouvé son utilité, voire sa nécessité *t en vue de réaliser une sainte harmonie des forces dans le souci du bien commun des Eglises* » (*Christus Dominus*, art. 37). Mais pas plus que les évêques d'une même nation ne sauraient plus promouvoir le bien commun de l'Eglise sans coordination ni concertation régulière, ils ne sont en mesure de conduire leur Eglise particulière sans la coopération et la consultation continue des prêtres, religieux et laïcs de leur diocèse.

3. Les Conseils presbytéraux et pastoraux

En vertu même de ce que Vatican II a précisé du Peuple de Dieu qui ne forme qu'une grande communauté de frères, il devenait normal que les prêtres et les laïcs fussent plus étroitement associés à la responsabilité pastorale des évêques, non pas au sens du modèle « parlementaire » ou « démocratique » en usage

(2) Pour plus de détails, il suffira de se reporter aux livres de R. Laurentin, parus depuis le Concile, notamment *L'Enjeu du Synode, suite du Concile* (Paris, 1967). Rappelons que le Synode des évêques a eu lieu à Rome en 1967, 1969, 1971, 1974 et 1977.

(3) A. Stawrowsky, dans *Essai de théologie irénique. L'Orthodoxie et le Catholicisme* (Madrid, 1966), estime que ces deux conceptions « orthodoxe » et « catholique » ne sont nullement irréconciliables mais complémentaires. La plupart des théologiens orthodoxes aboutissent actuellement aux mêmes conclusions (cf. Afanassief, Kouloumzine, Meyendorff, Schmemmann : *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, 1960).

dans la société politique, mais au sens propre à l'institution chrétienne dont l'originalité et la spécificité ne peuvent échapper à personne puisqu'elles reposent sur un « ordre » ou « droit » divin.

C'est ce que l'on a tenté de faire — encore qu'avec des variantes notables d'un endroit à l'autre — par la création des Conseils presbytéraux et pastoraux. Le Conseil presbytéral ou Conseil du presbytérium (4), même s'il demeure un organe consultatif de l'évêque, à côté du chapitre cathédral, étend cependant le principe même de la collégialité au-delà de *l'ordo episcoporum*.

Les Conseils pastoraux, qu'ils soient paroissiaux ou diocésains et dont la mise en place est beaucoup plus laborieuse en beaucoup d'endroits, comprennent des membres du clergé séculier et régulier, des religieuses actives et contemplatives, des laïcs hommes et femmes de toutes les couches de la population, de tous les milieux de vie, de toutes les catégories socio-professionnelles. Leur but n'est pas d'assurer une prééminence des uns sur les autres en faisant jouer des règles purement extrinsèques, comme celle de la « représentation proportionnelle », mais de parvenir à une unanimité dans l'élaboration et l'application d'un projet pastoral où les divers aspects de la vie et les intérêts pastoraux multiformes sont pris en considération et harmonisés, selon une vision chrétienne de la convivialité humaine qui est précisément une *cancordia discordantium*, plus encore une *communio oppositorum*.

On le voit, même si sur le plan proprement juridique la synodalité ne joue pas encore à fond, sur celui de la réalité vécue, elle s'instaure de plus en plus profondément, rejoignant par là l'antique pratique commune à toutes les Eglises et se rapprochant de l'idéal réalisé par les communautés chrétiennes primitives.

Cette coresponsabilité de tous à l'œuvre commune de l'Eglise, qui est en train de passer dans les faits avant d'être assumée par le droit — le vécu a toujours précédé le conçu — offre la preuve éclatante que Vatican II a profondément et durablement changé la façon d'être et d'agir des catholiques. Les divers Synodes nationaux des pays germanophones, dont nous allons parler maintenant, manifestent ce fait avec évidence.

B. Les synodes communs des pays germanophones

Seront tour à tour analysés le Concile pastoral néerlandais, le Synode commun de la RFA et son équivalent de la RDA, le Synode autrichien et le Synode suisse.

1. Le Concile pastoral de la province ecclésiastique néerlandaise (5)

Ce « Concile » n'était pas un concile provincial au sens canonique du terme. C'était plutôt un lieu de libre discussion et de réflexion généralisée non seulement sur des problèmes abordés par Vatican II, mais sur d'autres — souvent d'une brûlante actualité — que le Concile œcuménique avait soulevés ou fait mûrir sans les résoudre pour autant. On sait d'ailleurs que ce « Concile » a

(4) Dans les régions, comme en Alsace-Lorraine par exemple, où la présence protestante est relativement importante, afin d'éviter la confusion entre le Conseil presbytéral, organe propre aux paroisses protestantes, et son homonyme catholique, on préfère adopter l'appellation « Conseil du Presbytérium ». Tel est le cas pour le diocèse de Metz.

(5) Cf. Piet Smulders, « Le concile pastoral hollandais : voix d'une Eglise locale » dans *IDOC-Internationale*, n° 23 (1er mai 1970), p. 84-96. Voir aussi les nombreux articles parus à ce sujet dans « La Documentation Catholique » des années 1967 à 1973.

changé d'appellation : il est d'abord devenu « Conseil pastoral » (mais comme tel il a dû suspendre ses travaux en 1972) (6), et ensuite « consultation pastorale nationale » dont la troisième session devrait avoir lieu cette année (7).

C'est à la lumière de l'expérience hollandaise qu'il apparut clairement qu'un concile provincial, tel que le prévoit et le règlemente le *C.J.C.*, ne peut plus convenir aux directives de Vatican II ni répondre aux exigences de la situation nouvelle créée par lui. Mais, plus que toute autre instance similaire et postconciliaire, il a permis de développer l'esprit synodal, de faire prendre conscience à tous les baptisés de leur coresponsabilité dans la vie comme dans la mission de l'Eglise d'aujourd'hui.

Toutefois, le fait que le statut de l'assemblée plénière, qui fut la forme la plus spectaculaire (mais non unique ni exclusive) du concile, ait dû être changé en cours de route, montre combien les questions de procédure et de droit, visiblement sous-estimées au départ par les évêques néerlandais, sont importantes, voire capitales pour le bon fonctionnement d'un organe para- ou périconcilial. De plus, l'inclusion (dans le second statut) des évêques au processus de discussion, de concertation et de délibération de l'assemblée, sera retenue par d'autres synodes, notamment celui de la RFA et de la RDA.

Dans le prolongement du Concile pastoral, les évêques avaient proposé la création d'un Conseil national permanent, mais Rome s'y est opposée, comme elle le fera plus tard pour une demande analogue émanant des évêques suisses, par crainte « que l'autorité des évêques et leur place propre dans l'Eglise ne soient pas suffisamment sauvegardées dans les statuts du Conseil pastoral national (*Documentation catholique*, n° 1618, p. 925). Nous aurons à y revenir ci-dessous dans l'essai de synthèse.

Loin donc de considérer l'expérience hollandaise comme « ratée » ou purement « négative », malgré ses évidentes bavures et bévues, il faut retenir la leçon qu'elle a donnée à toutes les Eglises et dont plusieurs feront leur profit plus tard : la coresponsabilité des baptisés a joué pleinement, a suscité une participation et une communication révélatrices de la nature profonde de l'Eglise. Celle-ci est une « communion », une « communion de communautés » où l'esprit de fraternité et de liberté doit prévaloir sur toute autre valeur ou considération.

Cette expérience a permis enfin aux évêques de trouver leur insertion dans le Peuple de Dieu : comme guides et pasteurs de ce Peuple, plutôt que comme « chiens de garde » ou « agents de police ». Une confiance nouvelle et réciproque entre évêques, clergé et laïcs est née, et c'est bien cette confiance et cette prise en charge mutuelle qui constitue l'un des fondements de la vie communautaire, de « l'être-ensemble chrétien ».

Si, d'un point de vue canonique, les résultats du « Concile hollandais » furent plutôt minces et sujets à caution, il faut se souvenir qu'au-delà du droit, il y a d'autres obligations et devoirs, notamment l'obligation morale de s'engager au service de l'Eglise, elle-même au service du monde. Et cela non en « francs-tireurs » ou en individus isolés, mais dans la concertation et la consultation, dans l'interdépendance et l'intercommunion. C'est bien cela qui fait la toile de fond de l'esprit comme du principe synodal.

(6) *Documentation catholique*, n° 1618 (1972), p. 925s.

(7) *Ibid.*, n° 1627 (1973), p. 242 et SNOP, n° 288 (janvier 1978).

2. Le Synode commun des diocèses de la RFA (8)

De toutes les assemblées synodales qui ont eu lieu en Europe depuis la fin de Vatican II, le Synode interdiocésain de l'Allemagne de l'Ouest apparaît nettement comme le plus réussi, le plus imposant et le plus prometteur. Par le sérieux et l'ampleur de sa préparation, par la profondeur et la vivacité des discussions, par la cohérence et la tolérance dont ont fait preuve les délégués synodaux venant d'horizons très divers, par la masse et la richesse des textes votés et approuvés, par l'élan imprimé et les conséquences qu'il a eues et aura sur la vie des chrétiens du pays, ce Synode peut être considéré à juste titre comme typique et exemplaire de la reviviscence du principe et de l'esprit synodal dans l'Eglise catholique depuis le Concile œcuménique.

Tirant profit de l'expérience hollandaise dans ce qu'elle avait de bon et dans ce qu'elle avait de critiquable, les évêques allemands élaborèrent un « statut » qui évitera les écueils, sans entraver pour autant le déroulement rapide et efficace des huit sessions qui se succédèrent de 1972 à 1975 à la cathédrale de Würzburg, à raison de deux par an.

Dans ce synode, où les évêques ont été pleinement intégrés sans que leur droit ou leur autorité ait subi la moindre entorse, mais où leur voix individuelle — aussi bien dans les discussions que dans les délibérations — ne comptait pas plus que celle des autres synodaux, se profila progressivement un consensus nullement acquis au départ, une prise de conscience des exigences et des limites de l'esprit et du principe de synodalité.

Un synode, comme un Concile, sans réduire au silence ou ignorer la ou les « minorités », doit tendre à une certaine unanimité, à des décisions qui peuvent être approuvées et acceptées par la quasi totalité de ses membres. Cela nécessite une écoute des uns et des autres, des concessions réciproques, des mises au point et des approfondissements, une volonté d'aboutir colite que coûte, un respect d'autrui et de sa façon de penser qui s'inspirent d'une vision de foi, qui sont portés par la conviction que c'est l'Esprit Saint qui « préside » l'assemblée, que c'est au dessein de Dieu qu'il s'agit de mieux correspondre.

Par ailleurs, il est fallacieux et hors de propos dans une telle assemblée de faire triompher une « représentativité » du type parlementaire. Certes, on ne doit pas délibérément exclure de son sein les représentants des grandes tendances, des mouvements importants de la vie de l'Eglise, mais sans y faire jouer les calculs à la proportionnelle, ou des proratas qui ne seront jamais exacts. Il n'importe pas tant de savoir quelle est « la volonté du peuple », car le principe de la souveraineté populaire n'a jamais constitué et ne sera jamais le fondement de la foi chrétienne, que de parvenir à la confession unanime de la même foi qui, sans nier les divergences et les oppositions, les assume toutes dans une harmonie et une symphonie qui est don de Dieu, qui est grâce. Il ne s'agit pas du droit à l'autodétermination de telle ou telle fraction ou groupe, fut-il « majoritaire » dans un lieu ou temps donnés, mais de participation à une même mission : celle de l'annonce de l'Evangile à toute créature, de coresponsabilité dans la proclamation de Jésus comme Christ et Sauveur du monde, comme espérance des hommes d'aujourd'hui.

(8) J'ai donné un ample commentaire de ce synode dans l'étude mentionnée à la note 1. On pourra se référer à M. Plate, *Das deutsche Konzil, die Würzburger Synode. Bericht und Deutung* (Le Concile allemand, le Synode de Würzburg : compte rendu et évaluation), Herder, Fribourg en Br./1975. Le recueil officiel des documents votés par le Synode a été publié sous le titre : *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe*, Band 1 u. 2 (Herder 1976 et 1977).

Cela, le Synode commun des diocèses de la RFA l'a réussi, indépendamment de son œuvre monumentale, à mon avis aussi importante que celle de Vatican II, dans le domaine canonique, pastoral et théologique. Il a administré au monde catholique la preuve que, si le principe fondamental de tout synode et de toute assemblée chrétienne demeure le célèbre axiome : « *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* », des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, des clercs et des laïcs, des travailleurs et des patrons, des savants et des ignares, des étrangers et des autochtones peuvent se rencontrer, se comprendre et s'entendre dans la communion au même essentiel, à l'unique Absolu.

3. Le Synode pastoral de la RDA

Bien différent apparaît le Synode des diocèses de l'Allemagne de l'Est. Là, la double situation minoritaire de l'Eglise catholique, en diaspora dans un pays à majorité protestante, brimée et opprimée dans un État totalitaire dont l'idéologie officielle vise l'étouffement de la foi chrétienne, a joué fortement dans l'élaboration du statut, dans la préparation des travaux, dans le déroulement des sessions, dans le vote final des textes à approuver.

On peut certes se demander si le Synode est-allemand n'a pas manqué de courage et de sérénité, s'il ne s'est pas laissé trop impressionner par le contexte politique, par l'environnement social et culturel (9) ; mais il faut reconnaître que, là aussi, l'esprit synodal s'est imposé et a déclenché un processus de maturation et une prise de conscience de la coresponsabilité qui ne le cèdent en rien à ce que nous pouvons constater ailleurs.

En outre, le document majeur qui résume en quelque sorte l'ensemble de ses travaux et qui s'intitule *Glaube heute* (La foi aujourd'hui) soutient la comparaison avec le texte de base du Synode de Würzburg : *Unsere Hoffnung, Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit* (Notre espérance, une confession de foi pour notre temps), qui constitue à mon sens ce qu'on a écrit de plus beau et de plus profond dans toute l'Eglise catholique depuis Vatican II (10).

4. Le Synode autrichien (11)

À vrai dire, il faut parler d'un « processus synodal autrichien », même si par la suite et pour faire bref on l'appela « synode autrichien ». Ce processus, auquel ne participèrent d'ailleurs que six des huit circonscriptions ecclésiastiques du pays, emprunta une voie propre, différant autant de la voie néerlandaise que de la voie allemande.

Même si « le concile pastoral de l'archidiocèse de Vienne », qui avait préludé au processus, servira de modèle, voire d'idéal à d'autres diocèses et pays, il faut reconnaître que le Synode, mal engagé, mal maîtrisé et mal coordonné, n'a pas donné les fruits qu'on pouvait en escompter. Tout l'acquis des débats et des discussions, ternes et moroses au départ, mais enflammés et enthousiastes

(9) Cf. J. Neumann, *Synodales Prinzip, dergrdsere Spielraum im Kirchenrecht* (Le Principe synodal, une plus grande liberté de jeu dans le droit de l'Eglise), Herder, 1973, p. 83-88.

(10) Il est navrant de constater que ces grands textes n'ont pas été traduits en notre langue. D'ailleurs, la presse chrétienne française, y compris les revues spécialisées, n'a donné qu'un écho lointain et souvent faussé du Synode allemand (cf. *Infirmités Catholiques Internationales*, ter janvier 1976, p. 10s; *Etudes*, mars 1976, p. 455-462).

(11) Je n'ai trouvé aucune trace ni mention de ce Synode dans journaux et revues « catholiques » (= ouverts sur l'univers !) de notre pays...

par la suite et sur la fin, fut finalement jugé trop novateur et peu adapté à la situation autrichienne par les évêques chargés de le ratifier et de l'appliquer.

L'expérience de la synodalité vécue pendant deux ans a laissé cependant une empreinte brûlante, un remords lancinant dans la conscience des 180 participants. Je ne serais pas étonné qu'un jour prochain, ce vécu ressurgisse à nouveau pour obtenir et réaliser alors un vrai Synode qui mettra l'Eglise d'Autriche à l'heure de Vatican II.

5. Les Synodes diocésains suisses (12)

En fait, il s'agit d'une synchronisation ou d'une simultanéité de Synodes diocésains, tenus parallèlement dans chaque circonscription ecclésiastique de la Confédération Helvétique avec des Assemblées intersynodales intercalées. Cela constitue, on le voit, une formule originale de la mise en œuvre du principe synodal souhaité par le Concile.

Le « Synode 72 », ainsi appelé parce qu'il s'ouvrit en 1972 (13), réussit la gageure de réunir des représentants de quatre ethnies linguistiques différentes appartenant à des mondes et à des diocèses diversement organisés et structurés, ayant des « bases logistiques » aussi dissymétriques que l'Allemagne, la France et l'Italie. Bien plus, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre d'un pays réputé « conservateur » et « autiste », le Synode n'hésita pas à aborder toutes les questions brûlantes de l'heure, à l'instar du « Concile hollandais », mais sans soulever les mêmes passions ni provoquer les mêmes contestations que ce dernier.

L'exemple de synodalité effectivement réalisée par les diocèses suisses mérite d'être retenu et imité, tant par la souplesse des structures que par la maniabilité d'organismes multiples. Si la production « théologique » est bien en-deçà de celle du Synode ouest-allemand, on est en revanche frappé du courage pastoral des évêques suisses qui n'ont pas craint de soumettre au Saint-Siège des propositions d'avant-garde avec plus d'unanimité et de hardiesse que les évêques d'Allemagne de l'ouest par exemple (14).

Après avoir donné un rapide aperçu de l'activité synodale dans plusieurs pays de langue germanique depuis Vatican II, il convient à présent d'essayer de présenter une synthèse de l'ensemble, en insistant sur les acquisitions majeures qui semblent en résulter.

C. Essai de synthèse : ce qui a été acquis

Je me placerais à un triple point de vue : canonique, théologique et pastoral, en ayant bien conscience de la corrélation de ces trois domaines qu'on doit distinguer certes, mais qu'on ne peut séparer. Ils se conditionnent mutuellement, même si entre eux il y a une « subordination » et une « orientation » fondamentale, la règle suprême de l'être et de l'agir de l'Eglise étant et demeurant le « Salut des âmes ».

(12) Là nous sommes un peu mieux renseignés-en France puisque la *Documentation catholique* en a parlé çà et là, en particulier dans les numéros 1603 (1972), 1618 (1972), 1677 (1975), 1696 (1976).

(13) Il se termina le 30 novembre 1975, jour même où s'acheva celui de la RDA et à peine quelques jours après la clôture du Synode de la RFA.

(14) Je ne parle pas ici du Synode du diocèse de Luxembourg. On notera que la presse ecclésiastique française n'a jamais daigné consacrer la moindre ligne à cet événement d'un pays voisin

1. Sur le plan canonique (15)

En attendant la promulgation du futur Code de droit canonique dont la révision est en cours, il n'est pas dépourvu de tout intérêt de faire quelques comparaisons entre l'ancien droit, théoriquement en vigueur dans la mesure où il n'a pas été officiellement abrogé ou modifié, et l'éventuel futur droit.

Cette étude comparative ne peut qu'être partielle et hypothétique en raison des informations seulement partielles dont je dispose pour le moment. Elle s'inspire des commentaires, surtout en langue allemande, qui ont précédé, accompagné et suivi la tenue du Synode commun des diocèses de la RFA (16), ainsi que des renseignements sur les travaux de la Commission pontificale de la révision du Code de droit canonique qui publie la revue *Communicationes* (17).

Il semble acquis que le **Synode des Evêques** comme organe consultatif du Pape romain continuera à subsister, mais sans pouvoir délibératif, à moins que cela ne lui soit expressément concédé par le Pape.

L'institution des Conciles (autrefois appelés pléniers et provinciaux) est partiellement transformée et adaptée. Il y aura désormais des **Conciles particuliers** de deux sortes : le « concile régional », qui comprendra plusieurs provinces, et le « concile provincial » ou métropolitain, qui comprendra plusieurs diocèses. Il semblerait que l'on se soit conformé ici à la division administrative de l'Italie contemporaine qui distingue entre *provincia* (ce qui équivaut à un département français) et *regione* (qui correspond à une province de chez nous).

Les Conciles comprendront deux sortes de membres : ceux qui y ont voix délibérative (les évêques résidentiels, les coadjuteurs, auxiliaires et les évêques titulaires) et ceux qui y ont voix consultative (les prêtres, religieux, laïcs). On notera que les laïcs, hommes et femmes, peuvent être invités à participer à ces conciles ; même des observateurs et des experts non catholiques peuvent y être admis. C'est là une ouverture incontestable par rapport au droit du *CJ.C.*

Pour ce qui est des **Conférences épiscopales**, qu'elles soient régionales ou provinciales, elles sont instituées comme un organe permanent. Par contre, les Conférences à dimension nationale ou continentale ne peuvent exister qu'avec l'approbation explicite du Saint-Siège. On remarquera la persistance de la méfiance romaine à l'égard de tout ce qui pourrait évoquer un « concile national », voire un « conseil pastoral national » (18). Il semblerait donc que, dans ce domaine, le futur droit ne veuille pas aller plus loin que ce que Vatican II avait stipulé (cf. Décret *Christus Dominus*, art. 38).

Au sujet du **Synode diocésain**, on rappellera que sa tenue est obligatoire tous les dix ans. Pourront y participer non plus seulement des « clercs » et des « religieux », mais aussi des laïcs, hommes et femmes. Toutefois, seul l'évêque a le droit de convocation, de proposition des thèmes de discussion, et de décision.

Enfin, il paraît que les **Conseils pastoraux**, en plus des **Conseils presbytéraux**,

(15) Je pense pouvoir publier prochainement — sans doute dans la *Revue de Droit Canonique* (Strasbourg) — un article plus technique et plus fouillé consacré à l'aspect exclusivement canonique des Synodes en pays germanophones.

(16) En particulier dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (1971/1, p. 136-146 ; 1975/1, p. 108-119 ; 1975/2, p. 444-454).

(17) Notamment les numéros 1/1972, p. 39-50 ; 2/1973, p. 216-235 ; 2/1975, p. 161-172.

(18) Cela fut refusé par le Saint-Siège aussi bien aux évêques hollandais (*Documentation Catholique*, n° 1618 (1972), p. 925) qu'aux évêques suisses (*Ibid.*, n° 1729 (1977), p. 949 et n° 1732 (1977), p. 1055).

deviendront des organes permanents de consultation et de concertation. Alors que ceux-ci seront composés uniquement de prêtres et de religieux, ceux-là comporteront une majorité de laïcs (avec quelques clercs et des religieux). Ils devront se réunir au moins une fois par an.

Nulle part il n'est fait droit aux requêtes de certains évêques, ceux de l'Allemagne fédérale et de la Suisse notamment, qui avaient demandé la reconduction pure et simple du statut qui avait été approuvé par le Saint-Siège pour la tenue de leur Synode national. Sans doute Rome accordera-t-elle *ad casum* une telle faculté, en tenant compte chaque fois des circonstances particulières ou de l'opportunité d'une pareille exception à la règle générale.

On me permettra d'ajouter que, dans l'état actuel de mon information au sujet de la future *lex fundamentalis* concernant les Eglises orientales et les autres Eglises chrétiennes, il sera difficile (sinon impossible) d'harmoniser les deux conceptions ecclésiologiques qui s'affrontent et dont j'ai parlé ci-dessus (I,A,1, note 3) (19).

2. Sur le plan théologique

L'apport proprement théologique des synodes en pays germanophones, est variable d'un pays à l'autre, mais dans l'ensemble il est considérable. À eux seuls les Synodes des diocèses allemands (RFA et RDA) ont produit une œuvre doctrinale au moins égale à celle de Vatican II. Ils ont pu intégrer dans les textes votés tout l'acquis de la recherche postconciliaire, tellement développée en RFA grâce au système universitaire allemand dont profite l'Eglise et grâce aussi à une pléiade de théologiens de premier plan.

Ce que l'on constate, c'est une quasi unanimité dans l'analyse des questions touchant à l'éthique (sexuelle en particulier). Mais la divergence en la matière entre ce que l'Eglise catholique enseigne officiellement par la voix du pape et des évêques et ce que prêtres et fidèles pensent et pratiquent, en bonne partie du moins, est assez notable. Par contre, dans les autres domaines de la morale qui ont trait aux relations sociales, au travail et à l'argent, au développement et à la paix, on remarque que les encycliques pontificales et les textes conciliaires ou postconciliaires restent en avance sur ceux émanant de pays « riches et conservateurs » comme le sont l'Allemagne fédérale, la Suisse et, à un degré moindre, l'Autriche et les Pays-Bas.

Sur le plan dogmatique, toutes les grandes intuitions du Concile œcuménique ont été reprises, approfondies et prolongées. Cela a produit les deux « chefs-d'œuvre » dont j'ai déjà parlé : le document de base du Synode de la RFA (*Notre espérance*) et le texte de référence de celui de la RDA (*La toi aujourd'hui*). Le grand souci de toutes ces assemblées synodales a été de ne pas couper la théorie de la vie, l'orthodoxie de l'orthopraxie, de faire sans cesse le lien entre dogmatique et éthique d'une part, comme entre théologie et pastorale d'autre part.

3. Sur le plan pastoral

C'est dans ce domaine que les Synodes semblent avoir le mieux réussi et apporté le plus de fruits. Ils ont permis de faire saisir davantage que l'Eglise est communion et donc aussi communication, que la fraternité et le dialogue sont possibles et réalisables. En associant dans un même effort de concertation et de réflexion

(19) Ce qu'en disent *Communicationes* 1973/2, p. 205s et 1977/2, p. 289-303, ne peut rassurer ni convaincre les œcuménistes et les canonistes dignes de ce nom.

xion, de consultation et de décision, des membres de tous les « ordres » ou « états de vie » : évêques, prêtres, religieux et religieuses, laïcs : hommes et femmes, jeunes et adultes, travailleurs et penseurs, autochtones et étrangers, catholiques et autres croyants (car toujours ceux-ci étaient présents au titre d'invités ou d'observateurs), l'expérience synodale a été une découverte formidable, même pour les évêques qui avaient participé au Concile. Elle a provoqué une ouverture et un dynamisme ignorés jusque-là ; elle a imprimé un élan et une espérance qui ne retomberont jamais plus, même si la phase postsynodale — comme la période postconciliaire pour l'Église universelle — connaît un reflux de ferveur, une lassitude et un moment de « dépression » consécutive à « l'exaltation ».

Avant de conclure la présente étude, on ne peut s'empêcher de faire quelques comparaisons avec la pratique d'autres pays, le nôtre notamment.

II - QUE SE PASSE-T-IL CHEZ-NOUS ?

Chez nous : en France, dans nos diocèses et aussi dans d'autres pays latins ou sur d'autres continents.

1. L'activité synodale postconciliaire en France (20)

Quelques diocèses seulement — trois en tout, si mes informations sont exactes — ont préparé et tenu un synode après Vatican II. Dans la plupart des autres diocèses de France les choses se sont plus ou moins passées comme à Metz, où le synode projeté n'a pu avoir lieu en raison du refus de plusieurs mouvements d'Action Catholique Spécialisée (ACS), qui craignaient de ne pouvoir y envoyer des délégués au prorata de l'importance numérique des « milieux » ou « mondes » qu'ils prétendent représenter. En outre, ils ne voulaient pas cautionner une entreprise qui, à leurs yeux, s'écartait de la visée fondamentale de l'ACS, laquelle consiste à être « engagée dans un apostolat de milieu et non dans un renouveau institutionnel de l'Église » (cf. *Eglise de Metz*, avril 1970, p. 3-4).

Si l'activité proprement synodale au sens canonique du terme a été quasiment nulle dans notre pays, il serait cependant injuste d'affirmer que l'esprit ou le principe synodal n'y ont pas repris vie et sens. Au contraire, si on inclut dans cet esprit ou principe ce qui est « synodal », non pas au sens strict et limité du droit, mais dans sa réalité ecclésiale et vécue, on conviendra que la synodalité, entendue au sens large et le plus vrai, y connaît des manifestations diverses et sérieuses. Certes, les formes institutionnelles ou les structures qu'elle emprunte sont dans l'ensemble assez éloignées de celles des pays germanophones que nous avons passés en revue, mais leur contenu n'est pas moins riche de valeur ni moins digne d'intérêt.

Il est incontestable que la réserve notée ci-dessus vis-à-vis de tout ce qui est « structures » et « institutions » est beaucoup plus prononcée en France que chez nos voisins du nord et de l'est, si bien que conseils presbytéraux et pastoraux ont du mal à voir le jour ou à fonctionner correctement dans bon nombre de diocèses. Mais pour ce qui est de la circulation des idées, l'information réciproque, l'écoute mutuelle, l'échange et le dialogue, la consultation et la concertation

(20) Je me réfère aux ouvrages de R. Laurentin : *L'enjeu du Synode, suite du Concile* (Paris, 1967), et *Enjeu du He Synode et contestation dans l'Église* (Paris, 1969).

— éléments qui constituent la toile de fond de l'esprit synodal —, on peut dire que la France n'est pas en retard sur les autres pays, même si les oppositions y sont plus tranchées et le choc des idées plus violent. Enfin, l'on sait que les rouages de la Conférence épiscopale sont parfaitement huilés et que les Assemblées plénières des évêques de France passent pour un modèle du genre.

De timides appels pour la convocation d'un Conseil ou Concile national se sont élevés çà et là, mais personne — ni évêques ni responsables d'apostolat laïc — ne tient pour le moment à s'engager dans une voie parsemée d'embûches et dont le bénéfique, vu l'état actuel de l'Église de France, serait en tout état de cause et dans la meilleure des hypothèses sans proportion avec l'investissement en moyens et en personnels que pareille entreprise nécessiterait.

2. Dans d'autres pays et continents

D'abord en Italie, à Milan notamment, mais selon la formule du Synode diocésain prévue par le C.F.C. et dans le but d'appliquer purement et simplement à l'échelon du diocèse les décisions conciliaires prises par Vatican II.

En Espagne aussi, çà et là mais sans ensemble ni grande conviction. En général, on constate que les pays latins sont beaucoup plus réticents, voire incapables, sur le plan de l'organisation et du financement, de préparer et de tenir des synodes ou de grandes assemblées tels que les Églises des pays germaniques et anglo-saxons en réunissent. A cela, il faut ajouter des motifs plus profonds, comme la désaffection pour tout ce qui est « institutionnel » et « structurel » ; cependant, d'autres formes de « synodalité », telles qu'on les a relevées pour la France, existent sans doute aussi pour ces pays.

En Afrique, il y a eu des Synodes diocésains, voire nationaux. R. Laurentin signale celui d'Abidjan en Côte d'Ivoire et l'assemblée de l'Union Sud-Africaine qui s'est réunie en décembre 1968.

A Ceylan (Asie) et au Chili (Amérique du sud) on a tenu également des synodes à l'échelon de tous les diocèses de chacun de ces pays (21).

NOTRE conclusion portera sur trois points : des précisions sur le vocabulaire employé (à tort et à travers parfois !) ; des considérations sur le fond et les formes de la synodalité ; l'importance des Synodes des pays germanophones.

1. Collégialité, conciliarité, synodalité (22)

Dans le sens le plus obvie et le plus traditionnel, ces trois concepts voisins expriment des réalités distinctes, mais complémentaires.

La *collégialité* concerne surtout le collège des évêques ; elle se manifeste de diverses manières, en particulier lors des conciles et des synodes. De cet exemple,

(21) Cf. R. Laurentin, *Enjeu du He Synode*, p. 153-154 et notes p. 347 ; du même, *Flashes sur l'Amérique latine*, p. 21-22. J'ignore ce que cela a pu donner. Je n'ai trouvé non plus aucune indication pour le monde anglophone ; mais il serait fort surprenant que rien ne s'y soit fait dans ce domaine, surtout aux États-Unis. Dans les revues *America et Catholic Mind* auxquelles je suis abonné, il n'y a aucune mention de Synode ou de Concile. Mais cela ne veut pas dire que rien ne se passe aux USA.

(22) Voir entre autres : *Konziliarität und Kollegialität* (Pro Oriente, Innsbruck, 1975).

il ressort que les trois dimensions de la communion ecclésiale sont connexes et imbriquées l'une dans l'autre. Elles découlent de la catholicité de l'Eglise qui réunit dans l'unité de la foi la diversité de ses expressions ecclésiales et disciplinaires, historiques et contingentes.

La *conciliarité* a connu des acceptions variées et assez fluctuantes, notamment depuis la mise en circulation du concept de *sobornost* cher au mouvement slavophile russe du siècle dernier. A l'heure actuelle, ce terme est devenu la notion « englobante et dynamisante » du mouvement œcuménique. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir le recueil des travaux de la dernière (cinquième) Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises (Nairobi, 1975) (23). On y lit à plusieurs reprises des affirmations du genre de celle-ci : « *L'Eglise est une communauté conciliaire d'Eglises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire, chaque Eglise locale possède, en commun avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Eglises font partie de la même Eglise du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit...* » (op. cit., p. 33, 37, 178, 368).

La *synodalité* connaît également un déplacement d'accent. Elle désignerait plutôt les liens et relations d'une Eglise particulière à l'autre, fat-ce au-delà des frontières nationales ou des limites des circonscriptions ecclésiastiques existantes. Voici un exemple pour illustrer cette constatation : « *Un besoin nouveau se fait jour : celui de promouvoir les rapports directs d'Eglise diocésaine à Eglise diocésaine, fut-ce par-delà les frontières de l'hexagone. C'est ainsi que notre diocèse resserre ses liens avec les diocèses voisins de Luxembourg, de Trèves ou de Spire, tout comme avec les diocèses de la Région apostolique de l'Est (de la France). On redécouvre la synodalité des Eglises particulières...* » (24).

On le voit, des acceptions en partie nouvelles viennent se superposer au sens ancien des mots. Il n'y a à cela aucun mal en soi, pourvu que l'on précise chaque fois ce qu'on attend exactement quand on parle de synodalité, de conciliarité et de collégialité. Pour ma part, je préférerais garder « synodalité » pour exprimer l'accord ou la communion interne à une Eglise confessionnelle particulière ou diocésaine : ainsi l'Eglise catholique qui est au diocèse de Metz, par exemple. La « conciliarité » signifierait la manifestation externe de la communion profonde d'Eglises locales ou nationales confessionnellement différentes : ainsi les Eglises catholiques, orthodoxes et protestantes de France, le jour où l'unité de la foi et de la discipline sera rétablie entre elles, formeraient une communauté conciliaire (à l'échelle locale, régionale ou nationale). Enfin, la « collégialité » serait à réserver aux « évêques », « responsables » ou « pasteurs » de ces différentes Eglises unies entre elles, lorsqu'ensemble et unanimement ils se rencontrent pour exprimer la même foi et la même espérance chrétiennes.

2. Le double aspect de la synodalité : externe et interne

La synodalité, comme toute autre réalité intrinsèque et constitutive de l'Eglise, comporte deux faces indissolublement liées comme l'endroit et l'envers d'une main : une face externe, de caractère juridique et institutionnel et une face

interne qui, dans sa nature profonde, est de type communionnel et relationnel. Il est évident que la première exprime la seconde et est à son service. Mais cette dernière ne serait pas grand chose et même ne serait rien, si elle ne s'incarnait et ne se cristallisait en quelque sorte dans des structures et des cadres sociétaux qui déterminent et organisent, par le jeu de règles et d'institutions librement acceptées, leur bon fonctionnement et leur efficacité.

L'essentiel de la synodalité est cependant un esprit plus qu'un principe. Elle est une des manifestations privilégiées de l'esprit chrétien qui repose essentiellement sur la fraternité humaine, qui elle-même découle de la reconnaissance de la paternité de Dieu, créateur de tous les hommes auxquels il accorde de devenir « fils dans le Fils par l'Esprit Saint ». Cette fraternité, conséquence et fruit d'une double grâce divine, s'exprime par la communion des cœurs et l'unanimité des esprits. Mais celles-ci ne sont obtenues qu'au terme d'un long effort où chacun, chaque frère, doit mettre du sien : par l'écoute réciproque, l'échange et la communication, le partage et la solidarité, le désir d'aboutir à un consensus, à une conviction commune. Il y faut la volonté de collaborer et de coopérer, d'accepter et d'accueillir, de donner et de recevoir. Cela suppose des relations imprégnées de respect et de charité, d'humilité et de pauvreté. Tel est l'esprit « synodal ». Il n'est que la traduction et l'illustration du « vivre-ensemble chrétien » (25). Pourtant cet esprit doit prendre chair et corps, il doit se concrétiser dans des « règles de jeu » qui préservent de l'arbitraire et de la prépotence des uns, de la prédominance des autres. Le droit et les institutions n'ont d'autre but ultime que de mettre la force au service du faible, de garantir efficacement sa liberté, de sauvegarder sa dignité, de faire respecter la justice.

3. L'apport des synodes des pays germanophones

Bien que la situation pastorale de la France diffère sensiblement de celle des pays que nous avons étudiés, on peut tirer quelques utiles leçons de l'exemple qu'ils nous donnent. On constatera d'abord que la situation de chaque pays est conditionnée par le contexte politique et social, par un passé et une histoire qui sont eux-mêmes tributaires de la géographie et d'un substratum culturel propre à chacun. Mais au-delà de ces différences, de ces conditionnements et enracinements qui varient d'une nation à l'autre, il y a des préoccupations communes ; il y a une situation religieuse fondamentalement semblable : celle qui résulte de la crise actuelle de la foi, elle-même provoquée par une mutation sans précédent. Cela, Vatican II l'avait mis en lumière avec une netteté aveuglante.

Les Synodes des pays germanophones n'ont eu d'autre ambition que de répondre, à leur niveau et pour leur « rayon d'action », au défi qui est adressé aux croyants, aux chrétiens, de tous les lieux et de toutes les latitudes. Même si l'exemple d'un synode comme celui de la RFA demeurera, pour nous Français, assurément « plus admirable qu'imitable », nous ne pourrions pas, si jamais une « concertation » pastorale nationale devait avoir lieu un jour (sans doute lointain !) chez nous, faire comme si rien ne s'était passé Outre-Rhin, en dehors de l'hexagone. Les synodes des pays germanophones ont balisé une voie et frayé un chemin ; ils ont réalisé une expérience et vécu un grand moment d'intense communion dont d'autres pourraient s'inspirer et bénéficier.

(23) Voir : *Briser les barrières (Nairobi 1975) : Rapport officiel de la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises* » (IDOC-France, 1976).

(24) Cf. Mgr P.J. Schmitt, évêque de Metz, « Visites pastorales 1976 dans les arrondissements de Château-Salins et Sarrebourg », dans *Supplément à l'Eglise de Metz*, août 1977, p. 39.

(25) Les conditions psychologiques, spirituelles et théologiques de l'esprit de synodalité tel que je l'entends ont été finement analysés et présentés avec pertinence par le Père P.A. Liégé dans *L'être-ensemble des chrétiens* (Paris, 1975).

Alors que les deux Allemagnes et la Suisse, parmi d'autres pays, essayent de mettre en œuvre les acquisitions de leur Synode, car elles sont bien conscientes que l'essentiel est de faire passer dans la vie de chaque fidèle et de tous les instants cet acquis, il nous reste à vivre la synodalité ou la conciliarité à notre manière, mais de telle sorte qu'elle soit révélation et transparence d'une *koinonia*, d'une *communio* qui constitue la substance même de l'Eglise (26).

Bernard FRANCK

(26) Si cette Eglise est sociologiquement « pluraliste » (cf. R. Coste, *Pluralisme et espérance chrétienne. pour une Eglise pluraliste*. Mulhouse. 1977). elle n'en demeure pas moins fondamentalement et foncièrement « catholique » (cf. H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris. 1971). J'avais fini de rédiger le présent article quand j'ai pu prendre connaissance du livre du P. Dortel-Claudot, *Eglises locales, Eglise universelle (Comment se gouverne le Peuple de Dieu)*, Lyon, 1973. Je recommande chaudement la lecture de cet ouvrage à ceux qui voudraient compléter et approfondir ce que je viens d'écrire.

Mgr Bernard Franck, né en 1930. Ordonné prêtre en 1955, vicaire dans le diocèse de Metz, puis élève de l'Académie Ecclésiastique Pontificale (Rome) de 1960 à 1962 ; membre de la Secrétairerie d'État (Vatican) de 1962 à 1968. Docteur en droit canonique, licencié en théologie. Responsable du secrétariat diocésain des questions œcuméniques du diocèse de Metz. S'intéresse particulièrement aux problèmes pastoraux et ecclésiastiques des pays de langue allemande.

DOSSIER :

Rencontre avec Robert Bresson

A propos du film

Le diable probablement

Le dernier film de Robert Bresson, *Le Diable probablement*, a certainement déconcerté nombre d'admirateurs de ce cinéaste par l'intégration d'une actualité récente dans cette œuvre qui en devient un cri d'alarme pour notre civilisation. Il a sûrement conforté dans leur opposition les spectateurs heurtés par ce qu'ils déplorent d'habitude comme un hermétisme des dialogues et de l'action.

Reprenant le cadre parisien des jardins du Vert-Galant au Pont-Neuf tel qu'il l'avait laissé dans les *Quatre Nuits d'un rêveur*, et l'inspiration de ce film admirable, Bresson a réalisé avec *Le Diable probablement* un film sur la jeunesse, fait avec elle, mettant son espoir en elle. Peu importe, pour nous ici, le déroulement exact de l'action : elle retrace les derniers jours d'un jeune homme, Charles, qui, par une sorte de révolte « par le haut », comme on l'a dit, se suicidera en armant la main d'un camarade. Charles sera ainsi tué de sa propre volonté, et pour de l'argent.

Un suicide-assassinat, telle est bien l'essence du mal. Mais il est aussi vertige, et appel. Refusant ce monde, Charles tend les bras vers l'autre. Il croit autant qu'il le peut à la vie éternelle, selon sa propre réponse au psychanalyste. La lecture « christique » peut difficilement être récusée (1). Mais elle est rigoureusement imbriquée dans une vision plus actuelle et critique.

Prenons par exemple deux scènes parallèles mais bien différentes, qui se passent dans une église. La première, à laquelle assistent et participent Charles et ses amis, met aux prises des intégristes et un jeune vicaire, moderne plus que « moderniste ». Dans la seconde, Charles et Valentin, le jeune drogué, se sont installés de nuit, avec leurs sacs de couchage, dans l'église déserte. L'électrophone joue un admirable morceau de Monteverdi : *Ego dormio*. Valentin ira briser les troncs et l'argent s'écroulera sur le sol. On est passé des navrants affrontements actuels à Gethsémani.

(1) Voir dans les pages qui suivent, la « lecture théologique » du film que proposent Jean et Marie-Hélène Congourdeau, et mon essai « Images du Christ », dans *Communio*, II (1977), 1, p. 61-70.

Le film évoque la pollution sur toutes ses formes : l'argent, la pornographie, la marée noire, les boues rouges. Il ne dénonce pas, il se contente de montrer. Partout règne la destruction, dans l'anarchie, la division, la drogue, la nature abîmée. La brutalité de l'homme dans les villes s'étend jusqu'à la campagne où les promeneurs sont pourchassés par la gendarmerie...

Les personnages du *Diable...* ne sont pas des héros qui s'opposent victorieusement au mal envahissant. Si Valentin se drogue, si Charles se suicide, les filles sont animées d'un désir de sacrifice mais ne savent trop que faire. Devant ces jeunes-là, les critiques les mieux intentionnés s'y sont trompés et leur ont refusé le droit à la parole sous prétexte qu'on les voit une fois en Triumph. D'ailleurs, sauf exceptions (21, la critique a montré un certain désarroi devant le film, oscillant entre l'admiration de pur conformisme, la récupération idéologique ou l'indignation. Cette incompréhension a culminé avec la tentative d'interdiction au moins de 18 ans, alors que Bresson avait fait le film précisément pour ceux-là.

C'est pour lever ces malentendus qu'il nous a paru utile d'interroger Bresson. Mais nous avons voulu le faire à partir d'une lecture délibérément théologique rédigée par Jean et Marie-Hélène Congourdeau, qu'on lira ci-après et qui a servi de point de départ à ce qui fut, je crois, une vraie « rencontre » avec Robert Bresson. On le verra, Bresson ne renie aucunement cette approche « christologique » et rédemptrice du film, mais selon une religion moins « explicative ou explicatrice », selon une esthétique moins abstraite qu'intuitive ou « sensitive » où les symboles sont comme donnés par surcroît.

Car l'entretien a vite dépassé *Le Diable probablement*, même si on y est revenu ensuite en évoquant la censure et l'Eglise actuelle, pour aborder, avec Bresson et la discrétion qui le caractérise, l'art du « cinématographe », l'avenir, le rôle de la jeunesse, la foi, le respect du mystère. En tout cela, Bresson ne répond ni en philosophe, ni en théologien, mais en artiste croyant, inquiet par ailleurs de l'évolution de l'Eglise menacée en sa liturgie. Peintre, cinéaste, Robert Bresson s'attache au *réel*, qui est non reproduction mais production de la figure même des choses, comme le lui suggère J.-L. Marion en l'interrogeant sur ce qui nous paraît une esthétique théologique. Et Bresson affirme : « *Peut-on échapper au réel ? C'est parce que je suis réaliste que je crois en Dieu et aux mystères* ».

Guy BEDOUELLE, o.p.

(2) Par exemple, Gabriel Matzneff, dans *Le Monde* du 5 novembre 1977.

Essai de lecture théologique

PLUS encore peut-être que les autres films de Bresson, *Le Diable probablement* demande, pour être compris, une lecture symbolique (ou parabolique). Le caractère très réaliste, matériel, de l'image ne doit pas inciter à une vision plate, mais au contraire à chercher au-delà des objets montrés. Ce caractère symbolique (mais non idéal : rien n'est plus réel qu'un symbole) est accentué par la diction atone des personnages, aussi dépaysante que la déclamation ou le chant d'une tragédie antique.

Premier personnage, et non simple décor : le monde moderne tel que nous le vivons, brossé en quelques séquences sur la pollution. Ce monde est résumé d'un mot : « un gâchis ». Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas seulement d'un plaidoyer pour l'écologie. La pollution, presque obsédante, a valeur de symbole, symbole d'un monde qui repose uniquement sur la recherche du profit, et dont l'aboutissement nécessaire est la fin du monde — l'Apocalypse dont les fléaux sont ici représentés par les boues rouges (eaux changées en sang), la marée noire (« tout être vivant mourut dans la mer », *Apocalypse* 6, 3) ou les explosions atomiques (soleil qui brûle les hommes) : comme dans *l'Apocalypse*, ces fléaux sont des avertissements, des appels à la conversion — mais les hommes ne se convertissent pas (cf. *Apocalypse* 16, 11 : « Loin de se repentir de leurs agissements, les hommes blasphémèrent le Dieu du ciel sous le coup des douleurs et des plaies »). Autres symboles de ce gâchis : l'argent (avec le peu sympathique psychanalyste), la perversion intellectuelle et morale.

Le choix du titre est sans équivoque : le monde moderne est le royaume du Prince de ce Monde. L'étonnante scène de l'autobus éclaire le titre : les passagers de cet

autobus, par un imperceptible décrochement du réel qui fait glisser le film au bord du fantastique, se mettent à parler tous ensemble du sens de la vie : « Qui s'amuse à tourner en dérision l'humanité ? Qui nous manœuvre en douce ? — Le Diable probablement ». Presqu'aussitôt, le chauffeur se retourne sans raison et l'autobus heurte la voiture qui précède. La réaction immédiate dans la salle est un rire nerveux et sans cause : ricanement du diable, dérision. Cette scène évoque celle du roman de Mikhaïl Boulgakov, *Le Maître et Marguerite*, où le diable provoque également un accident de tramway qui cause la mort, comique et dérisoire, de l'écrivain Berlioz. Voulé ou non, ce rapprochement enrichit le film d'un arrière-plan démoniaque que le titre annonçait déjà, avec l'astuce du diable qui fait croire qu'il n'existe pas.

Aux prises avec ce monde, Charles. Contrairement aux autres qui se bercent d'illusions politiques ou idéologiques, Charles est lucide, mais cette lucidité qu'il revendique le conduit à l'impuissance, au nihilisme : il ne veut avoir aucun contact avec ce monde qu'il refuse, par son exigence de pureté face à la souillure que symbolise la pollution, et se laisse gagner par le vertige du néant. L'argent le laisse indifférent : il s'en sert mais ne le sert absolument pas. Pourtant, Charles, qui ne parvient pas à mourir (« Je hais la mort autant que la vie »), cherche bien quelque chose, comme le montre une autre scène fondamentale : celle de la nuit passée dans une église à écouter du Monteverdi en compagnie d'un ami qui n'y comprend rien. Charles cherche quelque chose, le sacré peut-être ; et tandis qu'il dort dans cette église, le tourne-disque diffuse l'air de Monteverdi : *Ego dormio...* « Je dors, mais mon cœur veille », selon le verset du *Cantique des Cantiques*, signe que le sommeil de Charles

n'est que la face apparente d'une quête plus profonde.

Charles se livre lors d'une séance chez le psychanalyste : « J'essaie de croire de toutes mes forces à la vie éternelle ». Charles est un frère du Rimbaud de « La vraie vie est absente », du Claudel de « Je veux la vie même sans laquelle tout est mort, la vie même et tout le reste *me tue* qui est *mortel* ».

Entre Charles et le monde mortel (la pollution), il n'y a pas de compromission possible : Charles ne trouve son salut ni dans l'écologie, ni dans la politique, ni dans l'amour (malgré Alberte, figure de la pitié rédemptrice selon Dostoïevski), ni dans l'amitié (malgré le dévouement de Michel), ni dans l'Église représentée par un prêtre soucieux de vivre avec son temps (« Je le dégueule, votre temps »), ni dans la psychanalyse qui, loin de le guérir (car Charles n'est pas malade, ne présente pas les signes physiques de la dépression), lèvera les barrières que le désir de vivre maintenait encore entre lui et la mort : être tué est plus facile que se tuer — en même temps, le sens de la mort de Charles change : ce n'est pas un suicide, c'est un assassinat : la pollution, l'argent, la psychanalyse, ces trois symboles de notre monde démoniaque poussent dans la mort quelqu'un qui n'a « pas envie de mourir ».

Dès lors, l'affrontement entre Charles et le monde livré à son Prince prend la forme d'une Passion renversée. Intervient ici le personnage de Judas-Valentin, le drogué, présent dès les premières images parmi les « amis » de Charles. Leurs liens sont très profonds : Charles lui fournit la drogue, le borde dans son lit, lui demande de partager sa nuit dans l'église; le couple Valentin - Charles évoque d'autres couples tragiques : Muichkine et Rogojine dans *L'Idiot* de Dostoïevski, Verlaine et Rimbaud moins l'homosexualité. C'est à lui, à celui qui a partagé sa quête, que Charles fait appel pour le tuer, comme c'est un des apôtres qui trahit Jésus. Comme Judas, il comprend sans paroles

ce qu'on lui demande (« Ce que tu as à faire, fais le vite », *Jean* 13,27). Comme Judas, il tue son ami pour de l'argent, tellement pressé qu'il n'attendra pas que Charles ait fini de parler pour tirer. Comme lui, il fuit dans la nuit, une fois son coup fait (*Jean* 13,30).

Face à Judas, Charles est comme la figure sombre du Christ. La montée au Père-Lachaise, rompant avec le style heurté du reste du film, a l'unité ascendante d'une montée au Calvaire. Charles est comme libéré, ayant pris sa décision : comme Jésus, il donne sa vie librement; comme lui, il est cependant tué et ne se suicide pas ; comme lui, il est achevé pour que sa mort soit certaine.

Mais Charles n'est pas le Christ; il n'en est qu'un reflet inversé. C'est pourquoi le film s'achève sur les ténèbres du Vendredi-Saint, sans aucune lueur de Pâques. Il n'y a pas de réponse à la question que pose Charles ultimement; ainsi, dans tout le film, les véritables questions sont sans réponse : « Qu'êtes-vous allé chercher dans cette église? »; et les derniers mots : « Veux-tu que je te dise à quoi je pen... » — question interrompue par le premier coup de feu.

Le Diable probablement ne peut être compris que dans la foi. Comme Mouchette, Charles est affronté au Prince de ce Monde — le diable probablement — et ne peut lui échapper que dans la mort. Si Dieu est mort, alors règne dans notre monde le Prince des Ténèbres, alors « la vraie vie est absente », et il n'est plus possible de vivre. Un monde sans Dieu est absolument invivable; le silence du Père sur la Croix n'est possible que dans la foi au Verbe.

Charles n'échappe au diable qu'en échappant au monde, comme Mouchette qui, tombant dans l'eau, n'appartient plus qu'à la miséricorde de Dieu : le Vendredi Saint est le jour où le diable est irrémédiablement vaincu.

Jean et Marie-Hélène CONGOURDEAU

Dieu, probablement

Dialogue avec Robert Bresson

Les questions sont posées à Robert Bresson pour Communio par Guy Bedouelle, o.p., Jean Congourdeau, Michel Costantini et Jean-Luc Marion.

COMMUNIO : Cela vous ne vous gêne-t-il pas, après un film, de trouver des essais de synthèse de ceux qui l'ont vu ?

Robert BRESSON : Non. Souvent on m'apprend quelque chose. Il m'est difficile de toujours savoir exactement pourquoi je fais ceci ou cela. Il y a une grande part d'intuition dans mes films. Plus la complexité est grande, plus cette part est grande. Je n'ai pas de goût pour les symboles. Il y en a, puisqu'on en trouve. Ils se mettent tout seuls.

— **Vous dites que les symboles viennent, que vous ne les cherchez pas ?**

— **Oui.**

— **Et pourtant dans *Au hasard Balthazar*...**

— Ils étaient inévitables, pas voulus.

— **Ce qui frappe dans ce film, c'est votre effort d'unité ; on a l'impression que le film tout entier fait un effort...**

— Oui, les choses ont l'habitude de fuir et de s'éparpiller. L'effort pour les retenir était plus grand pour *Balthazar* à cause de son côté disparate.

Le bruit et le sang

— **S'il est un symbole efficacement utilisé dans votre dernier film, c'est bien celui qui se manifeste par le bruit...**

— La brutalité se traduit le mieux et avec force par les sons, par les bruits. Mais les bruits déroutent un public habitué aux films de « cinéma » dans lesquels c'est la règle ; dès que la parole finit, la musique commence. Je me souviens d'un court-métrage où étaient alignés tous les accidents les plus horribles, les plus sanglants, survenus dans les courses de taureaux en Espagne. Le film n'était pas choquant, n'était pas dramatique, parce qu'on avait remplacé les bruits par de la musique.

— **Dans *Le Diable*, la brutalité de ce son recomposé frappe. Mais aussi le contraste suggéré par le bébé phoque et la mère qui le regarde amoureuxment. Mais aussi le sang qui marque qu'on est entré dans la veine...**

— **C'est comme les dessous en peinture.** La seringue de Valentin, le drogué, et le sang envahissant la seringue, que j'ai placés — avec une arrière-pensée de Rédemption — immédiatement avant la séquence de nuit dans l'église, sont des dessous — par-dessus lesquels j'ai peint les deux garçons allongés sur les dalles dans une attitude préfigurant la mort.

— **Il y a là comme l'idée du sang sur la Croix, de la plaie au flanc du Christ...**

— **Dans les films de « cinéma », voyez-vous aussi des symboles ?**

— **Ils ne veulent pas parler de Dieu.**

— Je crois que c'est plutôt une question de moyens d'expression. Si le mot. « Dieu » revient souvent dans *Lancelot*, c'est pour mettre en avant la perte du Graal, la rendre agissante.

— Parmi les sons, celui de l'orgue joue quel rôle ?

— Aider le rythme du dialogue, le dramatiser, lui ajouter de l'étrange. L'orgue arrive comme un pur hasard.

— **La musique joue-t-elle le même rôle que dans *Lancelot* ?**

— Elle est militaire, dans *Lancelot*. Mais l'important est surtout que le peu de musique qu'il y a (comme dans les *Quatre nuits*) ne soit pas joué par des orchestres cachés, des orchestres fantômes, comme disait Cocteau.

L'apocalypse aujourd'hui

— Ce que j'aime beaucoup dans votre dernier film, c'est que les choses n'y sont pas caricaturales.

— Dans certains cas, elles risquent d'être plates comme cette conférence de presse sur l'atome que m'avait inspirée une émission télévisée de l'E.D.F. Le champion atomique que j'ai finalement ajouté lui donne un juste relief.

— Peut-on voir dans les images de boues rouges quelque chose qui serait comme la vision de saint Jean dans *L'Apocalypse* ?

— Oui, et on peut percevoir l'ange sonner de la trompette.

— **A propos de *L'Apocalypse*, on s'était préparé à tout sauf à ce qu'elle soit banale, normale et acceptable. Il y a des choses terribles qui arrivent, comme les boues rouges, et c'est comme le mal ou la grâce, il faut un regard pour s'apercevoir que c'est là. Alors que dans l'idée commune d'Apocalypse, on a l'impression que c'est quelque chose de fulgurant qui ouvre les yeux ; or, précisément cela n'est pas. C'est comme pour le salut et probablement pour la fin du monde. Je l'ai beaucoup senti dans votre film, ce côté banal du mal, du diable, probablement.**

— Les boues rouges du film sont pourtant une apocalypse terrifiante. Si elles ne vous semblent pas telles, c'est peut-être parce qu'elles ne sont qu'un document introduit dans le film. Aussi la marée noire...

— **Et puis l'image d'un monde qui devient hostile, invivable. L'atome qui a tout brûlé... Aussi le fait que toute ville est considérée comme pernicieuse ; le mal c'est la ville dans laquelle il n'y a pas d'arbres.**

— Je me souviens qu'à Brest, rasé par les bombardements et entièrement reconstruit, où j'étais passé après la guerre, il n'y avait pas d'arbres... Plus d'endroits où faire pousser des arbres ! Et l'argent dans *L'Apocalypse* ?... Je ne me rappelle pas.

— **Oui, à la fin : la source gratuite ! Que l'homme de désir, l'homme assoiffé vienne, et l'eau de la vie lui sera donnée gratuitement. Le psychanalyste fait payer Charles jusqu'au dernier sou. Il ne lui donne pas la vie mais la mort : c'est tout à fait l'inverse de *L'Apocalypse*. L'étonnant, c'est que vous ne l'ayez pas relue !**

— Toutes les horreurs, tous les cataclysmes ont été possibles à toutes les époques, mais ce à quoi nous avons affaire et qui est nouveau, c'est leur ampleur. C'est ce système destructeur de la planète, plus destructeur qu'aucun homme n'aurait pu imaginer. Vous vous souvenez du message de Collins, de retour de la lune : « Ne l'abîmez pas, ne la souillez pas ! Notre planète est merveilleuse ».

— **Et l'écologie ?**

— Elle s'est emberlificotée d'année en année de politique et de démagogie.

Elle nous donne surtout une impression d'impuissance et de fatalité.

— **Vous semblez pessimiste, mais en même temps on peut lire dans vos films que là où le péché abonde, la grâce surabonde...**

— Notre plus grand péché c'est de nous boucher les yeux et les oreilles. La catastrophe plane.

— **Pourquoi cette dimension politique, écologique, est-elle seulement maintenant dans votre œuvre ?**

— Paul Valéry disait que la politique est l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde. Nous sommes harassés de la politique. Ce n'est que depuis quelques années que nous commençons à nous mêler de ce qui nous regarde.

Présence du diable

— **Dans le *Diable* comme dans *L'Apocalypse*, le mal, le démon, se donnent en figures. Dans votre film il y a une sorte de parallèle entre l'action du diable et l'action de la grâce qui ne se voit que dans ses effets. Dieu ne nous parle pas directement, et c'est en ce sens que l'icône est communication, de même que vous dites dans les *Notes sur le cinématographe* : « Traduire le vent par l'eau qu'il sculpte en passant ». Le Vent — c'est l'Esprit Saint — se traduit. Il ne se donne pas, il se traduit.**

— Quand j'écrivais ces lignes, je ne pensais pas à l'Esprit Saint, j'étais réaliste. Mais peut-on échapper au réel ? C'est parce que je suis réaliste que je crois en Dieu et aux mystères.

— **Le diable ne parle-t-il pas de la même manière, ne se traduit-il pas aussi ? Autrement dit, l'accident de l'autobus ne veut-il pas dire : le diable se manifeste par un accident de la circulation tout à fait normal, mais en réalité le mal est comme ça : le mal est aussi surnaturel et naturel ?**

— Si on voulait expliquer ce qui se passe dans l'autobus par des hasards, ces hasards pourraient être interprétés comme des signes.

— Dans les klaxons aussi, il y a le diable. Quand un accident survient, aussitôt on est accusé par les autres ; on n'a pas le droit d'avoir un accident : on entend « boum » et immédiatement on entend les klaxons.

— Mécanisation de la vie, brutalité, muflerie en ville... Et, pendant ma partie de campagne, l'arrivée de la police...

— **Mais l'accident montre aussi la circulation parisienne, qui bloque tout dans le mouvement ou l'immobilisme : c'est le diable, ça aussi. En ce sens, le diable est partout, tout ce qu'on fait, en chaîne, peut le faire advenir. Pour la première fois dans un film vous utilisez des mots comme « surnaturel », « invisible », etc. Dans l'autobus, c'est Michel qui le dit à Charles.**

— J'ai pensé que ces mots et le mot « diable » seraient en situation, prendraient de la signification dans le monde de l'autobus.

Une esthétique théologique

— **Recherchez-vous un sens ?**

— Oui, celui que prennent tout à coup dans l'ensemble les choses quelconques, à cause de leurs nouveaux liens. Je ne suis pas du tout un romancier. Le cinématographe, l'écriture cinématographique telle que je la conçois, est très voisine de la musique, dans laquelle la forme est elle-même le fond. Le vrai me préoccupe, mais je suis beaucoup plus préoccupé par la forme qui rendra cinéma-

tographiquement vivants mes personnages que par leur psychologie ou leur logique.

— Il est bien clair que vous ne cherchez pas à faire penser, par exemple, à Marie ou au Christ, ni psychologiquement, ni même symboliquement. Mais il y a dans vos films une certaine logique, que je dis spirituelle, mais qui comprend aussi la dégradation de l'environnement qui est la conséquence spirituelle tangible d'une logique spirituelle — la grille de lecture christologique ou mariale crève les yeux. Ce que fait Charles ou bien reste absurde psychologiquement, anecdotique si c'est pour décrire une société, ou bien devient rigoureux si on le met dans la double logique qui traverse votre film : la logique du diable et la logique des personnages qui essaient d'aimer et de s'aimer. Cet enchaînement est christologique. Et quand vous dites « ce n'est pas réfléchi, c'est intuitif », c'est bien ainsi que je le comprends. Aussi bien, il y a dans tous vos films des personnages à propos desquels il est évident de faire intervenir, soit l'innocent qui meurt pour le salut de la multitude (dans le film d'ailleurs, le salut de la multitude en question n'apparaît pas), donc un figure christique — qui n'est jamais directement le Christ, d'abord parce qu'il n'est pas soifié, et ensuite parce que le personnage ne remplit pas totalement ce rôle — soit une figure mariale. Cela crève les yeux dans *Balthazar* et dans *Mouchette*.

— Quels personnages ?

— Marie, dans *Balthazar*, Alberte dans *Le Diable*, *Mouchette*... Le fait le plus frappant est la présence de cette logique christique, biblique, dans tous vos films. Est-ce qu'on exagère en disant cela ?

— Votre religion est beaucoup plus explicative ou explicatrice que la mienne.

— Mais votre esthétique est théologique, pas dans ce que vous dites, dans la manière d'aborder ce qui apparaît à l'intérieur de vos films comme réel et qui n'est pas ce qu'on entend d'habitude comme réel ; ce qu'on voit n'est pas réel et réciproquement... Dans votre dernier film, cela devient explicite pour la première fois : ce que vous dites explicitement et l'esthétique qui était dans votre œuvre auparavant coïncident de manière claire. Est-ce que, à cet égard, le passage du noir et blanc à la couleur vous a gêné ?

— Non. La couleur donne de la vie et de la force aux images. Elle rend plus vrai le réel. Mais si ce réel n'est pas tout à fait réel, elle accuse ce qu'il a de factice.

— Il ne s'agit pas, comme au « cinéma », de prétendre à une imitation du réel ? Le « cinéma » ne cherche-t-il que cela ?

— Oui, l'imitation du théâtre. La grande, la lourde faute du « cinéma », c'est d'avoir amené des acteurs, leur mimique, leur diction par facilité. Et d'avoir porté au pur théâtre un mauvais coup.

— Ce que vous dites-là réinscrit tout votre effort dans une double question : tout d'abord, une question philosophique qui est de plus en plus pressante : concevoir la pensée elle-même non pas comme la reproduction d'un réel qui est censé demeurer en soi et être déjà préexistant, mais comme l'établissement de la figure même des choses : non pas la reproduction, mais la production du visible. Le monde n'est pas vu, c'est nous qui le voyons, en sorte que ce que nous appelons le sens fasse partie de ce qui est un. La seconde question serait celle du concept théologique d'icône, où l'icône ne reproduit rien de ce qui est visible, mais est le procédé qui permet de faire apparaître.

La communication

— A ceci près, toutefois, que l'icône n'est peut-être pas faite d'abord pour communiquer ; elle est faite pour être louée. Vos films sont, eux, d'abord faits pour communiquer. Or, vous créez un nouveau langage par rapport au « cinéma », un langage

fondé sur des rythmes, des sons, des combinaisons de sons et d'images — et bien souvent ce qui semble des fragments d'images. Seul vous pouvez en posséder le code, et même vous refusez d'affirmer que vous le possédez tout entier — en ce sens que vous accentuez le côté intuitif de votre création, et le côté fortuit, non voulu, des symboles, par exemple. Comment voyez-vous le problème de la communication de ce que vous produisez comme réalité visible aux gens qui attendent un autre alphabet, une autre grammaire du cinéma ?

— Ce que je sais, c'est que beaucoup de jeunes aiment ce que je fais et qu'ils constituent les trois quarts de mon public d'aujourd'hui. J'ai aussi vu des personnes plus âgées être émues jusqu'aux larmes par mes films. Il m'est difficile, c'est vrai, de me faire admettre par un public de plus en plus conditionné par les films de « cinéma ».

— Le niveau de signification où vos films peuvent communiquer, n'est-ce pas celui de la parabole ?

— Oui, dans le sens où on peut le dire pour un poème, un morceau de musique dont la signification va au-delà de celle des mots, des notes...

— Ne serait-ce pas qu'à l'intérieur de vos films et de votre œuvre il existe des degrés différents de communication ?

— Il y a les coups heureux qui facilitent la communication. Mais si on me dit : « Expliquez-moi, je n'ai pas compris », je suis sûr qu'il n'y a pas de communication possible.

— Prenons l'exemple de *Lancelot* : c'est un film très difficile.

— Pour des raisons de logique ? De trop grande nudité ? ou de trop grande contraction ?

— Vous accentuez le détail et cela crée un malaise chez un certain nombre de gens. Par exemple, la scène du heurt. Il y a un orage, on voit l'éclair et puis tout à coup, on passe de la lueur de l'éclair au morceau de bronze du heurt de la porte. Je ne pense pas que vous ayez jamais fait ce genre de transition de façon aussi difficile.

— Un orage à la campagne, la nuit, c'est une porte secouée par le vent, le sifflement du vent sous la porte. Procédé impossible au théâtre et, par analogie, au « cinéma ».

— C'est vrai que dehors le vent ne gémit pas, qu'il ne gémit qu'en passant sous une porte ou dans une cheminée. La reine, dans son lit, voit par cela même qu'elle entend. Elle voit ; par le son, Lancelot mort. Mais pourquoi prenez-vous de la Quête du Graal tout sauf la quête du Graal elle-même ?

— Parce que ce qui avait excité mon imagination, c'était le retour de Lancelot, l'échec du Graal vu par lui, le mouvement d'horlogerie que cela déclenche et qui produit la cascade finale de morts. Quelque chose d'anti-Bédier et d'anti-western.

— Une des clefs du film, c'est la phrase de Lancelot : « Cette femme que Dieu a faite pour moi, il ne l'a pas faite pour moi ».

— Qui pourrait être une phrase d'Adam au Paradis Terrestre.

— Il reste que vous accumulez des difficultés réelles de communication ; il me semble que les *Quatre nuits* ou *Le Diable* donnent au spectateur moyen un accès à votre œuvre plus direct.

— Ce qui m'étonne, c'est de vous entendre dire que *Lancelot* est difficile à suivre.

— On arrive à comprendre la totalité à partir du détail, mais je crois que ça a beaucoup choqué.

— La difficulté est souvent entre le *trop dit et le trop peu dit*. Les *Quatre nuits* sont plus claires parce qu'elles sont dans la vie quotidienne. Tandis que *Lancelot* a des marges d'ombre, il est plus dans le mystère, dans ce qui est laissé à l'imagination.

De la clarté à la censure

— L'impression que j'ai eue avec *Le Diable*, c'est que l'aspect détail est moins mis en valeur (vous avez un peu changé de technique, me semble-t-il) et ma réaction a été de me dire : il y a une sorte d'urgence des problèmes actuels qui fait que vous parlez plus clair.

— Est-ce parce qu'il est plus clair que le film a eu l'interdiction aux moins de 18 ans ? Je l'ignore.

— On ne vous l'a pas expliquée ?

— Si, par l'incitation au suicide. Mais le suicide est ici héroïque à la manière de certains suicides de l'antiquité. Et surtout, avec la mort, Charles n'entend pas finir.

— Il fallait interdire *Une femme douce et Mouchette* à ce moment-là !

— Bien sûr. Et je voulais aussi donner à la mort de Charles l'aspect étrange d'un escamotage, comme pour celle de Mouchette et de la femme douce. Mais avec d'autres moyens.

— Le fait qu'on ait voulu vous censurer est tout à fait normal. Vous montrez la vérité telle qu'elle est, alors que tout dans notre société vise à la cacher — à cacher que la pollution est grave, que le vide spirituel est grave, etc. C'est pour cela que votre film est subversif !

— Ce qui est plus difficile à cacher — et à nous cacher à nous-mêmes —, c'est ce grignotement peu à peu de notre liberté pour que tout marche.

— Et comment avez-vous réagi à l'interdiction ?

— Je me suis demandé : « Est-ce que vraiment je pervertis la jeunesse ? ». Ce qui m'a ennuyé, c'est qu'au fond j'avais fait ce film pour les jeunes. Je reçois des lettres. L'une d'elles, ce matin, est d'un jeune futur cadre de 18 ans. Il voit la vie en rose et m'accuse d'avoir fait parler faussement la jeunesse. Mais j'en connais une, intelligente, lucide, angoissée de son propre avenir et de celui du monde. Je n'entendais pas faire de Charles une exception.

Ni morale, ni psychologie

— La jeunesse que vous représentez, est-elle vraie ? Cela me fait penser à un entrefilet paru dans *Le Monde* au mois de juillet : un jeune parachutiste s'était donné la mort et on avait retrouvé un billet où il disait : « Je n'ai pas réussi dans la vie, alors je m'en vais dans l'autre monde ». C'est un peu comme Charles qui meurt parce qu'il cherche la vie éternelle. Dès la première scène, il est question de détruire : la réunion anarchiste. Le thème central est tout de même l'auto-destruction, et ce qui est intéressant, c'est que Charles, qui en arrivera à se détruire, refuse la première possibilité.

— Ambiguïté et non incohérence. Ce n'est que vu du dehors que le suicide de Charles est une destruction.

— Lorsque vous créez un tel personnage, la personnalité des acteurs que vous employez compte-t-elle ?

— Autrefois, je cherchais une ressemblance morale. Aujourd'hui, je me dis que moins je trouverai de ressemblance morale, plus ce sera vrai. Pourvu que rien ne choque en apparence... Dostoïevski m'a mis sur la voie...

— Ce qui chez lui semble illogique peut se trouver plus près du vrai caractère... Il respecte les contradictions et les énigmes d'un caractère au lieu de viser à la reproduction d'un hypothétique équilibre psychologique. C'est en ce sens que votre « psychologie » se construisant pour ainsi dire directement sur l'écran peut en être rapprochée. Rapprochée aussi de la logique claudélienne. Chez Claudel il n'y a aucune psychologie des personnages ; c'est une logique spirituelle qui guide les personnages. Dans le *Partage de Midi*, et, en un autre sens, dans le *Soulier de Satin*, on trouve par exemple cette contradiction spirituelle, cette double élection contradictoire de Dieu qui est chez vous thématisée dans *Lancelot*.

— Chez Bernanos, il y a aussi cette absence de psychologie.

— Bernanos ne sait pas écrire : ça arrange tout. Ou bien, en effet, c'est illisible, ou bien il s'agit d'une certaine logique qui n'est évidemment pas celle des romans de Gide. Ce type de décalage nous permet de mieux saisir votre manière, par exemple votre écart par rapport au « cinéma ». Pour les personnages, peut-on dire alors que vous les créez, et leur donnez la liberté ?

— Pour qu'ils me fassent des surprises, dans le sens que j'ai voulu. Sinon quel ennui, et quelle faute envers l'étrangeté d'un homme ou d'une femme, regardés à la loupe ! Mais nous parlons beaucoup des problèmes cinématographiques et pas du tout de ceux de l'Eglise...

— C'est vous qui en parlez dans *Le Diable, probablement*.

— Ce qui a le plus choqué les prêtres, il me semble, ça a été la fameuse phrase d'Hugo que je n'ai pu retrouver et que j'ai fait dire à mon héros Charles comme un souvenir de lecture.

— Pour ma part, j'ai été assez choqué parla scène avec les intégristes.

— C'est la vaine querelle entre intégristes, traditionalistes et progressistes. Le christianisme est-il incompatible avec la civilisation ? Je ne le crois pas.

— Choqué d'autant plus que c'est la première fois que dans vos films il y a quelque chose de si direct.

— Si direct parce que si actuel ! L'étonnant, ce sont tous ces prêtres réformateurs ! Je pense à ces messes parisiennes avec lesquelles il est facile de devenir athée. Les messes doivent être divines.

— Il y a toujours dans l'Eglise une réaction de l'intérieur par l'a sainteté. Et par définition, je crois que cela ne se voit pas, mais cela existe, cela est et va nous sauver...

L'avenir du cinématographe

— Pour revenir à votre œuvre : le thème des premiers films est rigoureusement cohérent avec le reste. On trouve assez facilement un lien entre les personnages de la plupart de vos films.

— Ce lien est être ce que je mets de moi en eux — peut-être aussi ma vision...

— Le lien réside aussi dans l'ambiguïté maintenue, des *Quatre nuits* au *Diable, probablement*, par exemple...

— Les *Quatre nuits* sont passées deux jours sur les écrans de l'avenue des Champs-Élysées et quinze sur ceux du Quartier latin. C'est effectivement un film ambigu. *Pickpocket* aussi est ambigu et mes autres films plus ou moins. Avec l'ambiguïté, on peut entrevoir le profond et le vrai des choses qui paraissent

incohérentes. A propos d'œuvre, je vous dirai ou redirai ce que j'ai déjà si souvent dit, c'est que je n'ai pas l'impression d'avoir fait une œuvre, mais plutôt des exercices. Mes films sont des tentatives, à cause de l'excès de complexité du cinématographe et de sa richesse. Le « cinéma », c'est autre chose.

— **Vous parlez beaucoup, pour ces « exercices », du rôle de votre intuition. Et en même temps, vous êtes un des rares cinéastes à avoir écrit vos réflexions.**

— Oui, mais sur le cinématographe, art neuf, je me pose plus de questions que je ne me donne de réponses.

Robert BRESSON, né à Bromont-Lamothe (Puy-de-Dôme) en 1907. Films : *Les anges du péché* (1943), *Les dames du bois de Boulogne* (1945), *Le journal d'un curé de campagne* (1956), *Un condamné à mort s'est échappé* (1956), *Pickpocket* (1959), *Au hasard Balthazar* (1965), *Mouchette* (1966), *Une femme douce* (1969), *Les quatre nuits d'un rêveur* (1971), *Lancelot du Lac* (1974), *Le diable, probablement* (1977). A publié : *Notes sur le cinématographe* (Paris, Gallimard 1975).

Christine POINT :

Notre Père qui es aux cieux

Cette méditation d'un membre du mouvement « Aide à Toute Détresse » sur la pauvreté si pauvre qu'on ne la reconnaît pas vient compléter l'ensemble des attestations sur lesquelles reposait notre précédent numéro consacré à la justice.

NOTRE " : Je dis « notre » et j'ose à peine croire que cela signi-

fie que tu es aussi le Père de ce repoussant Lazare qui habite la cité voisine ; tu es le Père de cet homme qui boit, de cette femme illettrée, de ceux qu'on appelait, qu'on appelle les « sans feu ni aveu », les vagabonds, les inutiles, le sous-prolétariat en haillons, les gueux, le Quart-Monde... Et au fond de moi, est-ce que je ne pense pas que tu as bien du mérite à être Père de « ces gens-là » ? Que c'est vraiment pousser l'Amour très loin, trop loin ?

L'autre aussi, celui du fond des ruelles, celui des courées surpeuplées et bruyantes, peut te parler directement et te dire : « Père, mon père... ». Toi, le Dieu de toute puissance, de toute gloire et de toute tendresse, tu es son père, tu as voulu l'être, et tu le regardes et tu l'aimes lui aussi, lui avant !

Est-ce que cela ne remet pas en cause toute la mentalité qui imprègne nos sociétés, où la course au prestige, aux relations, aux privilèges, creuse de plus en plus l'écart entre les hommes, entre tes fils ? C'est à qui augmentera son potentiel matériel, intellectuel, spirituel ! Il s'agit, d'une façon ou d'une autre, de figurer. Et toi, tu cherches le regard de l'homme défiguré.

Comme tout serait plus simple si ton regard épousait nos conformismes, nos cloisonnements, nos hiérarchies. Tranquillement, nous pourrions nous obstiner à ne pas voir, persister à exclure. Oh, bien sûr, la veuve et l'orphelin continueraient à recevoir nos aumônes ; il faut bien, n'est-ce pas, prendre quelques options sur le Paradis... Les « bons pauvres », instruments d'une bonne conscience, instruments de notre salut, les pauvres objets de nos générosités médiocres, les pauvres invités à n'ouvrir la

bouche que pour nous dire merci, ceux-là, déjà, nous les enfermons dans un rôle passif ; nous les reconnaissons, certes, mais seulement pour en faire le miroir indulgent de faiblesses limitées, reflets atténués d'égoïsmes raisonnables, si l'on peut dire.

Mais qu'en est-il du « mauvais pauvre », de celui qui n'est ni forcément honnête, ni forcément propre, ni forcément reconnaissant envers « les braves gens » ? Car au-delà du monde des pauvres que nous consentons quand même à voir, au-delà de cette zone grise, il y a un monde de ténèbres, le monde des misérables, le monde des pauvres dangereux — dangereux car ceux-là nous obligeraient à aller trop loin, à renverser totalement le sens de nos priorités. Et pourtant, le premier saint canonisé, par le Christ lui-même au moment de sa mort, n'était-il pas un voleur ? Et le Christ lui-même n'a-t-il pas été l'homme défiguré par excellence, l'exclu, le fou, le marginal, celui qu'on accompagne au lieu de son supplice avec des cris de haine, des regards de mépris, des crachats dédaigneux ?

Notre Père, Père de tous les hommes, Père de l'Humilité qui s'est fait homme, montre-nous nos frères, TOUS nos frères.

« QUE TON NOM SOIT SANCTIFIÉ »

Que ton nom soit connu, révééré, aimé. Le nom, c'est la personne ; il n'y a pas de noms trop grands pour ceux que nous voulons honorer ; il n'y a pas de noms trop doux pour ceux que nous voulons aimer ; et il n'y a pas de noms trop durs pour ceux dont nous ne voulons pas... À travers tous ceux que je nomme, je te nomme.

Alors Seigneur, combien de fois t'ai-je traité d'imbécile, de paresseux, de buveur, ces mêmes propos que tu entendais déjà en Galilée et que Matthieu nous rapporte ? (11,19).

En regardant vers le monde des misérables, on découvre qu'ils n'ont droit qu'à des noms négatifs, des noms qui bafouent la dignité. Le sous-prolétaire, l'homme sans rôle et sans statut, celui qu'un jugement figé sur les apparences catalogue une fois pour toutes, le sorti de prison, l'incapable, c'est Toi Seigneur, Toi qui t'es fait homme, mais qui, en te faisant homme, t'es fait « homme-exclu », né hors cité, mort hors-la-loi.

Tu nous dit : « Ce que vous ferez aux plus petits des miens, c'est à Moi que vous le ferez », et : « Eux, c'est Moi », mais il se pourrait fort bien que les plus petits des tiens et les plus petits des nôtres ne soient pas exactement les mêmes. La brebis perdue, nous voulons bien la chercher dans les trois champs à la ronde, et encore, si le temps n'est pas trop mauvais, mais au-delà ? Risquer ses propres intérêts, sa propre dignité dans ce chemin hasardeux, dans ce bloc sale et surpeuplé des banlieues grises, dans les coins des zones dépotoirs, affronter les regards durs et angoissés de ceux qui vivent en rebut de l'humanité et croire, croire fondamentalement

que ce rebut est la fine pointe de ton Royaume, n'est-ce pas un défi utopique et téméraire ? N'est-ce pas aussi et pourtant ton unique appel ?

Et il semble qu'il ne s'agit même pas de penser que les pauvres sont, comme on disait, nécessaires à l'économie du Salut. Cela ne serait nullement un renversement, mais tout au plus une manière utile et utilitariste de justifier l'injustifiable, en prônant cette fameuse résignation dont les visées étaient plus sociologiques qu'évangéliques. Non, les pauvres ne sont pas là pour racheter le Salut des riches, pour compenser par leurs souffrances la vie plus ou moins dispendieuse des autres. Ils sont le rappel incessant que nous « manœuvrons » à l'envers. Notre ligne d'action consiste toujours à essayer que les pauvres s'enrichissent (un peu), et jamais à ce que les riches s'appauvrissent. Nous imaginons bien (de loin) une certaine répartition des biens ; mais nous n'envisageons pas une seconde une répartition de la pauvreté. Elle nous fait peur ! Porter chacun sa part de richesse, ça va ; porter chacun sa part de pauvreté, rien ne va plus ! Répartir la pauvreté semble de la phraséologie tirée d'un absolu illogique et utopique. Et pourtant, le Christ ne cesse de proclamer que le Royaume est aux pauvres, aux pauvres par le cœur et par la réalité concrète de leur vie, aux pauvres de biens et aux pauvres en satisfaction de soi. Bref, aux pauvres...

La communication, la communion entre les hommes n'aura de réalité que dans la mesure où nous nous ferons pauvres, totalement pauvres, dans la mesure où nous reconnaitrons que nous ne sommes rien par nous-mêmes, dans la mesure donc où nous rejoindrons ceux qui sont déjà en avance sur le reste des hommes, puisque déjà ceux-là ne sont rien, ne peuvent rien, ne comptent pour rien.

Or « le plus petit, c'est celui-là le plus grand ». Mais cette démarche, qui va à l'encontre de toutes nos démarches, à la limite nous scandalise. Qu'est-ce que cette vacuité peut bien apporter au bonheur des hommes ? Ce n'est pas, pensons-nous, en se faisant malheureux avec les malheureux, misérable avec les misérables, qu'il en sortira quelque chose ! Et si pourtant l'envahissement de l'amour était inversement proportionnel à l'envahissement de nos diverses richesses ? L'Évangile nous dit-il autre chose ?

D'ailleurs, c'est uniquement à cause de nos refus de partager la pauvreté qu'existe la misère, cette intolérable hypertrophie de la pauvreté, cette accumulation de poids sur les mêmes épaules.

*Je suis appelé, de toute éternité, à être pauvre...
Oui, que ton nom soit sanctifié, Seigneur,
Toi qui t'es fait homme pauvre.
Que le nom du plus petit soit vénéré,
que je découvre le nom nouveau, le nom de pauvre dont,*

dès le commencement,
Tu as désiré m'appeler.

« QUE TON RÈGNE VIENNE »

Mais quel genre de règne est-ce que j'appelle ? Aussi longtemps que, parallèlement à cette demande, je continue à participer à la construction d'une société d'argent et de pouvoir, ma demande est illogique, grotesque peut-être. Car enfin, de quel règne peut-il donc s'agir, sinon d'un anti-règne, un règne dont la douceur fait toute la puissance. Il faut se rendre compte que nous appelons dans notre prière un royaume où le raciste découvrira tôt ou tard, que « Dieu est noir », où le bourreau saura que Dieu est le torturé, où le bon chrétien découvrira que Dieu est ce vagabond qui a des poux, qui sent le vin... Choquant ? Oh, certes, surtout pour le monde aseptisé dans lequel nous voudrions nous isoler. Puisque ce règne sera le règne de la non-solitude, du non-enfermement, pourquoi ne pas commencer à briser nos cloisons, nos idées bien faites et bien rangées ?

Puisque ce règne sera le règne de la paix, pourquoi l'appeler si j'entretiens mes dissensions avec autrui ? si mes biens rendent plus aigu le sentiment de manque du pauvre à ma porte et exacerbent la violence dans son corps et son cœur meurtris ?

Puisque ce règne sera le règne de l'amour, d'un amour qui nous demandera toujours à ramer à contre-courant, quand sera-t-il temps d'inverser enfin le sens de ma marche ?

« QUE TA VOLONTÉ SOIT FAITE »

« Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (Marc 3, 35). Il faudrait s'émerveiller longtemps sur la suite de titres tellement familiers et tellement forts que tu donnes à ceux qui font ta volonté. Tu les reconnais comme tes égaux, tes « tout-proches » ; ils sont tout pour toi. Si donc toi tu te reconnais dans le plus petit, si tu reconnais en lui ce qui t'est le plus cher — ta Mère —, si tu les regardes, Elle et lui, avec le même amour, il devient impossible aux hommes de justifier la moindre attitude de mépris. Nous ne pouvons plus aimer les autres seulement parce que Dieu y tiendrait, mais bel et bien parce que nous reconnaissons réellement dans le plus rejeté notre frère, notre mère, notre alter ego. Nous avons à faire en sorte que les relations soient SUR LA TERRE COMME AU CIEL.

Et alors oui, ta volonté sera « FETE »...

« DONNE-NOUS AUJOURD'HUI NOTRE PAIN DE CE JOUR »

Et donne-nous de savoir partager ce pain, en ne confondant pas un vrai partage avec une redistribution de croûtons durcis ; quand on songe à tous ceux qui n'ont pas ce pain quotidien, il est bon de se rappeler que « ce n'est pas participer au progrès que de ramasser les miettes d'un repas de mieux en mieux fourni » (Igloo 87/88).

« PARDONNE-NOUS NOS OFFENSES »

Pardonne-nous d'obscurcir la lumière de L'Évangile par nos compromissions. Pardonne-nous nos jugements tout faits, bien faits, vite faits et tellement superficiels ! Pardonne-nous surtout d'écraser celui qui tombe, celui qui est en bas, de montrer du doigt le vol d'un pauvre, les maladresses de l'illettré, la femme qui frôle le mur de la prison pour aller, douloureuse et humiliée, rendre visite à son époux. Pardonne-nous de tant contrôler les faibles, de ne pas comprendre ce qu'est le désarroi, d'avoir fait tous ces pas qui mènent l'autre au trépas, d'avoir dit tous ces mots qui ont étouffé sa voix. Pardonne-nous d'être si souvent pardonnés par les plus rejetés ET DE NE PAS MEME SAVOIR NI CROIRE que nous avons besoin de leur pardon.

Quand nous le comprendrons, alors oui, nous serons DÉLIVRÉS du MAL, délivrés de nous-mêmes et de nos peurs, et enfin LIVRÉS au même vertigineux destin que le Christ et par le Christ ; fraternité des hommes, paternité d'un Dieu : une immense moisson de miséricorde, de partage et d'amour.

Christine POINT

Christine Point, née en 1946. Licenciée en philosophie ; responsable permanente au mouvement « Aide à Toute Détresse a (ATD)-Quart Monde. Ce mouvement, fondé en 1956 par le Père Joseph Wresinski, à Noisy-le-Grand, s'attache à venir en aide aux *p/us* défavorisés, c'est-à-dire au sous-prolétariat, que rejettent même les instances de solidarité, d'entraide et de défense officielles et reconnues. Doté maintenant d'une expansion internationale, ce mouvement rassemble aussi bien des non-chrétiens que des chrétiens, et reste non-confessionnel. Publication : le périodique *Igloo* (Ed. Sciences et Service, 107, av. du Général Leclerc, 95480 Pierre laye).

