NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

95 N° 5 1973

La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique

Remigiusz SOBANSKI

p. 515 - 526

https://www.nrt.be/fr/articles/la-parole-et-le-sacrement-facteurs-de-formation-du-droit-ecclesiastique-1235

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique

L'Eglise remplit sa mission par l'annonce de la parole et l'administration des sacrements. Cette activité constitue le fond essentiel de la vie ecclésiale. Directement lié à la transmission de la parole et au service des sacrements, le droit ecclésiastique voit ainsi caractériser son esprit. Klaus Mörsdorf a été le premier canoniste à fonder la structure juridique de l'Eglise sur la mission de la parole et du sacrement [1]. Vatican II a dispensé des enseignements théologiques qui nous permettent de poursuivre dans cette voie, et de trouver dans la nature sacramentelle de l'Eglise les fondements ontologiques de son droit [2]. L'idée de sacramentalité ainsi que la doctrine sur la Parole de Dieu contenue dans la constitution *Dei Verbum* approfondissent les perspectives dans lesquelles parole et sacrement apparaissent comme concourant à former le droit de l'Eglise.

I. — La parole comme facteur de formation du droit

La constitution sur la Révélation divine rappelle la portée et le rôle de la parole dans l'économie de notre salut [3]. Par l'annonce de la parole se réalise l'activité rédemptrice du Christ. Le Seigneur est présent partout où la parole est annoncée. L'Eglise proclame les mêmes paroles qu'ont proclamées les Apôtres. Elle n'y ajoute rien d'elle-même ; c'est pourquoi dans la parole proclamée par l'Eglise se réalise la présence du Seigneur. La parole humaine exprimant la parole divine peut subir des changements. Elle s'adapte en effet aux

---

1. Cf. p.ex. *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche,* dans *Münchener Theol. Zeitschrift* 3 (1952) 1 - 16 ; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung,* dans *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 134 (1965) 72 - 79.

2. R. Sobanski, *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego* [La Théologie du Droit, science des fondements ontologiques du droit ecclésiastique], dans *Śląskie Studia historyczno-teologiczne* 5 (1972). Cf. V. Ramallo, S.J., *El derecho y el misterio de la Iglesia,* coll. *Analecta Gregoriana* 190, Rome, 1972.

3. Cf. K. Rahner, *Wort und Eucharistie,* dans *Schriften zur Theologie,* VI, Ensiedeln, 1960, 313 - 355 ; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie,* II, Einsiedeln, 1960 ; P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus,* Paderborn, 1965 ; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes,* Munich, 1966 ; *Die Heilsbedeutung des Wortes in*

circonstances du temps, mais son fond reste immuable : elle est toujours le témoignage de la parole révélée. S'il n'en était pas ainsi, la parole divine serait faussée (cf. *2 Co 2,* 17), et la prédication ne rendrait pas le Christ présent.

Dès lors on peut se demander quelles conditions doivent être remplies pour que le Christ soit présent dans l'annonce du message divin. Personne n'a de pouvoir sur la parole de Dieu. Elle ne peut donc être proclamée que par celui qui est accrédité par le Christ ; son annonce exige une mission, sans laquelle le prédicateur ne serait pas un serviteur du Verbe mais son souverain. Le Nouveau Testament ne connaît pas de proclamation de la parole sans mission : « Et comment proclamer cette Nouvelle sans être d'abord envoyé ? » (*Rm 10,* 15). La prédication de la parole provient de Dieu ; c'est donc une activité que Dieu confie à l'homme et dans laquelle c'est Jésus-Christ lui-même qui prend la parole. L'efficacité de la prédication ne résulte pas des capacités du prédicateur ni de la force démonstrative des mots employés mais de la présence du Seigneur dans la parole — présence qui suppose que le prédicateur veuille se mettre au service de la parole.

La prédication est donc assumée comme un service, au nom du Seigneur, comme l'exercice d'un mandat qui qualifie l'envoyé. L'autorité divine fait la puissance de la parole. Le Christ demande l'obéissance parce qu'il est Fils de Dieu. Une parole de ce genre mène au Christ ; elle introduit dans ses mystères. Le Christ, présent dans la parole, invite les croyants à le suivre et appelle également ceux qui sont encore au dehors pour qu'eux aussi se mettent à sa suite.

Cette parole possède donc le pouvoir de former la communauté et de la soutenir. La parole devient un facteur d'intégration de la communauté. Elle se trouve donc aux origines de l'Eglise. Celle-ci est liée à la parole, qui est l'objet de sa mission et conditionne son existence. Ecoutant l'appel du Christ s'exprimant par la parole, les hommes se réunissent autour de lui et forment l'Eglise-communauté.

II. — Le sacrement comme facteur de formation du droit

1. *La vie de la communauté ecclésiale, vie sacramentelle*

La parole parvient d'en haut à l'homme et exige sa réponse, son orientation vers le haut [4]. L'homme reçoit la parole dans la foi et par la foi il s'engage activement dans le processus de son propre salut :

---

4. Cf. O. Semmelroth, *Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander,* dans *Catholica* 15 (1961) 43-60.

avec le Christ, son rédempteur, il se dirige vers le Père. La parole est devenue efficace chez celui qui l'a écoutée. Cette efficacité se réalise dans les sacrements, qui contiennent le mystère du salut de l'homme. Le Christ, présent dans la parole, devient « tangible » dans le sacrement. Grâce aux sacrements, l'homme, être psycho-physique, peut d'une façon active s'engager dans l'histoire du salut et entrer en partage de la réalité rédemptrice proclamée dans la parole.

En tant que réponse à la parole, les sacrements constituent des actes du culte divin. « Partout où les pasteurs peuvent réunir une communauté de fidèles, ils y dressent l'autel pour y célébrer la sainte messe et y accomplir les autres rites qui peuvent sanctifier les hommes et rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû. Parmi ces rites, les sacrements occupent la première place [5]. » La constitution *Sacrosanctum Concilium* rappelle que dans la liturgie la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et opérée d'une manière propre à chacun d'eux, et que le culte public intégral y est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres [6].

Les sacrements sont des actes du culte social. La parole, facteur d'intégration, y joue un rôle important. L'Eglise est une société sacerdotale : « Le Christ Seigneur, grand prêtre pris d'entre les hommes, a fait du peuple nouveau un royaume, des prêtres pour son Dieu et Père. Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint [7]. » Les sacrements sont donc une forme fondamentale de l'activité sociale de cette communauté sacerdotale. Cette activité a une fin surnaturelle : réponse à la parole, adoration de Dieu (et par là sanctification de l'homme). C'est justement dans cette activité qu'on décèle une liaison des éléments intérieurs avec les éléments extérieurs [8]. L'activité extérieure de l'Eglise sert à la vie intérieure, elle est un signe et un instrument de la vie surnaturelle de l'Eglise, elle sert à la réalisation de sa fin.

Le fait que l'Eglise atteint sa fin par une activité sociale met en relief la portée singulière des relations sociales dans l'Eglise. *La relation sociale dans l'Eglise sert à exprimer la relation homme-Dieu.* Le rapport dans lequel, en recevant la parole, l'homme se trouve établi à l'égard de Dieu détermine aussi sa relation aux autres hommes — ce qui se manifeste le plus visiblement dans l'Eucharistie.

---

5. Enc. *Mediator Dei,* I, 1.
6. Const. *Sacrosanctum Concilium,* n. 7.
7. Const. *Lumen gentium,* n. 10.
8. Enc. *Mystici Corporis,* n. 51 - 53. Cf. W. BERTRAMS, *Die Eigennatur des Kirchenrechts,* dans *Gregorianum* 27 (1946) 527 - 566 ; *De origine personae moralis in Ecclesia,* dans *Periodica* 36 (1947) 174.

Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. « Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (*1 Co 10,* 17). Nous devenons ainsi les membres de ce corps (*1 Co 12,* 27) « et, chacun pour sa part, membres les uns des autres » (*Rm 12,* 5) [9]. La communauté de la table eucharistique présente précisément l'union du rapport des hommes entre eux avec celui de l'homme à Dieu. Il est impossible d'entrer en contact avec Dieu sans contact avec le prochain. C'est le Christ qui nous le dit clairement quand il nous recommande de laisser là notre offrande tant que nous ne nous sommes pas réconciliés entre nous [10].

La vie de l'Eglise en tant que communauté n'est pas un phénomène que puissent enfermer les seules catégories sociales, mais dans cette communauté vivante « la vie du Christ se répand sur les fidèles » [11]. Quand, dans l'Eglise, nous nous rendons réciproquement divers services (en d'autres termes : quand nous bâtissons le bien commun de la société), nous nous enrichissons « de tout en celui qui est notre Tête ». Dans la vie de la communauté ecclésiale se manifeste l'Esprit, « qui, étant unique dans la Tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme », constate la constitution *Lumen gentium* [12], faisant état des enseignements des Pères de l'Eglise, de saint Thomas et des encycliques papales. Il est donc impossible de séparer la vie de la communauté ecclésiale de la vie de l'Esprit. Elle en est un signe (un sacrement). La relation sociale devient un signe de la relation à Dieu.

Par là nous arrivons au rôle juridique du sacrement. Le droit est une relation des hommes entre eux, le culte une relation de l'homme à Dieu. Comme celle-ci est inséparable du rapport des hommes entre eux, on peut dire que *la relation de l'homme à Dieu a un caractère social* : « il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu au contraire en faire un peuple ... » [13]. Du caractère social du culte public résulte la portée juridique des sacrements. Ceux-ci sont par nature des actes du culte parce que, on l'a rappelé plus haut, ils nous font participer au sacerdoce du Christ, unique médiateur, et con-

---

9. ***Rm 12,*** **5. Cf. les manuels de théologie dogmatique.**
10. *Mt 5,* 23 ss.
11. Const. *Lumen gentium,* n. 7.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.* n. 9.

courent à former la communauté sacerdotale [14]. « Sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei » [15]. *Lumen gentium* décrit le rôle des sacrements dans l'actualisation de la communauté sacerdotale [16].

Cet essai de déduction de la vie juridique de l'Eglise et de sa formation, sous l'aspect juridique, à partir de la vie sacramentelle ne montre-t-il pas que non seulement le droit ecclésiastique trouve dans la théologie (plus strictement dans l'ecclésiologie, et plus exactement encore dans la nature sacramentelle de l'Eglise) ses fondements ontologiques, mais aussi que ce droit possède des dimensions et une structure théologiques ? A la lumière de ces analyses, on voit l'insuffisance de toutes les conceptions naturalistes du droit, qui réduisent ce dernier au rôle de régler l'ordre social (au sens sociologique) dans l'Eglise. Le droit ecclésiastique envisagé dans la perspective sacramentelle a des visées beaucoup plus larges que celles qui veulent seulement « que le chrétien donne satisfaction à l'Eglise et soit juste au for externe » [17].

Une fois mis en relief le rôle des sacrements comme facteurs de formation du droit ecclésiastique, on comprend pleinement cette phrase presque inaperçue de saint Thomas : « Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit » [18]. Cette affirmation s'appuyait sur une vérité très ancienne mais depuis longtemps oubliée, énoncée d'une façon lapidaire par le Pseudo-Haymon : les sacrements forment l'Eglise [19].

2. *La structure sacramentelle de l'Eglise*

Le baptême est le sacrement constituant l'Eglise. Les Actes des Apôtres attestent que dès ses origines l'Eglise confère le baptême. On retrouve la même suite de faits : l'annonce du message du salut, son accueil et enfin le baptême. Pour l'auteur des Actes, il est évident que celui qui a reçu le message du salut doit se faire baptiser et entrer dans la communauté nouvelle. Le baptême fait croître l'Eglise [20].

---

14. Cf. J. GALOT, *Le sacerdoce dans la doctrine du Concile*, dans *NRT* 88 (1966) 1044 - 1061 ; G. RAMBALDI, *Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Costituzione « Lumen gentium »*, dans *Gregorianum* 47 (1966) 517 - 541.
15. S. THOMAS, *S. Theol.* I-II, q. 102, a. 5, c.
16. N. 11.
17. « Ius examinat quid praestandum sit ut civis christianus placeat Ecclesiae et in huius foro exteriore sit iustus » : A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, Malines, 1949[7], I, n. 23.
18. *In Sent.* 4 D. q. 7, a. 1, sol. 1 ad 1.
19. *PL* 116, 248.
20. *Ac 2*, 41 ; *5*, 14. Cf. R. SOBANSKI, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła* [Le baptême, fondement de l'unité de l'Eglise], Varsovie, 1971, 13 ss.

Ce sacrement est le rite officiel d'une communauté qui acquiert des membres nouveaux. On l'administrait en public, avec la participation des fidèles. La réception du baptême imposait des devoirs (*lex fidei, lex disciplinae*) ; partout étaient exigées la même foi et la même discipline et s'établissait un style de vie unique et obligatoire pour tous. Ce sacrement possède donc une structure ecclésiastique très nette, dont les conséquences juridiques étaient connues déjà dans l'Eglise primitive, inculquées et incessamment rappelées dans son enseignement. C'est pourquoi ce sacrement intéressa particulièrement les canonistes. Leurs analyses des conséquences juridiques du baptême ont trouvé leur couronnement dans le c. 87 du Code, qui constate que par le baptême l'homme est constitué une personne dans l'Eglise du Christ. Ainsi on peut dire que le caractère juridique du baptême et ses effets au plan du droit n'ont jamais été mis en doute dans l'Eglise.

Comme l'analyse théologique et canonique des effets du baptême a parfois suivi des voies fort divergentes — la discussion sur l'appartenance à l'Eglise qui s'est développée après la publication de l'encyclique *Mystici Corporis* en témoigne —, les fondements théologiques des conséquences ecclésiales (et par là même juridiques) du baptême que nous fournissent les documents de Vatican II revêtent pour nous une importance capitale.

La constitution sur la Liturgie considère le baptême comme le facteur qui constitue l'Eglise et elle montre le lien entre le baptême et le mystère pascal. La théologie de l'assemblée liturgique présentée par cette constitution permet de reconnaître dans le baptême et les autres sacrements des actes du culte et un facteur fondamental pour l'actualisation de l'Eglise. La doctrine de l'appartenance à l'Eglise sous diverses formes, telle qu'on la retrouve dans la constitution sur l'Eglise, met en lumière le dynamisme des conséquences juridiques du baptême et leur importance comme éléments structurant l'Eglise. Elle permet de comprendre le rôle juridique des autres sacrements et leur portée dans la constitution du droit ecclésiastique.

Le droit fondamental et l'obligation résultant du baptême, c'est de représenter l'Eglise du Christ, de mettre les hommes en sa présence. C'est ce qu'accomplissent les baptisés, quand ils réalisent les éléments de l'Eglise : connaissance de l'Ecriture sainte, en tant que norme de foi et de vie, ferveur religieuse, confession de la foi ; mais ils accomplissent ce devoir, avant tout, dans l'assemblée. La théologie de l'assemblée liturgique nous livre les fondements théologiques des droits et des devoirs des baptisés. L'Eglise est visible quand les fidèles se réunissent en assemblée. De là pour le baptisé le droit et le devoir fondamental de participer à l'assemblée, c'est-à-**dire d'actualiser l'Eglise par l'union aux frères et au Christ présent**

dans le sacrifice et la parole — de prendre une part active à l'assemblée, par l'écoute de l'Ecriture et par la participation à l'Eucharistie : par l'accueil de la parole suivi d'une réponse personnelle.

Devoir aussi bien que droit fondamental du baptisé. Il en résulte encore d'autres droits, car le mode de participation à l'assemblée n'est pas laissé à l'initiative de chacun, mais il est, de sa nature, structuré : chacun a sa fonction à y remplir [21]. Les participants ont besoin des services les uns des autres, et de cette façon l'assemblée est l'image de la structure hiérarchique et organique de l'Eglise. Elle représente d'une façon très nette la base des principales structures juridiques de l'Eglise. Elle nous apporte aussi l'explication du problème de la pleine possession des droits dans l'Eglise ou de leur limitation, voire de l'absence de certains d'entre eux.

Par là même on entrevoit l'importance des autres sacrements pour la structure juridique de l'Eglise. L'Eucharistie y occupe la première place. A côté du baptême elle a toujours été considérée par la tradition patristique, à cause justement de son rôle ecclésial, comme faisant partie des sacrements dits « majeurs » [22]. Le baptême constitue l'Eglise, l'Eucharistie constitue la communauté — ce qui est, à vrai dire, la tâche de l'Eglise. Ceux qui participent à l'Eucharistie montrent qu'ils ont tiré les conséquences de la réponse donnée à la parole : ils sont entrés en communion avec le Seigneur et avec leur prochain. Par suite *communio* signifie communauté avec le Seigneur et communauté avec le prochain. Cette idée est à la base des affirmations de saint Paul en *1 Co 12,* où il présente sa doctrine sur l'Eglise corps du Christ. Cette idée est reprise ensuite par les Pères de l'Eglise, surtout saint Cyprien, premier théoricien de la communauté ecclésiastique. D'après lui, ceux qui reçoivent l'Eucharistie forment la communauté et en revanche ceux-là s'en trouvent séparés qui ne partagent pas l'Eucharistie [23]. Pour appartenir à la communauté, il faut recevoir le baptême et remplir les devoirs du baptisé, surtout celui de confesser la foi et de garder l'union avec l'Eglise. Pour autant la validité du baptême n'a jamais été mise en doute ; il ne cessera jamais d'obliger (on n'était en désaccord qu'au sujet de la valeur réelle du baptême administré par des hérétiques), tandis

---

21. Const. *Sacrosanctum Concilium,* n. 26. Cf. R. SOBANSKI, *Chrzest jako czynnik konstytunjący Kosiół w dokumentach Soboru Watykańskiego II* [Le baptême comme facteur constituant l'Eglise selon Vatican II], dans *Śląskie Studia historyczno-teologiczne* 3 (1970) 142.

22. Y. CONGAR, *L'idée de sacrements majeurs ou principaux,* dans *Concilium* 38 (1968) 25 - 34.

23. *De oratione dominica,* 18. Cf. J. WODKA, *Kirchliche Verfassungsgeschichte.* Gegenwärtige Problematik und neueste Erforschung, dans *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 1 (1950) 30 - 71 ; ID., *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht,* dans *Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen,* Salzbourg, 1962, II, 383 ss.

que la foi et l'unité, elles, restent sujettes à des épreuves. L'admission dans la communauté équivalait à l'admission à l'Eucharistie et à l'attribution de tous les droits. Chez Eusèbe de Césarée, nous trouvons déjà l'énumération des privilèges reconnus à qui partage l'Eucharistie [24].

Les études canoniques se sont moins occupées des conséquences juridiques positives résultant de la participation à l'Eucharistie que de l'aspect négatif du problème, c'est-à-dire des suites de la séparation de la communauté. On n'éprouvait pas le besoin d'une conception synthétique des effets juridiques découlant de la participation à l'Eucharistie. L'acquisition de la plénitude des droits dans l'Eglise allait de soi : celui qui avait reçu le baptême et atteint l'âge requis était admis aux autres sacrements et acquérait les droits pléniers. Si l'on ajoute que — sauf le cas d'entrée dans le sacerdoce ou la vie monastique — le chrétien était considéré plutôt comme passif, objet de l'activité de l'Eglise, on comprend qu'au cours des derniers siècles on n'ait pas perçu la nécessité d'étudier les conséquences juridiques de l'appartenance à la communauté eucharistique. Ce n'est que l'exclusion de l'Eucharistie, et plus concrètement l'excommunication, qui attirait l'attention sur les droits attachés à la participation à l'Eucharistie.

La théologie contemporaine envisage tous les sacrements sous l'aspect ecclésial. Cela permet de remarquer plus facilement leur rôle comme actes du culte, ainsi que comme expression de l'activité sociale de l'Eglise.

Les implications juridiques directes de certains sacrements sont plus faciles à remarquer ; pour d'autres sacrements (par exemple l'onction des malades), on rencontre plus de difficulté. Le détail de ces implications serait ici superflu [25] ; il nous suffit de constater que les sacrements constituent une base pour le droit ecclésiastique. L'analyse consacrée ci-dessus au baptême et à l'Eucharistie avait pour but d'illustrer cette constatation.

A propos des sacrements dont les effets juridiques sont formulés par le droit ecclésiastique (par exemple l'ordre et le mariage), il ne

24. *Hist. Eccl.*, VII ; éd. SCHWARZ, II, 648.

25. Cf. R. SOBANSKI, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele* [Les fondements sacramentels de la position juridique des fidèles dans l'Eglise], dans *Prawo kanoniczne* 13 (1970) n. 1-2, 143-157. Aux canonistes il revient de se reporter aux recherches des théologiens sur les structures ecclésiales des sacrements et d'en formuler les résultats en langage juridique. On ne peut considérer comme normal le fait que le droit limiterait son élaboration aux détails de la vie de l'Eglise et s'occuperait moins de ses structures. Au sujet du sacrement des malades, p.ex., le c. 947 § 3 parle de la possibilité d'omettre l'onction des pieds, mais il ne dit rien de la place et de la mission du malade dans l'Eglise, pas plus que du rôle de ce sacrement à l'égard des

s'agit pas seulement, notons-le, des effets concernant les personnes dans l'Eglise mais aussi des effets intéressant la structure de l'Eglise; de ces derniers dérivent les effets juridiques affectant les personnes. Prenant comme exemple le sacrement du mariage, on dira qu'avant de formuler les droits et devoirs des conjoints l'un envers l'autre ou envers leurs enfants, il faut situer le mariage dans un contexte ecclésial et le considérer comme une institution de la vie ecclésiastique. La conclusion d'un mariage n'est pas seulement un contrat entre deux partenaires mais avant tout un acte de culte, une activité sociale de l'Eglise, par laquelle celle-ci s'actualise et réalise plus pleinement son existence [26]. On voit nettement ici comment les droits et les devoirs concrets des époux résultent d'une activité cultuelle et sacramentelle.

On le remarquera cependant : si l'on considère la parole et le sacrement comme facteurs qui déterminent la structure juridique de l'Eglise, et la mission ayant pour objet la parole et le sacrement comme point de référence du droit ecclésiastique, cela ne signifie pas qu'on puisse réduire celui-ci au « droit sacramentel ». Loin de là, toutes les prescriptions du droit ecclésiastique, toutes les institutions ecclésiales, si divers qu'en soient les domaines, sont orientées vers le seul but de permettre aux hommes de répondre en communauté à l'appel de Dieu. Que telle soit l'unique fin à servir, cela ne rend pas superflu le droit ecclésiastique et ne restreint pas son domaine aux seuls sacrements ; au contraire cette finalité exige l'existence du droit et le fait apparaître non comme valeur en soi mais comme valeur ordonnée à sanctifier les âmes et à secourir l'homme dans la formation de son existence selon la vérité et la grâce du Christ [27]. Le but du droit canonique a été nettement précisé par Yves de Chartres : « omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda [est] animarum » [28].

Reprenant notre pensée, nous devons constater que la parole et le sacrement constituent le point de départ du droit ecclésiastique ; ils façonnent son visage et deviennent son critère définitif. Chacune des lois qui règlent la vie de l'Eglise se rapporte à l'essence même de la vie de l'Eglise : à la parole et au sacrement. Ce rapport est la raison d'être de chaque prescription du droit ecclésiastique — encore que dans le cas de telle prescription concrète il puisse appa-

---

26. C'est en effet l'existence dans l'unité du Christ, telle que l'exprime le mariage (cf. *Ep 5,* 33). Aussi la conclusion du mariage est-elle l'actualisation de cet élément essentiel pour l'Eglise.

27. « Omnino in animarum curationem contendit, ut homines praesidio nutuque legum veritatis et gratiae Christi sint compotes ac sancte, pie, fideliter vivant, crescant, moriantur » : Pius XII, alloc. 17 dec. 1953 ; *AAS* 45 (1953) 688.

28. *Ep.* 60 ; *PL* 162, 74.

raître assez lointain, voire imperceptible. On pourrait dire que les prescriptions de ce droit se disposent en cercles concentriques. Elles forment un système cohérent dont chaque élément, même le plus périphérique et le plus infime, est relié à l'essence même de l'Eglise, c'est-à-dire à la vie sacramentelle. Une norme qui ne lui serait aucunement rattachée ne trouverait point sa place dans ce système ; elle serait étrangère au droit ecclésiastique et appartiendrait dans son fond à un autre système. Autrement dit, toute loi ecclésiastique doit nécessairement posséder une relation métacanonique.

III. — Conséquences concernant l'interprétation des lois ecclésiastiques

De l'exigence énoncée ci-dessus on ne conclura pas que chaque loi ecclésiastique doive nécessairement expliciter dans sa teneur la relation qui l'ordonne à la mission de la parole et du sacrement. Les dispositions du droit n'ont pas besoin d'énoncer leur fondement théologique ; cela ne conviendrait même pas et c'est à éviter du point de vue de la technique législative.

D'une loi ecclésiastique promulguée par l'autorité compétente, il faut présumer qu'elle a été portée de façon raisonnable et pour servir la vie de l'Eglise, ce qui signifie qu'elle a sa relation à la mission fondamentale de l'Eglise. C'est à l'interprétation des lois qu'il revient de démontrer de quelle manière la loi est au service de cette mission, et pour être complète elle doit s'appliquer à cette justification théologique qui montre le rôle des lois par rapport à la parole et au sacrement — en un mot : leur place dans la vie de l'Eglise. En ce sens, la théologie de chaque institution juridique relève de son étude canonique ; pour rendre compte de cette institution l'analyse de l'élément théologique (du bien commun de la société ecclésiastique, qui en est la composante invariable) n'est pas moins importante que l'exposé des conditions historiques où cet élément s'est réalisé ; chaque loi ecclésiastique possède donc non seulement son histoire mais aussi sa théologie. Inutile d'ajouter que l'élément théologique reste primordial ; c'est justement sa réalisation qui était le but de la promulgation de la loi adaptée aux conditions historiques dans lesquelles se déroulait l'activité sociale de l'Eglise.

Dans certains cas, le législateur se réfère explicitement à l'élément théologique dont une institution ecclésiastique concrète tire son origine — ainsi qu'il l'a fait par exemple en publiant la constitution *Indulgentiarum doctrina* ou bien *Paenitemini*, où un exposé des fondements théologiques précède les normes juridiques. On peut discuter s'il est nécessaire, du point de vue de la technique législative,

de faire accompagner les lois de leur justification théologique [29]. Si, malgré le principe « finis legis non cadit sub lege », le législateur s'est décidé, dans plusieurs lois postconciliaires (comme d'ailleurs déjà avant le Concile, par exemple dans la constitution *Christus Dominus* sur le jeûne eucharistique) à faire précéder l'énoncé des normes d'un exposé théologique sur l'institution en question, c'est en vertu de son souci de voir l'observation du droit basée sur la compréhension adéquate de cette institution. Il ne s'agit donc pas de la formation d'un légalisme ecclésiastique, mais de la saine observation d'une loi qui découle de la foi (« credo Ecclesiam »).

Qu'on admette ou non dans les énoncés du droit ecclésiastique l'exposé des fondements théologiques de la loi, l'interprétation de celle-ci ne pourra pas perdre de vue ces fondements ; bien au contraire, elle doit s'y attacher. Loin de se confiner dans l'examen d'un système juridique ou d'un contexte historique, elle doit rejoindre la dimension théologique du droit en saisissant les relations de chaque loi avec la mission de la parole et du sacrement. Autrement dit, on considérera la *mens legislatoris* dans la perspective la plus profonde, et dans la recherche des fins de la loi on dépassera les limites du système législatif.

Cette requête paraît irrécusable. Mais elle exige l'élaboration d'une nouvelle méthodologie de l'interprétation des lois ecclésiastiques, qui permettrait d'apercevoir le sens de la loi en vue de la mission ecclésiale de la parole et du sacrement. Soulignons qu'il faut en arriver à cette référence métacanonique de la loi par l'interprétation de celle-ci et non par la citation de quelques formules empruntées à la théologie.

Cependant cette problématique est trop nouvelle pour qu'on puisse dès maintenant proposer une conception satisfaisante d'une telle méthodologie [30], d'autant plus que celle-ci dépend de la forme du nouveau droit ecclésiastique. Evidemment il ne manque pas de travaux consacrés à certaines institutions canoniques et qui semblent déjà répondre à ce postulat [31].

---

29. Cf. les travaux réunis dans : *Teoría general de la adaptación del Codigo de derecho canónico.* Trabajos de la VIII Semana de Derecho Canónico, Bilbao, 1961.

30. Cf. V. DE REINA, *Eclesiología y derecho canónico.* Notas metodológicas, dans *Revista espan. de derecho can.* 19 (1964) 341-366 ; E. CORECCO, *Il rinnuovo metodologico del diritto canonico,* dans *La Scuola cattolica* 94 (1966) 3 - 35 ; J. HERVADA, *El ordenamiento canónico.* I. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pampelune, 1966.

31. Cf. p.ex. P. LOMBARDIA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico,* dans *Ius canonicum* 9 (1969) 1, 101 - 119.

CONCLUSION

La conscience de la relation du droit ecclésiastique à la mission de la parole et du sacrement assure une juste compréhension des institutions ecclésiastiques. Celles-ci revêtent un caractère ministériel. Le droit ecclésiastique ne peut pas devenir un absolu. « Marchant à travers les tentations et les tribulations l'Eglise est soutenue par la vertu de la grâce de Dieu à elle promise par le Seigneur pour qu'elle ne défaille pas, du fait de son infirmité charnelle, à la perfection de sa fidélité, mais reste la digne Epouse de son Seigneur, en se renouvelant sans cesse sous l'action de l'Esprit Saint jusqu'à ce que, par la croix, elle arrive à la lumière sans couchant [32]. »

Les lois ecclésiastiques se renouvellent, elles aussi, pour aider de leur mieux l'Eglise, selon les exigences du temps, à remplir sa mission aussi fidèlement que possible. Si elles s'avèrent peu aptes à servir l'Eglise dans ses fonctions essentielles, si disparaît la relation à la parole et au sacrement, l'Eglise modifie le droit, abroge certaines lois et les remplace par des lois nouvelles. Nous nous en rendons compte surtout maintenant, comprenant mieux en quoi la structure de l'Eglise est immuable. Cette structure est d'origine divine et donc intangible. Mais elle est, en même temps, la structure du peuple de Dieu en marche à travers les siècles et les époques historiques, de ce peuple qui s'enracine dans l'histoire de l'humanité. De ce fait la loi immuable de Dieu — celle par laquelle a été confiée à l'Eglise la mission de la parole et du sacrement — doit toujours s'exprimer sous forme de structures ecclésiastiques, constamment réadaptées aux exigences du temps dans lequel l'Eglise déploie son activité. L'évolution du droit de l'Eglise dépend avant tout de sa fonction ministérielle à l'égard de la parole et du sacrement. La conscience de ce service nous pousse à perfectionner le droit. Par ailleurs, le rapport à la parole et au sacrement fonde la permanence du droit ecclésiastique comme tel, car ses points de référence sont immuables. Ainsi la fonction du droit par rapport à la parole et au sacrement est une raison aussi bien de sa continuité que de sa mutabilité.

Katowice (Pologne) Remigiusz SOBANSKI
Plac Mariacki 2

32 Const. *Lumen gentium*, n. 9