



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

94 N° 3 1972

La «Loi fondamentale» de l'Église

Remigiusz SOBANSKI

p. 251 - 268

<https://www.nrt.be/en/articles/la-loi-fondamentale-de-l-eglise-1265>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La « Loi fondamentale » de l'Eglise

QUELQUES RÉFLEXIONS

I. — Genèse du projet

Dans son allocution du 12 novembre 1965 aux Cardinaux et Consultants de la Commission Pontificale pour la revision du Code de Droit canonique, Paul VI mentionnait comme se posant réellement la question de l'opportunité d'un code de base, commun à l'Eglise tout entière et contenant le droit « constitutionnel » de l'Eglise¹. Par quoi le Pape faisait allusion à l'opinion de nombreux canonistes qui, à l'occasion des débats sur la réforme du Code, demandaient une sorte de codification de ce droit constitutionnel. Voici les considérations principales formulées à l'appui de cette requête :

1. L'œuvre souhaitée offrirait une base juridique commune à toutes les Eglises en communion avec Rome, aussi bien celles de l'Orient que les autres. Sur ce fondement pourrait se baser le droit des Eglises particulières, lequel tiendrait compte de la spécificité de l'Eglise intéressée et constituerait à son tour une base pour les superstructures ultérieures. La nécessité d'une base juridique commune pour les législations de l'Orient et celles de l'Occident est de fait souvent invoquée. Toutefois l'opinion contraire trouve bon nombre de partisans, surtout parmi les représentants des Eglises orientales ; ils font valoir qu'une telle codification, même réduite aux normes les plus fondamentales et générales, ne pourrait pas éviter la latinisation².

2. La garantie des droits de l'individu dans l'Eglise est le thème de vives discussions au cours de l'après-concile. Les nombreux canonistes qui voient dans la promulgation d'une Loi fondamentale une manière de protéger les droits individuels sont certainement inspirés par le modèle des constitutions civiles, qui déterminent et garantissent les droits fondamentaux du citoyen.

3. Suivant une autre considération, il s'agit de traduire dans la législation la distinction, désormais plus clairement perçue, entre deux aspects du droit : la stabilité et la mutabilité, entre ses éléments permanents et ses expressions réformables. De ce point de vue, la Loi fondamentale rassemblerait les normes de la plus vaste portée, tandis que les systèmes particuliers, appuyés sur lui, présenteraient un caractère moins durable. Ici encore joue l'analogie avec les

1. AAS 57 (1965) 988 : « Peculiaris vero hic existit quaestio eaque gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesia Latina et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem condi Codicem, ius constitutum Ecclesiae continentem. »

2. N. EDELBY, *Unité ou pluralité des codifications : Faut-il un Code spécial pour les Eglises orientales ?*, dans *Concilium* 28 (1967) 46.

constitutions des Etats, lesquelles sont beaucoup moins susceptibles de modifications que les simples lois ou décrets³.

Certains auteurs ont présenté leur idée personnelle du contenu de la Loi fondamentale envisagée. Ainsi Kl. Mörsdorff souligne qu'au droit fondamental appartiennent non seulement les structures d'institution divine mais aussi, parmi les éléments d'origine ecclésiastique, ceux qui sont communs à toutes les Eglises particulières et caractérisent l'Eglise du Christ⁴.

J. Neumann, lui, limite la sphère de la Loi fondamentale à ce qu'il appelle le « minimum théologique de l'Eglise », en désignant par là les composantes indispensables pour qu'on puisse parler théologiquement de l'Eglise du Christ et juridiquement du peuple de Dieu⁵. A la Loi fondamentale il demanderait de contenir exclusivement les éléments théologiques les plus essentiels de la structure de l'Eglise.

La diversité des propositions avancées et, de plus, certaines inconspicues affectant parfois telle ou telle d'entre elles permettraient d'entrevoir les difficultés auxquelles se heurterait l'effort d'élaboration d'une *Lex fundamentalis*. Il suffit, par exemple, de mettre en regard des principes généraux exposés par J. Neumann la suite de ses propositions concrètes. Le « minimum théologique » auquel il limiterait le code de base comprend, d'après lui, les éléments suivants de la structure de l'Eglise : 1. La mission de l'Eglise : son essence, les diverses tâches de l'Eglise, le ministère d'enseignement, les principes de la liturgie et des Congrégations. 2. La dignité humaine : liberté de l'homme, ses droits, les droits principaux dans l'Eglise. 3. Les structures d'organisation et les limites du pouvoir ecclésiastique, la portée et les limites de la primauté du Pape et son rapport au corps des évêques, les Eglises particulières et les rites divers — avec l'essentiel concernant les patriarches, le synode des évêques, le collège des cardinaux, les évêques, les prêtres, les diacres et les laïcs, ainsi que les conseils presbytéraux et pastoraux, enfin l'organisation du diocèse, compte tenu du principe de subsidiarité. 4. La protection des droits : délimitation des compétences respectives des divers organes auxiliaires, introduction de tribunaux en matière administrative et de normes assurant la sauvegarde de l'égalité juridique. 5. Les principes fondamentaux du droit pénal⁶. — Ce relevé des points à inclure dans la Loi fondamentale ne déborde-t-il pas la portée des thèses générales exposées par l'auteur ? Les normes touchant l'organisation du diocèse, par exemple, rentrent-elles dans le « minimum » des structures juridiques ?

On croit trouver une cohérence plus manifeste dans les propositions de H. Heimerl, qui prend comme point de départ de la Loi fondamentale le tableau de l'Eglise présenté par les deux premiers chapitres de la Constitution *Lumen Gentium*. Pour cet auteur le droit fondamental comprend les déterminations concernant l'Eglise universelle et son gouvernement, l'Eglise particulière et son gouvernement, les Eglises locales, les droits fondamentaux et les devoirs des membres de l'Eglise, enfin les relations intérieures de l'Eglise⁷.

3. L. M. ÖRSY, S.J., *Reform of Canon Law*, dans *America* 109 (1963) 516.

4. *Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966) 46 ; *Zur Neuordnung der Systematik des CIC*, *ibid.* 137 (1968) 12.

5. *Über die Notwendigkeit eines gesamt-kirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrecht*, dans *Theologie im Wandel*, München, 1967, 426.

6. *Ibid.*, 438-447.

7. *Esquisse d'un Droit constitutionnel de l'Eglise*, dans *Concilium* 28 (1967) 59-67.

II. — Dérroulement des travaux

L'allusion faite par le Pape au problème d'une Loi fondamentale exerça son influence sur l'attitude de la Commission cardinalice qui, le 25 novembre 1965, émit un avis positif en ce sens. Le premier schéma (peut-être vaut-il mieux dire : « l'avant-projet ») de *Lex fundamentalis* fut présenté à la réunion des Consultants de la Commission du Code et discuté les 26-27 juillet 1966. Tout en reconnaissant l'importance du travail et la réelle valeur du schéma en vue de l'objectif à quoi on visait, on estima qu'il fallait y introduire plusieurs modifications essentielles. Celles-ci devraient en somme satisfaire à quatre requêtes :

1. Il faut que la formulation du droit constitutionnel de l'Eglise offre un tableau authentique de celle-ci ; aussi doit-elle porter, en même temps qu'un caractère juridique, un caractère théologique. Cette Loi devrait montrer ce qu'est l'Eglise, quelle en est la structure d'institution divine, sur quelles vérités fondamentales elle s'appuie. Pareille exigence s'inspire d'une préoccupation œcuménique. Elle correspond d'ailleurs à la nature de l'Eglise.

2. La notion de l'Eglise et sa constitution devraient être présentées dans l'optique de Vatican II, où l'Eglise est décrite comme peuple de Dieu.

3. De plus la L.f. aurait à déterminer les droits et les devoirs de tous les fidèles.

4. Il faudrait y faire place également au rapport de l'Eglise à la communauté humaine.

C'est en tenant compte de ces desiderata qu'on élaborera un second schéma, lequel fut discuté en réunion de la Commission centrale pour la réforme du Code les 3 et 4 avril 1967 et approuvé *quoad substantiam*. On invita les Consultants à communiquer oralement ou par écrit les remarques qu'ils jugeraient opportunes, tant en général et concernant la structure du schéma que sur le détail des canons particuliers. C'est alors seulement que fut constituée une Commission spéciale pour la *Lex fundamentalis*.

Le 3 octobre 1967, le premier Synode des évêques approuva l'idée d'une L. f. ⁸.

Le document résultant des premiers travaux de la Commission spéciale (et que nous appellerons « le projet ») fit, dans sa forme première — le *textus prior* — l'objet de discussions à trois niveaux

8. *Relatio super priore Schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis*. Pontificia Commissio Codici Iuris recognoscendo. Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis. Pol. Vatic., 1971, 59-61.

Dans le rapport accompagnant la rédaction de 1970, laquelle tenait compte des remarques des Cardinaux de la Commission pour la revision du Code et des membres de la Commission théologique internationale, on souligna, comme desiderata énoncés par ces remarques : que la L. f. reflète l'image de l'Église, qu'elle définisse sa nature et sa structure et qu'elle montre sur quels fondements repose cette structure¹⁰.

Quant aux principaux éléments qui la fondent, la structure de l'Église se trouve déterminée par Dieu lui-même. C'est pourquoi on a jugé nécessaire que la L. f. contînt les principes fondamentaux de la structure de l'Église. Cependant, on le rappelait en même temps, cette Loi, en tant que base pour la construction ultérieure de normes ecclésiastiques, doit porter un vrai caractère juridique et il ne faut donc pas y insérer des énoncés théologiques de la structure de l'Église¹¹.

Une autre exigence que, de l'avis des Consultants compétents pour l'élaboration de la L. f., on entendit respecter dans la rédaction du projet, c'est l'adaptation du droit ecclésiastique à l'enseignement et aux décisions du Concile Vatican II. C'est pour y satisfaire que dans le texte on inséra des citations des documents conciliaires.

Pour mieux connaître les intentions des auteurs du projet, il est utile de voir, dans le rapport accompagnant le *textus emendatus*, l'analyse des observations générales formulées au sujet du *textus prior* lors de la triple consultation rappelée plus haut. D'après ce rapport, la première rédaction obtint l'approbation globale de tous les Cardinaux de la Commission pour la revision du Code, sauf deux¹².

L'un de ceux-ci prononce un *non placet* ; à son sens, la Loi fondamentale, comme la Constitution des Etats-Unis d'Amérique ou celle de l'Australie ou encore la Grande Charte d'Angleterre, devrait être un document solennel énonçant les principaux droits des individus et les protégeant contre les abus de pouvoir. Avec cela il regrette que les canons traitant de la Hiérarchie aient la prépondérance sur ceux qui regardent les prêtres et les laïcs, ce qui empêche le projet de représenter une constitution pour le peuple.

A cette critique on répond qu'une constitution civile détermine avant tout la communauté dont il s'agit, à savoir le territoire de la nation, les organes exerçant le pouvoir de l'Etat ainsi que les institutions publiques, tandis que la L. f. veut décrire le visage de l'Église et définir sa nature, sa mission et sa structure ; quant aux droits fondamentaux des fidèles, on les trouve dans le projet. Néanmoins, tenant compte de la difficulté évoquée, les Consultants s'efforceront de définir ces droits avec plus de précision dans le *textus emendatus*.

L'autre Cardinal qui émettait un vote global défavorable formule une série de griefs particuliers : par le terme d'*Église* le projet ne désigne souvent

10. *Ibid.*, 119 ss.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, 120 ss.

que la seule Hiérarchie ; il ne donne pas de solution à plusieurs questions fondamentales, par exemple : quel est le caractère du droit ecclésiastique, pourquoi et en quoi il oblige, en quoi l'Eglise diffère, comme communauté, des sociétés laïques, quels sont les rapports mutuels entre le Pape et le corps des évêques, de quelle façon se concrétise la mission sacerdotale et prophétique des fidèles, enfin quels sont les droits de la conscience dans l'Eglise.

A ces observations le groupe des Consultants répond : l'Eglise a été décrite dans le c. 1 comme le peuple de Dieu et c'est en ce sens que le vocable est constamment employé dans la suite. D'autres points relevés par le Cardinal appartiennent de leur nature non pas à l'énoncé du droit mais à la philosophie du droit ou à la théologie morale, ou bien ils ne peuvent être tranchés présentement faute d'une opinion assez communément reçue chez les théologiens ; d'ailleurs, pensent les Consultants, la solution de ces problèmes-là n'est point présumée par la définition à donner de la nature et de la structure de l'Eglise.

Le rapport que nous utilisons ici relève les avis émis en sens positif sur la question de principe ainsi que les approbations données au projet lui-même. Les remarques de portée générale qu'il condense peuvent se ramener à ces trois chefs : le titre du projet, l'élaboration de la Loi fondamentale et sa valeur juridique — sa matière — sa terminologie.

1. On a contesté la convenance de l'expression *Lex fundamentalis* — pour cette raison que la loi suprême et principale de l'Eglise, c'est l'amour. — La Commission reconnaît certes dans le commandement de la charité la loi incontestablement fondamentale donnée aux hommes par le Christ. Cela n'interdit pas d'élaborer pour la communauté constituée par le Seigneur une codification de ces éléments du droit qui sont supérieurs par rapport à d'autres dispositions dans l'ordre juridique de l'Eglise ; le code ainsi élaboré serait tout simplement un fondement pour le reste des normes. D'ailleurs, selon la Commission, le projet tient compte du rôle primordial du précepte de la charité quand, dans le c. 1, il souligne que le droit sert à la formation de l'amour et rappelle que celui-ci est la loi suprême du peuple de Dieu.

On a observé qu'à l'élaboration de la Loi fondamentale devraient prendre part tous les fidèles et notamment les laïcs. — D'après la Commission on rencontrera cette exigence en soumettant le projet aux évêques, dont les réactions traduisent le sentiment du peuple de Dieu confié à leurs soins. Les évêques eux-mêmes peuvent prendre l'avis de leurs prêtres et des laïcs.

Encore à propos de la manière d'élaborer la Loi : il importe, a-t-on remarqué, d'en rédiger le texte en esprit œcuménique. — La réponse de la Commission atteste l'attention que ses membres portent à cet aspect de leur tâche ; elle note qu'aux travaux de la Commission sont associés trois théologiens appartenant à des confessions chrétiennes non catholiques.

Deux des avis émis ont reproché au projet une allure trop juridique ; d'après eux la L. f. devrait animer les fidèles à l'effort de sainteté, favoriser les charismes et en ordonner l'exercice, dessiner le tableau de ce que le royaume de Dieu doit être sur terre et aussi marquer davantage l'objectif pastoral de la législation canonique. — Dans sa réponse, la Commission mentionne les canons où, à son sens, le projet se conforme à ces vues.

Touchant la valeur juridique du code fondamental, certains critiques voudraient qu'elle soit davantage précisée et qu'on affirme plus nettement la

supériorité de ce code par rapport à toutes les autres lois ecclésiastiques. — A ce propos, la Commission observe que la valeur juridique d'une loi correspond à la qualité du législateur ; ici il s'agit de celui qui seul a compétence pour porter des lois universelles, parmi lesquelles les dispositions de la L. f. Par ailleurs, estime la Commission, la portée propre de celle-ci, laquelle dépasse celle des autres normes, devrait sans doute être explicitement déclarée. Pareille déclaration serait-elle à inscrire dans le cadre même de la Loi ou plutôt dans le document introductif la promulguant, la Commission ne tranche pas cette question. En fait on la voit préparer un libellé déterminant la valeur spécifique de la Loi fondamentale. Aux termes de cet énoncé, les lois édictées par l'autorité ecclésiastique suprême devront être interprétées selon les normes de la L. f., sauf mention explicite du contraire. Les prescriptions éventuelles dérogeant à ces normes seront d'interprétation stricte. Toute disposition émanant d'un législateur inférieur et qui serait contraire à la Loi fondamentale serait sans valeur juridique¹³.

On a objecté : la valeur même du droit fondamental est affaiblie par une clause souvent employée : « d'après les prescriptions du droit ». — Réponse : cette clause n'affecte pas la substance même de la prescription en question ; elle précise simplement que l'application du principe énoncé dans la L. f. devra être déterminée par le droit universel ou particulier.

2. Après le titre du projet, la manière d'élaborer la L. f. et la valeur juridique de celle-ci, c'est la matière même traitée par le projet qui avait donné lieu à plusieurs difficultés. La plus importante, semble-t-il, naissait d'une trop forte empreinte de la tradition latine. — A quoi la Commission opposa divers avis qui précisément louaient le projet comme convenant à la fois aux Eglises d'Orient et à l'Eglise latine.

Autres critiques : le texte manque de citations de l'Écriture Sainte ; il ne fait pas assez état de la Révélation divine comme fondement dernier de la Loi ; il passe sous silence l'activité du Saint-Esprit ; il n'accentue pas le principe de subsidiarité. D'après certaines remarques, on a trop peu insisté sur la collégialité, sur le rôle des Eglises particulières, sur les droits des clercs et des religieux ; enfin on a négligé la perspective œcuménique.

3. Enfin, quant à la terminologie, les observations se ramènent aux points suivants :

a) Le terme de « hiérarchie » apparaît comme peu adéquat pour rendre la note de service qui caractérise l'exercice du pouvoir ecclésiastique.

b) Au lieu de désigner le Pape par la locution *Summus Pontifex*, qui évoque l'héritage de la Rome païenne, on ferait mieux de dire « l'évêque de Rome », quitte à ajouter « le successeur de Pierre ».

c) A éviter, d'après tel ou tel avis, les dénominations *Vicarius Christi* et *Sancta Sedes*.

d) Plusieurs fois est proposée la suppression de *sacer* dans des expressions comme *sacri canones*, *ministri sacri*, *potestas sacra*.

La Commission ne crut pas devoir retenir ces amendements. Ses réponses à leur sujet restent au niveau d'une justification ou explication qui n'apporte pas d'élément essentiel. Le maintien du terme *Vicarius Christi*, par exemple, est justifié ainsi : *Lumen Gentium* emploie une fois ces mots ; ils peuvent bien revenir une fois dans la Loi fondamentale.

13. *Ibid.*, 123.

IV. — Réflexions sur le projet

Le projet compte 94 canons dans le *textus prior*, 95 dans le *textus emendatus*. Il se compose d'une introduction et de trois chapitres : L'Eglise ou le peuple de Dieu — Les fonctions de l'Eglise — L'Eglise et la communauté humaine.

L'introduction retrace la fondation par le Christ de l'Eglise, communauté de foi, d'espérance et d'amour établie comme société organique et hiérarchique et constituant le signe et l'instrument de l'union intime de tout le genre humain avec Dieu. Sa mission, l'Eglise la remplit, entre autres façons, par la promulgation de lois destinées à sauvegarder l'unité de foi, à maintenir la structure déterminée par Dieu et à diriger les activités humaines vers le salut.

Le ch. I parle dans ses deux premiers canons tout d'abord de la nature, du but et de la structure de l'Eglise, puis de son unité et de sa diversité, cette dernière s'exprimant dans les différentes Eglises particulières. Dès ici on trouve la détermination constitutive de l'Eglise : ceux qui, renés de l'eau et de l'Esprit Saint, sont dans le Christ (c. 1 § 2). Le chapitre comprend deux articles. L'un concerne tous les fidèles. Comme point de départ, cette affirmation : tous les hommes sont appelés à faire partie de l'Eglise, mais y appartiennent de fait ceux qui par le baptême ont été incorporés au Christ, ainsi introduits comme par une porte (c. 6 § 1). Ensuite il est question des droits fondamentaux communs à tous les fidèles (cc. 10-25) ainsi que des divers états dans l'Eglise (cc. 26-30). L'art. II traite successivement du Pape, des évêques et des prêtres.

Le ch. II est consacré aux fonctions de l'Eglise : missions d'enseignement (art. I), de sanctification (art. II) et de direction (art. III). Pour chacune est analysée la part respective des sujets qui y participent, à savoir le Pape, les évêques, les prêtres, les diacres et les laïcs.

Le ch. III se compose des cc. 84-95.

On éprouve assurément une réelle satisfaction à voir l'idée de droit fondamental ou constitutionnel prendre corps dans la forme normale d'un code ou d'une loi de base. Autre constatation réconfortante : les rédacteurs se sont efforcés d'imprimer à leur œuvre un caractère moderne, correspondant à l'idée qu'on se fait actuellement de l'Eglise. Rien d'étonnant par ailleurs si l'étude du projet (nous nous référons désormais au *textus emendatus*) et des Rapports de la Commission inspire pas mal de réflexions. Sans doute les études qui, à notre connaissance, ont été publiées sur ce sujet¹⁴

14. Jusqu'en juillet 1971.

n'ont pu être mûries avec tout le loisir souhaitable et certaines d'entre elles ne semblent pas dépasser en tous points une considération unilatérale¹⁵. Néanmoins il serait difficile de dénier toute valeur positive et constructive à bon nombre des idées avancées à cette occasion.

Un premier genre de remarques suggérées par la lecture du projet concerne son langage. Quelle devrait être la langue du droit ecclésiastique ? Le Code de Droit canonique a adopté des énoncés concis et, en général, précis¹⁶. Sa concision voulue donne lieu à des difficultés d'application, la stricte observation du droit exigeant une intelligence exacte de la loi. En particulier l'extrême sobriété du Code ne permet guère d'y retrouver les motifs inspirant le législateur ni le but que le droit prétend atteindre. De là les vœux émis en faveur d'un retour aux énonciations classiques, celles de maints canons anciens, se présentant davantage comme des règles de vie et révélant le sens religieux de la conduite prescrite¹⁷.

Le projet a rompu avec la langue du Code. Plus d'une fois il fait appel à l'Écriture Sainte et les documents de Vatican II y sont cités en abondance. On peut même dire que les textes pris à ces documents constituent l'essentiel du projet. La méthode appliquée n'en appelle pas moins de sérieuses réserves. On éprouve en effet l'impression que les emprunts à Vatican II ont été simplement rangés en canons. Et on se demande : l'activité législative de l'Église doit-elle consister à distribuer en canons et paragraphes des éléments de documents du Magistère ? Suffirait-il d'ajouter au début du canon « ius est » ?

L'objet matériel du droit canonique, on le sait, c'est l'Église. Et son objet formel, la méthode juridique. Du coup, deux écueils : d'une part, la préoccupation insuffisamment équilibrée de l'objet matériel ; d'autre part, l'emprise trop forte de l'objet formel. Dans ce dernier cas — ce fut celui du Code de 1917 — l'énoncé du droit revêt un caractère trop purement juridique ; mais une réaction au bénéfice de l'objet matériel expose la loi à en rester à un simple exposé théologique, alors qu'on lui demande un exposé proprement juridique, au meilleur sens du terme, de ce qu'enseigne la doctrine théologique.

15. G. ALBERIGO, *Una Costituzione per la Chiesa ?*, dans *Humanitas* 26 (1971) 317-329 ; *Ein Grundgesetz der Kirche ?*, dans *Orientierung* 35 (1971) 85-90 ; *Une constitution pour l'Église ?*, dans *Esprit*, sept. 1971, 195-206.

16. Cela ne veut point dire que la précision de la langue du Code ne laisse rien à désirer. Mörsdorff le fait remarquer : très rarement le Code n'emploie qu'un seul terme pour exprimer en divers endroits la même idée : *Die Rechtsprache des CIC*, Paderborn, 1937, 23.

17. Cf. P. HUIZING, *La Réforme du Droit Canon*, dans *Concilium* 8 (1965) 107.

Si la L. f. entend présenter la structure essentielle du droit de l'Eglise, ne doit-elle pas fournir la projection, l'expression ou l'incarnation sur le plan juridique des réalités qu'affirme l'enseignement dogmatique ou théologique ? Ainsi l'objet matériel de la Loi serait bien l'Eglise avec ses structures principales, tandis que son objet formel serait vraiment la méthode juridique. La façon dont les rédacteurs du projet ont traité la matière théologique concernant l'Eglise témoigne de leur souci d'éviter le juridisme et montre qu'ils ont réussi à y échapper. Mais en même temps elle donne à penser que le droit ecclésiastique n'a pas encore trouvé sa méthode propre, qui saurait supporter la tension entre le fond théologique du droit et la forme humaine et juridique de son expression. Ce qu'on n'est pas arrivé à réaliser effectivement en fait de droit ecclésiastique fondamental, c'est, dirions-nous, d'emboîter comme il le faudrait son objet matériel dans sa raison formelle.

Il est par ailleurs tout simplement impossible de retourner des siècles en arrière, jusqu'aux temps d'avant Gratien. Le droit ecclésiastique d'aujourd'hui doit tenir compte à la fois de l'ecclésiologie contemporaine et de l'état actuel des sciences juridiques. A ces exigences, on ne saurait satisfaire ni par la reproduction verbale d'énoncés théologiques ni en pratiquant des greffes juridiques relativement artificielles. On ne gagnerait rien à sous-estimer la précision et la pureté du langage juridique qui, dûment appliqué à la matière théologique, devient pour la théologie elle-même un auxiliaire extrêmement utile et permet au droit de remplir d'autant plus parfaitement sa fonction théologique¹⁸.

L'application de la méthode juridique ne peut certes pas être mécanique. Il faut respecter, répétons-le, le principe selon lequel le sujet à traiter dicte la méthode et son mode d'application. Nous touchons sans doute ici la racine de la difficulté. Est-elle restée inaperçue des rédacteurs du projet, du fait que les propriétés de la matière à traiter n'auraient pas été considérées jusqu'au bout et totalement honorées ?

Il s'agit d'une vision certaine et définitive de l'Eglise. Dans l'ecclésiologie contemporaine, l'Eglise apparaît comme sacrement universel du salut. Les termes où *Lumen Gentium* décrit ainsi l'Eglise se retrouvent dans le projet de L. f., mais par manière de simple apposition, entre deux virgules ; la notion qu'ils expriment ne constitue pas une idée directrice et son rappel ne paraîtra pas affecter la vision de l'Eglise qui commande la rédaction du projet. Ce fait entraîne

18. G. SÖHNGEN, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, München, 1962, 65 ; R. BIDAGOR, *Theologia et ius canonicum*, dans *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Pol. Vatic., 1970, 5-14.

deux conséquences de grande portée. Le projet souffre d'un traitement qui part non point des structures sacramentelles — ni donc de la structuration sociale — mais des structures individuelles ou personnelles. L'optique générale semble porter le regard sur les individus dans l'Église. C'est pourquoi on est tenté de voir dans le projet comme une transposition du droit personnel ; il y entre bon nombre de canons appartenant à ce droit et les structures sociales n'y sont pas mises en valeur. C'est moins du droit fondamental que du droit personnel que relèvent, par exemple, les cc. 42, 43 §§ 2 et 3, 44, 48, 61 § 2, 79 § 3. Alors qu'il eût fallu présenter l'Église d'abord en tant que communauté réalisant le bien commun et ensuite comme procurant celui de l'individu.

Certes est posée au début l'affirmation de l'Église peuple de Dieu. De plus, le c. 1 est riche de fond théologique — mais était-il réellement nécessaire d'y dire « tout » sur l'Église ? N'aurait-il pas mieux valu opérer un choix dans le matériel théologique et n'en exposer que ce qui importe aux structures juridiques de l'Église ?

On ne nous en voudra pas de l'avouer : nous imaginerions comme suit les premiers canons de la L. f. Tout d'abord on prend acte du fait que l'Église est le nouveau peuple de Dieu appelé par le Christ afin d'être, comme peuple, le signe du salut pour le monde. Cette fonction est justement remplie par l'Église — et ce serait le pas suivant — dans son activité de société. On indiquerait de la sorte le rôle, au sein de l'Église, des relations sociales comme expression — mais aussi comme cause et effet — de la vie surnaturelle de l'Église. Ce qui fonderait à son tour la fonction du droit dans l'Église et justifierait la promulgation d'une Loi fondamentale. Cela permettrait aussi de poser au plan de l'ecclésiologie le problème de la personnalité juridique de l'Église¹⁹, dont il n'est guère question dans le projet. Au lieu d'aborder d'emblée les structures personnelles — qui appartient pleinement à l'Église et qui de façon partielle ? — qui s'y trouve appelé ? — quels sont les devoirs de ses membres ? — on présenterait les structures fondamentales, sacramentelles, de l'Église, et on tracerait ainsi un tableau plus complet de ce qu'elle est, appuyant le document sur les éléments théologiques qui possèdent de leur nature une valeur juridique ; du même coup on situerait les sacrements dans le contexte que souligne la théologie contemporaine — comme éléments de la structure de l'Église²⁰ — et non pas

19. R. SOBANSKI, *Osobowość prawna Kościoła katolickiego w świetle konstytucji Lumen gentium* [La personnalité juridique de l'Église catholique d'après la constitution *Lumen gentium*], dans *Prawo kanoniczne* 11 (1968) n. 3-4, 3-17.

20. R. SOBANSKI, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele* [Les fondements sacramentels de la position juridique des fidèles dans l'Église], dans *Prawo kanoniczne* 13 (1970) n. 1-2, 143-157.

seulement comme les moyens de sanctification dont parle le projet à propos de la mission de sanctifier. C'est dans une perspective individuelle que le projet considère les sacrements, sauf le baptême, dont il s'agit au c. 6 et encore au c. 67, celui-ci ne faisant que répéter le c. 6. La place actuelle des sacrements dans le projet ne semble pas heureuse, pas plus que la manière d'énoncer les affirmations des cc. 66-72 : après une brève description, ils s'occupent du ministre et du sujet du sacrement en faisant abstraction des structures ecclésiales.

Si l'on traitait des sacrements comme des éléments mêmes de la structure de l'Eglise et comme des facteurs formant l'Eglise — « sacramenta faciunt Ecclesiam » —, on ferait voir dans la vie sacramentaire une composante fondamentale de l'activité sociale de l'Eglise. Il deviendrait alors inutile de consacrer un chapitre spécial aux fonctions de l'Eglise et à leur partition en tâches d'enseignement, de sanctification et de direction. Malgré le c. 52, ces trois aspects risquent d'apparaître un peu comme des valeurs indépendantes ; il n'existe pourtant qu'une seule mission de l'Eglise : être pour le monde sacrement de salut.

Si le projet tenait moins de la leçon théologique et si — ce qu'on attend tout justement du droit — il présentait les structures juridiques de l'Eglise (évidemment à la lumière de l'ecclésiologie contemporaine), autrement dit : s'il avait pénétré les données théologiques à l'aide d'une méthode juridique, alors ce qu'il dit de la triple mission d'enseignement, de sanctification et de direction se manifesterait tout simplement comme expression de l'activité sociale de l'Eglise. L'Eglise vit en prêchant la parole de Dieu, elle vit en administrant les sacrements. La parole et les sacrements donnent forme à l'Eglise et à ses structures juridiques, et c'est pourquoi nous situerions la place de la parole et du sacrement à la source même du droit fondamental. A la L. f. le respect de ce postulat donnerait des dimensions théologiques, plus normalement qu'une simple énumération de tout ce que disent sur l'Eglise les documents de Vatican II. Evidemment la qualité juridique de la L. f. n'en profiterait pas moins.

Le fait d'accepter comme point de départ la structure sacramentelle et l'activité sociale de l'Eglise assurerait leur juste base aux structures personnelles. L'Eglise serait présentée comme une communauté vivante, organique, ordonnée, correspondant à la Parole par sa foi et exprimant cette foi dans la liturgie ainsi que dans la vie. Sans doute le projet consacre-t-il le premier article du ch. I à ce qui est commun à tous et chacun des fidèles, pour n'aborder qu'ensuite la différenciation en états divers, mais déjà les canons *de christifidelibus omnibus* introduisent une confrontation avec la Hié-

rarchie (cc. 13 et 20). Plus loin il ne sera question que de celle-ci : ch. I, art. II et ch. III.

Du point de vue de la conscience contemporaine de l'Église on rencontre la difficulté la plus sérieuse qu'on puisse faire au projet : les fidèles y apparaissent comme un sujet passif de l'activité de l'Église — et cela, semble-t-il, faute d'une suffisante attention accordée aux structures sociales de l'Église. A l'époque où il est fait appel à la maturité du laïcat et au sentiment de la responsabilité chez les laïcs, on admettra malaisément la manière dont est accentué le rôle des pasteurs et ce que le verbe « pascunt » (c. 28) comporte de connotations évoquant des brebis peu mûres. Malgré de riches citations des textes conciliaires l'idée de l'Église qui semble avoir inspiré les rédacteurs du c. 13 § 2 ne se retrouve pas bien dans les documents de Vatican II. Le canon dont nous parlons permet aux fidèles de proposer aux pasteurs leurs problèmes — surtout d'ordre religieux ; ils peuvent aussi exprimer leurs désirs... Le libellé des canons concernant les devoirs communs de tous les fidèles pourrait créer chez le lecteur l'impression que le devoir le plus important dans l'Église serait le respect et l'obéissance. Assurément l'obéissance est une composante de la vie sociale organisée de toute communauté et dans l'Église elle possède encore une valeur de plus, mais était-il besoin d'y insister à ce point et d'employer à plusieurs reprises la tournure « servata reverentia et oboedientia », non seulement dans le contexte où l'on traite de l'Église enseignante et dirigeante, mais aussi à propos des devoirs fondamentaux des fidèles ? Le c. 30 reconnaît, il est vrai, qu'en vertu du baptême et de la confirmation les fidèles participent à la mission salvifique de l'Église, mais on réserve à l'autorité de définir en quoi cela consiste. Il serait dommage que la L. f. ne donne pas elle-même cette détermination. Ce n'est cependant point par mégarde que le c. 30 § 3 déclare les fidèles susceptibles d'être consultés par les pasteurs — mais dans le respect des normes du droit — et capables de se voir confier par eux des tâches convenables. Ici on se demanderait si les fidèles auxquels n'auraient pas été attribuées des tâches spéciales n'en auraient pour autant aucune à remplir et n'exerceraient pas le droit de participer d'une manière créatrice à la vie sociale de l'Église.

Que les fidèles soient considérés de préférence sous l'aspect de la réceptivité, la chose est confirmée par l'expression du § 1 dans le c. 6, expression reprise pour une bonne partie dans le canon 31. On y constate que par le baptême l'homme s'incorpore au Christ et entre dans l'Église comme par une porte. Tout de suite on ajoute qu'à ceux qui ont reçu le baptême l'Église vient en aide en les instruisant, les sanctifiant et les dirigeant pour qu'en tendant à la

fin surnaturelle de façon bien ordonnée ils atteignent le salut. Or la notion de baptisé a été dès l'abord posée au passif et dans la suite du document nous ne voyons pas d'effort tendant à en valoriser l'aspect actif. C'est également sans grand succès qu'on chercherait dans le projet une présentation globale de tous les droits principaux des fidèles. De ceux-ci traitent sans doute, selon l'opinion des rédacteurs, les cc. 10-15. Mais en fait, si ces canons sont inspirés de *Lumen Gentium*, leurs matériaux sont puisés au ch. IV, réservé aux seuls laïcs. C'est spécialement à propos du devoir de propager la foi qu'on peut être choqué par une présentation où le rôle des fidèles apparaîtrait trop passif. Certes, surtout à l'égard des problèmes de l'actualité, le souci majeur concerne la pureté de la foi. La L. f. n'en devrait-elle pas moins marquer le droit actif de tous les baptisés à l'engagement dans l'œuvre de la propagation de la foi? Tous doivent non seulement accueillir et croire les vérités prêchées par le Magistère, mais aussi les annoncer et en témoigner. On peut regretter qu'à ce propos les éléments positifs du projet s'accompagnent de précautions ou restrictions. D'après le c. 18, les fidèles peuvent prendre la parole sur des questions théologiques, à condition d'être compétents — *gaudent peritia* — et de se comporter *prudenter, servata quidem semper debita reverentia et oboedientia*. Pareillement, pour le contenu du c. 62, on souhaiterait une conception différente, car chaque baptisé représente l'Eglise.

Les remarques générales esquissées ci-dessus ne laissent guère de place à des observations de détail concernant les différents canons pris en particulier. Sur quelle base discuter la teneur de ceux-ci quand la méthode appliquée à la composition du projet et la manière de mettre en œuvre l'ecclésiologie contemporaine font elles-mêmes difficulté? Aussi ne nous arrêterons-nous qu'aux canons qui suscitent des remarques de portée plutôt générale.

Le c. 4, en liaison avec *Lumen Gentium*, 13, parle de la vocation des hommes à l'Eglise. L'Eglise peut-elle, dans son droit propre, parler de sujets qui ne lui appartiennent pas? L'ensemble des personnes embrassées par ce canon déborde la sphère de l'Eglise. On dira la même chose du c. 5 : en vertu du droit divin tous les hommes sont obligés d'entrer dans la véritable Eglise une fois qu'ils la connaissent. Les énoncés en question donnent l'impression que le projet tendrait, en un certain sens, à couvrir tout le champ de l'ecclésiologie, alors que le droit fondamental n'a pas à reprendre toute la doctrine sur l'Eglise mais seulement ce qui concerne ses structures.

Dans le c. 7, où l'on voit une référence à *Lumen Gentium*, 14, il est question de la pleine appartenance à l'Eglise. On ne peut que se réjouir de voir admise dans le droit une notion complexe et non univoque d'appartenance à l'Eglise. Parmi les éléments de cette appartenance est mentionnée la possession de l'Esprit du Christ. On peut se demander si pareille mention doit figurer **au plan « public » du droit. La réponse n'est certainement pas simple. Quoi**

qu'il en soit, le c. 7 est-il en parfaite cohérence avec le c. 9, où sont énumérés les éléments de la pleine appartenance à l'Église (non sans attache à la définition de Bellarmin) et où n'est pas évoquée la nécessité de posséder l'Esprit du Christ ? D'ailleurs pourquoi faut-il répéter au c. 9 les composantes énoncées au c. 7 § 1 ? C'est, dit le rapport de la Commission, pour plus de clarté et de certitude²¹. Clarté et certitude ne pouvaient-elles être assurées d'emblée dans le c. 7 ? En fait celui-ci a mis à profit comme source la constitution *Lumen Gentium* et le c. 9 des documents antérieurs de l'enseignement de l'Église. La loi devrait cependant tirer des conclusions pratiques des développements de la théologie. Dans l'état actuel du texte, la clarté ne gagne pas à la présence de deux canons traitant du même sujet de façon identique pour la plus grande partie mais différente en un seul point.

En marge du c. 36, c'est le problème des limites de la L. f. qui resurgit. Ce canon remplace le c. 35 du *textus prior* ; aux termes de celui-ci, dans l'accomplissement de la charge de pasteur suprême le Pape se sert de diverses personnes et institutions dont les offices concernent le bien de l'Église entière. Quant à ces personnes et institutions, la nouvelle rédaction mentionne les évêques, et parmi eux spécialement le collège des cardinaux, constituant le sénat pontifical, et le synode des évêques. La première rédaction provoquait une question : la L. f. doit-elle contenir une déclaration aussi évidente et générale que celle-ci : pour le gouvernement de l'Église le Pape recourt à des institutions historiquement conditionnées ? Devant le texte amendé, cette question subsiste, mais il s'y ajoute celle-ci : la L. f. doit-elle tenir compte d'organes qui jouent leur rôle au cours d'une période déterminée de l'histoire ? Certes il est impossible de limiter le champ de cette Loi aux seules structures d'origine divine, et c'est pourquoi à notre difficulté on répondra que la matière de cette Loi comprend aussi les structures d'origine ecclésiastique. C'est le point de vue accepté par la Commission. D'où le problème : jusqu'à quel point mentionner dans la Loi les structures en question ? Le synode des évêques, par exemple, constitué en 1965²², est une institution relativement jeune. Faut-il le ranger parmi les institutions qui structurent l'Église ? Evidemment, on ne fait ici que signaler une question.

Un problème analogue concerne l'application à l'Église de certaines doctrines philosophiques. Dans quelle mesure convient-il d'insérer dans la L. f. certaines notions de base élaborées au cours des siècles par la réflexion et qui servent à une meilleure connaissance de l'Église ou sont appliquées avec profit dans son organisation pratique ? C'est le c. 75 § 2 qui offre l'occasion de formuler cette question ; il dit en effet que pour remplir sa mission — et il s'agit ici plus précisément de la direction des fidèles — l'Église a été munie de tout le pouvoir nécessaire à ce gouvernement, notamment des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Or, on le sait, cette distinction tripartite date de Montesquieu et elle fut introduite au cours de la lutte contre l'absolutisme monarchique. Y a-t-il avantage à présenter l'Église comme dotée de formes institutionnelles venues au jour tant de siècles après la manifestation du Saint-Esprit ? Pareille manière de parler pourrait inciter à demander de qui l'Église tient les pouvoirs ainsi distingués. Le pouvoir de l'Église est unique ; c'est celui que le Christ lui a transmis. Dans l'Église tout pouvoir vient du Christ et il ne saurait y exister de réelle « séparation » de pouvoirs divers. Voilà pourquoi il n'est pas souhaitable, nous semble-t-il, d'introduire dans la L. f. les termes en question, qui appelleraient des correctifs importants pour ne point

21. *Relatio super priore schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis*, 79.

22. Cf. *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, 15 sept. 1965 ; *AAS* 57 (1965) 775.

connoter la séparation plus ou moins profonde que consacre la constitution de maints Etats. L'assertion reprise dans le projet date de la seconde moitié du XIX^e siècle, époque où dans le développement du droit ecclésiastique on se préoccupait de justifier la notion de l'Eglise comme *societas perfecta* — société souveraine — en analogie avec l'Etat. Le c. 75 § 2 se réfère exactement à cette doctrine, comme en témoignent les sources alléguées. Cette formulation, qui a joué son rôle à un stade de l'évolution de la conscience juridique dans le catholicisme, paraît inutile à la compréhension contemporaine de l'Eglise, qui ne s'inspire plus *ratione Status* mais des prémisses théologiques. Il est clair par ailleurs que l'Eglise, comme communauté, bénéficie de toutes les conquêtes du progrès social; ainsi — quoique le pouvoir y soit indivisible en principe — elle adopte certaines distinctions ou séparations dans l'exercice de ce pouvoir au niveau des organes auxiliaires. Celles-ci n'ont d'autre raison qu'un meilleur fonctionnement et elles n'appartiennent pas aux structures fondamentales de l'Eglise.

Dans le projet on emploie à plusieurs reprises la formule *ad normam sacrorum canonum*. Clause dont la présence dans la Loi fondamentale a étonné. L'étonnement n'a pas cessé, il s'en faut, à la lecture de la réponse que la Commission a faite aux objections formulées sur ce point: cette clause, déclare la Commission, signifie que l'application du principe énoncé par la L. f. peut être déterminée par le droit universel ou particulier et souvent qu'elle exige une telle détermination. Cette possibilité ou exigence est certes conforme à la conception même de la L. f.: l'essence de celle-ci implique que ses dispositions pourront ou devront être précisées par le droit universel ou particulier — ce qu'avait souligné la Commission de revision du Code. Que si l'idée de base est justement celle-là, alors ne devient-il pas superflu d'ajouter plusieurs fois que telle norme appelle des précisions que donneront les prescriptions particulières? De plus cette mention paraît suggérer que d'autres canons de la L. f., non accompagnés de la clause *ad normam sacrorum canonum*, n'ont pas besoin de déterminations législatives ultérieures et ne constituent pas cette base qu'ils devraient être d'après les intentions de la Commission.

Cette remarque amène la dernière réflexion que nous permettons d'exprimer ici et qui ferme pour ainsi dire le cercle en rejoignant les observations initiales: le projet entre dans trop de détails, au lieu de s'en tenir aux structures fondamentales de l'Eglise. Une fois qu'il inclut des points comme le droit de diriger des écoles ou de disposer de moyens de diffusion ou encore de la place à faire dans un concile aux suppléants des membres de droit empêchés, le tableau des structures de l'Eglise perd de sa lumière. Les rédacteurs n'ont-ils pas voulu dire trop de choses? Cela résulte peut-être de certains espoirs qu'on mettait dans la promulgation d'une L. f. et qui auraient vu là un remède ou préventif contre certains maux contemporains. De là bon nombre de canons se rapportant à des problèmes actuels de la vie ecclésiastique, lesquels sont affectés d'un caractère transitoire. Par ailleurs on s'est efforcé de profiter à fond de l'ecclésiologie de Vatican II. Mais c'était moins le lieu de multiplier les citations verbales que de formuler en termes juridiques la façon dont l'Eglise se présente aujourd'hui avec la conscience qu'elle a d'elle-même.

Comment répondre précisément à cette préoccupation? Nous nous permettons, par manière de conclusion, de risquer une suggestion positive et d'indiquer une démarche qui nous semblerait mettre le travail sur la voie d'une solution heureuse. La L. f. se bâtirait sur

le schème suivant : 1. L'Église, peuple appelé par le Christ. 2. Sa mission est mandat de porter parole et sacrement. 3. Elle-même est communauté à structure sacramentelle.

L'accentuation, dans la mission de l'Église, du rapport à la parole et au sacrement, permettrait de traduire, au plan des normes juridiques, les formes fondamentales de la vie de l'Église, en voyant dans son activité de corps social le signe et la cause des effets de grâce, et d'indiquer ainsi la portée des structures juridiques. Basé sur la structure sacramentelle, l'ensemble de la Loi montrerait les conditions du rassemblement du peuple de Dieu avec son unité et sa différenciation, son caractère organique et hiérarchique, ainsi que le fondement des droits et devoirs avec leur diversité, et enfin le rapport de l'Église au monde.

Avec ce plan si ramassé, la *Lex fundamentalis* traduirait en termes de droit l'ecclésiologie catholique contemporaine et elle satisferait aux exigences de son objet matériel et de son objet formel. Elle présenterait avec les constitutions des États l'analogie qui convient, puisqu'elle tracerait de façon générale mais complète les lignes fondamentales de l'Église. On pourrait y voir l'expression juridique de l'Église. C'est sur cette base que se construirait la législation ecclésiastique de détail, tant universelle que particulière.

Katowice (Pologne)
Plac Mariacki 2

Remigiusz SOBANSKI

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

On sait que le *Schema* de L. f. — « Sch. prius » puis « Textus emendatus » — a été publié par *Il Regno* (Bologne), 1970, 284-300 et 1971, 112-129 ; par *Herder Korrespondenz* 24 (1970) 272-281 et 25 (1971) 240-249. Dans ce dernier périodique, quelques indications parmi les *Kurzinformationen*, 24 (1970) 340 ; 441-442 ; éléments de bibliographie, 25 (1971) 273.

G. ALBERIGO, *Une loi constitutionnelle pour l'Église, garantie de la restauration*, dans *Concilium* 66 (1971) 135-146.

W. BERTRAMS, S.J., *De praemissis et principiis Legis fundamentalis Ecclesiae*, dans *Periodica...* 60 (1971) 511-549.

J. BEYER, S.J., *Discussione sulla « Lex fundamentalis »*, dans *Rivista del Clero Italiano* 52 (nov. 1971) 36-41.

G. CAPRILE, S.J., dans la chronique de *La Civiltà Cattolica*, 7/21 août 1971, 288-293 (avec une bibliographie fournie) ; 4 déc. 1971, 481-489.

M. DESDOUITS, *La Loi Fondamentale*, dans *Esprit et Vie* 81 (1971) 667-671.

J. M. DÍAZ MORENO, S.J., *La ley fundamental de la Iglesia. Reflexión de urgencia*, dans *Razón y Fe*, 1971, n° 882/883, 61-74 ; *Ley Fundamental de la Iglesia. Notas sobre una decepción*, dans *Sal Terrae* 59 (1971) 563-589.

Card. P. FELICI, Communication au Synode, 3 nov. 1971 (et échanges qui l'ont suivie), dans *Communicationes* 3 (1971) n° 2, 169-185.

- M. KAISER, *Grundgesetz der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit* 189 (1972) 99-111.
 Dans R. LAURENTIN, *Nouveaux ministères et fin du clergé*, Paris, Seuil, 1971, pp. 172-191 ; 288-290, un dossier sur le projet de L.f.
- Ant. LETTE, S.J., *O projeto da Lei Fundamental da Igreja*, dans *Bratéria* 91 (oct. 1970) 322-332 ; *Ainda o projeto da «Lei Fundamental da Igreja»*, *ibid.* 94 (janv. 1972) 58-71.
- P. LOMBARDIA, *Panoràmica do projeto da Lei fundamental da Igreja*, dans *Theologica* 6 (1971) 363-383.
- L. MARTINI - A. IPPOLITI, *Sondaggi a proposito ... Lex Ecclesiae Fundamental*, dans *Testimonianze* 14 (1971) 125-148.
- O. VON NELL - BREUNING, S.J., *Ein Grundgesetz der Kirche ?*, dans *Stimmen der Zeit* 188 (1971) 219-229.
- W. ONCLIN, *De Lege Ecclesiae Fundamental*, dans *Communicationes* 2 (1970) n° 1, 50-69 ; Conférence de presse (et échanges), *ibid.* 3 (1971) n° 2, 206-213 et dans *Doc. Cath.* 68 (1971) n° 1591, 732-734.
- L. ÖRSY, S.J., *Church Law and Christian Freedom*, dans *The Tablet* 225 (1971) 869-870 ; 893-895 ; 918-919 ; 941-942 ; *The Law of the Church*, dans *The Way*, oct. 1971, 313-323.
- W. STEINMÜLLER, *Die Lex Ecclesiae Fundamental* - ein ökumenisches Ärgernis, dans *Stimmen der Zeit* 188 (1971) 386-400.
- Card. L.-J. SUENENS, Interview, dans *Doc. Cath.* 68 (1971) n° 1591, 735-737.
- G. THILS, « *Communicationes* » et la « *Lex fundamental* », dans *Rev. Théol. de Louvain* 1 (1970) 228-230 ; La « *Lex Ecclesiae Fundamental* » remaniée, *ibid.* 2 (1971) 243-249 ; Une « *loi fondamentale de l'Eglise* » ?, Louvain, Peeters, 1971.
- Chronique sur la L.f., dans *Ephem. Theol. Lovan.* 47 (1971) 582-584.
- A critique of the Revised Schema of the «Lex Fundamental»*, Study of the C. L. Society of America, dans *American Ecclesiastical Review* 165 (1971) 3-17.
- A General Analysis of the Proposed Schema of the «Lex Fundamental»*, dans *The Jurist* 31 (1971) 342-362.
- Due prese di posizione contro la «Lex ecclesiae fundamental»*, dans *Testimonianze* 14 (1971) 236-239.
- Le projet de «loi fondamentale de l'Eglise»*, dans *Inf. Cath. Intern.*, n° 387 (1^{er} juillet 1971) 9-12.
- Le n° 68 de *Colligite* (León, Espagne) 17 (1971) est presque entièrement (pp. 3-91) consacré à la L.f. : version espagnole du *Schema* (text. emend.) et articles.