TESI GREGORIANA

Serie Diritto Canonico

65

ÉRIC BESSON

LA DIMENSION JURIDIQUE DES SACREMENTS

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 2004

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 19 mensis decembris anni 2003

R.P. Prof. JAMES J. CONN, S.J.
R.P. Prof. JANUSZ PIOTR KOWAL, S.J.

ISBN 88-7652-998-5
© Iura editionis et versionis reservantur
PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

INTRODUCTION

Les sacrements sont l'un des éléments fondamentaux de la vie de l'Église, née elle-même et comme eux, du cœur ouvert du Christ sur la croix et manifestée au monde le jour de la Pentecôte par l'effusion de l'Esprit Saint. Ce don de l'Esprit inaugure une ère nouvelle, le « temps de l'Église », « le troisième âge du salut » selon la théologie patristique, durant lequel le Seigneur ressuscité et désormais glorieux poursuit sa présence, communique le salut et agit de manière ordinaire par la liturgie de l'Église et les sacrements, selon ce que la tradition théologique appelle « l'économie sacramentelle »[1].

Les sacrements peuvent se définir brièvement comme des *signes* institués par le Christ, confiés à l'Église pour dispenser efficacement la grâce qu'ils signifient. L'institution des sacrements par le Christ véhicule indubitablement une première dimension juridique, de droit divin, qui oblige et s'impose à tous. Mais également, en tant que don de grâce, les sacrements peuvent aussi être présentés sous un autre angle comme des « signes agissant », des *actes* du Christ. Ils se trouvent être au centre de toute la vie spirituelle de l'Église en raison de la dispensation de la grâce, et dans le même temps, ils sont à la source de sa structure interne. Ceci est particulièrement probant avec deux sacrements : le baptême qui intègre au Christ et à l'Église selon l'ordre de la rédemption de nouveaux membres, et l'ordre qui est le fondement principal de l'organisation hiérarchique de l'Église. Cette place essentielle des sacrements se retrouve dans tous les aspects de la vie de l'Église, dans la vie du chrétien de base comme au cœur de l'activité magistérielle.

Il n'est pas difficile de comprendre que les sacrements et leur célébration constituent des signes références pour le peuple chrétien, à

[1] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1076.

divers niveaux. En ce qui concerne la vie des personnes et des familles, même détachées d'une pratique religieuse régulière, il est manifeste que les sacrements sont le plus souvent vécus comme des moments de contact irremplaçables avec Dieu à travers l'Église. Le baptême d'un enfant, ou d'un adulte après un parcours catéchuménal, la première réception de l'eucharistie, le mariage ou l'ordination d'un prêtre, sont ressentis comme des temps forts dans une existence humaine, tant par celui qui reçoit le sacrement et par ses proches que par le ministre et la communauté à laquelle ils appartiennent. D'ailleurs, les conférences épiscopales, les curés et tous les pasteurs ou agents pastoraux ont développé une conscience aigüe de l'importance pastorale d'une préparation et d'une célébration la plus soignée possible.

La place centrale des sacrements est également soulignée par l'attention que l'autorité hiérarchique de l'Église a déployée au cours des temps pour se réserver la discipline des sacrements. Elle intervient à divers niveaux :

a) Au niveau de l'Église universelle, l'autorité suprême agit en premier lieu à travers les conciles, afin de fixer le dogme et de déterminer les conditions pour administrer les sacrements de manière valide et licite. Puis le magistère conciliaire est explicité et enrichi par les interventions des pontifes romains. Enfin, l'activité de la congrégation compétente au sein de la curie romaine[2] règle l'élaboration des prescriptions liturgiques et contrôle leur application pratique (cf. CIC/1983, c. 838 §1-2[3] et PB 62).

b) Au niveau de l'Église particulière, les évêques diocésains ont la charge de veiller au bon ordonnancement de la vie liturgique de leur diocèse (cf. CIC1983, c. 838 §4), en appliquant les règles définies par

---

[2] La congrégation chargée du culte a été créée par la Bulle *Immensa* (22 janvier 1588) de Sixte V et a connu au cours des temps diverses appellations : Sacrée Congrégation des Rites (1588-1967), en collaboration avec la Sacré Congrégation de la Discipline des Sacrements établie par Pie X en 1908 pour régler ce qui concerne l'administration des sacrements ; en 1975, Paul VI les unit en une seule congrégation appelée Sacrée Congrégation pour les Sacrements et le Culte divin (cf. Const. ap. *Constans Nobis studium*) ; en 1984, Jean Paul II les sépare à nouveau (cf. Chirographe *Quoniam in celeri rerum cursu*) avant de les réunir à l'occasion de la réorganisation de la Curie romaine en 1988 avec la Const. ap. *Pastor bonus*.

[3] Cf. CIC/1983, c. 838, §1 : « Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet : quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum » ; §2 : « Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas recognoscere [...] ».

le Saint-Siège et en les adaptant, les complétant au besoin, selon le droit et en collaboration avec la Congrégation du Culte divin (cf. PB 70 : « La Congrégation aide les évêques afin que, outre le culte liturgique, soient favorisées et tenues en honneur les prières et pratiques du peuple chrétien qui sont pleinement en accord avec les normes de l'Église »[4]). Les conférences épiscopales sont chargées de préparer les traductions liturgiques et de les publier après la *recognitio* du Saint-Siège (cf. CIC/1983, c. 838 §3).

c) Au niveau paroissial, le curé, « pasteur propre » (cf. CIC/1983, cc. 515 et 519), exerce, entre autres, la fonction de sanctification en veillant à la correcte célébration de la liturgie et à une fructueuse vie sacramentelle des fidèles que l'évêque a confiés à sa vigilance pastorale (cf. CIC/1983, c. 528 §2).

Enfin, à notre époque, l'importance des sacrements a été soulignée par le concile Vatican II (1962-1965) qui a exercé une influence que le recul du temps nous permet sans cesse de mieux apprécier. Se concevant comme une occasion de préciser la doctrine de l'Église pour le monde d'aujourd'hui, il désirait la présenter de manière plus adaptée à notre temps afin de rénover la vie du Peuple de Dieu. Pour cela, il a abondamment traité de la liturgie et de la vie sacramentelle, au point de renouveler et d'enrichir la notion même de sacrement. Il est significatif que la liturgie ait été l'objet du premier texte conciliaire, la Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC), publiée le 4 décembre 1963, qui définit le cadre et les principes de la réforme liturgique du missel romain et des rituels en usage dans l'Église latine. La place centrale des sacrements dans la vie de l'Église et du peuple chrétien y est clairement exprimée. Dans son chapitre I, SC 7 met en relief, parmi les différents modes de présence du Christ, la présence dans le sacrifice de la messe et dans les sacrements. Les chapitres II et III, sur le mystère de l'eucharistie et sur les autres sacrements, explicitent leur importance éminente dans la vie chrétienne : ainsi SC 59, après avoir rappelé la doctrine traditionnelle, se termine par ces mots : « Il est de la plus grande importance que les fidèles comprennent facilement les signes des sacrements et fréquentent de la façon la plus assidue les sacrements qui nourrissent la vie chrétienne ». Toutefois, le texte promulgué manifeste que le Concile n'a entendu fixer que des

[4] Cf. PB 70 : « Congregatio adiuvat Episcopos ut, praeter liturgicum cultum, preces necnon pia populi christiani exercitia, normis Ecclesiae plene congruentia, foveantur et in honore habeantur ».

principes généraux pour le futur travail de révision de la liturgie, sans aborder directement la définition du sacrement.

En revanche, la réflexion sur la nature de l'Église, avec l'élaboration de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (LG), a permis de renouveler l'emploi même du mot de sacrement, en définissant l'Église comme « sacrement de salut » (cf. LG 1, 9, 48), c'est-à-dire comme signe visible signifiant et communiquant le salut au monde. Pour la première fois dans un texte conciliaire, le terme ne désignait plus seulement l'un des signes du septénaire sacramentel, mais l'*Ecclesia* elle-même. Cette intuition du Concile, préparée par la réflexion théologique pré-conciliaire, est apparue par la suite toujours plus féconde, puisque la promotion de l'ecclésiologie de communion, qui éclaire tout le magistère conciliaire, a conduit à un approfondissement de la perception de la place des sacrements comme élément édifiant et structurant l'Église, dans le cadre des trois grandes « fonctions » (*munera*) qui résument la vie ecclésiale : le *munus docendi* (enseignement), le *munus regendi* (gouvernement) et le *munus sanctificandi* (sanctification).

Comment nous situer par rapport à ces deux acceptions du terme « sacrement » ? Nous annonçons d'emblée que notre étude s'attachera aux sacrements entendus au sens traditionnel de signes efficaces de salut, tels qu'ils sont présentés dans le Code de Droit Canonique, mais à l'intérieur de cette vision renouvelée de l'Église, issue du magistère conciliaire. En effet, les deux acceptions se complètent et s'enrichissent l'une l'autre, de telle sorte que privilégier l'une n'implique pas de rejeter l'autre.

L'un des fruits de la nouvelle présentation des sacrements, dans le cadre de l'ecclésiologie de Vatican II, s'est traduit par la refonte du droit des sacrements, principalement par le biais de son insertion à l'intérieur du Livre IV du CIC/1983, qui traite de la fonction de sanctification de l'Église. La place écrasante que ces derniers y occupent : 325 canons (qui forment la première partie : *De Sacramentis*) sur les 419 de l'ensemble du Livre, démontre que le CIC reste la source principale du droit des sacrements.

Le droit régule les gestes sacramentels, mais au moyen de normes qui sont imprégnées de l'enseignement conciliaire. L'option, que nous avons faite, de prendre la notion de sacrement au sens classique n'exclut donc pas la nouvelle compréhension de l'Église. Si le Concile n'a pas fait œuvre juridique, il a ainsi fourni les éléments pour une meilleure compréhension de la juridicité des sacrements : ces derniers se trouvent mieux insérés dans la vie de l'Église et dégagés à la fois

d'une perspective étroitement individualiste de sanctification personnelle et d'une présentation juridique restreinte à la validité et à la licéité.

En outre, le droit liturgique[5] n'a pas été oublié par le Concile qui a exprimé son souci de maintenir la diversité des rites approuvés. SC 4 déclare ainsi : « Obéissant fidèlement à la Tradition, le saint Concile déclare que la sainte Mère l'Église considère comme égaux en droit et en dignité tous les rites légitimement reconnus, et qu'elle veut, à l'avenir, les conserver et les favoriser de toutes manières ». Cette attention trouvera sa concrétisation dans le code des Églises Orientales, au c. 39 : « On doit conserver religieusement et promouvoir les rites des Églises orientales qui sont patrimoine de l'Église du Christ toute entière, dans lequel resplendit la tradition qui vient des Apôtres par les Pères et qui affirme dans la variété la divine unité de la foi catholique »[6]. Ceci illustre, au delà de l'aspect théologique, la préoccupation pastorale de l'Église pour que l'administration des sacrements se fasse selon les traditions et la culture des Églises orientales.

La même préoccupation s'est manifestée au sein de l'Église latine avec le projet de réforme liturgique, que le Concile conçoit comme une restauration prolongeant le mouvement liturgique initié au début du XX^{ème} siècle[7], favorisant une participation active des fidèles et une

---

[5] On entend par droit liturgique l'ensemble des normes (écrites et coutumières) qui règlent la célébration de la liturgie de l'Église. Il est contenu pour l'Église universelle dans diverses sources : les Codes de droit canonique (latin et oriental), la *Présentation Générale du Missel Romain*, les *praenotanda* des diverses parties du Rituel des sacrements et de la célébration des funérailles, le Martyrologe et le *Cérémonial des évêques*. Pour les Églises particulières, les Ordres et Congrégations religieux, il faut ajouter les *Ordines* particuliers, les décisions prises en synode diocésain ou lors des chapitres conventuels ainsi que les décrets des évêques ou supérieurs compétents. Certains auteurs mettent en avant une différence de nature entre droit canonique et droit liturgique : cf. P.M. GY, « Traits fondamentaux du droit liturgique », 7-10. Il nous semble plus exact de définir le droit liturgique comme une branche du droit ecclésial.

[6] CCEO, c. 39 : « Ritus Ecclesiarum orientalium ut universae Ecclesiae Christi patrimonium, in quo elucet ea, quae ab Apostolis per Patres est traditio, et quod fidei catholicae divinam unitatem in varietate affirmat, religiose serventur et promoveantur ».

[7] Cf. SC 21 : « Celle-ci [la liturgie] comporte une partie immuable, celle qui est d'institution divine, et des parties sujettes au changement qui peuvent varier au cours des âges ou même le doivent, s'il s'y est introduit des éléments qui correspondent mal à la nature intime de la liturgie elle-même, ou si ces parties sont devenues inadaptées. Cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple

meilleure intelligence des rites. Les directives conciliaires ont guidé le long travail de révision du Missel romain, des rituels et des autres livres liturgiques.

A ce niveau également, les livres liturgiques nous donnent de rencontrer une autre dimension juridique des sacrements. Les *praenotanda* et les rubriques qu'ils contiennent se présentent comme des lois ecclésiastiques régulant les célébrations et qui explicitent, complètent et précisent le droit divin, qui intervient au niveau de l'institution. Le droit liturgique, même s'il n'est pas intégré dans la codification (cf. CIC/1983, c. 2: « D'une manière générale, le Code ne fixe pas les rites qui doivent être observés dans les célébrations liturgiques […] »[8] ; CCEO, c. 3), possède une authentique valeur normative et régule la célébration des sacrements. Toutefois, notre étude entend se placer au plan strictement canonique et se restreindra, sauf exception nécessaire, au texte des Codes canoniques, autour desquels se concentrera notre problématique sur les relations entre droit et sacrement.

Les quelques points présentés dans cette introduction nous ont permis de repérer déjà la présence d'éléments juridiques, avec les données de droit divin, de droit canonique positif, de droit liturgique, présents à divers niveaux. Ce regard rapide nous conduit à affirmer qu'on ne peut nier l'existence de l'élément juridique dans les sacrements, ni conclure à son caractère marginal. La dimension juridique, ou la juridicité[9] des sacrements, est donc un fait incontestable. Mais ce n'est pas la seule conclusion que nous pouvons faire. Le développement de notre travail montrera que le droit et le sacrement se structurent tous deux autour de la notion de personne.

Enfin, après avoir constaté que le sacrement est extérieurement un acte cultuel, et spirituellement un acte du Christ sauveur, nous avons jugé intéressant de tenter un rapprochement avec la notion d'acte

---

chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire ».

[8] CIC/1983 : « Codex plerumque non definit ritus qui in actionibus liturgicis sunt servandi ». Dans notre étude, les traductions françaises sont celles de la traduction officielle approuvée par la Conférence des évêques du Canada et qui est d'usage courant en France. Cf. UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUL, ed., *Code de droit canonique*, Édition bilingue et annotée, Montréal 1990.

[9] La langue française ne disposant pas de terme pour rendre exactement ce que les italiens appellent la *giuridicità*, qui renvoie à une qualité intrinsèque à une réalité, et non à un élément accidentel. Nous nous permettons d'employer ce néologisme qui se répand dans la littérature juridique francophone et nous le traduisons par « dimension juridique ».

juridique qui caractérise l'activité du sujet juridique et qui semble présenter à première vue des similitudes communes : rôle de la volonté, caractère humain de l'acte, valeur obligatoire etc… Il nous a paru utile de chercher à savoir si l'acte sacramentel pouvait être comparé, - voire assimilé - à l'acte juridique, ce qui constituera la pointe de notre étude. Deux questions fondamentales seront donc affrontées à propos de notre thématique de la dimension juridique des sacrements : quel rapport entre sacrement et droit ? Le sacrement est-il un acte juridique ?

Cela dit, force est de reconnaître que cet aspect juridique du sacrement, bien qu'indéniable comme nous venons de le voir, est perçu souvent comme extérieur, superficiel, comme une concession nécessaire qui concerne la dispensation de sacrements, mais n'affecterait pas leur constitution même. Cette attitude se retrouve dans la littérature comme dans l'enseignement et les ouvrages de recherche. Cette constatation a stimulé notre intérêt et est à l'origine de notre travail.

Dans la littérature spirituelle, spécialisée ou de vulgarisation, qu'elle soit théologique, biblique, liturgique, ou pastorale, la présentation du sacrement n'aborde quasiment jamais de front l'aspect juridique. Pour nous en convaincre, jetons un regard rapide et sans prétention exhaustive à quelques revues connues, pour la période 1970-2003. La *Nouvelle Revue Théologique* de Louvain propose avant tout des articles théologiques, mais ne dédaigne pas s'ouvrir à l'occasion aux autres sciences ecclésiastiques, comme la morale ou la sociologie religieuse. Notre enquête rapide montre que, dans les années 1970-1973, on trouve un à deux articles par an abordant le droit canonique, puis après quelques années de silence, il faut attendre 1984, dans le sillage de la publication du nouveau Code latin en 1983, pour voir réapparaitre deux à trois articles canoniques par an qui traitent des grands thèmes de la réforme du droit[10]. Il ne faut pas s'étonner, dans la durée, du nombre relativement faible d'articles directement canoniques dans cette publication qui n'est pas une revue juridique ; mais on en relève en revanche plusieurs qui traitent des sacrements à partir de la thématique de

[10] Ainsi par exemple, nous trouvons successivement : J. BEYER, « Le nouveau Code de droit canonique », 360-382 ; 566-583 ; M. DORTEL-CLAUDOT, « L'évêque et la synodalité », 641-657 ; P. BRANCHEREAU, « Le sacrement de mariage dans le nouveau Code », 376-393 ; J. MANZANARES, « La liturgie dans le nouveau Code », 537-560 ; B. DAVID, « Paroisses, curés et vicaires paroissiaux », 374-387 ; J. BEYER, « Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" », 801-822 etc. Ces articles abordent surtout les thématiques canoniques utiles en pastorale et qu'il était opportun de présenter après la publication du nouveau Code en 1983.

l'ecclésiologie, de la théologie sacramentaire, ou de la pastorale. Or parmi ceux-ci, nous n'en avons relevé aucun qui aborde la juridicité des sacrements, sinon de manière incidente à propos du lien mariage-eucharistie (un article de A. Ambrosiano en 1976), ou du droit liturgique à propos de la présentation des rituels rénovés (un article sur la confirmation, de A. Nocent en 1972, un autre sur le sacrement des malades, de Ph. Rouillard en 1979, un autre sur la confirmation, de H. Bourgeois en 1993), ou bien à l'occasion de discussions représentatives de débats sensibles à l'époque, tels les problèmes de l'intercommunion (plusieurs articles au début des années 70), la matière de l'eucharistie (un article de D. Nothomb en 1983, un autre de L. Mpongo en 1993).

Éclairons notre propos par deux exemples. D. Nothomb, prêtre missionaire, publie un article en 1983 intitulé « L'Eucharistie sans pain ni vin » ; dans une note en première page de l'article, il s'excuse des éventuelles lacunes de son ouvrage, dues aux conditions de vie en brousse et au manque de livres, ce qui selon lui rendrait nécessaire une révision par des spécialistes de ses considérations bibliques, historiques, liturgiques, et théologiques[11]. Significatif nous paraît le silence total sur l'aspect canonique, auquel l'article ne fait aucune référence. Autre exemple : un article de H. Bourgeois de 1993 commence par ces termes : « Le sacrement de confirmation pose aujourd'hui une série de questions à la fois pastorales, historiques et théologiques »[12]. Ici aussi, l'aspect juridique est totalement ignoré. Quand le droit est clairement évoqué, le ton se fait souvent prudent. L'article de Manzanares de 1985 sur la liturgie dans le CIC adopte un ton volontairement pastoral et se montre très sobre pour parler de la juridicité de la liturgie. Tout au long du texte, on sent la préoccupation de désamorcer la critique anti-juridique en la matière et le soupçon que les nouvelles normes canoniques puissent favoriser un retour en arrière étouffant le souffle de Vatican II.

Quittons les revues généralistes pour maintenant parcourir une publication spécialisée dans la liturgie : *La Maison Dieu*. Là aussi, un coup d'œil aux articles parus ces dernières décennies manifeste le caractère marginal concédé à la dimension juridique. Les tables récapitulatives des articles parus entre 1965 et 1974 comportent une rubrique « droit liturgique » qui, outre la publication des textes appliquant la réforme liturgique, renvoie à (seulement) un article de 1974 qui traite des sa-

[11] Cf. D. NOTHOMB, « Une eucharistie sans pain ni vin ? », 69.
[12] H. BOURGEOIS, « La place de la confirmation », 516.

crements sous un angle juridique[13], auquel il faut en ajouter un autre plus ancien, de 1965, par le biais d'un renvoi effectué à la rubrique « obligation »[14]. Plus significatif encore est le numéro 119, paru au troisième trimestre de 1974, avec un article[15] qui est le compte rendu détaillé des débats d'une rencontre inter-disciplinaire de responsables de pastorale liturgique et sacramentelle au séminaire de Francheville à Lyon. Les cinq spécialistes y débattirent sur les nombreux défis que la pastorale doit alors relever dans les contextes de ces années d'un après concile agité. A la lecture du texte, on ne peut pas ne pas remarquer l'importance extrême accordée à l'approche sociologique, récurrente au point de devenir quasi l'unique angle d'approche, comme en témoigne le contenu des réponses données au long de ces pages : « le septénaire analysé comme système social complexe », « comme système polémique », « la valeur sociale structurante du sacrement », « réinsérer les sacrements dans les significations humaines », « le sacrement acte conventionnel ou contestataire ? », « le sacrement figure de ce qui n'est pas », etc… On n'y trouve aucune référence au droit ecclésial qui semble proprement hors du champ de la réflexion : le mot n'est même pas prononcé. Par la suite, les tables de 1975-1984 maintiennent la même rubrique « droit liturgique » similaire, centrée sur les articles qui se rapportent à la réforme liturgique alors en voie d'achèvement, mais on n'y relève aucun écrit se rapportant explicitement à la juridicité des sacrements. Les tables récapitulatives de 1985-1994 présentent en revanche une certaine évolution : on note l'apparition d'une rubrique « droit canon » contenant deux articles[16] tandis que celle de « droit liturgique » répertorie trois articles de 1990 (dont celui de Tonnelier figurant déjà dans la rubrique précédente) qui ont un net contenu juridique[17].

Enfin, pour terminer ce sondage, un rapide regard aux tables décennales d'une publication italienne bien connue, *La Civiltà Cattolica*, permet de dégager les mêmes conclusions : si dans cette revue, qui traite de la vie générale de l'Église, les articles juridiques sont un peu

---

13 Cf. B. FISCHER, « Note sur le droit liturgique du mariage », 154-159.

14 Cf. G. FRANSEN, « L'obligation à la messe dominicale en occident », 55-70.

15 Cf. Ph. BEGUERIE – H. DENIS – R. DIDIER – J.Y. HOMELINE – A. VERGOTTE, « Dialogue inter-disciplinaire », 51-73.

16 Cf. C. TONNELIER, « Les actes administratifs des sacrements », 89-97 ; P. VALDRINI, « Fonction de sanctification et charge pastorale », 47-58.

17 Cf. P.M. GY, « Traits fondamentaux du droit liturgique », 7-22 ; Ph. PERRUCHOT, « Le droit liturgique en France », 61-87.

plus nombreux, aucun ne traite de la juridicité des sacrements, à part le mariage, en raison notamment de la présence à Rome de la Rote et de la valeur civile du mariage canonique en Italie.

Le sacrement est ainsi communément présenté selon deux optiques. L'une conserve un caractère théologique et conduit à en faire un acte de culte rendu à Dieu selon la vertu de religion, ou bien un acte de foi, qui consiste en une communication du mystère du Christ ou du moins une entrée dans ses mystères. L'autre, plus axée sur les sciences humaines, le présente de deux manières : selon un regard spécifiquement chrétien, comme un acte social qui édifie la communion de l'Église, ou chez certains auteurs de manière plus large comme un acte qui inscrit l'homme dans le sacré. Ces deux optiques ne semblent pas avoir favorisé la possibilité d'une présentation de type plus juridique.

Cette attitude s'explique en grande partie par les évolutions des sciences ecclésiastiques. La recherche ecclésiologique de la première moitié du XX^{ème} siècle permit de redécouvrir la dimension communautaire de l'Église et de sa vie spirituelle et sacramentelle, tandis que d'autre part, dans la deuxième moitié de ce siècle, l'intégration des sciences humaines (anthropologie, sociologie, psychanalyse) a paru être une perspective prometteuse pour un renouvellement de la pensée et un facteur d'enrichissement. En conséquence, beaucoup d'auteurs se sont attachés dans les années autour du Concile à manifester la valeur ecclésiologique des sacrements, puis dans les années 70-90 à relever leur aspect social à la lumière des sciences humaines, mais sans intégrer l'élément juridique, probablement en raison de la forte mentalité antijuridique qui a sévi dans ces années là, en partie, aussi, en raison de la situation dans laquelle se trouvait le droit canonique lui-même. En effet, de larges parties du CIC/1917 se trouvaient abrogées par les textes d'application des décisions conciliaires, tandis que l'élaboration du nouveau Code était l'occasion de débats contradictoires non seulement sur les orientations à donner à la nouvelle législation, mais aussi sur l'existence même d'une législation canonique.

Le premier à s'être aperçu de cette lacune semble être le P. Smulders qui, dans un article de 1959, notait déjà avec acuité : « Et le petit nombre d'auteurs qui, tels Scheeben, Mersch, Casel, Travers, ont réfléchi sur l'importance sociale des sacrements ne voyaient que l'aspect social dans la grâce ou dans le culte, en oubliant cette humble réalité que nous pouvons appeler l'élément *juridique* des sacre-

ments »[18]. Cette réflexion du P. Smulders a arrêté notre attention et constitue en quelque sorte l'origine première de notre travail. Il nous a paru intéressant de nous pencher sur cette problématique. Pourquoi cet aspect juridique des sacrements est-il si peu étudié ? Quel rapport le sacrement entretient-il avec le droit ? Le juridique serait-il extérieur à la notion de sacrement ? L'acte sacramentel peut-il être qualifié d'acte juridique ? Pourquoi cette réticence à associer les deux éléments ? La question de fond est donc celle du rapport entre le juridique et l'économie sacramentaire : con-cerne-t-il seulement l'aspect social des sacrements, ou bien touche-t-il quelque chose de plus profond, provenant de la prolongation de l'Incarnation à travers l'économie sacramentelle ?

Sous l'attitude commune que nous venons de signaler, il est possible de comprendre que le sacrement est perçu avant tout comme une réalité spirituelle, et ceci à bon droit, en raison de son effet principal de sanctification, mais ceci a pour conséquence que l'aspect juridique demeure la plupart du temps mis à l'écart, peu étudié, voire négligé[19].

Le bref sondage, que nous avons présenté au cours des pages précédentes, à partir des revues de pastorale et de spiritualité, confirme cette impression. L'enseignement sur les sacrements s'est organisé, au moins depuis la période tridentine, principalement autour des aspects théologiques, liturgiques et moraux. Les manuels classiques de droit canonique eux-mêmes sont également assez brefs sur la juridicité des sacrements : en général, après une rapide introduction sur la définition du sacrement et quelques brèves considérations sur leurs effets spirituels, ils se concentrent quasi exclusivement sur l'étude des conditions de validité et de licéité. Cette attitude intellectuelle se retrouve, de manière emblématique, dans l'un des ouvrages les plus connus, le manuel de Cappello[20], entièrement consacré aux sacrements, qui sont traités quasi

---

[18] P. SMULDERS, « Sacramenta et Ecclesia, Ius canonicum, Cultus, Pneuma », 10 : « Et pauci qui, ut Scheeben, Mersch, Casel, Travers, cogitaverunt de momento sociali sacramentorum, videbant tantum aspectum socialem in gratia vel in cultu, praetereuntes illam humilem realitatem, quam vocare possumus elementum *iuridicum* sacramentorum ».

[19] Un professeur émérite de l'Université pontificale de S. Anselme de Rome, le RP Ph. Rouillard OSB, m'a écrit dans une lettre personnelle à propos de mon travail : « En étudiant la théologie sacramentaire, je n'ai jamais rencontré la notion ou l'expression d'acte juridique […]. Ce qui montre que cette notion n'est pas familière aux théologiens et aux liturgistes ».

[20] Cf. F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Paru en 1921-1923, l'ouvrage connut un grand succès et de nombreuses éditions.

exclusivement sous l'angle de la validité et de la licéité. L'auteur adopte une approche spécifique, explicitée par le titre même : *Tractatus canonico-moralis*, de telle sorte que l'aspect canonique s'y trouve abordé méthodologiquement en lien avec la théologie morale et que l'étude juridique se trouve *de facto* réduite aux questions de validité et de licéité.

L'aspect canonique des sacrements semble donc mériter une étude plus approfondie, afin de pouvoir être mieux situé dans la doctrine générale des sacrements. Le droit est certes présent dans la notion : personne ne niera en effet les implications juridiques du mariage ou du baptême ; mais il est non moins vrai que, en général, les personnes sont moins à l'aise quand on aborde l'aspect juridique de l'eucharistie ou de l'onction des malades, comme si le juridique diminuait l'aspect spirituel ou faisait perdre la valeur d'acte de foi et d'amour surgissant du cœur du croyant. Pourquoi ?

La première observation consiste à relever que ce n'est pas parce qu'on n'aborde pas volontiers l'aspect juridique qu'il n'existe pas. Reconnaissons d'abord que, dès les origines et pendant de nombreux siècles, cet aspect juridique des sacrements a été vécu sans être proprement théorisé, comme les sacrements eux-mêmes d'ailleurs. L'attention s'est ensuite concentrée, avec les progrès de la science canonique, sur les conditions de validité qui permettaient d'assurer une célébration authentique du sacrement et d'en communiquer les effets, ainsi que sur les conditions de licéité pour lutter contre les abus. Pendant longtemps, l'aspect juridique des sacrements a donc été principalement abordé à partir de la norme extérieure, établie par l'autorité hiérarchique. Notre étude devra confirmer la présence de cet élément juridique dans les sacrements, puis dans un second temps le situer à sa juste place : le juridique n'apparaît-il seulement que comme une conséquence de l'institution de droit divin ? Ne règle-t-il que la dispensation des sacrements, sans entrer dans la constitution de la définition même du sacrement ? Y a-t-il une réalité commune qui se vérifie analogiquement en ces trois réalités que sont la nature de l'Église, la nature du sacrement et la nature du juridique ?

Plus profondément, il convient aussi de s'interroger sur les motivations de cette gêne ou de ce silence, qui semblent rejoindre parfois la fameuse interpellation de Sohm à propos de la place du droit dans l'Église : « l'essence de l'Église s'oppose au droit[21] ». Certains ne

[21] Cf. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, 1: « Das Kirchenrechtsteht mit dem Wesen der

pensent-ils pas, plus ou moins inconsciemment, que l'essence des sacrements s'oppose au droit ?

Nous nous proposons alors de prendre comme point de départ ce que l'on entend par droit et par sacrement avec deux approches complémentaires : l'approche théologique et l'approche juridique, valables pour ces deux domaines. Nous avons donc conçu notre première partie comme une étude théologico-canonique fondamentale, indispensable pour déterminer le sens et le contenu des notions utilisées. En effet, le sacrement n'entre pas en contact avec n'importe quelle science juridique, mais avec le droit canonique qui règle l'activité de l'Église. De même, le droit ecclésial ne traite pas le sacrement comme un acte ordinaire. C'est dans ce cadre là que la juridicité des sacrements s'insère. La suite de notre étude aura pour enjeu de préciser le contenu et l'extension de cette juridicité, avec une étude qui sera plus proprement juridique.

La première partie de notre travail étudie donc l'articulation des notions de droit et de sacrement. Elle s'ouvre avec un premier chapitre qui s'attache à définir ce que l'on entend par « droit », par « juridique » dans la vie de l'Église ; un deuxième chapitre fera de même pour le sacrement. Une analyse synthétique de ces deux notions nous portera à voir qu'elles ont un point de contact commun avec le concept de personne, développé dans le troisième chapitre et qui constitue comme la base de leur caractère juridique.

Puis une deuxième partie analysera plus spécifiquement la juridicité des sacrements. Un premier chapitre étudiera quelle notion de droit est employée pour cela, et si tous les sacrements ont des effets juridiques. Nous nous attacherons à préciser les effets juridiques des sacrements pour lesquels on s'attend moins (voire pas du tout…) à en trouver, tels l'eucharistie, la confirmation, l'onction des malades, la pénitence. De fait, ces sacrements ne sont quasiment jamais présentés sous l'angle juridique. Sans nul doute, ils ont, certes, des effets plus spécifiquement spirituels, ce qui explique largement que leurs effets juridiques soient moins évidents, plus ténus et donc pratiquement ignorés par la doctrine, mais il sera intéressant de les expliciter. Le dernier chapitre introduira la notion d'acte juridique qui représente l'acte le plus typique de la vie juridique d'un sujet, afin de nous conduire à un rapprochement entre les deux notions, qui possèdent entre elles de nombreuses similitudes.

Kirche in Widerspruch ».

Nous les confronterons afin d'examiner si elles coïncident. Un sacrement peut-il être légitimement qualifié d'acte juridique ? Dans le cas contraire, sur quels points en diffère-t-il ?

PREMIERE PARTIE

RAPPORTS
ENTRE DROIT ET SACREMENT

CHAPITRE I

La notion de droit

Nous commençons notre étude par un examen de ce que l'on entend par « droit », « dimension juridique » ou « juridicité ». En effet, la difficulté à parler de la juridicité des sacrements soulève le problème du contenu de ce que l'on met dans ces mots. Une partie du problème ne réside-t-il pas dans le fait que, depuis quelques siècles au moins, la notion de droit s'est profondément modifiée, au point de recouvrir des prémisses différentes selon les définitions retenues ? La réticence à associer droit et sacrement ne viendrait-elle pas des transformations de la notion et de la perception du droit, ainsi que de l'oubli de la spécificité et de la place du droit dans la vie ecclésiale ?

1. Difficulté de la définition

Si la doctrine canonique s'est souvent montrée réticente à multiplier les définitions, celles-ci sont cependant nécessaires pour préciser le sens exact des concepts et, par conséquent, indispensables pour étudier un sujet. Or, il est des termes d'usage fréquent qui se montrent rebelles à l'effort de précision qu'exige une définition, soit à cause d'un usage courant qui parfois introduit des nuances ignorées à l'origine, soit en raison de la complexité de la matière même.

La notion de droit en est un exemple. Les auteurs ont été amenés à préciser que sous le terme de « droit », qui traduit le mot latin *ius*, nous trouvons deux interrogations fondamentales[1] : soit le *quid ius*, qui invite à définir le concept général de droit, soit le *quid iuris*, qui entend définir seulement l'ensemble des prescriptions en vigueur dans un territoire donné ou dans un secteur d'activité bien déterminé. C'est

[1] Cf. W. CESARINI SFORZA, « Diritto, principio e concetto », 630.

ainsi que l'on parlera du droit italien, du droit français, du droit commercial, du droit international, ou du droit canonique.

Ce dualisme semble se réduire à une limitation de l'esprit qui s'applique à une réalité pratique, au point qu'il semble impossible de définir le concept général de « droit » sans que la définition ne portât en soi, de manière plus ou moins explicite, une référence à une forme d'expérience juridique dont le développement serait nécessairement marqué par son caractère historique propre. La diversité des situations contraint-elle donc le juriste à accepter une variété non moins grande des contenus du concept ? Cesarini Sforza[2] incline à considérer que toutes les nombreuses tentatives des juristes, des philosophes, comme des historiens, pour définir un concept général du droit ont échoué devant la nécessité inéluctable d'avoir recours à des éléments spécifiants pour définir le droit, ce qui lui enlève par là même son aspect de définition générale parfaite.

Nombreuses ont été les propositions d'élaboration de théories générales du droit ou les études du phénomène juridique. Toutes se rejoignent, au delà de leur diversité, pour relever les trois composantes principales suivantes, afin de caractériser la notion de droit[3] :

- Le droit est conçu comme un *ordre*, c'est-à-dire comme un ensemble doté de valeur organisatrice.
- Le droit est fondé sur la notion de *justice* qui éclaire toute l'activité juridique et qui comporte elle-même trois éléments : des sujets qui nouent entre eux une relation juridique, un objet dû qui est le contenu de cette dernière, et enfin une dimension impérative mise en œuvre par une autorité.
- Le droit donne aux normes une *valeur obligatoire*. En effet, s'il possède *per se* une nature sociale, il organise et structure la vie en société des êtres humains. Cette sociabilité demande à être organisée pour pouvoir se développer harmonieusement. Pour cela, elle exige certaines règles qui sont reçues par tous afin de rendre possible la convivialité. Cette régulation s'effectue grâce au caractère obligatoire, attaché à la norme juridique. La loi est publique, connue et intériorisée par chacun, de telle sorte que toute transgression volontaire et coupable soit une faute, un délit qui réclame une sanction et une réparation.

---

[2] Cf. W. CESARINI SFORZA, « Diritto, principio e concetto », 631.
[3] Cf. A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 21-24.

Nous retrouverons et développerons ces trois composantes tout au long de ce chapitre qui se propose d'éclairer en préambule le contenu de la notion de droit avant de la rapprocher de celle de sacrement.

Indubitablement, la notion de droit a connu selon les époques diverses approches, engendrant différentes écoles qui ont produit et défendu plusieurs théories générales du droit. La notion de droit n'est pas univoque et cela rend périlleux d'en proposer une notion générale qui puisse à la fois faire l'unanimité et en rendre toute la richesse de contenu. Nous préférons donc essayer d'en retrouver les caractéristiques principales en reprenant largement les analyses de G. Ghirlanda[4], de A. Martini[5] ainsi que les conclusions de la thèse de Gałkowski[6] qui a cherché à déterminer ce qui constitue l'essence du droit dans la réalité humaine et dans l'Église. Nous établirons d'abord ce que l'on entend par « droit », puis nous analyserons la présence du droit et les caractéristiques de son action dans la vie des sociétés et de l'Église, avant de la confronter ensuite dans le chapitre suivant à la notion de sacrement qui, elle aussi, joue un rôle essentiel dans la vie de l'Église.

2. **Phénoménologie du droit**

La difficulté à établir une définition académique du droit emmène la réflexion sur le terrain phénoménologique pour rechercher quelles sont les caractéristiques qui permettent d'en définir les aspects majeurs. Comment repère-t-on la présence du juridique ? Comment l'élément juridique se manifeste-t-il dans la vie humaine ?

Il apparaît avec les éléments suivants :

2.1 *L'intersubjectivité*

L'une des marques les plus manifestes de l'être humain est son caractère social : « l'homme est un être social, non de par une qualité adjective, mais de par nature même »[7] . Son développement physique, affectif et spirituel requiert qu'il établisse des rapports de sociabilité avec ses parents, sa famille et d'autres sujets qu'il rencontrera dans ses diverses activités. Il est amené immanquablement à constituer une série de relations avec d'autres hommes ses semblables, et c'est cette socia-

---

[4] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto della Chiesa*, 15-30 ; 60-73.
[5] Cf. A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana »,14-75.
[6] Cf. T. GALKOWSKI, *Il « quid ius » nella realtà umana e nella Chiesa*.
[7] T. GARCIA BARBARENA, « Personne humaine et personne canonique », 19.

bilité qui lui confère la qualité de personne au niveau philosophique, mais aussi au plan juridique : *Ubi homo, ibi ius*.

Ces rapports sociaux, extérieurs, visiblement repérables et inhérents à sa nature, le conduisent, voire le contraignent, à faire des choix moraux. En effet, chaque sujet est porteur de valeurs, de biens et de droits personnels qui lui sont propres et qui, lorsqu'ils sont reconnus comme tels et fondés sur un respect mutuel, lui permettent d'établir un rapport positif et fructueux de sociabilité selon l'ordre de la justice[8].

2.2 *La justice, fondement de l'obligation*

Toutefois, en voulant gérer librement sa vie, en effectuant des choix, l'homme va se confronter à l'activité pareillement libre des autres. Le rapport humain se déroulera alors selon le mode de la collaboration ou bien de l'opposition. En effet, la liberté peut s'exercer négativement sous l'influence de la concupiscence, de l'orgueil, de telle sorte que l'être humain en vient alors à instaurer un type de rapports qui ne respecte plus les droits personnels et les valeurs dont l'autre est porteur.

La justice pourra être restaurée de deux manières : soit par une intervention de l'autorité, dont le rôle sera de reconstituer un rapport positif entre les sujets, indiquant quels sont droits à respecter et les obligations à remplir pour que la justice soit rétablie ; soit par un accord entre les adversaires afin d'établir un ordre qui attribuera à chacun un espace de liberté que toutes les parties devront mutuellement respecter.

Telles semblent être les deux premières manifestations de la présence du droit : la loi définie par l'autorité et le contrat, pour assurer, protéger et maintenir ce à quoi chacun a droit, selon la justice qui lui est due. La tradition juridique antique a synthétisé ce principe dans le fameux adage d'Ulpien (fin II^{ème} – III^{ème} siècle après J.C.), transmis par le Digeste de Justinien (533) : « La justice est la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû »[9]. Le caractère juridique de l'être humain s'enracine donc dans la nature relationnelle de celui-ci : *Ubi societas, ibi ius*.

La justice est donc l'élément essentiel et caractéristique selon lequel doit être mis en œuvre le droit :

> En elle [la justice], le droit positif trouve la possibilité de se construire, et avec elle, [il trouve] sa propre valeur et son caractère impératif substantiel […]. Ce qui signifie que le droit trouve dans la justice son contenu pri-

---

[8] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto della Chiesa*, 15-16.

[9] D.1.1.10 : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi ».

mordial, son critère d'authenticité, la justification ultime de son caractère obligatoire, et le domaine par excellence pour son déploiement[10].

Le rapport droit-justice est donc réciproque : le droit est le lieu où la justice peut être mise en œuvre tandis que la justice est mise en lumière, voire protégée si besoin est, par la présence du droit. On peut ainsi prendre comme définition générale du droit celle que propose Martini : le droit est « ordre de justice entre les hommes[11] ». Il se veut un principe organisateur de la sociabilité humaine, selon une norme de justice, entre des sujets.

En résumé, toute relation juridique se structure donc nécessairement autour des trois éléments suivants :

– l'intersubjectivité : une relation juridique se noue entre des sujets, dotés de la capacité d'agir que l'on appelle capacité juridique ;

– la reconnaissance d'une chose due, qui est l'objet de la relation juridique selon la justice ;

– le caractère obligatoire et impératif qui émane du fait que le droit se définit comme un moyen efficace d'organisation.

Ces éléments constituent donc la notion de droit, le caractère juridique d'une réalité, et sa juridicité. Ce dernier terme entend décrire l'ensemble du caractère juridique, sans le réduire au caractère impératif de la norme. Ce point est capital pour notre étude.

2.3 *Deux attitudes fondamentales vis-à-vis du droit*

Cette présentation des divers éléments peut être reçue comme doctrine commune largement acceptée par tous les systèmes juridiques. Toutefois, à partir de là, les auteurs se divisent en deux grands courants à propos de l'origine du caractère obligatoire du droit et de la nature du lien juridique, de telle manière que l'on puisse parler de deux options fondamentales : un premier groupe centre la valeur du droit sur l'autorité du législateur et la norme produite, tandis que l'autre groupe considère le caractère obligatoire comme une conséquence logique de

---

[10] A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 38 : « in essa il diritto positivo trova la sua possibilità di construirsi e insième il proprio valore, la propria imperatività sostanziale […]. Ciò significa che l'ordinamento giuridico trova nella giustizia il suo contenuto basilare, il suo criterio di autenticità ; la giustificazione ultima della sua obligarietà, l'ambito invalicabile del suo dispegarsi ».

[11] A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 20: « ordine di giustizia fra gli uomini ».

la justice due à chacun selon les exigences propres découlant de la définition de la personne humaine.

+ Le premier courant regroupe ceux qui fondent l'autorité du droit à partir d'une théorie générale qui vise à démontrer que l'exigence de justice est réglée en dernier ressort par le législateur qui produit la norme juridique. Celle-ci définit exclusivement le contenu ainsi que les conditions d'application du droit. En conséquence, le droit s'identifie à la loi.

A. Martini repère pour la période contemporaine cinq écoles doctrinales qui défendent cette option[12]:

– Le *positivisme juridique* qui considère que le droit se résume dans la législation mise en vigueur par l'autorité publique, seule qualifiée pour être source et fondement de la loi. Le caractère obligatoire et contraignant trouve sa justification dans le fait que la norme est produite par le législateur, sans référence à aucune « vérité » ou éthique supérieure.

– Le *normativisme juridique* qui affirme que le droit est la norme, en tant qu'elle est intégrée dans un système juridique promulgué par l'autorité compétente. La justification n'est plus dans l'autorité du législateur, mais dans l'intégration à un système ou ensemble juridique qui se veut cohérent. Le caractère obligatoire, là aussi purement formel, se déduit donc de l'appartenance et de la cohérence avec les autres lois.

– La *théorie sociologique* fait dépendre le droit de la préexistence de la société, que le droit vient ensuite nécessairement structurer et ordonner progressivement : « Le droit positif est la norme juridique que l'institution se donne nécessairement pour la poursuite de sa fin générale[13] ». Marquée fortement par les analyses historiques et sociologiques, cette théorie sort du positivisme strict : le droit n'est plus seulement envisagé comme constitué par le seul droit positif. Mais elle élude néanmoins le problème du fondement ontologique de la loi, puisque son institution est une question historique et non métaphysique[14].

– La *théorie du contrat* réduit le droit à n'être fondamentalement qu'un rapport intersubjectif, reposant sur un contrat social[15] qui consti-

---

[12] Cf. A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 27-32.

[13] A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 30 : « Il diritto positivo è la normativa che l'istituzione necessariamente si dà per il conseguimento del fine generale ».

[14] Cf. S. LENER, « Coesistenza e società », 38-39.

[15] Cf. S. COTTA, *Primi orientamenti*, 80-81.

tue l'origine du droit, en définit les modalités et le contenu, tout en justifiant son caractère impératif par le fait que le sujet accepte volontairement de s'y soumettre. Là encore, le droit se trouve délié de toute référence transcendante et apparaît donc comme un droit arbitraire.

– Le *réalisme juridique*, d'origine anglo-saxonne et scandinave, définit que le droit n'est pas enfermé dans des normes positives abstraites, mais qu'il se trouve mis en lumière dans le comportement des sujets, dans ce qui se fait et qui est repérable. Par conséquent, le caractère obligatoire ne découle pas de la volonté du législateur, mais dépend en dernière analyse de facteurs psychologiques qui sont attachés au fait de se conformer aux règles généralement admises[16].

Ces diverses théories se caractérisent par une définition rationaliste et abstraite du droit, fondée selon les cas sur la volonté du législateur, l'intégration dans un système juridique, la nécessité sociologique, un contrat ou la soumission à un conformisme. Aucune n'affronte véritablement le problème des prémices du caractère obligatoire de la loi, qui s'affirme en dernière analyse comme une conséquence non réellement justifiée ou non démontrée, mais acceptée comme un postulat. Dans cette perspective, la justice est fixée par le contenu de la loi, et le droit est assimilé à la norme juridique positive qui constitue un système juridique[17]. L'impératif légal est alors vécu selon un mode kantien.

Les théories générales du droit se présentent avant tout comme des constructions intellectuelles de la raison humaine, sans référence à ce qu'est l'homme en soi, principal sujet pourtant de l'activité juridique. Le droit se construit selon la dynamique de la volonté humaine régulante qui crée le droit (*ordo ordinans*) et l'ensemble des normes obligatoires qui s'imposent aux sujets (*ordo ordinatus*).

+ La deuxième option est celle des juristes qui placent la personne humaine au centre de toute vie juridique. Ils ne reconnaissent de valeur obligatoire au droit que si celui-ci respecte la structure constitutive et essentielle de la personne, ce qui ne se réalise que s'il en exprime les droits fondamentaux et la valeur suprême. Déjà présent dans le droit romain, ce courant s'est épanoui largement à partir d'une vision chrétienne de la société. Le droit ne peut donc s'identifier à la norme juri-

---

16 Cf. S. COTTA, *Giustificazione e obbligarietà*, 40-46.

17 Ce que les italiens appellent l'*ordinamento giuridico*. Le français ne possède pas de terme absolument équivalent et traduit habituellement par « système juridique » ou « droit ».

dique promulguée par l'autorité, mais il intègre toutes les règles qui protègent la personne humaine et permettent son développement. La personne constitue le fondement de la définition du droit et l'origine du contenu de base du droit[18].

La reconnaissance de la valeur suprême de la personne est la source de toute justice, c'est-à-dire le *justum* qui est dû à chacun. Elle représente une justification beaucoup plus forte du caractère obligatoire du droit que l'impératif émanant de l'autorité qui la promulgue. Par conséquent, l'obligation juridique s'enracine dans l'exigence de protéger et de valoriser les droits fondamentaux de la personne, et devient de ce fait une participation au caractère fondamental de ces mêmes droits. Le *iussum* trouve sa justification dans le *iustum*. Le système juridique découvre ainsi dans la personne son contenu de base et la justification de son caractère impératif. Cet aspect personnaliste est particulièrement cultivé par le droit canonique et nous verrons comment la personne est constituée comme « protagoniste du droit ecclésial » selon une expression souvent employée par les canonistes italiens[19].

Cette place centrale de la personne humaine, comme fondement premier du droit, en fait aussi un critère pour évaluer le droit positif, dont le rôle et la finalité consistent à garantir la justice. Soulignons encore une fois que droit et justice s'inscrivent ainsi dans un rapport réciproque : le droit est le lieu où est mise en œuvre la justice à travers la promotion des valeurs de la personne, tandis que la justice est manifestée par la présence du droit. Le droit doit donc constamment vérifier s'il reste au service de la justice, au niveau individuel par la défense des droits-devoirs fondamentaux de l'homme, et au niveau collectif par la défense du bien commun. Dans cette perspective, on ne peut pas exclure l'hypothèse d'un « droit injuste », qui trahirait cette exigence de justice qu'il doit servir. Dans ce cas, le droit se renie lui-même et perd par le fait même sa valeur juridique : « le droit positif créé ou mis en œuvre sans la justice ou contre la justice n'est pas du droit »[20].

En outre, le droit positif est porteur d'une dimension d'universalité, puisqu'il procède de l'exigence fondamentale de l'être humain d'être reconnu dans sa dignité. Mais dans le même temps, il est forcément particulier. En effet, parce qu'il est produit dans le temps, il constitue inévitablement l'expression de la culture d'un groupe social particulier.

---

[18] Cf. A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 14-17.

[19] Par exemple : G. FELICIANI, « Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani » 56.

[20] S. LENER, « Sul concetto di diritto, oggi », 234 : « il diritto positivo formato o attuato senza giustizia o contro la giustizia non è diritto ».

Il reste également fragmentaire, car il ne peut prétendre réguler tous les aspects des relations sociales qu'il règle, mais seulement celles qui sont socialisées extérieurement[21]. En effet, chaque individu n'est qu'une incarnation historique et partielle de la nature humaine qui conserve, quant à elle, son caractère de concept abstrait.

Ces deux dernières limitations du droit positif - possibilité d'un droit injuste et caractère nécessairement fragmentaire du droit - mettent en valeur la nécessaire relation du droit avec la conscience morale, qui exerce un rôle irremplaçable par rapport au système juridique en intervenant comme force critique évaluant le droit positif lui même ou bien comme loi intérieure pour combler les lacunes de la norme juridique. Notons bien toutefois que la sphère que régit la morale ne recoupe pas exactement celle du droit mais est plus étendue. La dimension morale embrasse l'ensemble des activités humaines et se rapporte à une pluralité de valeurs et de vertus, tandis que la dimension juridique concerne les seules activités juridiques, les comportements extérieurs et regarde la seule vertu de justice. Les deux impératifs, juridique et moral, ne sont donc pas de même nature ni de même intensité : l'impératif juridique est subordonné à l'impératif moral qui l'englobe en raison de son caractère universel[22].

Cette vision personnaliste du droit sera reprise et amplifiée par le christianisme. En effet, créé par Dieu comme sommet de la création, l'être humain est la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même. Membre de l'Église, le chrétien voit sa dignité de personne enrichie d'une manière incomparable par les sacrements et l'adoption filiale qu'il reçoit du Père, comme frère du Christ et temple de l'Esprit.

Dans cette perspective, le droit canonique ne constitue pas un élément juridique qui se rajouterait de manière artificielle ou extrinsèque au mystère de l'Église ou à la grâce communiquée au fidèle du Christ, mais il est un élément constituant de ce mystère, découlant à la fois de la nature même de l'Église et de la nature humaine de ceux qui reçoivent le don de la grâce. En effet, le principe de la communication *ad modum recipientis* doit s'appliquer aussi à ce qui concerne la dimension juridique. Le droit n'annule pas la grâce et les charismes qui se manifestent dans la vie de l'Église et des fidèles, mais au contraire, il entend « créer un ordre dans la société ecclésiale tel que, mettant à la première place l'amour, la grâce et les charismes, il rende en même

---

21 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto della Chiesa*, 20.
22 Cf. A. MARTINI, « Il diritto nella realtà umana », 48-49.

temps plus facile leur épanouissement dans la vie de la société ecclésiale comme dans celle des personnes qui en font partie »[23].

La dimension personnaliste du droit ecclésial entend refléter et servir sa finalité propre d'instrument de la mission de l'Église, elle-même guidée par le salut des âmes (*salus animarum*). Ceci explique une autre particularité du droit canonique, qui est d'intégrer dans son système la notion de charité au côté de la notion de justice héritée du monde gréco-romain, au point d'en faire un principe juridique fondamental. La charité, comme élément juridique, trouve son centre constitutif et institutionnel dans la célébration des sacrements qui communiquent cet amour divin aux âmes. Nous développerons plus loin dans une étude des caractéristiques du droit canon cet aspect singulier dans le système canonique[24]. Pour l'instant, nous avons voulu prendre conscience que la science juridique se trouve confrontée avec l'Église à une réalité différente des autres sociétés humaines, que le droit rencontre le concept de sacrement dès le niveau des principes du droit, ce qui démontre pourquoi et combien il est pertinent de mieux étudier ce rapport entre juridicité et sacrement. Ceci explique la spécificité singulière du droit ecclésial, qui reste cependant une science juridique tout en s'appliquant à une réalité de nature différente.

Certes, à travers l'histoire de l'Église, le droit ecclésial s'est enrichi d'influences variées (cf. droit romain, puis germanique) ; il a été formulé selon des systèmes différents, et a subi les effets du développement ou des insuffisances (conjoncturelles à certaines époques, telle la théologie bellarminienne) d'autre sciences sacrées comme l'ecclésiologie, tout en se montrant parfois perméable aux conclusions de la science juridique séculière. Il n'en reste pas moins que « les solutions au problème de fond sur la nature, le fondement et la fonction du droit ecclésial sont étroitement reliées aux notions d'Église et de droit, dérivées des diverses écoles ecclésiologiques et juridiques »[25]. Nous retrouve-

---

[23] JEAN PAUL II, Cons. ap. *Sacrae disciplinae leges*, p. XI: « […] ut talem gignat ordinem in ecclesiali societate, qui, praecipuas tribuens partes amori, gratiae atque charismatibus, eodem tempore faciliorem reddat ordinatam eorum progressionem in vita sive ecclesialis societatis, sive etiam singulorum hominum, qui ad illam pertinent ».

[24] Cf. p. 63-64.

[25] Cf. A. LONGHITANO, « Il diritto nella realtà ecclesiale », 97 : « Le soluzioni al problema di fondo sulla natura, il fondamento e la funzione del diritto ecclesiale sono strettamente collegate alle nozioni di Chiesa e di diritto derivate dalle diverse scuole ecclesiologiche e giuridiche ».

rons et approfondirons ce rapport entre droit et Église dans le cas particulier de notre analyse de la juridicité du sacrement.

L'exposé des deux grandes lignes d'idées manifeste par lui-même que le droit ecclésial se situe dans le deuxième courant, tandis que le monde juridique moderne est très marqué par le premier. N'y a-t-il pas ici une première origine de la difficulté à associer droit et sacrement ? Dans notre étude, nous adoptons l'approche fondée sur la notion de personne, qui semble être le plus en harmonie avec l'esprit du droit canonique, et qui peut se prévaloir, en outre, de l'appui du magistère de l'Église, exprimé en de très nombreux textes dont nous choisissons d'extraire ce passage de l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII :

> La pensée humaine commet fréquemment l'erreur de croire que les relations des individus avec leur communauté politique peuvent se régler selon les lois auxquelles obéissent les forces et les éléments irrationnels de l'univers. Alors que les normes de la conduite humaine sont d'une autre essence : il faut les chercher là où Dieu les a inscrites, à savoir dans la nature humaine.
>
> Ce sont elles qui indiquent clairement leur conduite aux hommes, qu'il s'agisse des rapports des individus les uns envers les autres dans la vie sociale ; des rapports entre citoyens et autorités publiques au sein de chaque communauté politique ; des rapports entre les diverses communautés politiques ; enfin des rapports entre ces dernières et la communauté mondiale […].
>
> Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là, il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature […][26].

En outre, nous verrons que cette conception du droit permet de révéler et d'analyser de manière féconde la juridicité des sacrements par le biais de la notion de personne, qui constitue le point de rapprochement entre droit et sacrement. Cette notion, comme principe de base du droit et comme élément essentiel à l'idée de sacrement, sera notre angle d'approche pour associer et étudier les rapports entre deux réalités apparemment si différentes.

---

[26] JEAN XXIII, Lett. Enc. *Pacem in terris*, *AAS* 55 (1963) 258-259 = *DC* 45 (1963) 514-515.

3. **L'émergence de la notion de sujet de droit**

La notion de sujet de droit s'est élaborée comme le fruit de tout un processus de développement du droit. Un regard historique est donc nécessaire pour comprendre comment elle a pu naître et se développer, à partir d'un certain développement de la science juridique, dans le domaine profane comme dans la vie de l'Église. Inscrite dans la vision personnaliste du droit, la notion de sujet de droit a préparé le terrain pour le développement du droit sacramentaire qui y a aussi recours. Nous étudierons brièvement le système du droit dans l'antiquité puis l'apport du christianisme.

3.1 *Le droit dans l'antiquité*

Comme le remarque Cesarini Sforza[27], nous ne pouvons éviter de relever les imperfections des systèmes juridiques des peuples primitifs, mais également de ceux du monde antique qui pourtant avaient atteint un haut degré de réflexion sur l'activité juridique. En effet, tous avaient en commun de concevoir le système régulateur comme un *ordo ordinatus*, mettant en avant le caractère objectif du droit et occultant la dimension subjective de l'*ordo ordinans*.

3.1.1 Le droit dans le monde hellénique

Dans le monde hellénique pré-socratique des VI-V^{èmes} siècles, le droit est conçu comme l'expression inviolable de l'ordre de l'univers, comme l'explique Héraclite († 480 av. J.C.) : « Toutes les lois humaines se retrouvent dans une seule, la loi divine ; parce que cette dernière domine autant qu'elle le veut, veille à tout et remporte la victoire sur tout »[28]. Ainsi, la norme juridique en vigueur dans la Cité, c'est-à-dire la coutume non écrite ou les lois (νόμοι) rédigées par le législateur, ne tenaient leur légitimité et leur valeur que de leur adéquation avec la Loi (Νόμος), immanente et régulant l'ensemble du cosmos. Cette Loi suprême était personnifiée dans la figure de Dikè (la justice), fille de Zeus et de Thémis.

Si d'aventure quelqu'un en venait à perturber l'ordre naturel du monde par une action désordonnée, Dikè et ses auxiliaires, les Erinyes intervenaient pour remettre promptement tout en ordre. Cette concep-

---

[27] Cf. W. CESARINI SFORZA, « Diritto, principio e concetto », 634.

[28] HERACLITE, « fragment 114 », in H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsocrkratiker*, I, 176 (texte grec).

tion a imprégné une bonne part de la littérature épique et tragique grecque du V^{ème} siècle[29].

Notons que l'intervention de la Justice immanente (Δίκη) n'était pas dictée par l'exigence de venger le tort ou l'offense commis par un sujet envers un autre, mais par l'impérieuse nécessité de faire reconnaître et respecter la règle indiscutable de l'ordre immanent du cosmos. Il n'y a donc pas encore de trace de quelque droit subjectif que ce soit, au sens moderne du terme. Le droit se résume à exprimer cet ordre immanent des choses et à veiller à son respect. Ces règles juridiques ne peuvent être comparées aux Dix Commandements de la Bible, avec la notion d'alliance personnelle entre Dieu et son peuple, ni aux lois étatiques modernes, manifestation de la volonté du législateur exprimée dans un parlement. Ces règles ne font que constater et manifester de manière concrète la présence de cette Justice immanente dans notre monde. L'une des vertus estimées des anciens grecs était la δικαιοσύνη, c'est-à-dire ce respect religieux et civique de la Justice.

La transgression se comprenait comme la conséquence de l'ὕβρις (l'orgueilleuse démesure) de celui qui prétendait de manière irrationnelle bouleverser l'organisation du monde sous la motion de ses passions, en créant une situation de désordre dans la cité par un comportement tyrannique ou par la discorde entre les citoyens.

Cette vision des choses fut affaiblie par la crise philosophico-religieuse qui secoua le V^{ème} siècle av. J.C., avec la remise en cause de ces vieilles croyances ancestrales d'un ordre immuable et pérenne du cosmos, qui ne pouvait plus être considéré comme un ordre divin. La civilisation grecque favorisa alors l'émergence du premier rationalisme, moment décisif dans l'histoire de la pensée, où l'être humain commença à réfléchir, à se situer non plus seulement comme immergé dans le monde qui l'entoure, mais face à lui, pour en sonder les lois par la raison : la pensée abstraite était née, et avec elle, le sujet de la pensée.

---

[29] Telle la pièce de théâtre *Antigone* de Sophocle (vers 442 av. J.C.), dans laquelle l'héroïne accepte la mort plutôt que de désobéir aux lois non écrites, supérieures et immuables :

« Créon : Tu as osé passer outre à mon ordonnance ?

Antigone : Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège auprès des dieux de sous la terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes. Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoir qu'ils permissent à un mortel de violer les lois divines : lois non écrites, celles-là, mais intangibles ». Traduction française in SOPHOCLE, *Théâtre complet*, 79.

Brino, auquel nous reprenons nombre d'analyses dans ce chapitre historique, retrace ce moment avec ces mots :

> Par doctrine rationaliste, nous entendons les doctrines qui fondent le droit et l'État sur la Raison. L'homme et le droit, l'homme et l'État se situent par rapport à la raison et à la nature, autrement dit ces doctrines supposent que l'humanité est parvenue à prendre conscience de la valeur de l'homme comme être rationnel, situé en face de la nature, dont il cherche à pénétrer les lois, pour les comprendre d'abord, pour les domestiquer ensuite et les mettre à son service au moyen de cet instrument intellectuel qui lui est propre par rapport à l'animal, à savoir la raison[30].

Ce passage fut perçu comme un véritable bouleversement, d'autant plus qu'il fut contemporain de transformations politiques, du fait de l'affirmation de la cité-État. Les deux phénomènes ne sont d'ailleurs peut-être pas si étrangers l'un à l'autre : l'effacement de la figure du roi-prêtre, qui incarnait l'intégration mutuelle des activités politiques, religieuses, judiciaires, sociales en lien avec le cycle des saisons, favorisa sans aucun doute le relâchement de l'idée d'un parallélisme étroit entre l'ordre naturel et l'ordre politique. Ce changement intellectuel fut à l'origine de l'évolution de toute la pensée antique gréco-romaine, selon différentes étapes qui marquèrent diverses phases de la réflexion, correspondant à l'émergence des grandes écoles de pensée antiques :

- le naturalisme et le rationalisme présocratique ;
- l'idéalisme platonicien ;
- la synthèse aristotélicienne ;
- le stoïcisme.

Ces évolutions ne se firent pas sans crise. Plusieurs philosophes furent accusés d'impiété et Socrate fut condamné à mort pour ce motif. Reconnaissant toutefois l'autorité de l'État par sa soumission à la sentence injuste, il recrée par là même un lien entre droit et morale, puisque l'obéissance à la loi découle alors non seulement de son autorité objective, mais aussi des devoirs dérivant de la condition de citoyen. L'être humain n'est plus seulement asservi à un ordre extérieur qui s'impose à lui, mais il s'assujettit lui-même à des lois qu'il respecte par vertu civique en tant que citoyen.

A la même époque, les sophistes soumirent à la critique toutes les valeurs traditionnelles, en utilisant l'art de la rhétorique pour les faire apparaître comme irrationnelles et donc caduques.

---

[30] A. BRINO, *Les grands courants de la philosophie*, 19.

La crise se doubla d'un conflit politique qui favorisa dans de nombreuses cités le passage d'un système aristocratique à une organisation plus démocratique de la πόλις et la découverte de l'égalité juridique entre citoyens. Or, dans un régime démocratique, les luttes entre factions pour le pouvoir favorisaient les innovations législatives, parfois démagogiques, qui revenaient à remettre en cause le principe même de la permanence des lois (νόμοι), ainsi que l'idée que tous leur étaient soumis toujours et partout. La loi commença donc à apparaître comme une norme visant à défendre et à protéger des intérêts personnels ou de classe. Cette remise en cause provenait naturellement des groupes sociaux les plus forts.

Platon (429-347) fut le premier grand penseur à envisager le remodelage de la cité sur un modèle organisé non plus par des traditions mais par une discipline commune, définie par le législateur selon la raison et imposée à tous, y compris par la force. A la base de sa pensée se trouve la philosophie des Idées qui jette les bases de la métaphysique et de la science de l'Être. La raison est un principe divin présent en l'homme et qui lui permet d'accéder dans une certaine mesure à l'univers des Essences, à des principes objectifs dont le monde sensible terrestre est un pâle reflet. La raison permet donc de connaître l'idée d'un juste objectif, d'une liberté subjective, supérieurs au droit positif :

> Le trait de génie philosophique de Platon est d'avoir uni la légitimité rationnelle à la légitimité naturelle. L'homme n'existe plus comme l'animal dans la nature et avec la nature, mais en face de la nature. La raison est, par rapport à l'animal, le propre de l'homme, le critère et le juge, qui permettent de déterminer ce qui est et ce qui doit être. Désormais, les concepts d'universalité, d'unité, de justesse, de justice, d'où surgiront les notions de droit naturel, de juste, deviennent des éléments constituants de la rationalité[31].

L'œuvre de Platon a permis de définir les contours essentiels du droit naturel : universalité, objectivité, relativisme humain. La science juridique a alors intégré l'idée de l'importance des individus ainsi que la dimension du développement historique de la législation. L'idée de sujet de droit ainsi que la théorie de l'acte juridique au sens moderne en sont des fruits lointains.

Aristote (384-322) apporta de nombreux éléments qui contribuèrent beaucoup au développement de la doctrine juridique, sans constituer

---

[31] A. BRINO, *Les grands courants de la philosophie*, 22.

cependant un véritable système. A la différence de Platon, la réalité de l'être n'est pas appréhendée chez lui à partir d'idées connues par réminiscence, mais par l'expérience empirique qui conduit à un jugement d'existence. Il effleure le problème du droit par le biais de la cause efficiente et de la cause finale. Pour lui, le bien de l'homme et de la cité passe par le développement de la Justice et de l'équité. La justice (δικαιοσύνη) repose avant tout sur un droit naturel (το φυσικόν) fondé sur la raison et commun à tous les hommes libres, identique dans ses principes, mais variable dans ses applications. Elle se distingue de l'équité (επιείκεια) qui représente une forme supérieure de justice, fondée sur la bienveillance et l'amitié. Opérant à titre de suppléance, l'équité donne à la loi souplesse et capacité d'adaptation.

Aristote nous offre également, à partir de la réponse d'Antigone à Créon, la première division entre droit naturel (qui résulte de la raison et de la nature humaine, qu'il soit promulgué sous forme de loi ou non) et droit civil (droit positif qui doit être promulgué pour entrer en vigueur).

Il distingue ensuite la justice légale de la morale : tandis que le rapport juridique se fonde sur l'égalité des comportements (obéir à la loi), la morale repose sur l'intention et l'analyse des mobiles de l'action. Ainsi le droit est satisfait quand on a obéi à la loi, tandis que la morale exige en plus une intention droite et juste. Toutes ces distinctions enrichiront la science juridique et seront reprises par la scolastique.

La désintégration de l'organisation traditionnelle de la cité grecque avec les conquêtes d'Alexandre le Grand, puis la diffusion d'un hellénisme cosmopolite délia l'existence politique et intellectuelle de l'individu de l'appartenance à une cité-état pour le fondre dans un ensemble plus vaste dans lequel la réflexion s'oriente vers un idéal de vie sereine, avec le souci de concilier les obligations naturelles avec la volonté libre de l'être humain, grâce au subjectivisme.

Deux courants philosophiques éclairent cette période, avec une forte coloration naturaliste : l'être humain vit rationnellement lorsqu'il est en communion avec la Nature et se soumet à ses lois. Le premier, l'épicurisme, érige l'instinct de plaisir comme expression de la vraie nature de l'homme, ce qui le conduit à concevoir la justice non pas comme extérieure à l'être humain, mais au contraire comme ce qui apparaît utile à tous d'un commun accord.

Le deuxième courant est le stoïcisme qui poursuit ce mouvement individualiste en invitant le sujet à « vivre en conformité avec soi-même » (cf. Zénon, † 264 av. J.C.) ou « avec la nature » (cf. Cléanthe,

† 223 av. J.C.). L'individu n'est qu'un élément d'un ensemble qui, dans une vision panthéiste, est animé par la divinité. Chrysippe († 207 av. J.C.) reprend le terme de νόμος pour désigner la raison universelle qui dirige toute chose et qui s'identifie au destin. Toutefois, il n'échappe pas à une certaine ambiguïté : d'une part il invite à se conformer à l'ordre naturel universel, et d'autre part il accentue le caractère actif de la raison et de la volonté. Quelques siècles plus tard, Épictète déclare que la liberté consiste à accepter ce que l'on ne peut éviter.

3.1.2 Le droit dans l'antiquité romaine

Dans la période archaïque, la civilisation romaine a connu aussi la croyance en une règle immanente organisatrice de toutes choses, mais à la différence du monde hellénique, cet *ordo ordinatus* primitif était réalisé par des actes conscients chez les êtres humains, qui agissent non pas tant comme jouets d'une force supérieure aveugle mais comme éléments d'une volonté caractérisant une réalité pratique et historique, sur laquelle la volonté humaine peut agir[32]. Cette attitude explique le développement de leur culture juridique.

Ainsi, en vis à vis du *fas* (l'ordre de ce qui est permis par les forces divines), ils définirent le *ius*[33], qui s'entend comme l'ordre permanent mais dynamique, organisant les différentes volontés humaines. La science juridique leur doit ce lien entre le droit et la volonté du sujet. Un exemple significatif : dans le monde latin archaïque, le *mos*, c'est-à-dire la coutume des anciens, est conçue non pas seulement comme un élément de l'ordre universel, mais aussi comme un ensemble de règles voulues et déterminées par des volontés humaines. Le *ius* n'est pas produit par la pure mise en œuvre de la coutume, mais s'enracine dans la volonté d'un sujet qui veut qu'elle soit mise en œuvre.

Si d'aventure se vérifie une différence de comportement entre ce qui est voulu et ce qui est vécu, apparaît alors la notion de responsabilité face au caractère obligatoire manifesté, ainsi que celle de rétribution. En effet, si le *fas* se place sur le terrain de la licéité (*fas est* signifie « il est permis »), le *ius* en revanche se situe sur le plan de l'obligation, provenant d'une volonté qui se double du pouvoir d'imposer. Ainsi se développa l'idée de *ius suum*, droit propre du sujet *sui iuris*, qui peut

---

32 Cf. W. CESARINI SFORZA, « Diritto, principio e concetto », 636.

33 Pour traduire le terme de *ius*, nous utiliserons le mot français *droit*, en tenant compte que le terme latin y inclut une connotation morale de justice. Le vocable est né de la transformation en adjectif du participe passé *directus*, du verbe *dirigere*.

être défini comme la capacité de vouloir de la personne, dotée de capacité juridique, c'est-à-dire capable de mettre en oeuvre son droit, de poser des actes juridiques. Le droit est donc un « pouvoir de vouloir », qui se traduit par un fait concret vérifiable qui peut recevoir la qualification de « juridique » en raison du caractère volontaire de l'acte.

Toutefois, la notion de droit ne s'épuise pas dans l'élément subjectif de l'acte volitif. La subjectivité de l'acte de volonté se conjugue avec une autre caractéristique : le fait de faire naître un rapport avec les sujets qui se plieront au droit, l'appliqueront, en feront leur règle de conduite. A la subjectivité de l'acte créateur du droit répond l'objectivité de l'impératif juridique et de la conduite de celui qui applique le droit.

Bien que souvent imprégnés de philosophie stoïcienne, les juristes romains furent moins enclins à développer un esprit de système que les grecs. Les problèmes du droit furent souvent abordés sous un angle pratique et concret, par le biais de l'intense activité de jurisprudence, que Ulpien († 228 ap.J.C.) définira comme « la connaissance des choses divines et humaines » et « la science du juste et de l'injuste ». Cicéron († 43 av. J.C.) développe l'idée de *lex aeterna*, présentée comme la droite raison dont dépendent à la fois les êtres irrationnels par la loi de nature, et les êtres humains par le biais de la loi éthico-juridique ou droit naturel, définie comme *lex non scripta sed lex*. Cette loi est connue par l'intermédiaire de la *ratio recta* qui dicte des commandements que tous doivent respecter, car ils correspondent à la nature de l'homme.

Ainsi dès l'Antiquité se dessinent deux grands courants de pensée juridique[34] :

- un rationalisme et un naturalisme d'inspiration platonicienne, qui donnera naissance à la philosophie thomiste du droit, dominée par la notion de *ratio* et de *lex naturalis* ;
- un rationalisme et un naturalisme d'inspiration fixiste et volontariste qui donnera naissance aux doctrines de l'Ecole de la Nature, du droit des gens et du Contrat social.

Ce développement historique, un peu étoffé, nous a permis de dégager les origines de la notion du juridique, ainsi que quelques aspects qui encore aujourd'hui inspirent le droit ecclésial et donc le droit sacramentaire, comme par exemple la distinction entre morale et droit, la notion de sujet de droit, l'idée d'un développement historique de la législation.

---

[34] Cf. A. BRINO, *Les grands courants de la philosophie*, 31.

Voyons comment ces principes furent intégrés par le christianisme, ce qui permit ensuite d'élaborer le droit sacramentaire.

3.2 *L'apport du christianisme*

La naissance, puis l'expansion de la foi chrétienne, furent un levain de transformation de toute la société antique. En effet, la diffusion de la nouvelle religion conduisait à mettre sous la lumière de l'Evangile tous les aspects de la vie. Le christianisme ne pouvait être équiparé aux autres spiritualités et mysticismes alors répandus dans l'Empire, lesquels intégraient, grâce à un syncrétisme tolérant, les valeurs communes de l'antiquité païenne. Le droit n'échappa point à ce mouvement.

En particulier, la notion d'*ordo ordinatus,* réalité pensée intellectuellement selon la mentalité grecque, voulue avec pragmatisme selon la vision romaine, fut transformée par la croyance en un Dieu créateur de toute chose. On peut résumer en deux aspects l'apport du christianisme à la science juridique :

- L'attention se déplaça sur le moment subjectif de la création du droit que la pensée antique, centrée sur l'immanence de la norme, avait peu étudié.
- Cette nouvelle attitude intellectuelle allait rendre possible la valorisation du sujet-personne qui se réalise dans le processus de création du droit.

Il y a là une lointaine origine de la notion d'acte juridique qui se présente aujourd'hui comme l'un des points les plus caractéristiques de l'activité juridique du sujet.

Les communautés chrétiennes, en recueillant le dépôt de la Révélation de l'Ancien Testament, avaient par le fait même reçu aussi en héritage l'expérience juridique du peuple hébreu. La législation juive était marquée par l'intervention directe de Dieu, qui avait donné deux références juridiques : le don de la Loi à Moïse sur le Mont Sinaï et l'alliance conclue entre Dieu et son peuple. Ainsi, à la différence des autres peuples antiques, le peuple hébreu avait toujours reconnu Dieu comme source immédiate et directe du droit. De fait, la Torah ne peut être comparée au Logos éternel des grecs, immuable et quelque peu voilé, qu'il s'agit de découvrir et d'interpréter, mais elle constitue, au sens exact du terme, une législation révélée, émanant de la volonté divine. La conception juive traditionnelle du droit ne laisse donc au-

cune place pour une distinction entre droit naturel divin et droit positif humain, ni pour le jusnaturalisme, ni pour le positivisme juridique. Tout droit humain est dans une dépendance stricte, et pour ainsi dire, comme un prolongement du droit divin.

En fait, si les fondements de l'expérience juridique biblique divergent profondément de ceux de l'expérience gréco-romaine, on peut aussi constater qu'en réalité, ils ne s'excluent pas mutuellement. En effet, si les dimensions métaphysiques diffèrent avec d'un côté une référence primordiale à l'immédiateté de l'intervention divine, et de l'autre la règle du *suum cuique tribuere*, rien n'interdit que la réalisation historique concrète de la justice divine ne se fasse selon la règle de justice définie par le droit romain[35].

Poursuivant dans la même ligne, le christianisme connaît aussi l'immédiateté de l'intervention divine avec l'Incarnation du Christ, seconde Personne de la Trinité Sainte, vrai Dieu et vrai homme, venu accomplir la Loi. Le Nouveau Testament consacre la croyance en un Dieu tout puissant, guidant son peuple, non plus au moyen d'une loi externe reçue, mais grâce à la loi évangélique, inscrite au plus profond du cœur de chacun, dans le sanctuaire de la conscience personnelle.

Saint Paul insiste à plusieurs reprises sur l'inutilité de la Loi mosaïque qui ne fait que manifester à l'homme son péché sans le sauver (Gal. 2,15-16 ; 3,10-13 ; Rom. 3,20 ; 5,20 ; 7,7-8, 13-20), tout en mettant en lumière que le salut vient de la foi au Christ et est donné par la grâce (Gal. 3,13 ; 5,1 ; Rom. 3,28 ; 6,14). La Loi, archétype et achèvement de toute législation pour le peuple hébreu, est rejetée car elle conduisait l'homme à construire sa propre justice devant Dieu. Toutefois, cela ne signifie pas un rejet de toute activité juridique[36], car c'est bien une Loi nouvelle qui succède à l'ancienne, en accomplissant, c'est-à-dire en portant à la perfection la Loi divine. Des auteurs ont bien souligné cela :

> Un usage unilatéral de certaines expressions de l'Apôtre permet de réduire sa doctrine à quelques préceptes trop simples, « sola fide », « sola gratia », et de présenter S. Paul comme un anti-légaliste radical et le défenseur d'une ecclésiologie privée de tout aspect institutionnel. Un examen plus précis et plus complet de l'enseignement et de la praxis de l'Apôtre démontre

---

35 Cf. G. CHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 25.

36 Comme l'a fait tout un courant de l'exégèse contemporaine avec E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 109-134, ou bien H. KÜNG, *L'Église*.

l'inconsistance de ces vues et précise la portée des affirmations de S. Paul[37].

En fait, la communauté des fidèles du Christ se présente selon une « structure charismatico-institutionnelle »[38] où la dimension juridique est bien présente, enrichie par le fait que dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus, l'être humain voit restaurée sa communion avec Dieu et avec ses semblables en devenant une créature nouvelle. Tout droit positif humain, s'il veut être légitime, doit donc prendre en compte cette dignité des fils de Dieu.

Certes, il faudra de nombreux siècles avant que le processus d'intériorisation de la notion de droit ne conduise à discerner la conscience de la liberté et la capacité créatrice de l'esprit humain[39], ce qui amènera à poser le rapport entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité du droit de manière toute différente. Notamment, grâce à l'idée que l'être humain est à l'image de Dieu, le christianisme va favoriser de manière décisive le processus juridique qui conduira à reconnaître l'égalité entre tous les êtres humains et la valeur suprême des droits de l'homme. Ces deux principes protègeront la valeur de la personne humaine contre les aberrations auxquelles pourrait conduire toute réflexion intellectuelle erronée, tout en donnant un fondement éthique à l'exercice de tout pouvoir[40].

Durant des siècles, sous l'Empire romain païen puis sous l'Empire devenu chrétien, durant tout le Moyen-Âge et jusqu'à l'époque moderne, la science juridique, civile et ecclésiale, tant dans la réflexion théorique que dans la pratique, intégra cette référence constante à un principe méta-juridique, à un *ordo ordinatus a Deo*, conçu comme fondement de tout droit positif humain.

---

[37] A. VANHOYE, « Legge, carismi e norme », 64 : « Un uso unilaterale di certe espressioni dell'Apostolo consente di ridurre la sua dottrina ad alcuni principi troppo simplici, « sola fide », « sola grazia », e a presentare San Paolo come un antilegalista radicale e un sostenitore di una ecclesiologia priva di ogni aspetto istitutionale. Un esame più preciso et più completo dell'insegnamento e della prassi dell'Apostolo dimostra l'inconsistenza di queste vedute e precisa la portata delle affermazioni di San Paolo ».

[38] Selon l'expression de G. Ghirlanda dans son article « La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa », 163-180.

[39] La philosophie des Lumières, au XVIII[ème] siècle, marqua à cet égard une prise de conscience décisive, qui conditionna la réflexion des siècles suivants.

[40] Cf. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, 113.

A partir de la fin du Moyen-Âge, on assista à un processus de sécularisation des sciences sous l'influence de divers facteurs, ce qui ne fut pas sans effet sur l'évolution du droit ecclésial, comme nous allons le voir. L'origine lointaine peut être située au XII-XIII^{èmes} siècles, à l'époque de la fondation des universités qui coïncida avec la volonté de systématiser les savoirs. Ce mouvement conduisit à séparer la philosophie de la théologie et la théologie du droit[41], ce qui occasionna par la même occasion diverses ruptures épistémologiques : entre foi et raison, entre Dieu et monde, entre foi, éthique et droit. Ces ruptures furent sources de profonds bouleversements culturels. Le nominalisme, aux XIV-XV^{èmes} siècles, en vint à nier l'existence réelle des concepts, ne leur concédant qu'une valeur conventionnelle. Plus tard, le rationalisme de l'époque moderne, en conduisant aux différentes formes de positivisme juridique, acheva de distendre, voire rompit le lien entre *ordo positivus* transcendant et droit positif humain.

La raison humaine, proclamée comme seule source valable de connaissance, ne pouvait cependant atteindre l'être des choses que de la manière dont elle était capable de les appréhender, à savoir sans sortir d'elle-même, sans référence à un quelconque principe transcendant, qui tout au plus ne pouvait servir que de justification *a posteriori*. Sur le plan juridique, la raison devint source immédiate de l'*ordo ordinatus*, et l'être humain, valorisé et reconnu comme centre de l'univers, fut placé au centre du système juridique, se substituant ainsi à la norme transcendante[42]. C'est dans ce contexte culturel qu'apparut la notion d'acte juridique. Lo Castro constate :

> Le sujet de droit, ou pour être plus exact, le concept de sujet de droit, deviendra désormais (et vus les présupposés conceptuels, cela était inévitable) un élément central du système juridique ; il subit une mutation sémantique : de la signification d'assujetti au droit (à l'*ordo ordinatus*), il en vient à signifier maître du droit, point ultime de référence de ce dernier. Le sujet de droit, avec ses droits (droits subjectifs), avec ses actes juridiques, expressions de son autonomie et de sa volonté (…) se mettra au centre de la législation, au centre de toute organisation rationnelle du droit, dont il devient le noyau conceptuel organisateur, le point ultime de référence[43].

---

41 Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, surtout 252-267.

42 Pour une étude détaillée de ces évolutions, voir J. MARITAIN, *Trois réformateurs* et E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ainsi que pour l'analyse philosophico-juridique : S. COTTA, *La sfida tecnologica*.

43 G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 262 : « Elemento centrale dell'ordinamento giuridico diventerà ora (e, poste quelle premesse concettuali, ciò era

Cette évolution générale laissait prévoir de lourdes conséquences pour la compréhension du droit dans les sociétés contemporaines. Cette exaltation du sujet juridique, désormais libre de toute limitation à sa volonté, posait le problème de la relation entre le sujet et la loi. Le droit, sans référence méta-juridique, en est réduit à faire figure de manifestation de la volonté de pouvoir de qui détient la *potestas*, et à manifester le rapport de subordination entre celui qui doit obéir face à celui qui est source du droit. De cette manière, celui qui dispose de la norme fonde et justifie ses droits tout en déterminant les droits des autres. Dans ces conditions, il ne s'agit pas d'obéir parce que la norme est juste et reconnaît à chacun ce qui lui est dû selon l'exigence ontologique propre à l'être humain, mais il faut obéir à une loi en tant qu'expression d'une volonté libre et arbitraire, qu'elle émane d'un seul homme ou d'une assemblée ou de quelque structure que ce soit (État, parti politique etc…). « Le monde juridique ne peut plus être conçu comme *ius quia iustum* [= droit parce que juste], mais comme *ius quia iussum* [= droit parce qu'imposé] »[44]. La norme garde une fonction instrumentale, mais au service d'un pouvoir, et non plus d'une réalité ontologique.

Le malaise, voire parfois le rejet, que l'homme contemporain éprouve devant l'expérience juridique provient en grande partie de cette incapacité à fonder la norme de droit sur une base qui ne soit pas précaire ou arbitraire. Ce sentiment a pu déteindre également sur le rapport entre l'homme et le droit ecclésial. On comprend que ce n'est pas dans cette perspective que le sacrement pourra être présenté comme un acte juridique.

Face à cette situation, les sociétés démocratiques ont cherché à réguler la vie juridique, pour qu'elle n'apparaisse pas intolérable. La thématique de la reconnaissance des droits fondamentaux de l'homme est née historiquement de cette préoccupation de préserver un ensemble de droits qui seraient reconnus comme antérieurs, supérieurs à toutes lois positives humaines, de telle sorte qu'ils puissent remplir le rôle d'une

---

inevitabile) il soggetto di diritto, anzi, per essere esatti, il concetto di soggetto di diritto ; questo subì una mutazione semantica : dal significato di assoggettato *al* diritto (all'*ordo ordinatus*) passò a significare signore *del* diritto, punto ultimo di riferimento dello stesso. Il soggetto di diritto, con i suoi diritti (diritti soggettivi), con i suoi atti giuridici, espressioni della sua autonomia e della sua volontà, massimo fra i quali il negozio giuridico, si porrà al centro dell'ordinamento razionale del diritto, di cui diventa nucleo concettuale ordinatore, punto ultimo di riferimento »

44 G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 264 : « il mondo giuridico non potrà più essere concepito come *ius quia iustum*, ma come *ius quia iussum* ».

norme métaphysique. Mais demeure toutefois le problème de leur fondement réel et de leurs garanties effectives, dont dépend pour une bonne part leur autorité. La question, qui affecte particulièrement le droit séculier contemporain, a souvent un effet négatif sur la compréhension du droit, et constitue un des fondements de la mentalité anti-juridique qui s'est répandue dans les dernières décennies du XX^{ème} siècle, jusque dans certains milieux ecclésiaux qui avaient perdu le sens de la spécificité du droit canonique, que nous allons étudier maintenant.

4. **Le droit dans le mystère de l'Église**

Le concile Vatican II, ouvert le 11 octobre 1962 et clos le 8 décembre 1965, est souvent présenté à juste titre comme un moment décisif de la vie de l'Église. Préparé durant trois années de consultations et de travaux en commissions, il s'est présenté d'emblée comme un concile différent de ceux qui l'avaient précédé. Le Pape Jean XXIII ne l'avait pas convoqué en raison d'une crise particulière ou pour juger une doctrine. Son intention primordiale était de présenter la doctrine catholique d'une façon qui réponde mieux aux exigences de notre temps, d'opérer un *aggiornamento*, mot qui fit alors fortune. Quelques phrases expriment clairement cette intention :

> Ce précieux trésor, nous ne devons pas seulement le garder comme si nous n'étions préoccupés que du passé, mais nous devons nous mettre joyeusement, sans crainte, au travail qu'exige notre époque, en poursuivant la route sur laquelle l'Église marche depuis près de vingt siècles. […] Il faut que cette doctrine, certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque[45].

Pour cela, il apparut assez vite que le propos du concile devait être de scruter et de présenter au monde la véritable nature intime de l'Église : « Église, que dis-tu de toi-même ? ». Paul VI exprima clairement cette orientation dès l'ouverture de la deuxième session (29 septembre 1963), qui s'ouvrit après son élévation au Souverain Pontificat :

---

[45] JEAN XXIII, « Discours pour l'ouverture solennelle du XXI^{ème} concile œcuménique », 791-792 : « Attamen nostrum non est pretiosum hunc thesaurum solum custodire, quasi uni antiquitati studeamus ; sed alacres, sine timore, operi, quod nostra exigit aetas, nunc insistamus, iter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere saeculis fecit. […] oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra » = *DC* 44 (1962) 1382-1383.

> L'heure est venue, Nous semble-t-il, où la vérité concernant l'Église du Christ doit de plus en plus être explorée, ordonnée et exprimée, non pas peut-être en des formules solennelles qu'on nomme définitions dogmatiques, mais en des déclarations par lesquelles l'Église se dit à elle-même, dans un enseignement plus explicite et autorisé, ce qu'elle pense d'elle-même[46].

Durant trois années, malgré quelques tensions perceptibles, mais qui n'aboutirent jamais à des ruptures, le travail d'élaboration des seize textes (quatre constitutions, neuf décrets et trois déclarations) sera l'occasion d'un approfondissement théologique collectif qui mènera à de profondes évolutions significatives, notamment en ecclésiologie, avec la constitution dogmatique *Lumen Gentium*.

Deux de ces grandes innovations seront la présentation de l'Église comme mystère tirant son origine de la Trinité Sainte (cf. chap.1er de LG) et comme Peuple de Dieu rassemblant les croyants incorporés au Christ par le baptême (cf. chap. 2). Un bref parcours historique va nous faire percevoir l'importance de cet approfondissement théologique, qui appelait bien sûr des répercussions sur le plan juridique. Cette évolution a permis de mieux mettre en valeur comment le droit ecclésial possède une base sacramentelle, comme l'Église dont il régule la vie.

4.1 *Etude historique*

L'Église possède une tradition juridique pluriséculaire, enrichie au fur et à mesure de l'expansion du message chrétien par divers apports : le droit juif des premières origines ; puis rapidement, en raison de la diffusion de la foi sur les pourtours de la Méditerranée, la tradition du droit romain qui fut véhiculée par la culture antique des Pères de l'Église ; enfin celle du droit germanique, après l'effondrement de l'Empire romain d'Occident. Notre propos ne vise ici qu'à donner quelques éléments pour mieux comprendre l'évolution des conditions historiques dans lesquelles la dimension juridique des sacrements s'est développée et comment elle a été comprise.

---

[46] PAUL VI, « discours pour l'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II » 848-849: « Nobis prorsus videtur advenisse nunc tempus, quo circa Ecclesiam Christi veritas magis magisque explorari digeri, exprimi debeat, fortasse non sollemnibus illis enuntiationibus, quas definitiones dogmaticas vocant, sed potius declarationibus adhibitis, quibus Ecclesia clariore et graviore magisterio declarat quid de seipsa sentiat » = *DC* 45 (1963) 1352.

4.1.1 Les origines

Certes, il fallut de nombreux siècles pour définir les concepts classiques du droit canonique et établir les distinctions qui permirent de poser les bases propres au droit ecclésial. Toutefois, l'élément juridique est présent dans la vie de l'Église dès les origines :

> Des normes qui règlent l'organisation et la vie externe de l'Église et des chrétiens sont clairement repérables dès le début de l'existence de l'Église. A côté de la foi et des vérités que cette dernière implique et qui sont sous le contrôle coercitif de l'autorité qui préside la communauté, on trouve des normes de comportement également coercitives, c'est-à-dire des normes disciplinaires, de droit[47].

Cette coexistence de la théologie et du droit dans la vie de l'Église est attestée par les décisions des conciles œcuméniques et régionaux qui juxtaposent les décisions d'ordre spirituel et juridique. Durant le premier millénaire, la théologie s'inscrit dans une vision de sagesse et est entendue au sens large de science des vérités révélées et de la vie selon la foi. Ceci explique que le droit canonique se présente alors, et est enseigné, comme une discipline théologique faisant partie de la vie de foi de la communauté des croyants. Les conciles insistent sur la nécessité pour les pasteurs, et surtout les évêques, de connaître l'Écriture et les saints canons. La distinction se fera aux XI-XII^{èmes} siècles au moment de la création des universités, qui incita à mieux individualiser les sciences et à codifier savoirs et disciplines, pour la commodité de l'enseignement. La parution du Décret de Gratien (1040) apparaît souvent comme l'acte de naissance du droit canon au sens actuel.

Depuis lors, en raison de son statut d'instrument privilégié pour exprimer et régler la vie de l'Église, le droit ecclésial suivra les grandes étapes de l'ecclésiologie, à savoir une ecclésiologie encore en devenir au sein d'une théologie unitaire, puis la conception tridentine qui a prévalu entre le XVI^{ème} et la première moitié du XX^{eme} siècle, et enfin le renouveau de Vatican II.

---

47 A. STICKLER, « Teologia e diritto canonico », 18: « […] norme che regolano organizzazione e vita esterna della Chiesa e dei cristiani sono chiaramente individuabili sin dall'inizio dell'esistenza della stessa Chiesa. Accanto alla fede e alle verità che essa implica e che sono sotto il controllo vincolante dell'autorità che presiede la comunità, vi sono norme di comportamento ugualmente vincolanti, norme cioè disciplinari, di diritto ».

Il n'est pas de notre propos de présenter une étude de l'histoire de la formation du droit canonique. Nous relevons seulement les grandes étapes qui jalonnent le développement de la science juridique ecclésiale, ce qui nous aidera à percevoir quelle conception de droit est employée lorsque nous parlerons des sacrements comme actes juridiques.

La redécouverte du droit romain dans les Universités, jointe à l'admiration qu'il suscitait, favorisèrent une compréhension plus nette du caractère spécifiquement juridique des normes établies par l'autorité. La différence de méthode mit à certains moments le droit ecclésial en opposition avec la théologie : A. Stickler rapporte la fameuse controverse médiévale qui consistait à se demander s'il valait mieux pour un évêque être bon théologien ou bon canoniste[48]… Toutefois, toute la réflexion du Moyen-Âge reste dominée par une conception unitaire du droit, éclairée par un principe transcendant supérieur, comme le démontre l'expression *utrumque ius* qui décrit bien cette idée d'un droit à la fois unique et double, de caractère universel dans la chrétienté et fondé en dernière instance sur le droit divin.

On repère cependant à partir du XIII^{ème} siècle deux courants principaux qui permettent de distinguer deux catégories de pensée :

– un courant intellectualiste selon lequel la *ratio divina* est à l'origine de la *lex aeterna* qui domine le monde, et à partir de laquelle la *ratio humana* dégage les principes fondamentaux du droit naturel, dont on discutera le degré du caractère impératif.

– un courant volontariste, dans la mouvance franciscaine, sur le double fond anthropologique de la primauté de la volonté sur l'intelligence et métaphysique de la primauté du bien sur l'être, qui met en avant l'idée biblique d'immédiateté de l'action divine dans la production du droit. La *voluntas divina* est alors source immédiate du droit.

4.1.2 La scolastique puis le nominalisme

Saint Thomas d'Aquin († 1274) entreprend une vaste synthèse dans laquelle il concilie l'unité du droit et la différence entre nature et surnature. Pour lui, le droit est appréhendé dans une perspective théologique de l'univers, dont l'homme n'est qu'une partie. L'ontologie de l'être humain ne se place plus seulement sur le plan de la spéculation philo-

[48] Cf. A. STICKLER, « Teologia e diritto canonico », 24.

sophique, comme chez Socrate, Platon et Aristote, mais sur le plan de la Révélation et de la grâce. A la différence du monde antique, Dieu n'est plus seulement organisateur, mais créateur du monde désormais compris non uniquement comme un cosmos mais aussi comme un don d'amour. Dans cette perspective, l'homme n'est plus une partie du tout, mais une création produite par l'intelligence divine, dotée de sa particularité propre et de subjectivité.

Si en Dieu, il ne peut y avoir qu'identité entre volonté et raison, en revanche, chez l'être humain l'unité est garantie par le fait que la raison droite pratique (qui fait participer l'homme à la nature divine) ne peut opposer à la volonté une loi différente de celle qui est dictée par cette même raison divine[49]. L'activité de la volonté présuppose celle de la raison, éclairée par la foi. L'homme est donc maître de sa vie juridique et morale, en partant de l'inclination naturelle qu'il tient de sa nature rationnelle. Mais cette raison ne lui indique que des directions ; il appartient donc à la raison spéculative et pratique d'en déduire des règles contingentes, adaptées aux circonstances[50].

La synthèse thomiste fut rapidement remplacée par l'absolutisation du primat de la volonté chez les auteurs suivants, tel le franciscain Duns Scot († 1308). L'ordre juridique n'est plus la réalisation de la *lex aeterna* qui existe en Dieu, mais découle de la volonté positive et libre de Dieu. Une chose n'est pas voulue par Dieu parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne parce qu'elle est voulue par Dieu. C'est donc la volonté de Dieu qui définit l'être et la bonté des choses, appréhendées comme des *nomina*, c'est-à-dire des déterminations conventionnelles et abstraites, attribuées par l'intellect, mais ne correspondant plus à aucune réalité[51]. Scot évite toutefois le positivisme en maintenant que les normes humaines tiennent leur validité de leur conformité avec l'amour de Dieu, conçu comme principe moral supérieur.

Guillaume d'Ockham († 1349) durcira ces positions en éliminant la raison comme capacité de connaissance autonome, mais en lui assignant comme fonction principale d'exhorter l'homme à obéir à la volonté libre et arbitraire de Dieu. Tout ordre juridique provient donc en dernière analyse de Dieu et peut être par le fait même qualifié de droit divin. Lui aussi évite cependant le positivisme en rejetant, comme tous les auteurs médiévaux, la loi humaine qui pourrait se trouver en contradiction avec la loi divine, tandis qu'il maintient l'unité du droit

---

[49] Cf. E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 24.
[50] Cf. A. BRINO, *Les grands courants de la philosophie*, 45.
[51] Cf. E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 26.

en absorbant toute norme juridique dans le droit divin, expression de la volonté de Dieu. Il faudra attendre Luther, deux siècles plus tard, pour séparer le droit humain du droit divin, ce dernier se trouvant relégué dans une sphère supra-humaine. Ceci induira un processus de sécularisation qui s'achèvera à son tour dans le positivisme juridique moderne qui rejette toute norme transcendante comme source immédiate du droit.

4.1.3 L'époque moderne et le *Ius Publicum Ecclesiasticum*

Les XV-XVI[èmes] siècles voient s'opérer une séparation progressive entre droit et métaphysique. Un peu plus tard, Hugo Grotius († 1645) peut être considéré comme le fondateur du droit naturel rationaliste, conçu comme un produit exclusif de la raison humaine, en dehors de toute référence à quelque présupposé surnaturel ou théologique que ce soit.

Luther († 1546), avec sa théorie des deux règnes et celle des deux Églises, instaure pour la première fois une nette dichotomie entre droit humain et droit divin, tandis qu'il contraint à réfléchir sur la position propre du droit dans l'Église, non plus seulement au niveau philosophico-théologique, mais sur un terrain purement théologique. Il oppose l'Église spirituelle ou cachée, qui représente la communauté des justes connus de Dieu seul, à l'Église visible qui est l'organisation temporelle, sociologique à laquelle appartiennent les baptisés. La première seule est régie par le droit divin, mais elle ne peut poser d'acte juridique, du fait qu'elle n'a pas de consistance matérielle et par conséquent pas de pouvoir. En revanche, dans l'Église visible, le droit est nécessaire pour régler les relations entre les individus et l'institution, et entre les individus eux-mêmes. Ce droit n'est qu'un instrument temporel et se situe sur le même plan que le droit étatique, c'est-à-dire comme simple loi humaine. Il ne se justifie que par le désir d'aider les faibles, au nom de la charité.

En réaction à la Réforme, les théologiens catholiques accentuèrent l'étude des éléments extérieurs et visibles de l'Église, donnant naissance à l'*ecclésiologie sociétaire*. L'utilisation du concept de société s'est développée à partir du XVII[ème] siècle pour répondre aux prétentions régaliennes des États, sur la base de la définition de la *societas iuridica perfecta* comme ordonnancement juridique primaire, qui ne tire sa légitimité d'aucun autre organisme et possède les moyens de

réaliser ses finalités propres[52]. Le recours à ce concept est alors apparu nécessaire à la fois pour garantir l'indépendance de l'Église et pour établir un dialogue avec la structure étatique. Théologiquement, l'emploi du terme société était justifié sur la base de l'analogie qui préservait la différence de nature et de finalité.

J. Grootaers[53] résume ainsi ce tournant : « Le traité *De Ecclesia* est né ainsi au milieu des controverses, et comme une arme tournée contre les hussites, les conciliaristes, et plus tard les protestants. » Puis citant Congar, il poursuit : « tandis qu'on avait longtemps considéré l'Église en son essence pure, on était désormais obligé d'introduire dans sa définition même la modalité sociale de son existence terrestre, et la note de visibilité. Si cet usage du concept de société pouvait être légitime, il devait devenir abusif à partir du moment où il envahissait la définition de l'Église[54] ».

Bellarmin a donné de l'Église cette définition qui a été répétée indéfiniment au point de devenir emblématique de cette ecclésiologie sociétaire :

> Notre définition relève qu'il n'y a qu'une seule Église et non deux, et que cette unique et vraie Église est la communauté des hommes, rassemblée par la profession de foi chrétienne, la communion aux mêmes sacrements sous le gouvernement des pasteurs légitimes (…). L'Église est, en effet, une communauté d'hommes aussi visible et palpable que la communauté du peuple romain, ou du royaume de France, ou de la république de Venise.[55] .

Le livre récent du P. de La Soujeole[56] souligne les faiblesses de cette conception tridentine sociétaire en montrant comment le raisonnement théologique des auteurs catholiques a été influencé par la volonté de réfuter les affirmations protestantes, au point d'en adopter inconsciemment les catégories et jusqu'à une partie du vocabulaire (cf. la distinction Église visible/invisible, la transformation de la question de la nature de l'Église en question de la définition de ses membres,

---

[52] Cf. G. DALLA TORRE, *La Città sul monte*, 61-63.

[53] J. GROOTAERS, « Peuple de Dieu », 102.

[54] Y. CONGAR, « Peut-on définir l'Église », 32-33.

[55] R. BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei*, lib.3, 2 « Definitione Ecclesiae » : « Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam et veram esse coetum hominum ejusdem cristianae fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum […]. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum ».

[56] Cf. B.D. de la SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 13-31.

prédominance de l'aspect sociologique sur les considérations théologales pour définir l'appartenance et l'activité des fidèles, etc…). Se concentrant sur l'aspect visible de l'Église, les auteurs négligeront l'aspect de mystère provenant du fait que le visible a une fonction de signe révélant l'invisible.

Au niveau juridique, le principal élément visible étant la hiérarchie, cette vision conduisit à comprendre l'Église à partir du sacrement de l'ordre, qui déterminait deux catégories de fidèles, les clercs et les laïcs, ces derniers étant définis négativement avant tout par le fait qu'ils n'appartenaient pas à la cléricature. Cette présentation de l'Église en fit une société hiérarchique et inégalitaire par nature. Ce regard n'était pas faux en soi, mais il se révéla terriblement incomplet et réducteur, au point de ne plus exprimer la richesse du mystère de l'Église et de fausser aussi la compréhension du droit ecclésial dans un sens positiviste.

En effet, cette ecclésiologie reçue comme bien commun porta les canonistes à justifier, voire à exalter de manière apologétique, le caractère juridique de l'Église. Ce fut la naissance du *ius publicum ecclesiasticum* par lequel ils défendaient, sur des bases principalement jusnaturalistes, la constitution propre de l'Église et son activité juridique particulière face à l'État. En réalité, cet aspect juridique était déjà bien connu, mais il avait été jusque là plus vécu que proprement théorisé. Conditionnée par l'ecclésiologie de l'époque, la réflexion s'organisa surtout autour des problèmes institutionnels, du rôle du législateur ecclésiastique ou séculier. B.D. de La Soujeole relève qu'à partir de cette époque, les auteurs s'intéresseront plus au fonctionnement de l'Église qu'à la question de son essence, ce qui les portera à étudier plutôt la manière selon laquelle les fidèles prennent part de manière concrète à la vie divine et à négliger ce qu'est la vie divine à laquelle ils ont part[57].

Concrètement, l'enseignement comme la pratique tendirent souvent à apparenter le droit canon à la théologie morale, avec l'usage d'une technique de type casuistique. Ceci ne manquera pas d'avoir des répercussions sur la manière d'articuler droit et vie chrétienne.

4.1.4 L'époque contemporaine : nouvelles perspectives

C'est ainsi que le droit canonique en vint à faire toujours plus figure de science réservée à des spécialistes, et ceci contribuera notablement à

[57] Cf. B.D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 28.

la diffusion progressive d'une attitude méfiante, voire hostile, au droit dont on ne percevait plus toujours clairement la fonction dans l'Église. Le théologien protestant Rudolf Sohm († 1917) avait souligné ce problème dans l'Église catholique en affirmant l'incompatibilité radicale entre les notions de droit et d'Église : « l'essence de l'Église s'oppose au droit »[58]. Guidé par une conception purement étatique du droit ainsi que par une vision spiritualiste unilatérale de l'Église, il professait que l'Église trahissait ses origines et sa raison d'être en admettant un droit. En fait, elle se faisait « État » et n'était plus « Église »[59]. L'interpellation de Sohm stimulera la doctrine catholique dans sa réflexion durant tout le XX[ème] siècle, ce qui se traduisit par l'apparition de nombreux courants qui cherchèrent à retrouver les fondements réels du droit dans l'Église en lien avec le renouveau ecclésiologique.

Toutefois, la codification pio-bénédictine de 1917 resta attachée à l'héritage théologique et juridique post-tridentin, et ne permit pas de promouvoir une réforme de l'enseignement canonique qui resta, dans la mentalité du clergé comme dans l'ensemble du peuple chrétien, une affaire de spécialistes, que l'on se mit à opposer volontiers à la pastorale.

L'enseignement conciliaire de Vatican II, puis la révision du Code, furent l'occasion de raviver la réflexion sur la place du droit dans la vie de l'Église[60]. La science juridique canonique fut elle-même l'objet de nombreuses remises en cause. Encore aujourd'hui, malgré l'enseignement de Vatican II et la promulgation du Code de Droit Canonique révisé en 1983, la reconnaissance du caractère juridique de l'Église n'est pas évidente pour tous. Certains s'y montrent même nettement réfractaires[61]. Pourtant, les documents magistériels, outre le

---

[58] R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, 1: « Das Kirchenrechtsteht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch ».

[59] Cf. F. D. LLAMAZARES, *Sacramento-Iglesia-Derecho*, 171-225.

[60] Cf. A. LONGHITANO, « Il diritto nella realtà ecclesiale », 81-144 dont nous reprenons, dans ce chapitre, les analyses sur la nature et le rôle du droit canonique.

[61] Analysant la crise anti-juridique qui a secoué l'Église surtout dans les années de l'après concile Vatican II, Corecco note que la contestation du droit canonique n'a pas tant porté sur l'existence même du droit dans l'Église que sur sa présentation théologique et sur sa mise en œuvre pratique : « Le problème pour la théologie catholique n'est donc pas de produire la preuve théologique de l'existence du droit canonique qui, en dernière analyse, n'est même pas mise en discussion doctrinalement, mais de savoir donner une justification théologique correcte à une réalité qui appartient déjà, sinon dans la pratique, du moins au niveau de la conscience théorique, au contenu de la foi. Le problème est donc celui de la méthode », cf. E. CORECCO, « Théologie du

texte même du Code, ne manquent pas pour établir que le droit ecclésial doit être considéré comme une véritable science sacrée. Particulièrement clair est le discours tenu par le Pape Jean Paul II quelques jours avant la présentation de la nouvelle codification, le 3 février 1983 :

> Voilà, frères très chers, c'est à partir de cette admirable réalité ecclésiale, invisible et visible, une et en même temps multiple, que nous devons considérer le *ius sacrum* qui existe et opère à l'intérieur de l'Église : c'est une perspective qui transcende évidemment la perspective purement historico-humaine, même si elle la confirme et la valorise (…). Le droit, ainsi, ne doit pas être conçu comme un corps étranger, ni comme une superstructure désormais inutile, ni comme un résidu de soi-disant prétentions d'ordre temporel. Le droit est connaturel à la vie de l'Église, à laquelle il est de fait très utile : il est un moyen et une aide, et aussi - dans les délicates questions de justice - une protection[62].

Si le droit canonique a toujours eu conscience de sa légitime spécificité, la réflexion s'est orientée ces dernières décennies vers la recherche d'une justification théologique du droit canon et la détermination de ses caractéristiques particulières dans le cadre de l'ecclésiologie renouvelée de Vatican II. L'approfondissement le plus marquant fut le passage d'une Église appréhendée essentiellement à partir du sacrement de l'Ordre, divisée entre clercs et laïcs non clercs, pour adopter, ou mieux, retrouver la perspective de l'Église fondée sur le sacrement du baptême qui détermine l'appartenance ecclésiale et la vocation de tous les chrétiens. Le Concile lui même avait donné, dans le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres, quelques indications claires à propos du caractère central du mystère de l'Église et sur la nécessité de la comprendre de manière juste :

---

droit canon », 70-71. Les publications, qui se voulaient comme les lieux d'expression de ce courant, ont d'ailleurs alimenté les débats qui ont permis d'élaborer l'énorme production législative de l'Église universelle comme des Églises particulières.

62 JEAN PAUL II, « Discours pour la présentation solennelle du Code de Droit Canonique, 3 février 1983 », *AAS* 75/I (1983) 461 = *DC* 65 (1983) 249 : « Ecco, Fratelli carissimi, è da questa mirabile realtà ecclesiale, invisibile e visibile, una ed insieme molteplice, che dobbiamo riguardare il "Ius Sacrum", che vige ed opera all'interno della Chiesa: è prospettiva che, evidentemente, trascende quella meramente storico-umana, anche se la conferma e avvalora [...]. Il diritto, pertanto, non va concepito come un corpo estraneo, né come una superstruttura ormai inutile, né come un residuo di presunte pretese temporalistiche. Connaturale è il diritto alla vita della Chiesa, cui anche di fatto è assai utile : esso è un mezzo, è un auxilio, è anche – in delicate questioni di giustizia – un praesidio ».

> De même, les autres disciplines théologiques seront rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut. (…) Pareillement, en exposant le droit canonique (…), on se réfèrera au mystère de l'Église, en harmonie avec la Constitution dogmatique *de Ecclesia* promulguée par le Concile[63].

Répondre à la demande de Vatican II consistait avant tout à redéfinir la notion et la fonction du droit dans l'Église, après qu'ait été redressée la définition de l'Église elle-même. La question fut beaucoup agitée dans les années 1970-1980, stimulée par l'enjeu de la révision du Code. Deux approches différentes se manifestèrent. En effet, présenter le droit canonique dans une perspective théologique présupposait de savoir s'il suffisait d'utiliser la notion de droit élaborée et reçue par la science juridique[64], ou bien s'il fallait partir de la Révélation et adopter une méthodologie nouvelle[65]. Cette dichotomie perdure aujourd'hui dans la doctrine.

---

[63] OT 16 : « Item ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur. […] Similiter in iure canonico exponendo […], respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam "*De Ecclesia*" ab hac S. Synodo promulgatam ».

[64] Cf. par exemple : F. COCCOPALMERIO, « De conceptu et natura », 447-497 ; « Cosa è il diritto della Chiesa », 17-55 : « Il concetto di diritto è nato dall'osservazione delle società umane, precedentemente e indipendentemente dall'analisi della Chiesa. Per tale motivo, l'elaborazione del concetto di giuridico non può ovviamente aver tenuto conto della essenziale novità della rivelazione ».

[65] Cf. par exemple : E. CORECCO, « Il rinnovo metodologico », 3-35 ; « Théologie du droit canon », 82-83 : « La *théologisation* ou *sacramentalisation* du droit canonique ne conduisent pas à sa *délégalisation*, parce que la normativité qui provient de l'Église […] est un signe indéniable d'une authentique légalité, c'est-à-dire de l'existence d'une force obligatoire s'appliquant aux rapports des chrétiens entre eux vis-à-vis de l'autorité ecclésiale. […] C'est un droit qui, à la différence du droit séculier, n'a pas la prétention de demander une obéissance au seul niveau éthique, mais aussi au niveau de la fin ultime et surnaturelle de l'homme, au niveau du salut » ; G. GHIRLANDA, « Il diritto civile *analogatum princeps*? », 592-593 : « Si può sostenere l'analogia tra diritto canonico e diritto civile in quanto ambedue sono dell'ordine del valore dell'esperienza umana ma, per il fatto che il diritto ecclesiale partecipa alla sacramentalità della Chiesa, non può prendere come "analogatum princeps" il diritto civile. […] Il diritto ecclesiale deve sviluppare una metodologia propria a tutti i livelli. Dev'essere studiato e applicato con criteri solo limitatamente uguali a quelli usati per il diritto civile. Communque mai con criteri positivisti. […] Solo se il diritto canonico sarà consapevole di partecipare alla natura e alla missione di segno della Chiesa supererà il pericolo di cristallizarsi in un « sistema » chiuso fine a se stesso ».

Néanmoins, au delà des divergences d'appréciation entre les auteurs, une étude de Redaelli[66] a pu mettre en relief de nombreux points de convergence entre eux : la nécessité d'une nouvelle compréhension du droit canon, la perception que le droit fait partie de la vie de l'Église, la réaffirmation que le droit canonique appartient à la science juridique tout en possédant une spécificité indubitable, provenant notamment de l'intégration du droit divin dans le droit ecclésial, sans oublier bien sûr l'invitation conciliaire à mieux situer le droit canon par rapport au mystère de l'Église. Le fruit de cette réflexion doctrinale fut la confirmation qu'il était manifeste qu'on ne pouvait se contenter d'appliquer sans discernement à la réalité ecclésiale des concepts élaborés dans un contexte séculier, mais qu'il convenait de les employer selon la règle de l'analogie.

Une autre prise de conscience émergea, sans être toujours clairement formulée : pour exprimer le mystère de l'Église, le droit canonique devait approfondir sa réflexion sur la place des sacrements ainsi que le lien entre droit et sacrements[67]. Ce fut l'une des tâches qui occupa les Commissions de révision du Code latin et du Code oriental.

4.2 *Caractéristiques du droit ecclésial*

Après l'étude historique, nous essayerons de dégager les principales caractéristiques du droit ecclésial, tel qu'il est présenté et vécu aujourd'hui, en résumant les positions des deux grandes options fondamentales de la doctrine canonique.

Nous repérons trois particularités spécifiques : c'est un droit propre à l'Église, qui s'enracine dans une vision anthropologique du sujet, un droit qui est une conséquence de la nature même de l'Église et enfin un droit qui est au service de la finalité propre de l'Église.

4.2.1 Une vision anthropologique qui induit une méthodologie propre

Nous avons établi que l'activité juridique de l'être humain découle de sa nature sociale. Si l'on considère, comme nous l'avons vu, que le droit fait partie de la structure ontologique de l'homme en tant qu'être social, il s'ensuit que toute considération sur le droit ecclésial doit intégrer une étude sur l'expérience juridique de l'être humain en tant

---

[66] Cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa*, 265-269.

[67] Cf. R. SOBANSKI, « De constitutione Ecclesiae et natura iuris », 269-294 ; A. LONGHITANO, « Il diritto nella realtà ecclesiale », 136-137.

que tel, de telle sorte que le droit n'apparaisse pas comme un élément purement factuel, mais s'enracinant dans la nature humaine.

Toutefois, l'analyse ne doit pas oublier que le sujet considéré n'est pas l'être humain appréhendé sous un angle bien précis, ni même le mythique « homme de la nature pure » considéré par une certaine théologie, mais il s'agit de l'homme racheté par le Christ et appelé au salut. Ceci confère au droit ecclésial la note particulière qui lui est spécifique et que nous analyserons plus loin.

Étudions les différentes approches anthropologiques en droit canonique, approches qui recoupent en gros la division que nous avons mentionnée à propos de la doctrine contemporaine.

a) Un premier groupe s'appuie sur la définition classique : le contenu du droit est « ce qui est juste », le *iustum*, qui, à l'occasion du rapport intersubjectif de caractère juridique, se trouve doté d'un caractère impératif qui en fait un *iussum*. La reconnaissance de la présence du juridique dans l'être humain s'appuie sur une anthropologie qui valorise la nature sociale de l'homme, doté par nature d'une capacité à se mettre en relation avec Dieu et ses semblables, afin de se réaliser comme être humain[68]. Le rapport intersubjectif est le lieu où se révèle le droit, tandis que le sujet est celui qui manifeste le droit. Les deux étymologies possibles du terme *lex* permettent de mieux comprendre que la loi positive explicite de manière objective ce que l'on doit choisir (du verbe *legere, eligere* = choisir), ou ce qu'il faut s'obliger à faire (de *ligare* = attacher, fixer) pour que le droit (le *iustum*) soit réalisé[69].

L'aspect d'obligation au niveau juridique se double d'un autre aspect d'obligation au niveau moral, qu'il faut bien distinguer. L'obligation juridique ne porte que sur le rapport intersubjectif d'où surgit le droit. En revanche, l'obligation morale porte sur des valeurs organisées et hiérarchisées qui informent la totalité du vécu humain[70]. Le droit et la morale ne sont donc pas étrangers quant à leur origine commune au niveau anthropologique, mais la morale possède une extension beaucoup plus large que le droit. Toutefois, les deux ont le même sujet : la personne humaine, le baptisé.

b) L'école de Wurzburg, et à sa suite le droit public ecclésiastique, ont repris cette position dans le contexte de l'ecclésiologie sociétaire. Le droit ecclésial n'apparaît alors que comme un système de normes

---

68 Cf. G. GHIRLANDA, « Perché un diritto nella Chiesa ? » 390-395.
69 *S.Th.*, I-II, qu. 90, art. 1, resp.
70 Cf. A. LONGHITANO, « Il diritto nella realtà ecclesiale », 47-48.

hiérarchisées (droit divin, droit naturel, droit positif) à l'intérieur duquel, le sujet n'est plus l'homme baptisé, mais le clerc revêtu de la *potestas* reçue dans le sacrement de l'ordre. Une insuffisante différenciation entre le droit divin et le droit humain conduira en outre parfois à une certaine confusion entre les deux, comme ce qui ressort de ces lignes que l'on peut lire dans un manuel : « si l'on garde présent à l'esprit l'origine de l'Église, il est possible de le considérer [le droit canonique] comme totalement divin ; en effet l'autorité de l'Église, plus que toute autre autorité humaine, procède directement de Dieu »[71]. Cette position est de nos jours fortement contestée, car dépassée par l'enseignement de Vatican II qui a remis en lumière le mystère de l'Église en se désolidarisant de l'ecclésiologie sociétaire.

c) Des aspects de cette conception seront repris et développés dans un sens positiviste par les auteurs de l'École canonique italienne de l'Université d'État (cf. parmi les plus connus : Del Giudice, Fedele, D'Avack, Ciprotti) au cours des années 1940-1960. Développant comme base de leur doctrine le concept de « système juridique »[72] (*ordinamento giuridico*), ils adoptent une approche positiviste qui ne reconnaît que la loi comme source de valeur juridique. Sans mettre en doute le caractère spirituel particulier du droit canon, ils ne reconnaissent d'efficacité juridique à ces normes que si elles ont été préalablement « canonisées », c'est-à-dire intégrées par le législateur dans le système juridique[73]. La loi trouve son fondement ultime dans le caractère sociétaire de l'Église, et non plus dans l'activité de l'homme cherchant la justice. Le sujet est celui qui met en œuvre le droit mais n'en est pas la source.

Ces théories positivistes étrangères, il faut bien le reconnaître, à l'esprit traditionnel du droit canonique, seront, elles aussi, fortement

---

71 A. OTTAVIANI, *Institutiones*, I, 1 : « Se si tiene presente l'origine della Chiesa è possibile considerarlo [il diritto canonico] totalmente divino ; infatti, l'autorità della Chiesa più di qualsiasi umana autorità procede direttamente da Dio ».

72 Cf. V. FROSINI, « Ordinamento giuridico (filosofia) », 639-654 ; F. MODUGNO, « Ordinamento giuridico (dottrina) », 678-736.

73 Cf. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 17 : « È però necessario notare che sia le norme di diritto divino, sia quelle di origine umana si impongono ai soggetti facenti parte dell'ordinamento canonico in quanto formulate e rese formalmente obbliganti dalla stessa Chiesa ; la quale è l'unica *proxima fidei regula* nel suo divino magistro, è l'unica fonte prossima o immediata dell'ordine canonico esterno. Il diritto divino non può essere veduto in sé, ma sempre con riferimento all'autorità della Chiesa, che lo interpreta, ne determina i limiti, lo traduce in precetti e lo munisce di sanzione con l'irrogazione e l'esecuzione di tale sanzione ».

remises en cause par l'enseignement du Concile Vatican II, qui rénova le mystère de l'Église en se désolidarisant de l'ecclésiologie préconciliaire.

d) Quelques auteurs, tels Mörsdorf, Corecco, Rouco Varela, ont voulu ouvrir une piste nouvelle, au cours des années 1950-1980. Face aux conceptions trop marquées par l'esprit rationnel qui imprègne la science juridique profane actuelle et en réponse à la crise du droit canonique qu'elles avaient contribué à créer, ils ont cherché à dépasser ce qui leur apparaissait comme une altération dangereuse du droit ecclésial ou comme une impasse. Ils ont choisi d'en redécouvrir les fondements authentiques et spécifiques en se plaçant dans une perspective théologique. Refusant par principe toute idée philosophique préconçue de la notion formelle de droit, qu'ils jugeaient inévitablement influencée par le recours à des concepts hérités de la science juridique séculière, leur effort s'est surtout porté vers la recherche des principes fondateurs en vue de justifier l'existence du droit ecclésial. Selon eux, le droit ne retrouvera sa valeur et sa pleine justification que s'il est fondé sur des présupposés théologiques connexes à l'ecclésiologie :

> Le droit canonique n'est pas engendré par le « dynamisme spontané (biologique) de la cohabitation humaine », mais par le dynamisme spécifique à la nature de l'Église, dont le caractère social est produit, de manière génétique, par la grâce et est connaissable seulement par la foi[74].

Le même auteur poursuivra son raisonnement qui le conduira à concevoir le droit non plus comme une *ordinatio rationis* selon l'expression de S. Thomas d'Aquin, mais comme une *ordinatio fidei* :

> 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. […] La loi canonique doit être définie comme *ordinatio fidei*, parce qu'elle n'est pas produite par un quelconque législateur humain, mais par l'Église, dont le critère épistémologique décisif n'est pas la raison, mais la foi[75].

Ces théories ont perdu beaucoup de leur importance depuis quelques années, devant les critiques auxquelles elles ont été exposées, du fait qu'elles prennent le risque de minorer l'aspect véritablement juridique de la législation canonique. Leur faiblesse s'explique en grande partie par le fait qu'elles négligent les données d'une véritable anthropologie

---

[74] E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 80.
[75] E. CORECCO, « Ordinatio rationis ou ordinatio fidei ? », 113.

théologique. Ces auteurs parlent de l'Eglise, soulignent nettement la spécificité du droit ecclésial, mais ils viennent à en perdre une juste appréciation puisque celui-ci n'est pas fondé sur une anthropologie. En effet, par enchaînement, la perte des racines anthropologiques conduit à obscurcir la compréhension de la mission de salut de l'Église et à se demander dans un second temps si le droit ecclésial est réellement un vrai droit, doté de toutes les caractéristiques habituelles des systèmes juridiques.

En conclusion, épistémologiquement il ne faut jamais oublier que l'activité juridique de l'Église doit tenir compte du fait que la nature de l'Église et les exigences de sa mission nécessitent de compléter la réflexion philosophique générale sur le droit par une réflexion théologique : le droit ecclésial ne se comprend bien qu'à la lumière de la Révélation et de ce qu'elle nous enseigne sur l'être humain. L'élément théologique présente en outre l'avantage d'aider à préserver de l'influence éventuelle de présupposés étrangers, voire opposés à la nature du droit canonique, qui à certains moments, comme nous venons de le voir, ont pu obscurcir le sens et la nature du droit ecclésial. Mais l'aspect théologique et la spécificité du droit canon n'ôtent pas le caractère juridique du système canonique.

En effet, n'oublions jamais que le sujet en la matière n'est plus seulement l'être humain, mais l'être humain baptisé, racheté par la grâce, qui tisse des rapports intersubjectifs déterminés par les divers sacrements, charismes, ministères et fonctions, qui eux-mêmes induisent à leur tour des règles de comportement, et mettent en œuvre des droits et des devoirs. Le droit ecclésial implique par conséquent deux caractéristiques particulières au niveau anthropologique :

- un sujet particulier qui est l'homme racheté ;
- un agir qui est caractérisé par l'aspect ecclésial.

De ceci découle la différence spécifique du droit canonique, tandis que sont manifestées ses racines sacramentelles indiscutables, au moins avec le baptême qui apparaît comme le moment-source de la vie juridique du sujet.

Tout ceci est suffisant pour démontrer que le droit ecclésial, tout en assumant les caractéristiques de toute activité juridique, possède également des aspects théologiques qui en font une science sacrée à part entière qui définit un protagoniste fondamental, à savoir le sujet-personne. Le droit est appelé à dialoguer avec la théologie de l'homme racheté, la théologie morale et l'ecclésiologie. Le caractère théologique du droit en tant que tel fait partie de toute expérience humaine ; en

revanche, la spécificité du droit ecclésial repose sur le fait qu'il organise une société particulière, elle-même communion de grâce et de salut[76], et ce fait n'ôte rien à la juridicité des rapports dans l'Église.

La doctrine contemporaine s'est partagée ces dernières décennies fondamentalement entre ceux qui recherchaient un enrichissement mutuel entre la théologie et la science canonique, et ceux qui tel Corecco, entendaient porter la recherche sur le terrain de l'ontologie même du droit canon en le rattachant à la théologie. Ces derniers temps, après la publication du Code de 1983 qui a quelque peu calmé l'appétit de spéculation des années 60-80, l'intérêt s'est déplacé de la recherche sur la nature du droit canon à l'étude du droit lui-même à partir du nouveau Code promulgué. Si l'on préserve les racines anthropologiques du droit, il semble que se dessine donc une voie moyenne, se résumant dans l'analyse de Herranz, qui recommande en conclusion d'éviter deux écueils, soit :

> le sécularisme de ceux qui voudraient articuler l'ensemble du droit canon sur la base de schémas civilistes caractérisés seulement par la protection des droits subjectifs des citoyens ; et l'ecclésiologisme de ceux qui - avec une vision réductrice du caractère de service de la *sacra potestas* – attribueraient à toute la législation canonique la seule fonction de sauvegarde juridique de la Parole et des sacrements[77].

C'est cette position qui permet le mieux d'appréhender aussi la juridicité des sacrements et nous la faisons nôtre.

4.2.2 Un reflet de la nature de l'Église : société juridique parfaite et mystère de salut

a) *Origine historique*

La doctrine a professé pacifiquement, pendant plusieurs siècles, que l'Église vérifiait la définition classique de la société, entendue comme groupement visible d'hommes qui s'associent en vue de poursuivre une finalité commune[78]. Cette théorie fut particulièrement approfondie à

---

[76] Cf. G. GHIRLANDA, « Perché un diritto nella Chiesa ? », 412.

[77] Cf. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, p. VI (premessa) : « [evitare] il secularismo di chi vorrebbe articolare l'insième del diritto canonico sulla base di schemi civilistici improntati alla sola tutela dei diritti subjectivi dei cittadini, e l'ecclesiologismo di chi – con una visione ridottiva dal carattere di servizio della *sacra potestas* – attribuerebbe all'intero ordinamento canonico la sola funzione di salvaguardia giuridica della Parola e dei sacramenti ».

[78] J. F. Castaño, dans son ouvrage *Introduzione al Diritto Costituzionale della*

partir du XVI[ème] siècle avec l'idée de *societas perfecta* qui, en valorisant fortement l'aspect temporel de l'Église (cf. la définition bellarminienne), laissait par contrecoup dans l'ombre l'aspect spirituel. Elle sera formalisée par l'École du Droit Public Ecclésiastique dont nous avons déjà traité au paragraphe précédent, et inspirera la doctrine commune, l'enseignement et le magistère jusqu'à la seconde guerre mondiale environ[79]. Nous n'y revenons pas.

b) *L'apport du Concile Vatican II*

La recherche théologique de l'entre-deux-guerres[80], de concert avec le renouveau exégétique et le mouvement liturgique et pastoral, favorisa la prise de conscience de l'ecclésiologie comme lieu théologique central dans la vie de l'Église. Mais ce fut seulement à l'époque contemporaine que la constitution dogmatique *Lumen Gentium* de Vatican II s'attacha à scruter l'être même de l'Église, en analysant dans un même mouvement sa double nature de société visible et de mystère de salut. Le numéro 8 du texte précise ainsi :

> Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part, et le Corps

---

Chiesa, présente une bibliographie sur les textes récents du magistère qui parlent de l'Église comme société. Citons notamment pour notre époque : SC 2 ; LG 8 (4 fois), 9 (2 fois) ,20 ; GS 40,40 ; PAUL VI, « Discours au Congrès international de Droit Canonique de Rome en 1970 », *AAS* 62 (1970) 110 ; « Discours à la Rote Romaine, le 29 janvier 1970 », *AAS* 62 (1970) 115-116 ; « Discours au Congrès de Droit Canonique de Milan de 1973 », *Communicationes* 5 (1973) 126-130 ; JEAN PAUL II, « Discours pour la présentation du nouveau Code de Droit Canonique », *AAS* 75/I (1983) 455-463. Indubitablement, le terme est moins couramment employé par le magistère et par les auteurs post-conciliaires, mais ce ne veut pas dire que le mot soit périmé pour parler de l'Église. On peut expliquer cette évolution par le fait que le terme a été trop fortement associé à l'ecclésiologie sociétaire anté-conciliaire et en raison aussi de l'émergence d'autres notions qui sont jugées plus aptes à exprimer l'être de l'Église.

[79] On trouve des traces de cette conception jusque dans des documents importants de PIE XI. Par exemple : Lett. Enc. *Divini illius magistri*, 31 décembre 1929, *AAS* 22 (1930) 53 : « […] societas, in qua homine, per baptismatis lavacrum, divinae gratiae vitam ingrediuntur, Ecclesia est, supernaturalis quidem societas universum humanum genus complectens, atque in se perfecta, cum sibi omnia suppetant ad finem suum, sempiternam nempre hominum salutem, consequendum, ideoque in suo ordine suprema ».

[80] Cf. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*.

> mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie de biens célestes, ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social qui constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ et lui donne la vie, en vue de la croissance du corps[81].

L'enseignement conciliaire réaffirme que l'Église n'est qu'une seule réalité visible et mystérique ; il en découle par conséquent que c'est dans son être total qu'elle est qualifiée de société, et non seulement dans sa composante temporelle.

Cette qualité de société temporelle, structurée avec des organes hiérarchiques, lui assure sa visibilité et est au service de sa fin spécifique qui est le salut du genre humain. Néanmoins, cette société est véritablement *sui generis* en raison de la présence de ce double élément, divin et humain, les deux aspects étant à la fois différenciés mais indissociables[82]. L'un ne peut aller sans l'autre pour définir ce qu'est l'Église, au point que toute l'Église est à la fois spirituelle et juridique, selon les mots de Paul VI :

> Tous les éléments institutionnels et juridiques sont sacrés et spirituels, parce qu'ils sont vivifiés par l'Esprit Saint. En réalité, de par leur même source, il y a entre l'Esprit et le droit une union où l'élément spirituel est déterminant. L'Église du « droit » et l'Église de la « charité » sont une

---

[81] LG 8 : « Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit ».

[82] Analysant cette double réalité de l'Église, Castaño pose la question de savoir si l'Église est plus divine ou plus humaine. Il répond que « l'Église est une réalité proprement et substantiellement humaine, parce que composée d'hommes. » Toutefois, il précise qu'étant « une société entitativement humaine », elle est également « sui generis, dans la mesure où dans sa composition entre également, et de manière prééminente, l'élément divin ». Cf. J. F. CASTAÑO, « Giuridicità della Chiesa », note 10, 461-462.

seule réalité, dont la vie intérieure a pour signe extérieur la forme juridique[83].

Le droit ecclésial participe donc de la nature de l'Église, et par le fait même, en reçoit des caractéristiques essentielles :

- Il possède lui aussi cette double nature humano-divine et est associé à la finalité de salut de l'Église. Comme tout élément institutionnel ecclésial, il est animé par l'Esprit Saint, et par suite, peut recevoir à bon droit la qualification de *ius sacrum*[84]. Ce point est fondamental pour comprendre de manière juste ce qu'est ontologiquement le droit canonique : le divin et l'humain sont intrinsèques à l'Église, et de ce fait, le droit de l'Eglise est intrinsèquement un *ius sacrum*.
- Il ne se réduit pas à définir des normes extérieures comme tous les autres systèmes juridiques, mais il peut aussi imposer des actes intérieurs de foi et de religion, sous la forme d'énoncés auxquels les fidèles sont tenus, selon des degrés divers, de donner leur assentiment[85]. À ce propos, la théologie spirituelle utilise la distinction classique entre for interne et for externe. Le principe antique *De internis non iudicat praetor* ne s'applique donc pas en droit canonique.
- Il intègre la charité comme principe juridique fondamental et l'articulation avec la notion classique de justice, héritée de

---

83 PAUL VI, « Discours au Congrès international de droit canonique de Milan de 1973 », *Communicationes* 5 (1973) 130 : « Tutti gli elementi instituzionali e giuridici sono sacri e spirituali, perché vivificati dallo Spirito Santo. In realtà, lo "Spirito" e il "Diritto" nella loro stessa fonte formano un'unione, in cui l'elemento spirituale è dominante ; la Chiesa del "Diritto" e la Chiesa della "carità" sono una sola realtà, della cui vita interna è segno esteriore la forma giuridica ».

84 JEAN PAUL II, « Discours pour la présentation solennelle du Code de Droit Canonique », *AAS* 75 (1983) 461 = *DC* 80 (1983) 249.

85 Cf. JEAN PAUL II, M.p. *Ad tuendam fidem*, *AAS* 90 (1988) 457-461 = *DC* 95 (1998) 651-653 ; et CDF, « Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa », *AAS* 90 (1998) 542-551 = *DC* 95 (1998) 653-657. La note annexe de la CDF distingue clairement les propositions « fide divina et catholica credenda »pour lesquelles l'assentiment est fondé sur la Parole de Dieu (cf. CIC/1983, c. 750 §1), les propositions « firmiter amplectanda et tenenda » pour lesquelles l'assentiment est fondé sur la foi dans l'infaillibilité du magistère en vertu de l'assistance que l'Esprit Saint prête au magistère (cf. CIC/1983, c. 750 §2) et enfin les propositions qui requièrent un « religiosum voluntatis et intellectus obsequium », du fait qu'elles sont l'expression authentique du magistère ordinaire du pape et du collège épiscopal (cf. CIC/1983, c. 753).

> l'antiquité gréco-romaine, en est un signe manifeste. Caparros[86] rappelle que, dans la logique du droit ecclésial, la justice vise toujours à l'accomplissement de la mission de salut confiée à l'Église et que, de ce fait, elle constitue en elle-même un acte pastoral où doit aussi transparaître la dimension de l'amour du Christ. On n'hésitera donc pas à établir un lien entre droit, justice et charité : cette dernière n'exclut pas le *iustum* mais, tout en l'assumant, le dépasse dans la mesure où elle trouve sa source constitutive et institutionnelle dans les sacrements qui communiquent l'amour du Christ et singulièrement l'eucharistie[87]. Le droit ecclésial est donc lié à l'amour salvifique du Christ et ceci explique qu'il repose aussi sur des fondements sacramentels. D'où, comme nous l'avons déjà souligné, l'intérêt d'approfondir l'idée de la juridicité des sacrements.

Dans ces conditions, le juridique peut être considéré comme un aspect charismatique de l'Église, ce qui démontre la nature propre et foncièrement différente du droit canonique par rapport au droit étatique et à tous les autres droits.

Cela empêche également de considérer le droit civil comme principe analogique du droit ecclésial[88]. En effet, le droit étatique participe de la nature de l'État, dont il émane, et de ce fait, il n'est que science juridique pure, au service de l'État, sur un plan humain naturel. En revanche, puisque le droit canonique participe de la nature de l'Église, sous son aspect visible institutionnel, mais aussi sous son aspect de mystère de salut, selon les caractéristiques que nous venons de mettre en avant, il n'est pas que science juridique, il est également instrument de salut humano-divin sur un plan naturel et surnaturel. Les deux ordres juridiques (civil et canonique) n'agissent donc pas exactement dans la même sphère[89].

Rappelons toutefois que les deux éléments sont indispensables à la vie de l'Église telle qu'elle a été voulue et fondée par le Christ. Le divin et l'humain s'informent et se vivifient mutuellement dans la même réalité qui est l'Église une et sainte. C'est cette unique réalité qui produit l'activité externe, dont l'activité juridique est un aspect, mais à

---

[86] Cf. E. CAPARROS, « Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique », 167.

[87] Cf. G. GHIRLANDA, « De caritate ut elemento iuridico », 622-626.

[88] Cf. G. GHIRLANDA, « Il diritto civile "analogatum princeps" ? », 588-594.

[89] Cf. J. F. CASTAÑO, « Giuridicità della Chiesa », 464-465.

travers l'élément humain, qui est le seul que les institutions humaines puissent concrètement appréhender.

c) *Divers courants de doctrine*

Si la doctrine juridique a beaucoup étudié dans le passé l'aspect sociétaire qui lui est le plus connaturel, elle a également cherché à enraciner le droit canonique dans l'aspect mystérique de l'Église, notamment en scrutant le lien entre droit et sacrement auquel nous venons de faire allusion. L'analogie avec le Verbe incarné éclaire la réalité complexe de l'Église : de même que dans la personne du Christ la nature humaine est au service de l'âme humaine du Verbe et de la personne du Verbe, de même l'élément humain de l'institution ecclésiale est au service de l'élément divin. Comme nous l'avons vu à propos de la dimension anthropologique du droit canon, les auteurs se divisent, en ce qui concerne la liaison droit-nature de l'Église. Nous pouvons relever trois options fondamentales.

+ L'école canonique italienne reste attachée étroitement à la notion de *societas perfecta* ou d'organisation juridique primaire, ce qui conduit ses représentants à éviter en pratique le problème de la théologie, qu'ils esquivent le déclarant de nature méta-juridique[90]. Pour nombre de tenants de cette école, le droit reste et doit rester avant tout une technique juridique, même s'ils se déclarent conscients que le droit ecclésial possède une spécificité indéniable. Nous ne pouvons approuver cette option, car dans les faits elle ne prend pas en compte le caractère spécifique du droit ecclésial, et sous-évalue les fins propres de l'Église, que le droit se doit de promouvoir.

Les deux autres courants se divisent sur le plan méthodologique quant à la réflexion sur la manière dont la science canonique doit exprimer la nature de l'Église[91].

---

[90] Cf. P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, 114 : « In realtà infatti, nel campo almeno del diritto, una volta entrati a far parte dell'ordinamento del diritto canonico, il continuare o meno a *sentire e vivere cum Ecclesia* resta privo di ogni effettivo rilievo, giacché la Chiesa considera allo stesso modo quale suo suddito e disciplina quindi con le sue statuizioni legislative e regolamenti sia colui che seguiti a partecipare nell'animo alle sue verità dogmatiche, sia ugualmente colui che si dia da esse spiritualmente e perfino materialmente distaccato […] ».

[91] Cf. J.P. SCHOUPPE, « La dimension juridique », 167-168.

+ L'un regroupe P. Lombardia et J. Hervada ainsi que leurs disciples de l'Ecole de Navarre. Leur pensée prend comme point de départ la prise en considération du niveau constitutionnel de l'Église, avec la notion de Peuple de Dieu mise en avant par les travaux conciliaires et notamment le chapitre 2 de la constitution *Lumen Gentium*[92]. Ce qui s'est traduit par un notable effort pour donner une dimension christologique et ecclésiologique au droit. Au cœur de cette présentation du mystère ecclésial, ils se sont efforcés d'individualiser un noyau de relations juridiques fondamentales, fondées sur la notion classique de justice, qui repose sur le concept aristotélico-thomiste du το δίκιαιον ou de la *ipsa res justa* (le bien dû), envisagé comme objet de la vertu de justice et fondement de la relation juridique[93]. Ces auteurs se placent donc dans le sillage de la tradition classique du réalisme juridique : le *iustum* qui est recherché est un élément constitutif de la relation juridique. Cette position leur a permis d'assumer à la fois la méthodologie traditionnelle du droit et l'ouverture aux données de la Révélation et de la foi sur le mystère de l'Église.

Toutefois, leur conception univoque du droit au sens de technique juridique, ainsi qu'un penchant pour le positivisme juridique, dû à leur trop grande dépendance de la science séculière, les ont conduits parfois à maintenir le droit canon comme une science trop exclusivement juridique, et à instrumentaliser les concepts théologiques au service de la technique juridique.

+ Le dernier courant se place résolument dans une option théologique, en cherchant un véritable fondement théologique au droit canonique, en lien avec la nature de l'Église. Il est représenté par divers auteurs.

Le premier, W. Bertrams, conscient de la nécessité de partir d'autres prémices que de la technique juridique, inaugure sa recherche par l'idée de base que l'Église est une société humaine élevée au niveau surnaturel, dont l'aspect externe juridique manifeste l'aspect interne spirituel, de même que philosophiquement le corps manifeste l'âme. Bien qu'il soit persuadé de la nature théologique du droit ecclésial, Bertrams semble en être resté à un niveau méthodologique philosophique.

G. Phillips et Mölher, reprenant les principes ecclésiologiques de l'école théologique de Tübingen, choisirent de placer le problème du droit au cœur du mystère de l'Église. Le premier définit l'Église

---

92 Cf. LG 9-17.

93 Cf. J.P. SCHOUPPE, « La dimension juridique », 177.

comme le règne du Christ sur terre (*regnum Christi*), dont il déduit l'existence d'une organisation juridique. Le second, Mölher, présente l'Église comme la continuation historique de l'Incarnation du Christ, dont découle le caractère externe, visible et institutionnel du droit. Un auteur critique a remarqué toutefois que « si le mystère de l'Incarnation postule la visibilité de l'Église, il n'est pas vrai pour autant que la visibilité postule nécessairement la légalité, parce qu'elle pourrait aussi s'exprimer - comme l'a soutenu Sohm - par une structure uniquement charismatique »[94]. Il relève également que le système des normes juridiques s'appuie en dernière analyse sur la structure sociale de l'être humain, et que de ce fait, l'explication se situe au niveau du droit naturel et non au niveau théologique[95]. Mais sur ce point, on peut objecter l'action de la grâce qui transforme la nature nécessairement sociale de l'être humain, et que donc, on ne se trouve plus seulement au niveau du droit naturel.

K. Mörsdorf ensuite, en identifiant la Parole et le Sacrement comme les deux éléments constitutifs de l'Église, fournira à la réflexion une intuition féconde. Ces deux éléments sont dotés de valeur obligatoire, non en vertu de l'adhésion à la vérité intrinsèque qu'ils véhiculent, mais par le fait même que Dieu a parlé et s'est manifesté par eux. Ils sont donc revêtus de la force de l'obéissance que l'on doit au Christ. L'activité juridique de l'Église reçoit d'eux son caractère impératif et une valeur sacramentelle. S'appuyant sur des passages de l'Écriture, tel l'envoi en mission des apôtres (Mt. 28, 18-20), il démontre, à l'encontre de Sohm, l'existence d'un ordre du Christ et donc de la dimension juridique dans l'Evangile, ce qui légitime le pouvoir de l'autorité ecclésiastique. Ainsi se trouvent reconnues par le fait même la liaison droit-nature de l'Église et la valeur théologique du droit, sans recours à la philosophie et sans justification a priori de la technique juridique. Toutefois, Mörsdorf ne réussit pas à unir cette définition théologique du droit avec la méthode juridique extérieure à cette définition sans esquiver une forme de positivisme. Certains également ont mis en doute le caractère juridique du commandement du Christ (ne serait-on pas plutôt en présence d'un commandement moral ?) et relèvent le sens positiviste de la notion de droit qu'il utilise, dans le sens de la culture juridique dominante actuelle[96].

---

[94] E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 77-78.
[95] Cf. E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 78.
[96] Cf. J.P. SCHOUPPE, « La dimension juridique », 170.

Disciples de Mörsdorf, A. Rouco Varela et E. Corecco reprirent les analyses de leur maître en soulignant le rôle de la Parole et des Sacrements dans l'édification de la communion ecclésiale, source de juridicité[97]. Toutefois, par méfiance envers toute conceptualisation de la notion générale de droit qui pourrait entacher leur intention de fonder une authentique théologie du droit, ces deux auteurs rejettent toute définition préalable du droit. Sans démontrer le caractère juridique de la notion de communion ecclésiale qu'ils utilisent, ils n'établissent que la présence d'éléments dont on peut induire qu'ils impliquent une forme de présence du droit. Ces éléments comportent ainsi « de la normativité, un ordonnancement qu'on pourrait qualifier - au moins analogiquement - comme juridique »[98]. Rouco Varela interprète la Parole et les Sacrements comme la source de la structure ecclésiale et le fondement de la *communio*, mais il se limite à dire qu'une telle communion implique l'existence d'une structure juridique[99]. Quant à Corecco, il remplace le concept traditionnel de la justice provenant du droit romain (*ius suum cuique tribuere*) par le concept biblique de justice, qui se réfère à la sainteté ; d'où une distorsion entre ses développements et la science juridique, qu'elle soit séculière ou canonique, en raison du contenu divers des mêmes termes.

Bien sûr, ces positions ont été critiquées par les tenants de la science juridique classique. Un auteur a écrit que, en remplaçant la vertu cardinale de justice par les vertus théologales, Corecco avait introduit une différence irréductible entre droit canonique et droit séculier, au point que le terme de droit devenait analogique et équivoque[100].

En conséquence, si la plupart s'accordent à reconnaître que le droit canonique est un droit *sui generis*, la doctrine oscille ensuite entre une tendance à « théologiser le droit canonique », au risque parfois de sous-estimer son caractère de science juridique, et une autre tendance qui tout en accueillant de solides bases théologiques entend se placer sur le

---

97 Cf. A. ROUCO VARELA – E. CORECCO, *Sacramento e diritto*, 45-48 ; E. CORECCO, « Théologie du droit canon », 79.

98 A. ROUCO VARELA – E. CORECCO, *Sacramento e diritto*, 45-46.

99 Cf. A. ROUCO VARELA, « El Derecho Canónico al servicio de la communidad eclesial », 149-150.

100 A. DE LA HERA, « Dos maestros de la ciencia canónica », 30-31 : « La diferencia entre ambos Derechos resulta, pues, insalbable ; el mismo término *Derecho*, applicado al ordinamiento secular y al canónico, resulta no ya unívoco ni análogo, sino equívovo. No son dos formas sociales o científicas de una misma realidad, sino que se trata de dos realidades que carecen de qualquier punto de identidad ».

terrain d'une théorie fondamentale du droit, qui sauvegarde à la fois la spécificité du droit ecclésial et une unité de la science juridique.

Ne serait-il pas possible de tenter une synthèse en recueillant des éléments des deux écoles ? Le débat n'a-t-il pas été trop souvent vécu comme un affrontement entre la théologie et le droit ? Les tenants de l'option théologique ont eu le mérite d'identifier des fondements certains du droit canonique : la Parole de Dieu, les sacrements, la communion ecclésiale, posant ainsi des bases pour un enracinement solide du droit dans la théologie. Mais leur méfiance vis à vis de la science juridique les poussent à se priver d'une définition rigoureuse du droit, Corecco allant même jusqu'à en changer la référence première. Comme le souligne Schouppe :

> Le fait de considérer comme une préconception philosophique l'acception du droit-*iustum* (ou objet de la vertu de justice) n'expose-t-il pas à commettre soi-même un préjugé négatif ? Faut-il le qualifier de théologique ? Ensuite, si une telle acception du droit, aussi générique et adoptée par des auteurs tellement différents au cours de l'histoire, ne pouvait être considérée comme la notion originelle et essentielle du droit, alors nous n'en voyons guère d'autre qui puisse convenir. […]
>
> L'option de ne pas faire usage d'une acception juridique précise pourrait à première vue sembler théoriquement utile, dans la mesure où elle permettrait au canoniste d'échapper à certains « conditionnements » de type séculier dans sa tentative de saisir la dimension juridique de l'Église. Cependant, l'observation du résultat final obtenu par ces auteurs invite à un plus grand réalisme[101].

Notre objectif n'est pas de recomposer une théorie générale du droit, mais notre étude sur le sacrement comme acte juridique a besoin d'une notion claire du droit. La théorie fondamentale classique nous paraît être plus convaincante quand elle cherche à dégager les éléments de juridicité de la vie ecclésiale à partir de la notion classique de *iustum*, qui assume les caractéristiques de la science juridique générale tout en permettant d'unir une vision anthropologique chrétienne, les exigences de la nature propre de l'Église et enfin le service des fins propres de l'Église qu'il nous reste à voir. C'est par rapport à cette notion du droit que nous nous situerons dans notre étude.

---

[101] J.P. SCHOUPPE, « La dimension juridique », 175.

4.2.3 Un droit au service de la fin propre de l'Église

Le caractère particulier du droit canonique se manifeste aussi dans le fait que ce n'est pas seulement un droit qui exprime le *iustum*, mais un droit qui est aussi au service de l'Evangile, message universel de salut pour le genre humain, confié à l'Église. Ceci est clairement mis en lumière par le dernier canon du CIC 1983 (cf. c. 1752) qui consacre le principe de l'équité canonique, inspiré par la règle que le salut des âmes est et demeure la norme suprême de la législation ecclésiale. Le droit a donc pour fonction d'ordonner la vie de l'Église, mais de façon purement instrumentale, dans une attitude de service, pour contribuer à la réalisation de la finalité propre de l'Église, sacrement de salut. Ce qu'un auteur résume par la formule :

> De là, il nous faut aussi conclure à juste titre que le Droit Canonique ne doit être rien d'autre que la manifestation et la traduction en acte sur le plan juridique du mystère de l'Église, et ceci au moyen de normes juridiques véritablement contraignantes.[102].

Est donc reconnue au droit une double fonction : rendre visible la vie de l'Église (*declaratio*) et la mettre en oeuvre concrètement (*actuatio*), le tout grâce au caractère impératif de toute activité juridique (*ope normarum vere obligantium*). De cette singularité de l'activité juridique ecclésiale découle la législation canonique, mais aussi toute la structure juridique même de l'Église.

La doctrine a été attentive à établir que, malgré la mission spirituelle du droit ecclésial, ce dernier reste un vrai droit, doté de toutes les caractéristiques spécifiques du droit, c'est-à-dire l'intersubjectivité, le caractère impératif, l'exigibilité et le caractère coercitif[103]. On ne peut donc le réduire à n'être qu'un appendice de la théologie fondamentale ou morale, ou bien à une vague fonction exhortative spirituelle. Il convient par conséquent de tenir fermement ensemble les deux éléments pour contrer une double tentation : le droit ecclésial est une vraie science juridique (contre la tentation de l'annexer à la théologie), mais dotée d'une spécificité particulière (contre la tentation de le séculariser). Vera Urbano résume ce défi en une belle formule : « Il (le droit ecclésial) reste spécifiquement et véritablement une science juridique,

---

[102] F. VERA URBANO, « De natura Iuris Canonici », 686 : « Inde etiam rite concluridur quod Ius Canonicum nihil aliud esse debet quam declaratio et actuatio iuridica mysterii Ecclesiae, hoc est, ope normarum vere obligantium ».

[103] Cf. F. VERA URBANO, « De natura Iuris Canonici », 693.

mais de manière toute aussi vraie, il nous faut dire qu'il est également une science juridique différente, une science juridique particulière »[104].

Toutefois, indéniablement, cette technique juridique reste un instrument humain au service de la mission de l'Église, mais un instrument humain médiateur de grâce, en lui-même et de manière particulière en raison de ses fondements sacramentels. On ne peut donc pas contester qu'il y ait parfois, en conséquence, une tension entre le caractère absolu de la finalité propre de l'Église et ce qui est exprimé concrètement dans la législation, qui matérialise ce qu'historiquement les hommes en perçoivent à une époque donnée.

Dans la logique du service de la fin propre de l'Église (*salus animarum*), et en conséquence de sa nature même d'organisation fondée par le Christ et dotée d'une nature théandrique, la législation canonique distingue le domaine du droit divin (positif et naturel) et celui du droit positif humain. Le premier regroupe l'ensemble des prescriptions qui émanent directement de Dieu par l'intermédiaire de la Révélation biblique ou de son interprétation légitime par la Tradition de l'Église telle, par exemple, sa constitution hiérarchique, la matière et la forme des sacrements. Le droit positif humain concerne toutes les normes, prises par l'autorité suprême, qui vise à la réalisation de la fin de l'Église dans la dépendance du droit divin.

Les deux droits sont tous les deux revêtus des caractéristiques de toute activité juridique ; ils ne se distinguent que par le fait que le droit humain est subordonné au droit divin et par le caractère à la fois indispensable et modifiable du droit positif humain. En effet, l'Église ne se reconnaît que le droit de déclarer et d'interpréter le droit divin. En conséquence, toute norme positive humaine qui lui serait contraire est par le fait même nulle. En revanche, les normes de droit positif humain tirent du droit divin (au moins indirectement) leur valeur juridique.

Cette position doctrinale communément reçue a été contestée par les auteurs des écoles juridiques positivistes, et notamment par ceux de l'Ecole italienne de droit canonique, qui ne reconnaissent de valeur au droit positif divin dans le système juridique que lorsqu'il est promulgué explicitement par le législateur ecclésiastique, qui est reconnu en dernière analyse comme seule source de l'activité juridique[105].

---

[104] F. VERA URBANO, « De natura Iuris Canonici », 702 : « manet proprium et vere ius, sed re quidem vera, dici debet et est aliud ius, singulare ius ».

[105] Cf. notamment V. DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto Canonico*, 17 ; P. FEDELE, *Lo spirito del Diritto Canonico*, 160.

Il semble que cette doctrine ne puisse pas être soutenue, parce qu'elle néglige la valeur de la volonté fondatrice du Christ, qui assoit l'autorité dans l'Église à partir des sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre, dont l'institution a échappé à l'activité du législateur ecclésiastique. Ainsi, de manière ultime, toute autorité dans l'Église provient de la volonté positive du Christ fondateur et tête. C'est parce que le Christ a voulu que l'Église soit son Corps mystique, et donc possédât ontologiquement quelque chose de ce qu'il est en sa double nature, que cette Église se trouve dotée de cet aspect humano-divin, y compris dans sa vie juridique. En conséquence, le droit divin présent dans l'Église ne peut ni ne doit être interprété de manière « positiviste », mais comme un corollaire de la nature même de l'Église voulue par le Christ. Urbano en conclut que « par essence et par nature, le droit divin n'est pas seulement une partie du droit canonique, mais il en constitue la racine et la véritable loi fondamentale »[106]. Par volonté divine, le droit positif divin a constitué l'Église comme société juridique et a conféré l'autorité à ceux qui doivent y exercer une juridiction ou une fonction, par le sacrement de baptême s'ils agissent en vertu du sacerdoce commun des baptisés, ou par le sacrement de l'Ordre s'il s'agit d'une charge qui requiert le sacerdoce ministériel (cf. CIC 1983 c. 274 §1). Dans les deux cas, il s'agit d'une origine sacramentelle de la capacité juridique, et qui provient non d'une décision volontaire du législateur humain, mais d'un mouvement du Christ lui-même communicant son être d'homme-Dieu selon un mode de participation adapté à l'être humain.

En conclusion, nous pouvons affirmer que le droit fait partie de la vie de l'Église, et que ceci provient de la nature même de sa structure, telle qu'elle a été constituée par le Christ, comme communauté à la fois transcendant et assumant les éléments humains. Une juste compréhension du droit ecclésial postule donc une philosophie et une théologie du droit qui fournissent les éléments pour appréhender les spécificités de ce système juridique. Il possède les qualités communes à tout droit : intersubjectivité, la notion de justice comme fondement, valeur d'obligation. Néanmoins, il se caractérise par une finalité propre : le

---

[106] F. VERA URBANO, « De natura Iuris Canonici », 695 : « sua enim vi et natura ius divinum, non iam pars ordinamenti canonici, sed illius constituit radix et vera lex fundamentalis ».

salut des âmes, qui provient du fait qu'il remplit un rôle instrumental par rapport à la mission de l'Église.

De cette dernière qualité, il tire aussi son caractère éminemment personnaliste, car ce sont des êtres humains qui sont appelés au salut. Cette qualité éclaire tous les aspects du droit ecclésial. La notion de personne joue donc un rôle central en droit canonique, en tant que sujet juridique. Le chapitre suivant va montrer aussi son importance en théologie sacramentaire, puisque la personne humaine en constitue aussi le sujet.

CHAPITRE II

La notion de sacrement

Les sacrements constituent une réalité dont l'Église a toujours vécu, puisqu'ils sont le mode préférentiel établi par le Christ lui-même pour se communiquer dans la grâce[1]. Toutefois, il faut bien reconnaître que l'Écriture Sainte et les Pères de l'Église ne connaissent pas notre septénaire sacramentel actuel[2], qui ne sera établi et défini que postérieurement par la recherche des théologiens scolastiques du XIII^{ème} siècle. Il sera repris et explicité par le magistère lors des conciles de Florence (décret pour les Arméniens) et de Trente (session VII). Le nouveau Testament ne mentionne explicitement que le baptême et l'eucharistie, et ne laisse entrevoir seulement que des éléments pour les autres sacrements[3].

Il appartenait donc à l'Église, investie de la mission de sanctifier les hommes, de définir et de préciser les éléments, réellement voulus et

---

[1] Pour la notion de sacrement, dans la bibliographie extrêmement abondante, relevons seulement les présentations générales qui font référence : E. POURRAT, *La théologie sacramentaire* ; A. MICHEL, « sacrement » ; B. LEEMING, *Principles of sacramental theology* = trad. franç. : *Principes de théologie sacramentaire* ; Y. CONGAR, *Esquisse du mystère de l'Église* ; *Un peuple messianique* ; E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* ; O. SEMMELROTH, *Le sens des sacrements*, ; J.M. TILLARD, *Le sacrement, événement de salut* ; K. RAHNER, *Église et sacrements* ; *Traité fondamental de la foi*, 447-476.

Parmi les auteurs récents : A. GANOCZY, *La doctrine catholique des sacrements* ; J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 726-791 ; L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement* ; ID. « Sacrement » ; H. BOURGEOIS – B. SESBOÜE – P. TIHON, *Histoire des dogmes*, III, 9-338 ; G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria* ; R. ARNAU, *Tradado general de los sacramentos* ; C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale* ; W.H. WOESTMANN, *Sacraments* ; A. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*.

[2] Cf. M. JOURJON, *Les sacrements de la vie chrétienne*, 10.

[3] Rochetta relève que les gestes sacramentaux de l'eucharistie et du baptême ne sont jamais qualifiés de *mysteria*. Mais il note que l'absence du terme ne permet pas d'en déduire la négation du contenu. Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 212.

institués par le Christ, mais manifestés par le biais de l'autorité de l'Église. Les modalités de cette dérivation du Christ ont été diversement expliquées par les écoles théologiques, et nous ne pouvons entrer dans ces problématiques qui ne concernent pas la science canonique.

Quant aux Pères de l'Église, s'ils parlent abondamment des sacrements, notamment de ceux de l'initiation chrétienne, ils ne présentent pas de doctrine structurée et systématique en la matière. Pour eux, les sacrements font participer à l'événement du salut, édifient l'Église et sont toujours intimement liés à la foi, de telle sorte que leur célébration représente un moment irremplaçable pour constituer l'identité de l'Église[4].

En ces premiers temps de l'Église, la sacramentalité se vit principalement autour de deux moments particuliers : l'initiation chrétienne qui achève le catéchuménat, et l'eucharistie dominicale. Les sacrements se vivent plus dans une pratique pastorale qu'au niveau d'une conceptualisation, de telle sorte que leur définition s'élaborera lentement à partir de deux notions héritées de l'Antiquité et réutilisées dans un contexte chrétien : *mystèrion* et *sacramentum*.

Nous commencerons par étudier ces deux termes, avant de considérer l'élaboration de la définition puis les éléments de cette définition, en soulignant les rapports entre théologie et droit.

1. **Origines sémantiques**

L'introduction de ces deux mots dans le vocabulaire chrétien a été depuis longtemps étudiée[5]. Nous exposons quelques éléments histo-

---

[4] Cf. L.M. CHAUVET, « Sacrement », 331. Nous avons pris nombre d'indications utiles dans cet article de *catholicisme* que nous citons à plusieurs reprises. Chauvet y présente synthétiquement la doctrine générale, dans son développement historique mais aussi les éléments de son renouveau avec et après Vatican II, parmi lesquels il insère une présentation des nouvelles approches et recherches en la matière. Nous sommes en revanche beaucoup plus réservés sur l'épistémologie de sa thèse, parue en 1987 sous le titre de *Symbole et sacrement*. L'auteur y propose une reconstruction de la notion de sacrement à partir de ses recherches en linguistique et en symbolique, dans laquelle il semble évacuer toute dimension métaphysique. Nous en parlons plus loin. Cf. p. 95-96.

[5] Pour une étude sémantique, notons : J. DE GHELLINCK, ed., *Pour une histoire du mot "sacramentum"* ; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 45-64 ; R.F. REFOULE, « Introduction », 49-53 ; C. COUTURIER, *Sacramentum et Mysterium*, 173-274 ; Ch. MOHRMANN, « "Sacramentum" dans les plus anciens textes chrétiens », 140-152 = *Etude sur le latin des chrétiens*, I, 233-244 ; Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 47-

riques avec l'intention de mettre en lumière comment la présence du juridique s'est très vite affirmée dans la notion de sacrement.

Le terme *mystèrion* avait été utilisé dans les ouvrages tardifs de l'Ancien Testament pour désigner « une chose secrète, cachée en Dieu : l'objet même de la révélation et de la foi[6] », et ceci dans une perspective apocalyptique (cf. huit fois en Daniel[7]) ou dans la littérature de sagesse (quatre fois dans le Siracide[8], quatre fois dans le livre de la Sagesse[9]). Le Nouveau Testament emploie ce terme vingt huit fois (dont vingt dans les textes pauliniens) en privilégiant surtout l'aspect apocalyptique[10]. Les religions païennes antiques connaissaient aussi l'usage de ce terme, à propos des religions dites « à mystères » dans lesquelles, selon une perspective gnostique, l'initié était instruit de réalités secrètes qui le faisaient accéder à une connaissance supérieure.

Les premiers chrétiens, pour se démarquer du contexte païen, feront preuve d'une certaine retenue dans l'usage de ce mot, et les premiers auteurs, quand ils accepteront de l'employer (cf. Ignace d'Antioche, Justin au II^{ème} siècle), chercheront à lui conférer un sens spécifique[11] : les choses tenues cachées en Dieu font désormais l'objet d'une révélation publique, avec un net accent eschatologique. On remarquera aussi que la révélation du mystère n'y est plus l'œuvre d'un maître initiatique (le hiérophante païen), mais un don de la grâce divine.

Utilisé à l'origine en référence aux Écritures, le terme sera peu a peu appliqué au culte à partir du III^{ème} siècle, au fur et à mesure que s'atténueront les dangers de confusion avec le culte païen[12]. Il devient fréquent au IV^{ème} siècle pour désigner « ce qui est caché et révelé par un événement ou un rite visible »[13]. Couramment employé par les Pères grecs, il est latinisé en *mysterium* par les auteurs latins.

En parallèle à l'usage de ce terme grec, s'introduit, dans les régions de langue latine à partir du II^{ème} siècle, l'usage du mot *sacramentum*.

---

55 ; plus récemment : C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 191-217 ; 245-277.

6 Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 727.

7 Cf. Dn 2,18 ; 2,19 ; 2,27-30 (quatre fois) ; 2,47 (deux fois).

8 Cf. Sir 2,22 ; 27,16 ; 27,17 ; 27,21.

9 Cf. Sg 2,22 ; 6,22 ; 14,15 ; 14,23.

10 Cf. par exemple : Mt 13,11 ; Mc 4,11 ; Ep, 2, 2-3 ; 3,4 ; Rm, 16,25-26 ; Col, 2,2 ; 4,3.

11 Cf. L.M. CHAUVET, « Sacrement », col. 327-328.

12 Cf. CH. MOHRMANN, *Etude sur le latin des chrétiens*, 181-182.

13 Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 728.

Apparu d'abord dans les traductions latines africaines et européennes de la Bible, il entre dans la littérature patristique et liturgique avec Tertullien, à la fin du II[ème]siècle, pour devenir fréquent au IV[ème] siècle et chargé de polysémie[14].

Reprenant la signification de *mystèrion*, il est explicitement appliqué au rite (principalement le baptême, l'eucharistie et la confirmation) tout en y apportant une nuance juridique héritée de son usage en droit civil, et notamment dans la vie militaire : le *sacramentum* désignait le serment religieux qui obligeait à respecter la foi jurée sous peine de devenir *sacer*, c'est-à-dire maudit des dieux, voué à la mort civile. Le soldat qui s'engageait à servir par le *sacramentum militiae* était marqué d'un caractère juridique indélébile. Cette typologie du serment militaire sera reprise ouvertement par Tertullien à propos du baptême[15] ; dans d'autres textes, le même auteur utilisera la comparaison du contrat d'affranchissement des esclaves. L'adoption puis la diffusion du terme *sacramentum* influeront incontestablement, de manière plus ou moins consciente, sur la réflexion théologique occidentale des siècles suivants. Il y a là un moment décisif pour la théologie, mais aussi pour le futur développement de la science canonique, comme le relève Chauvet que nous citons un peu longuement dans ces lignes qui résument les enjeux de ce choix lexical :

> Dès lors, la traduction par ce terme du *mystèrion* grec ne pouvait pas ne pas entraîner des accents différents dans l'intelligence théologique des rites chrétiens : notamment, là où le *mystèrion* grec possédait en lui la force sémantique suffisante pour maintenir vivant son lien avec les *mystèria* de l'Écriture, et particulièrement avec l'avènement eschatologique du Règne de Dieu dans la Pâque du Christ et dans le don de l'Esprit, le *sacramentum* latin entrainait davantage vers le côté juridique. S'il était moins lié aux risques d'amalgame avec les rites païens que *mysterium*, en revanche, il laissait quelque peu dans l'ombre l'élément proprement théologique et

---

[14] Cf. C. COUTURIER, *Sacramentum et Mysterium*, 256-274. L'auteur montre qu'il existe une équivalence substantielle entre *mysterium* et *sacramentum* chez S. Augustin, tant dans l'emploi biblique que liturgique, avec la réserve que *mysterium* est moins employé au sens rituel.

[15] Cf. TERTULLIEN, *Ad Martyres Liber*, 3, *PL* 1, col. 624 : « Sit nunc, benedicti, carcer etiam christianis molestus ? Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit » ; *De spectaculis*, 24, *PL* 1, col. 656 : « Nemo in castra hostium transit, nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui […] » ; *De corona*, 11, *PL* 2, col. 91-93 ; *De idolatria*, 19, *PL* 1, col. 690.

eschatologique que *mysterium* emportait avec lui dans le sillage des Écritures. Mais ceci ne devait apparaître qu'au terme d'une lente évolution[16].

L'époque patristique ne connut pas de conflit théologique à propos de la doctrine sur les sacrements, mais plutôt des controverses sur les conditions ecclésiales de leur efficacité, lorsqu'ils étaient administrés par des hérétiques (cf. S. Cyprien et la réponse du pape Etienne) ou par des « traditeurs »[17] qui avaient faibli sous la persécution (cf. le conflit donatiste et S. Augustin). Ces disputes amenèrent à préciser si l'efficacité spirituelle (mais aussi juridique, au moins implicitement) dépendait de la sainteté de celui qui les conférait, ou de l'orthodoxie de la communauté ecclésiale dans laquelle les sacrements étaient administrés.

En réponse à ces interrogations, S. Augustin († 430) apporta trois distinctions essentielles qu'il développe dans plusieurs ouvrages, mais dont on trouve un exposé détaillé dans le *De Baptismo* et de manière plus synthétique dans son sixième sermon sur l'évangile de saint Jean :

1° distinction entre le Christ qui opère dans le baptême, et le ministre qui n'assume qu'un rôle instrumental. La grâce opère donc même par l'intermédiaire d'un ministre indigne ou non en communion avec la *catholica*[18].

2° distinction entre le sacrement et la *virtus sacramenti* (c'est-à-dire son efficacité). En langage classique, on distinguera la validité de la fructuosité du sacrement[19].

3° distinction entre l'Église comme *communio sacramentorum*[20] c'est-à-dire participation à des « choses saintes » et l'Église comme

---

[16] L.M. CHAUVET, « Sacrement », col. 331.

[17] L'appellation désignait les clercs qui avaient livré les livres saints ou les objets du culte aux persécuteurs. Les donatistes estimaient qu'ils avaient été les plus fidèles et rejetaient les mesures de pardon accordées à ceux qui avaient manqué de courage.

[18] Cf. S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, Tractatus 6, 8, BA 71, 358 = *PL* 35, col. 1429 : « Quomodo ergo cum baptizat bonus et melior, non ideo iste bonum accepit et ille melius,, sed quamvis bonus et melior fuerint ministri, unum et aequale est quod acceperunt, non est melius in illo et inferius in isto, sic et cum baptizat malus ex aliqua vel ignorantia ecclesiae, vel tolerantia […] illud quod datum est unum est, nec impar propter impares ministros sed par et aequale propter "Hic est qui baptizat" ».

[19] Cf. S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, Tractatus 6, 17, BA 71, 382 = *PL* 35, col. 1433 : « habeto bonum quod nondum habes, ut prosit tibi quod bonum quod habes ».

[20] Cf. S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, Tractatus 61, 2, BA 74A, 144 = *PL* 35, col. 1800 : « Ac per hoc utrumque verum est et *ex nobis* et *non ex nobis* : secundum aliud *ex nobis*, secundum aliud *non ex nobis* ; secundum communionem sacra-

societas sanctorum[21] au sens de regroupement de personnes. La première rassemble ceux qui partagent les mêmes sacrements, sans toujours être en communion ecclésiastique (tels les donatistes), tandis que seule la seconde est communauté de salut[22].

Ces précisions sont centrales pour notre propos, car elles fondent plusieurs des éléments de base de la juridicité des sacrements : place du ministre, notions de validité/fructuosité, les conditions d'ecclésialité des sacrements. Elles ont permis de comprendre que le don de Dieu dans les sacrements est souverainement libre et qu'il ne dépend pas des dispositions subjectives du ministre ou du fidèle qui les reçoit, ni de l'union des Églises locales entre elles, puisque les sacrements des donatistes sont reconnus comme valides. En revanche, la fécondité du sacrement dans le sujet qui le reçoit est liée à ses dispositions personnelles[23].

Quant au sens même du mot, S. Augustin pose les bases de ce qui sera développé par la théologie scolastique. D'une part, il définit le *sacramentum* comme un signe sacré et, pour cela, relié à un rite : « sacramentum, id est sacrum signum »[24] comme il explique dans un passage de la *Cité de Dieu*, où il développe que le sacrement est une espèce particulière de signe, qui se rapporte aux *res sacra*. D'autre part, il étend cette appellation à tous les signes qui, désignant des réalités visibles, conduisent aux choses invisibles[25].

Enfin, dans un sens plus précis, il l'emploie aussi pour désigner des rites par lesquels le croyant obtient la grâce et le salut, comme par exemple dans le *De Doctrina christiana* à propos du baptême[26]. Ces

---

mentorum *ex nobis*, secundum suorum proprietatem criminum *non ex nobis* ».

[21] Cf. S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, Tractatus 26, 17, BA 72, 524 = *PL* 35, col. 1614 : « Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste potus et cibus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles faciat, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ».

[22] Cf. Y. CONGAR, « Introduction générale », BA 28, 86-117.

[23] Cf. S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, Tractatus 6, 14, BA 71, 374 = *PL* 35, col. 1432 : « Habes, sed baptismus ille sine caritate nihil tibi prodest, quia sine caritate tu nihil es. […] Veni ad columbam, dicimus, non ut incipias habere quod non habebas, sed ut prodesse tibi incipiat quod habebas. Foris enim habebas baptismum ad perniciem ; intus si habueris, incipit prodesse ad salutem ».

[24] S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 10, 5, BA 34, 441 = *PL* 41, col. 282.

[25] Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 730.

[26] Cf. S. AUGUSTIN, *De Doctrina christiana*, 3, 9, 13, BA 11/2, 252-254 = *PL* 34, col. 70 : « Qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cuius

rites ne signifient donc pas seulement le salut, mais le produisent par la vertu de la parole qui est l'élément nécessaire informant une matière elle aussi nécessaire pour que le sacrement soit réalisé. Le signe matériel devient efficace par l'application de la parole qui le spécifie et lui donne d'être non seulement signe, mais signe efficace, selon la célèbre formule du Docteur d'Hippone : « Supprime la parole et qu'est-ce que l'eau, sinon de l'eau ? La parole se joint à l'élément naturel et s'accomplit le sacrement »[27].

Le sacrement est donc non seulement un signe, mais il peut être aussi considéré comme une action efficace du Christ et de l'Église à travers ce signe. Si l'évêque d'Hippone désigne avec *sacramentum* le baptême et l'eucharistie, en revanche en ce qui concerne les autres sacrements, il parle d'« onction »[28], et il n'est pas sûr qu'il y voie des sacrements distincts au sens moderne[29].

L'étude des origines sémantiques du mot sacrement permet de relever différents aspects qui seront par la suite au cœur des débats :

- une richesse sémantique qui provient de divers héritages : Ancien et Nouveau Testament, apport de l'antiquité gréco-latine, puis époque patristique ;
- le sacrement possède une dimension de signe du fait qu'il est un composé de geste et de parole ;
- ce n'est pas qu'un simple signe : il produit quelque chose, ce que la scolastique approfondira avec la notion d'efficience ;
- enfin la latinisation du terme *mystérion*, et surtout la traduction en *sacramentum*, l'a enrichi d'une connotation juridique plus nette.

C'est à partir de ces éléments que s'élaborera, au moyen-âge, la définition du concept de sacrement en théologie.

2. **L'élaboration de la définition**

Nous n'entendons pas faire une étude théologique exhaustive, mais nous n'abordons les données théologiques que dans la mesure où elles

---

vim significationem intellegit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt. […] Qui autem non intelligit quid significet signum, et tamen signum esse intelligit, nec ipse premitur servitute ».

[27] S. AUGUSTIN, *In Johannis evangelium*, Tractatus 80, 3, BA 74B, 76 = *PL* 35, col. 1840 : « Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum […] ».

[28] Dans le langage des Pères de l'Église, l'onction désigne généralement toute grâce de l'Esprit-Saint, et donc par le fait même toute grâce sacramentelle.

[29] Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 731.

servent à éclairer le point de vue juridique. Notre optique est d'examiner comment s'est élaborée la définition dans son rapport avec l'élément juridique.

2.1 *Les premières tentatives jusqu'au concile de Trente*

Il suffira pour notre propos de relever les grandes étapes de la réflexion. La période du haut Moyen-Age est d'abord un temps de relecture de la littérature patristique, à partir de l'étymologie proposée par Isidore de Séville († 636) qui rattache le mot à *sacrum secretum*[30]. On assiste donc à une revalorisation de la dimension de réalité cachée, comprise dans *mystèrion,* ce qui mettait bien en lumière les richesses de la vie divine qui « se cachaient » sous les apparences modestes de ces éléments matériels et s'accordait bien avec l'idée du *sacramentum-remedium* qui domina tout le haut Moyen-Âge. De plus, cette manière de parler constituait un pont sémantique entre l'Orient et l'Occident.

Toutefois, cette conception provoqua en réaction un certain recul de la signification augustinienne de sacrement-signe, et occulta pendant un certain temps l'aspect dynamique de communication d'un don, réduisant le sacrement à une réalité où se cache l'action divine. En outre, elle stérilisait toutes les tentatives d'analyse plus élaborée, puisque par définition, elle proclamait que tout était renfermé dans le secret insondable de Dieu. Pourrat note que de fait, la sacramentaire ne put prendre son envol tant que régna cette définition[31].

Le désintérêt relatif pour la recherche sur la signification de la grâce porta les esprits vers l'étude de la production de la grâce produite par les sacrements. Alors que les sciences ecclésiastiques sont encore mal délimitées et individualisées avant le XII^{ème} siècle, on dira en langage moderne que les auteurs adoptent alors un point de vue canonique en se préoccupant essentiellement de déterminer, avec un esprit juridique, les conditions concernant le ministre, l'intention, la matière, la forme afin que le sacrement soit valide et produise réellement son effet.

Cette tendance contribua à valoriser la notion de *cause* dans le sacrement, ce qui reste encore actuellement l'un des biais spécifiques de la science canonique pour traiter des sacrements. L'intérêt pour la causalité a été un support déterminant pour le développement du droit

---

[30] Cf. ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologiarum Libri XX*, 6, 19, 40, *PL* 82, col. 255 : « Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a *secretis* virtutibus, vel a *sacris* sacramenta dicuntur ».

[31] Cf. E. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 32.

sacramentaire, car elle permettait de rejoindre les éléments caractéristiques de la science juridique que nous avons dégagés dans le premier chapitre : une relation intersubjective, une chose due comme objet de la relation, le caractère obligatoire des conditions à remplir.

Les évolutions postérieures seront l'œuvre de la théologie, désormais mieux individualisée comme science autonome, ce qui lui fera retrouver une méthode plus spéculative, mais l'étude de la causalité restera un domaine de recherche important. Les recherches spéculatives abondèrent au cours des siècles suivants autour des théories de la « causalité occasionnelle » (cf. Henri de Gand, †1292 ; Ockham, †1349 ; Gabriel Biel, †1495), de la « causalité physique perfective » (cf. Cajetan, †1534 ; Suarez, †1617 ; R. Bellarmin, †1621 ; Billuart, †1757), de la « causalité morale » (cf. Melchior Cano, †1560 ; et plus récemment J.B. Franzelin, †1886) et à l'époque contemporaine, les théories de la « causalité intentionnelle » de L. Billot (†1931) et de « la présence du Mystère » de Dom Odon Casel († 1948).

Les canonistes recevront les fruits de ces recherches, qui ne concernent pas directement la science canonique et que nous n'avons pas à examiner dans le cadre de ce travail. Nous nous bornons à résumer rapidement les évolutions postérieures pour avoir une présentation complète de la définition du sacrement qui fait l'objet de la législation ecclésiale.

C'est la période scolastique, à partir du XI^{ème} siècle, qui clarifiera et rééquilibrera le concept autour de l'idée de *signum*, tout en concevant les premiers traités généraux en la matière, avec un souci nouveau de préciser la spécificité de chaque sacrement et d'en établir une liste.

Hugues de Saint Victor († 1141), dans son *De Sacramentis*, accomplit un pas décisif en abandonnant la notion de secret et en orientant sa pensée vers l'idée de « sacrement-vase » contenant la grâce. Sans aller jusqu'à retenir la notion augustinienne de signe, il considère le sacrement comme un élément matériel, dont l'aptitude à signifier lui permet d'être rempli de grâce, à la manière d'un vase qui contient le remède.

P. Lombard († 1160) et S. Thomas d'Aquin († 1274) achèveront l'évolution en retrouvant la notion augustinienne de *signum* avec une nouvelle plénitude. P. Lombard, s'appuyant sur la vision du sacrement-remède, présente dans ses *Sentences* le sacrement comme un signe causal[32], possédant la particularité de causer ce qu'il signifie. S. Tho-

[32] Cf. P. LOMBARD, *Sententiarum Libri IV*, 4, 1, 2, *PL* 192, col. 839 : « Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma,

mas reprit l'idée du sacrement remède, en inscrivant cette analogie dans le registre de la cause instrumentale dans son *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*[33]. Il conservera cette vision dans la *Summa contra Gentiles*[34], mais il évoluera ensuite dans la rédaction de la *Somme Théologique* en renversant l'importance de la cause par rapport au signe : le sacrement est par essence un signe, qui a la particularité de causer ce qu'il signifie[35]. Il centre donc sa définition sur l'aspect de *signum*, faisant de la causalité instrumentale, non un élément de la définition, mais une propriété des sacrements[36].

La formulation la plus ancienne du septénaire semble se trouver chez Pierre de Poitiers[37] (†1205) dans la première moitié du XII^{ème} siècle, mais c'est Pierre Lombard qui diffusa la liste de nos sept sacrements actuels[38]. Tout en mettant en valeur, dans la dimension de signe, l'aspect de causalité de la grâce, c'est en fonction de ce dernier critère de causalité qu'il distingue d'un côté les sacrements proprement dits, et

---

ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non est ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi ».

[33] S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, disp. 1, qu. 1, art.1, quaestiuncula 1, ad 1m : « Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra. Sed inquantum est signum, est ad manifestandum hujusmodi occultationem; ut sic ante significationem sit occultum; sed postquam significatio facta est actu, sit manifestum ».

[34] S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, 4, 56 : « Quia vero, sicut iam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficim mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta. Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilis signis tradi ».

[35] Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 60, art. 2, ad resp : « [...] proprie dicitur sacramentum quod est signum alicius rei sacrae ad homines pertinentis. […] est signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines ». Toute la qu. 62 étudie la causalité de la grâce. Citons par exemple : art. 1, ad 1m : « Ex quo enim patet quod habent perfecte rationem sacramenti : inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae ». La qu. 64 est consacrée à la causalité générale des sacrements.

[36] Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 733 ; L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 17-25.

[37] Cf. PIERRE DE POITIERS, *Sentences*, 5,3, *PL* 211, col. 1229 : « Sacramentorum novae legis, alia sunt necessaria, vel generalia, alia specialia, quae et voluntaria dicuntur. Necessaria sunt sine quibus vix habeatur salus, ut baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema. Voluntaria sunt sine quibus potest haberi salus, ut ordo, coniugium ».

[38] Cf. P. LOMBARD, *Sententiarum Libri IV*, 4, 2, 1, *PL* 192, col. 841-842.

de l'autre les *signa sacramentalia* ou sacramentaux. Saint Thomas d'Aquin reprend cette distinction.

À partir de ces éléments, le magistère déterminera la doctrine avec de grands textes qui seront comme autant d'étapes dans la fixation du dogme sacramentaire : la profession de foi prescrite aux Vaudois (1208)[39], le symbole de Latran IV (1215)[40], le Décret pour les Arméniens (1439)[41] du concile de Florence, et enfin le Décret sur les sacrements du concile de Trente (1547)[42], suivi d'un certain nombre d'autres textes doctrinaux sur les sacrements en particulier (cf. Décrets sur l'Eucharistie[43], sur la pénitence et l'extrême onction[44], le sacrement de l'ordre[45]), accompagnés de textes plus disciplinaires (cf. Décrets sur la communion sous les deux espèces et sur la communion des enfants[46], le sacrifice de la messe[47], le sacrement du mariage[48]). La réflexion canonique s'appuiera sur ces références magistérielles pour se développer et inversement.

2.2 *Du concile de Trente à Vatican II*

Si les considérations théologiques et canoniques rejaillissent mutuellement les unes sur les autres, la clarté de l'exposé réclame que nous les distinguions.

2.2.1 Théologie

Les textes du magistère que nous venons de citer constituaient une réponse aux questions posées au XVI[ème] siècle par la Réforme protes-

---

[39] Cf. INNOCENT III, Lettre *Eius exemplo* à l'archevêque de Tarragone, 18 décembre 1208, DS 793-795.

[40] Cf. CONCILE DU LATRAN IV, chap. 1, DS 802.

[41] Cf. CONCILE DE FLORENCE, « Decretum pro Armenis », DS, 1310-1328.

[42] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de sacramentis », Session 7, DS 1600-1613.

[43] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de ss. Eucharistia », session 13, DS 1635-1661.

[44] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de paenitentia et unctionis extrema, session 13, DS 1667-1719.

[45] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de sacramento ordinis », session 23, DS 1764-1778.

[46] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de communione eucharistica sub utraque specie et parvulorum », session 26, DS 1725-1734.

[47] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de missae sacrificio », session 22, DS 1738-1759.

[48] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de sacramento matrimonii », session 24, DS 1797-1816.

tante qui contestait à la fois la définition et la pratique des sacrements.

Le concile de Trente souhaita rappeler les grands principes sans entrer dans les débats d'écoles. Son œuvre fut donc importante quant au nombre de textes produits et relativement à la détermination d'établir le « noyau dur » de la doctrine catholique, avec un souci à la fois de tradition et de sens pastoral[49]. Ainsi, les Pères conciliaires rappellent l'efficacité des sacrements, leur institution par le Christ et le fait qu'ils sont confiés à l'Église qui est investie d'un certain pouvoir sur eux en vertu de sa mission divine, sauf en ce qui concerne leur substance (« salva illorum substantia »[50]). Les sacrements sont désormais clairement définis comme des signes du mystère rédempteur du Christ en action, qui opère dans le croyant en lui appliquant la vertu de sa Passion rédemptrice et de sa Résurrection. Chacun d'entre eux comporte un rite, un ministre qui l'accomplit et un sujet qui le reçoit. Ils constituent ainsi le lieu et le moyen de la rencontre du Christ, dans l'Église qui, selon sa mission propre, répand et communique le salut.

À partir de là, de nombreux théologiens catholiques s'attacheront, pendant des générations, à démontrer la véracité de l'institution par le Christ lui même de chaque sacrement dans sa forme et sa matière. Ils le feront en adoptant dans la plupart des cas une perspective apologétique, elle-même fondée sur la recherche de textes de l'Écriture sainte pour justifier leurs positions. Cette méthodologie, jointe à l'ecclésiologie sociétaire alors en vogue comme nous l'avons étudiée au chapitre précédent, les empêchera de développer une vision complète des sacrements dans la vie de l'Église. La réflexion s'enfermera dans des débats sans fin à propos de l'institution immédiate ou non par le Christ, ou sur les modalités de l'institution : *in individuo, in specie* ou *in genere*[51].

Notre brève présentation théologique permet de dégager deux limites manifestes :

1° La sacramentaire se développe dans le prolongement d'une christologie qui garantit que les sacrements se relient directement au Christ, mais à laquelle manque souvent une véritable dimension ecclésiologique.

---

[49] Cf. H. BOURGEOIS – B. SESBOÜE, « La doctrine sacramentaire du concile de Trente », 145-146.

[50] Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de communione eucharistica sub utraque specie et parvulorum », DS 1728.

[51] Cf. A. MICHEL, « Sacrement », col. 564-577.

En effet, le regard sur l'Église, présentée comme *societas perfecta et inaequalis*, reste prisonnier de la définition bellarminienne qui n'est pas fausse en soi, mais qui ne décrit que partiellement ce qu'est l'Église, en occultant sa dimension mystérique. Ceci explique que la théologie sacramentaire ait été portée à développer des perspectives souvent plus juridiques que proprement théologiques. Si les sacrements restent bien mis en valeur comme gestes du Christ prolongeant son humanité sainte, en revanche l'aspect ecclésial se réduit la plupart du temps à l'aspect cérémoniel extérieur, aux rubriques ; dès lors, la célébration liturgique elle-même n'est plus perçue comme un lieu théologique.

Les gestes sacramentels ne sont plus suffisamment replacés dans le prolongement des mystères de Pâques et de la Pentecôte, dont l'Église tire son origine. Si les Pères de l'Eglise et le Moyen-Âge avaient relié les sacrements au Christ en contemplant la blessure ouverte du Cœur du Sauveur d'où jaillissent des fleuves d'eau vive, la période suivante en était venue à ne voir dans le lien au Christ que la cause efficiente, appuyée sur la thèse, parfois difficile à prouver par l'Écriture, de l'institution directe des sacrements[52].

2° En conséquence, la théologie sacramentaire post-tridentine manifestera avec le temps une certaine tendance à se scléroser.

Les auteurs développeront une propension à s'enfermer dans des débats particuliers, qui engendreront une certaine étroitesse de vue et porteront à un juridisme trop strict ou à une casuistique pointilleuse sans réussir toujours à éviter le péril de « chosifier » les sacrements. D'où l'importance extrême - aujourd'hui jugée excessive - accordée aux questions pratiques : conditions de validité, de licéité et examen des possibles *defectus*.

S. Thomas avait placé le traité des sacrements à la fin de la christologie : après avoir étudié les mystères de la personne du Fils, il envisageait donc les sacrements comme des accès à la vie divino-humaine de Jésus désormais remonté auprès du Père. Ses commentateurs et disciples rattacheront, et parfois confondront, cet enseignement avec celui sur la grâce : les sacrements en sont souvent réduits à n'être que des « moyens » pour obtenir la grâce.

Il est juste de relever que divers auteurs ou courants spirituels, telle l'École française de spiritualité, chercheront à revivifier le lien théologique entre le Christ et la vie sacramentelle, ce qui réveilla, entre autre,

---

[52] Cf. R. GRABER, *Le Christ dans ses sacrements*, 12.

une véritable dévotion pour le baptême[53], qui mériterait une étude approfondie. Citons ce texte étonnamment moderne de Condren : « Vous n'êtes chrétiens que par les sacrements, point par votre vie. Quoi que vous fassiez, vous êtes comme un corps mort si vous ne travaillez pas à animer, à vivifier votre baptême ». Mais ces tentatives restèrent l'apanage de quelques cercles d'élites spirituelles et ne dépassèrent pas la générosité de quelques initiatives pastorales localement limitées. Elles relevaient de la spiritualité plus que d'un mouvement théologique.

2.2.2 Droit canonique

Le droit canonique subira l'influence de ces perspectives épistémologiques, de telle sorte que durant la période post-tridentine et jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, les canonistes concentreront leur attention sur l'étude des exigences juridiques permettant une célébration valide et licite. L'usage du terme *sacramentum* au détriment de celui de *mysterium* a sans aucun doute inconsciemment favorisé ce mouvement en raison, comme nous l'avons vu, de ses origines juridiques antiques, mais la pensée occidentale y a été également portée par son goût de l'analyse scolastique. *Sacramentum* n'est plus vraiment compris comme signe, puisque l'on parle de sacrement « valide » et non plus de sacrement « vrai » au sens où ce serait un signe qui dirait et opèrerait ce qu'il exprime. L'aspect opératif a pris le dessus par rapport à la dimension symbolique et significative, ce qui explique cette attention à la validité qui conditionne l'effet réel.

Cette attitude a sûrement été préjudiciable pour établir une articulation satisfaisante entre l'ecclésiologie, la sacramentaire et la science canonique. En théologie, les traités *De sacramentis in genere* et *De sacramentis in specie* se sont trouvés imprégnés de l'ecclésiologie sociétaire, tandis que la partie sacramentaire de la science canonique s'engageait dans une technique casuistique l'apparentant souvent à la théologie morale, ce qui a empêché les canonistes de prendre une vision plus ample de la place des sacrements dans la vie de toute l'Église.

Un coup d'œil aux manuels de droit canonique est révélateur, si l'on examine la place extraordinaire que prennent les questions d'administration valide et licite, en comparaison du peu de place qu'occupent les considérations sur les autres aspects. Le commentaire de R. Naz du

[53] Cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, IX, 1-44.

Code de 1917 déclare sans ambages en ouverture au début du volume II, consacré aux sacrements :

> Le Code ne s'occupant ni des questions dogmatiques, ni des rites liturgiques, le domaine qui lui demeurait assigné était avant tout de préciser les conditions de validité et de licéité qui affectent les sacrements. Elles concernent principalement un triple chef : le ministre, le sujet, les circonstances de temps et de lieu. Elles sont envisagées du point de vue juridique et non du point de vue de la théologie morale[54].

Le Code de 1917 ne donne pas de définition complète de ce qu'est un sacrement : au c. 731 §1, il se contente de rappeler leur institution par le Christ, et qu'ils sont les principaux moyens de salut et de sanctification[55]. La première codification n'a donc fait que reprendre la position qui, depuis plusieurs siècles, conduisait la théologie et le droit ecclésial à pratiquement réserver le terme de sacrement à l'étude des sept signes qui constituent le septénaire sacramentel. La notion de sacrement était classiquement utilisée en théologie pour parler de la dispensation de la grâce, et de la nature de la hiérarchie et le droit canon la recevait pour la réguler afin d'en assurer une célébration valide et licite.

La notion de sacrement ne jouait donc qu'un rôle très marginal dans la législation et la réflexion doctrinale, qui dépendaient étroitement de l'ecclésiologie alors communément reçue. Le mouvement inverse de redécouverte de la place des sacrements dans le droit ne put s'opérer qu'à partir de leur revalorisation dans la recherche théologique. Ceci illustre combien, à l'époque contemporaine le droit et la théologie ont été partenaires.

En effet, la notion de sacrement ne pouvait rester à l'écart du renouveau de l'ecclésiologie qui débute à la fin du XIX[ème] siècle, pour s'affirmer dans la première moitié du XX[ème] siècle[56]. Elle fut intégrée

---

[54] R. NAZ, *Traité de Droit canonique*, II, 9.

[55] Cf. CIC/1917, c. 731 §1 : « Cum omnia Sacramenta Novae Legis, a Christo Domino Nostro instituta, sint praecipua sanctificationis et salutis media, summa in iis opportune riteque administrandis ac suscipiendis diligentia et reverentia adhibenda est ».

[56] Devant l'impossibilité de donner sur cette thématique une bibliographie complète, citons juste quelques ouvrages qui ont marqué les étapes de ce renouveau : J.A. MÖHLER, *Symbolik* ; C. PASSAGLIA, *De Ecclesia* ; C. SCHRADER, *De unitate romana commentarius* ; A. GREA, *L'Église et sa divine constitution* ; J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia* ; R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* ; Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* ; ID. *Vraie et fausse réforme de l'Église* ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église selon Saint Paul* ; M.J. SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme* ; CH.

dans l'analyse de l'Église présentée comme *Corps mystique du Christ* dans les années 1920-1950[57], image qui se trouva consacrée par la parution de l'encyclique *Mystici Corporis* en 1943[58].

A partir des années 1940, la théologie se mit à explorer en parallèle une autre perspective avec la notion de *Peuple de Dieu*[59] constitué par le baptême. Lancée par le livre du dominicain Koster[60] (1940), cette présentation choqua dans un premier temps parce que cet auteur l'associait à une vive critique de la notion de Corps mystique qui semblait alors recueillir un assentiment quasi unanime[61], mais elle fut par la suite successivement reprise en théologie dogmatique[62] et employée en exégèse[63] et aussi en droit canon par quelques auteurs[64]. Grootaers propose diverses origines à cette nouvelle approche[65], surtout en faveur à l'origine chez les auteurs de l'Europe du nord : l'influence du personnalisme qui cherche à préciser la réflexion sur la valeur de l'être individuel (cf. O. Semmelroth[66]), une réaction à la mystique allemande du peuple et du sol afin de retrouver le sens biblique premier et de l'appliquer à l'Église (cf. Schillebeeckx[67]), tandis que Congar reconnaît

---

JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, I-II-III.

57 Sur la notion de Corps mystique appliquée à l'Église, citons simplement les ouvrages qui furent le plus diffusés : J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus- Christ*, qui fut ensuite repris et publié en de nombreuses éditions sous le titre : *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ* ; E. MURA, *Le Corps mystique du Christ* ; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* (un classique qui connut encore une réedition en 1951) ; H DE LUBAC, *Corpus mysticum* ; L. BOUYER, *L'Église de Dieu*.

58 Cf. PIE XII, Lett. Enc. *Mystici corporis*, *AAS* 35 (1943) 200-243.

59 Cf. J. GROOTAERS, « Peuple de Dieu », col. 98-121

60 Cf. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*.

61 La Soujeole cite à la p. 33 de son ouvrage une étude instructive, effectuée en 1942 par un jésuite américain, J.J. BLUETT, qui a recensé précisément tous les articles consacrés à cette doctrine du Corps mystique : « De 1920 à 1925, la quantité de littérature sur la question égale celle des vingt dernières années précédentes. De 1925 à 1930, la production fut doublée. Pendant les cinq années suivantes, nous sommes en présence du quintuple de ce qui a été écrit pendant la période correspondante, dix ans plus tôt ».

62 Cf. par exemple : M. SCHMAUS, « Das Gegenseitige Verhältnis von Leib », 13-27.

63 Cf. par exemple : R. SCHNACKENBURG, « Kirche », 168-172 ; R. SCHNACKENBURG – J. DUPONT, « L'Église comme Peuple de Dieu », 91-100.

64 Principalement les auteurs allemands, par exemple : E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund*, I, 24-25 et tout au long de l'ouvrage.

65 Cf. J. GROOTAERS, « Peuple de Dieu », col. 106.

66 Cf. O. SEMMELROTH, « L'Église, nouveau Peuple de Dieu », 398.

67 Cf. E. SCHILLEBEECKX, « De leken in het Volk van God », 1.

avec franchise que l'on manque de recul pour pouvoir analyser la genèse de cette nouvelle piste[68]. Le succès de la notion de Peuple de Dieu semble dû également à sa capacité de synthétiser le renouveau des sciences ecclésiastiques au moment de Vatican II (1962-1965). Elle était également porteuse de nombreuses implications juridiques qui se clarifièrent peu à peu. Plusieurs en effet s'alarmaient de voir introduits dans le gouvernement de l'Église des principes étrangers à sa nature, telle la démocratie représentative.

La progression de la réflexion conjointe sur le plan ecclésiologique et sur le plan sacramentel aboutit, dans les années précédant Vatican II, à la prise de conscience que l'on pouvait reconnaître à toute l'Église la valeur de « sacrement » aux yeux du monde[69], par le biais d'un élargissement de la notion, sans aucun préjudice pour la place du septénaire sacramentel traditionnel. Au rétrécissement conceptuel qui s'était produit depuis des siècles succédait alors le mouvement inverse en théologie et en droit canon.

2.3 *Les sacrements à Vatican II*

2.3.1 Théologie

Les travaux conciliaires permettront de renouveler et d'élargir l'usage du terme sacrement. Le concile Vatican II retrouva l'appellation de *sacrement de salut* pour qualifier l'Église[70]. En fait, cette conception avait imprégné de manière diffuse toute la recherche théologique sur l'Église durant le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècles[71]. Les années de l'après concile ont montré l'aspect fondamental de cette réflexion des Pères conciliaires, et Congar déclare que « son importance dépasse l'importance quantitative qu'il a reçue dans les textes : cela en raison de sa valeur de synthèse et du dynamisme qui lui est propre »[72]. L'expression apparaît à plusieurs reprises dans le magistère conciliaire,

---

[68] Cf. Y. CONGAR, « Peut-on définir l'Église ? », 21-44 ; « L'Église comme Peuple de Dieu », 15-32.

[69] Cf. P. SMULDERS, « Sacramenta et Ecclesia », 3-53 ; O SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, dont la traduction française parut opportunément à la veille de l'ouverture du Concile, sous le titre de *L'Église, sacrement de la rédemption* en 1962.

[70] Cf. J.M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement* ; Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 13-98.

[71] Cf. Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 16.

[72] Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 13.

de manière implicite (cf. : SC 2 ; LG 8), et bien sûr de manière explicite en SC 5, 26 ; LG 1, 9, 48 ; GS 45 §1.

Le Concile déclare ainsi en LG 1 : « [l'Église] étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime (*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*) avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » et en LG 9 : « Il en a fait l'Église pour qu'elle soit, aux yeux de tous, le sacrement visible de cette unité salutaire (*sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*) ». A proprement parler, l'expression n'était pas absolument nouvelle, puisque le Concile cite en note à trois reprises S. Cyprien (cf. : SC 6, 26 §1 ; LG 9) qui avait employé les mots *inseparabile unitatis sacramentum*[73]. Elle était tombée quasiment dans l'oubli, mais avait déjà été reprise par les artisans du renouveau ecclésiologique aux XIX-XX^{ème} siècles : Mölher, Scheeben puis Lubac, Congar, Semmelroth, Schillebeeckx et autres. Sa renaissance s'est opérée à partir de deux intuitions de base : a) l'analogie de structure entre le Christ et l'Église, b) l'Église comme médiation du salut opéré par le Christ dans son mystère pascal, ce qui rendait possible l'utilisation de l'analogie entre l'Église et le sacrement. En effet l'Église ne vit pas pour elle-même, mais en fonction de la mission de salut que le Christ lui a confiée.

Cet élargissement sémantique présupposait cependant que la notion fût jugée apte à rendre compte de ce qu'est l'Église dans sa complexité et la multiplicité de ses aspects. Les éléments essentiels de la définition du sacrement sont réutilisés :

- la dimension de signe visible, la fonction de symbole qui font appel à l'analogie
- l'aspect d'efficacité qui fait que le don divin se concrétise sous une forme sensible, efficace, et n'est pas seulement signifié intellectuellement
- la causalité instrumentale. Définir l'Église comme sacrement signifie reconnaître, qu'à l'instar des sept sacrements, elle est analogiquement instrument de salut pour les hommes : « Dans le grand sacrement qu'est l'Église et dans les (sept) sacrements, la réalité invisible de grâce est signifiée et instrumentalement causée » écrit Congar, mais il précise en note que dans le sacrement, la causalité physique instrumentale s'unit à la causalité divine[74].

Certes, il faut comprendre le côté analogique de l'expression de « sacrement de salut », car, comme le précise finement Congar, « il n'y a

[73] Cf. S. CYPRIEN, *Epistola ad Magnum*, 69, 6, *PL* 3, col. 1142.
[74] Cf. Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 25, note 23.

pas lieu de lui appliquer strictement tous les traits que vérifient les (sept) sacrements, chacun à sa manière. Il faut reconnaître le caractère analogique d'une réalité sacramentelle qui est, en son sens large, la forme de toute l'action salutaire de Dieu en tant qu'elle est collective et publique »[75].

La sacramentalité de l'Église découle de la sacramentalité du Christ lui même, personne divine faite homme, que J.H. Nicolas présente comme le sommet de la sacramentalité : « nous avons là, à un point culminant de réalisation, la sacramentalité : une forme visible qui, non seulement renvoie l'esprit et le cœur à la réalité invisible, mais qui contient mystérieusement en elle la réalité invisible »[76]. L'Église possède donc ce caractère sacramentel parce qu'elle est comprise dans le mystère du Christ, tête du Corps mystique qui est l'Église, selon les mots de S. Paul : « Il est aussi la tête du Corps, la tête de l'Église, c'est lui le commencement, le premier né d'entre les morts, afin qu'il ait la primauté »[77]. Elle rend visible ce mystère, le signifie et en communique les dons, en faisant mémoire des actes passés du Christ, en les actualisant pour les fidèles de tous les temps et enfin en anticipant le retour eschatologique du Christ.

L'évolution du vocabulaire est significative du désir d'éviter les ambiguïtés de l'expression d'Église-sacrement, à propos du rapport entre le Christ et l'Église. Les auteurs (cf. Semmelroth, Rahner) ont d'abord employé pour l'Église l'expression de « Ursakrament », soit de sacrement-source, sacrement originaire. Puis le souci de bien mettre en évidence la sacramentalité suprême et première du Christ a conduit à réserver ce terme au Christ et à parler plutôt de l'Église comme d'un « Grunsakrament » (sacrement fondamental) ou d'un « Wurzelsakrament » (sacrement racine, ou sacrement radical)[78].

Le changement de regard sur l'Église a permis de prendre conscience qu'il ne peut y avoir de sacrement sans Église et qu'ils ne peuvent être étudiés en dehors de l'ecclésiologie : A. Haquin a analysé cette évolution et la résume en quelques phrases :

> On prend conscience qu'il n'y a pas de sacrements sans Église, qu'il n'y a pas de chemin direct des sacrements au Christ, selon le titre de l'ouvrage célèbre de Scheeben, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*[79]. La

---

[75] Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, 25.
[76] J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 632.
[77] Col 1,18.
[78] Cf. A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité », 517.
[79] Cf. M.J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*.

> redécouverte de la spécificité de l'Église a permis de mieux approcher la nature véritable des sacrements. […] l'Église apparaît non seulement comme celle qui "confectionne" les sacrements, mais d'abord comme celle qui les reçoit du Christ, unique sauveur […]. De même, les sacrements cessent d'être perçus comme des formalités ponctuelles par lesquelles les familles chrétiennes marquent leurs membres, ou comme des "devoirs" que les catholiques se doivent de rendre au Dieu Tout-puissant[80].

La prise en compte de ce nouveau regard ecclésiologique conduira à de nombreux renouveaux ou redécouvertes en théologie sacramentaire que l'on peut résumer en trois niveaux :

- l'*actio liturgica* retrouve sa valeur de lieu théologique, comme moment où l'Église locale, en communion avec l'Église universelle, accueille le salut offert par Dieu ;
- la réforme liturgique manifestera le recentrage sur le mystère pascal du Christ mort et ressuscité. Cette nouvelle approche approfondit la compréhension du rôle des sacrements qui dès lors, comme le dit Chauvet « sont pensés et vécus, non plus dans la perspective relativement statique de l'Incarnation (et plus précisément de l'union hypostatique dont ils sont le prolongement), mais dans la dynamique de l'histoire du salut dont ils sont l'expression et l'actualisation »[81]. La liturgie se place dans la perspective de l'Incarnation du Christ qui vit ses mystères, lesquels nous sont communiqués par les sacrements[82] ;
- redécouverte de la place de l'Esprit Saint dans l'Église et dans la célébration des sacrements.

Cette nouvelle approche se révèlera très féconde pour la recherche théologique sacramentaire contemporaine qui affrontera également les nouvelles perspectives, ouvertes par les sciences humaines et la philosophie du langage, dans la lignée de Heidegger, Lévi-Strauss, Benvéniste et Lacan, afin de mieux présenter la dimension symbolique et relationnelle des sacrements. Le défi consiste à toujours harmoniser les apports nouveaux avec les données de la doctrine héritée de la Tradition.

---

80 A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité », 516.

81 L.M. CHAUVET, « Sacrement », col. 345.

82 Cette réflexion théologique sur les mystères du Christ a été exclue de la théologie sacramentaire aux XIV-XV[èmes] siècles, pour devenir le domaine de la spiritualité. L'École française du XVII[ème] siècle sera une première tentative de réintroduction de ce thème dans la théologie.

Abondamment diffusés, les travaux de L.M. Chauvet[83] ont tenté de repenser la sacramentalité à la lumière de la symbolique et de la linguistique. Ainsi, le sacrement, en tant qu'institution fonctionnant selon les règles d'un symbolisme défini, serait une sorte de langage qui permettrait de me mettre en relation avec Dieu. Or une langue n'est pas de l'ordre de l'instrument mais de la médiation, pour me permettre de communiquer. Les sacrements sont donc compris comme des médiations qui introduisent le fidèle dans l'ordre symbolique chrétien, lui permettent de communiquer, de recevoir et de donner, mais inévitablement selon des médiations historiques et culturelles propres à l'Église. L'auteur maintient la dimension d'institution par le Christ en précisant que les sacrements sont à la fois :

- institués par le fait qu'ils nous précèdent et sont offerts comme un don de Dieu ;
- instituant par le fait qu'ils fondent et structurent la communion de l'Église.

La mise en relief de cette double perspective se veut comme une protection, à la fois contre l'objectivisme, c'est-à-dire la matérialisation du sacrement, et contre le subjectivisme sacramentel, qui consiste à réduire le sacrement à une symbolique personnelle évanescente. En revanche, elle s'intéresse peu au contenu de l'acte sacramentel lui-même.

Cette nouvelle présentation n'est pas dépourvue d'intérêt, mais elle court le risque d'évacuer la dimension métaphysique et l'objectivité concrète de l'acte sacramentel, qui est plus qu'un langage et réalise réellement quelque chose. Chauvet n'évite pas cette ambiguïté quand il affirme que « le réel ne nous est jamais présent que de manière médiate, c'est-à-dire construite à travers le réseau symbolique de la culture qui nous façonne »[84]. Autrement dit, l'homme est en quelque sorte prisonnier d'un monde ficelé par un pacte social, une culture, la trame du langage et l'ordre symbolique, de telle sorte qu'il n'a pas la capacité de transcender le réel comme l'affirme la métaphysique traditionnelle.

Le changement de conception intellectuelle est considérable, car si pour la métaphysique traditionnelle le sujet est antérieur au langage et à la culture, l'ordre est inverse dans la pensée de Chauvet : le sujet ne se réalise qu'au sein d'un monde « toujours et déjà culturellement habité

---

[83] Notamment sa thèse, éditée sous le titre « *Symbole et sacrement*. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne », publiée en 1987 et dont les idées connurent une notable diffusion.

[84] L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 87.

et socialement aménagé »[85]. Le chrétien subit la même loi et ne peut que s'intégrer dans la médiation d'un ordre symbolique qui le précède. C'est cette structuration symbolique de la foi chrétienne que Chauvet appelle « sacramentalité », et selon lui, les sacrements ne sont donc pas des instruments extérieurs de salut, mais des « cristallisations » de cette sacramentalité première de l'Église, selon laquelle le sacrement est moins constitué par un échange de mots, de gestes, que par une communication entre sujets : Dieu, le ministre et le fidèle qui reçoit le sacrement.

Cette nouvelle présentation a ses mérites : elle éclaire l'enracinement anthropologique des gestes sacramentels, elle exprime bien le caractère d'alliance du sacrement, et dépasse les conceptions à la fois objectivistes du sacrement-chose et subjectivistes du sacrement-dévotion. Cependant, plusieurs auteurs ont mis en garde devant cette inflation excessive du sacramentel, qui risque de rendre flous et inconsistants les gestes sacramentels institués[86].

Nous faisons nôtres les interrogations de R. Scholtus qui se demande « si cette double réversion du sacrement au sacramentel, puis du sacramentel au symbolique ne risque pas de plonger le discours théologique dans une incapacité à rendre compte tant des particularités sacramentelles que de la spécificité chrétienne »[87]. Le même auteur définit bien la menace : « Grâce aux bons offices du symbolique, le sacramentel en vient à recouvrir tout le champ de l'existence humaine, et la théologie à coïncider avec les pensées post-modernes de l'altérité et de la différence, de l'absence et du deuil, du langage et de la communication. Comment dire alors la différence chrétienne ? »[88]. La sacramentalité risque alors de se diluer dans le symbolique et de perdre à la fois sa spécificité et son contenu. N'est-ce pas ce que l'on peut noter dans certaines attitudes pastorales où le sacrement ne prend sa valeur que par rapport à ce qu'il permet de réaliser, et où l'intérêt semble se concentrer sur la préparation ou la catéchisation au détriment de l'acte sacramentel lui-même ? Il semble aujourd'hui que la tendance soit plutôt à revenir à des conceptions plus classiques, car le tout-sacramentel et le tout-

---

85 L.M. CHAUVET, « Parole et sacrement », 219.

86 Cf. H. BOURGEOIS, « Positions du sacramentel aujourd'hui », 15-42 ; P. GISEL, « Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique ? », 197-210 ; R. SCHOLTUS, « Sacrement, symbole, événement », 389-396.

87 R. SCHOLTUS, « Sacrement, symbole, événement », 391.

88 R. SCHOLTUS, « Sacrement, symbole, événement », 391-392.

symbolique reviennent à dissoudre le caractère particulier et immédiat de l'acte sacramentel.

Cet excursus théologique, un peu long, était nécessaire pour comprendre aussi pourquoi l'aspect juridique des sacrements a pu être négligé ou même nié. Comment appliquer du droit à des symboles purs ? En fait, nous allons le voir, les canonistes ont peu pris part à ces débats, et leur effort s'est porté sur une juste articulation de la législation sacramentaire avec l'ecclésiologie conciliaire.

2.3.2 Droit canonique

Étant donné le lien étroit entre théologie et droit canonique en matière de sacrements, le renouveau de la théologie ne pouvait pas ne pas avoir de répercussion en droit, d'autant plus que la convocation du Concile par Jean XXIII avait été accompagnée de l'annonce de la future révision du Code. Il importait tout d'abord de savoir en quel sens employer désormais la notion de sacrement en droit. Si toute la vie de l'Église peut être qualifiée de sacramentelle au sens large, cela indique que son activité ne se réduit pas aux seuls rites sacramentels au sens strict, et le droit devait donc traduire cela.

De fait, le CIC/1983 emploie au moins une fois l'expression d' « Église sacrement d'unité » au c. 837 §1[89] à propos des actions liturgiques qui sont présentées comme des « célébrations de l'Église elle-même qui est "sacrement d'unité" »[90]. Toutefois, les guillemets utilisés signifient que pour le législateur, l'expression n'est pas usuelle et que le sens commun demeure celui en référence aux sept gestes salvifiques institués par le Christ. De fait, toutes les autres occurrences dans le Code, sauf erreur, utilisent le mot sacrement dans l'optique du septénaire.

Mais cette préférence en droit pour le sens traditionnel ne signifie pas le refus de la nouvelle ecclésiologie. Un coup d'œil à la table des matières du Code le démontre amplement. Nous relevons notamment le plan du Livre IV du CIC/1983, qui présente l'ensemble de la fonction de sanctification de l'Église comme éclairée par l'ecclésiologie conciliaire de Peuple de Dieu : après avoir établi que ce *munus sanctificandi* appartient aux évêques, prêtres, diacres (cf. CIC/1983, c. 835 § 1-3), le

---

[89] Ce canon ne trouve pas son équivalent dans le CCEO qui, sauf erreur, n'emploie jamais l'expression « Église-sacrement ».

[90] CIC/1983, c. 837 §1 : « celebrationes Ecclesiae ipsius, quae est "unitatis sacramentum" ».

législateur rappelle tout de suite après que les autres fidèles y ont aussi leur part (c.835 §4), chacun selon son rôle propre et selon la grâce de sa vocation, restant sauve la différence de nature entre sacerdoce ministériel et sacerdoce des baptisés.

Lorsque nous employons le terme de sacrement, il convient seulement de distinguer clairement à quel niveau on entend se situer. Dans le cadre de notre étude canonique, nous reprendrons l'usage traditionnel du Code d'employer le mot « sacrement » pour désigner les actes sacramentels institués par le Christ, sauf mention précisant le contraire. Cette pratique du droit possède d'ailleurs sa logique : si toute la vie de l'Église possède un caractère sacramentel en tant que prolongation jusqu'à nous du mystère du Christ, on ne peut affirmer que toute cette vie ecclésiale soit faite d'actes qui puissent avoir un caractère juridique. Le domaine proprement spirituel, immatériel, est impropre à être appréhendé comme un acte de droit.

Le concile Vatican II, précédé de toute la réflexion patristique, biblique et théologique, a donc permis de rétablir une meilleure articulation entre l'ecclésiologie et la sacramentaire, mais aussi entre la sacramentaire et le droit. Une phrase de LG 11 résume en peu de mots le changement d'optique évident : « Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale [c'est-à-dire l'Église, en référence au sacerdoce commun des baptisés] entre en action par les sacrements et les vertus »[91]. On peut dire que cette perspective ecclésiologique informe aujourd'hui toutes les sciences sacrées.

Désormais, l'Église n'est plus appréhendée, comme dans la vision sociétaire, par le biais du sacrement de l'ordre qui détermine à la base deux catégories de fidèles. Mais elle est fondée sur le sacrement de baptême qui constitue le Peuple de Dieu, et tous les sacrements sont des lieux où se manifeste cette action organique de l'Église, elle-même qualifiée de sacramentelle. Les deux visions ecclésiologiques se fondent sur un sacrement, mais il est apparu avec Vatican II que le baptême était vraiment le sacrement qui permettait d'aborder l'Église dans toute la complexité et la richesse de son être, tant en théologie qu'en droit.

---

[91] Cf. LG 11 : « Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur ».

3. **Des éléments de la définition du sacrement**

Toute réflexion théologique doit maintenir les grandes dimensions nécessaires à une définition conforme au contenu de la foi, sous peine de voir se diluer le contenu même du concept de sacrement. Ce péril n'est pas illusoire, nous l'avons vu, quand on considère l'extension qu'a prise l'emploi du terme, appliqué aux usages les plus divers en théologie, et de là dans un certain langage pastoral : ne parle-t-on pas du sacrement de la rencontre, du sacrement du frère etc…? On peut légitimement s'interroger sur la pertinence d'une telle extension. La multiplication de ces usages analogiques, dans lesquels l'analogie n'est ni explicitée, ni parfois clairement perçue, ne doit pas conduire à noyer les sacrements dans l'ordre éthique ou relationnel au point d'en méconnaître leur caractéristique première et indélébile de don de Dieu[92].

Après avoir parcouru les étapes de la formation du concept de sacrement, essayons de formuler les éléments qui les caractérisent, et sur lesquels nous pourrons nous appuyer pour notre étude juridique. Pour la suite, il importe notamment d'expliciter que les sacrements au sens propre sont des signes-actions du Christ, caractérisés par le fait d'être institués et dotés d'efficacité.

3.1 *Un signe-action du Christ et de l'Église*

La pratique théologique – et canonique – appuyée sur la théorie sacramentaire scolastique médiévale, n'a pas toujours parfaitement conservé cette perspective du sacrement conçu comme signe et action divine. Ce dernier aspect a été remis en lumière, depuis quelques décennies, à l'occasion du renouveau théologique et liturgique, ce qui a permis de renouveler la manière de concevoir le sacrement.

La théologie scolastique des sacrements avait dégagé quelques grands concepts qui ont permis d'approfondir l'analyse, tels l'hylémorphisme[93], le principe de l'*ex opere operato*[94] et l'analogie

---

[92] Cf. L.M. CHAUVET, « Sacrement », col. 347 ; A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité », 524-526.

[93] L'hylémorphisme consiste à expliquer la structure du sacrement par deux éléments : un élément matériel (υλη - *res corporalis*) et une forme (μορφη - *verba*) qui est composée des paroles nécessaires, non comme un élément magique mais comme indispensable pour exprimer le sens sacramentel. Le danger était de focaliser l'attention sur l'étude étroite de ces deux éléments dans une perspective quasi mécaniciste. Ce n'est pas en soi un élément dogmatique, mais une manière commode et usuelle d'exprimer le contenu de la foi en ce qui concerne les sacrements (cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 738).

d'*instrumentum gratiae*. Toutefois, nous l'avons noté dans la section précédente, la présentation résultant de l'emploi de ces principes prenait souvent le risque d'apparaître comme un schéma foncièrement « productionniste » ou fonctionnel, pouvant conduire, si l'on n'y prenait pas garde, à une vision mécaniciste et « chosifiante » des sacrements.

De fait, on constate que l'étude attentive des divers éléments composant l'acte sacramentel a pu engendrer une certaine sécheresse de vue et favoriser une dérive vers un juridisme étroit, centré sur l'étude des *defectus*[95] invalidant l'acte sacramentel. Les considérations sur le sacrement défini comme instrument, canal de la grâce ou comme remède au péché ont également pu encourager la conception du sacrement comme une « chose » réalisée par l'homme dont le Christ se servirait pour communiquer ses dons salvifiques.

Inconsciemment, et probablement pour des raisons de méthodologie, les auteurs de la codification de 1917 semblent avoir suivi, au moins en apparence, cette ligne en rangeant les sacrements dans le Livre III, intitulé *de Rebus*, qui regroupait également les lieux et temps sacrés, les actes du culte divin, le magistère ecclésiastique, les bénéfices et les biens temporels de l'Église. Le Code de 1917 justifiait cet emploi de la notion de *res* en l'identifiant à l'ensemble des moyens que l'Église employait pour atteindre sa fin : cf. c. 726 : « Les choses dont il s'agit dans ce livre sont autant de moyens pour l'Église d'atteindre sa fin ; certaines sont spirituelles, certaines temporelles, d'autres mixtes »[96]. Les sacrements et sacramentaux constituaient donc des *res spirituales*, sans que le législateur donne de ces dernières une énumération exhaustive. En réalité, le terme provenait de la célèbre division tripartite du

---

94 PIERRE DE POITIERS († 1205) est l'un des premiers à systématiser cette notion, dans ses *Sententiarum libri quinque*, 5,6 in *PL* 209, col. 1235. Elle exprime que l'effet du sacrement se réalise par le fait qu'ait été réalisé le geste sacramentel (lui-même composé d'une matière et d'une forme) indépendamment des dispositions subjectives du ministre ou de celui qui reçoit le sacrement. Quand cette expression est comprise de manière juste, elle souligne que l'acte sacramentel posé en Église est un acte du Christ lui-même et un don de Dieu indépendant de tout mérite de l'homme. L'expression a été reçue dans le magistère par le concile de Trente (cf. CONCILE DE TRENTE, « Canones de sacramenti in genere », session 7, c.8, DS 1608).

95 Cf. L.M. CHAUVET, « Sacrement », col. 342.

96 CIC/1917, c. 726 : « Res de quibus in hoc libro agitur quaeque totidem media sunt ad Ecclesiae finem consequendum, aliae sunt spirituales, aliae temporales, aliae mixtae ». Les traductions des canons du CIC/1917 que nous employons dans notre étude sont extraites du Traité de Naz, déjà mentionné. Elles n'ont pas valeur officielle, puisqu'il était alors théoriquement interdit de traduire le Code.

droit romain, héritée des *Institutiones* de Gaius (II[ème] siècle après J.C.), en *personae*, *res*, et *iuducia*[97]. Cette distinction du droit romain classique passa dans le Digeste[98] de Justinien, et de là dans les collections canoniques médiévales puis dans la codification pio-bénédictine de 1917.

La recherche théologique du XX[ème] siècle et l'apport du magistère conciliaire de Vatican II ont permis de dépasser ces vues réductrices qui en étaient venues à occulter la richesse théologique, liturgique mais aussi juridique des sacrements. La réflexion sur l'*actio liturgica*, envisagée dans son ensemble comme lieu théologique premier, a permis de sortir de l'impasse en détournant l'attention de l'observance exclusive des rubriques et des conditions strictes de réalisation valide du sacrement. Sans minorer ce dernier aspect, l'étude des sacrements s'est ouverte à d'autres perspectives, notamment en veillant à ce que les signes soient réellement signifiants et en les replaçant dans l'ensemble du mystère pascal du Christ, centre de toute célébration sacramentelle. Le sacrement n'est pas seulement un signe matériel, mais un signe qui réalise le salut, un signe efficace qui sanctifie les fidèles du Christ et édifie l'Église.

C'est à partir de cette fonction du sacrement qu'il convient de trouver la racine du lien avec le droit. En effet, si le salut est offert à tous, par le Christ et par le moyen de l'Église, il est donc par le fait même source de droit, puisque non seulement personne ne peut en être exclu, mais aussi parce qu'il est dû à chacun en stricte justice. Or les sacrements sont un moyen de communiquer le salut et le droit canonique énonce ce qui est dû à chacun dans la vie de l'Église, donc les sacrements sont l'objet d'un droit qui doit être protégé. Cette juridicité première et fondamentale doit éclairer tous les autres aspects de la juridicité de la vie sacramentelle et permettre de mieux dépasser les perspectives étroites du passé, probablement largement dues à l'obscurcissement voire à l'oubli de cet aspect. Tout le reste de notre étude devra en tenir compte.

Tout d'abord, ceci a rendu possible une nouvelle présentation des sacrements, non plus comme des « choses » à réguler, mais comme des actions accomplies au sein de la communion ecclésiale, ce qui a permis une présentation plus riche de sens : l'acte sacramentel n'est pas seule-

---

[97] Cf. GAIUS, *Institutes*, 1,8 : « Omne autem ius quo utimur vel ad personas pertinet, vel a res, vel ad actiones ».

[98] Cf. D. 1,5,1 : « Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones ».

ment quelque chose que réalise le ministre, mais un acte du Christ sanctifiant son Église à travers la célébration que préside le ministre et qui est dû au fidèle. En effet, le sacrement consiste en un geste accompagné de paroles, et c'est l'ensemble de ces deux éléments (action du Christ et action du ministre) qui constitue le sacrement, moyen par lequel s'opère le don de la grâce. Il faut néanmoins prendre garde à maintenir le caractère unitaire de l'acte qui est composé de la célébration et du don. Cet ensemble réalise une action salvifique par le don de la grâce, une action de sanctification à deux niveaux : par le don de la *gratia sanctificans* ou *gratia sacramentalis* et par le caractère[99] imprimé par certains sacrements.

La présentation moderne du sacrement comme action ne doit pas être interprétée comme une volonté de minorer, voire d'éliminer l'élément juridique. Au contraire, elle permet de présenter aussi le sacrement comme action juridique qui modifie les rapports des fidèles au sein de la communauté et comme élément fondamental pour structurer la communion dans l'Église. Le baptême agrège ainsi de nouveaux membres qui reçoivent les droits et devoirs propres aux chrétiens. Le mariage unit deux personnes de sexe opposé pour former une communauté de vie régulée selon ses règles propres. L'eucharistie est le lieu où se manifeste et s'édifie la communion des fidèles. La présentation juridique s'en trouve élargie : le droit sacramentel ne se contente plus de fixer seulement les normes externes de validité et de licéité, mais il informe toute la vie de communion de l'Église. Cette présentation implique une conception du droit qui ne soit pas positiviste. L'aspect juridique de l'action déborde l'application de règles normatives extérieures.

La présentation du sacrement comme action nous prépare à l'interrogation finale sur la nature de cette action : peut-elle être comparée à un acte juridique ?

3.2 *Une action instituée*

Les sacrements existent par un acte de volonté du Christ. Sans cela, ils ne seraient pas des sacrements au sens chrétien du terme. Le mot « institution » renvoie par lui-même à de fortes connotations juridiques. La théologie a essayé de déterminer ce qu'il fallait entendre. La scolas-

[99] Terme théologique qui désigne l'effet indélébile de participation au mystère du Christ, conféré par le baptême, la confirmation et l'ordre sacré, ce qui explique que ces trois sacrements ne sont pas réitérables.

tique du Moyen-Âge a affirmé que le Christ était l'auteur, l'*institutor* des gestes sacramentels, mais l'Église n'a en réalité jamais tranché entre l'école dominicaine de l'institution immédiate (cf. S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin) et les positions de ceux qui penchaient pour une institution médiate des sacrements (cf. S. Bonaventure, Alexandre de Halès).

Au XVI^{ème} siècle, les polémiques de la Réforme conduiront à scruter dans les Écritures les textes qui pouvaient permettre de remettre en cause ou confirmer les fondements de la doctrine catholique, puisque les protestants ne reconnaissaient que les rites clairement institués par le Christ et accompagnés d'un ordre explicite, soit le baptême et la fraction du pain. Nous avons vu que le Concile de Trente s'est contenté de réaffirmer l'institution des sacrements par le Christ (cf. session 7, c. 1 in DS 1601), sans toutefois préciser plus, ce qui invite à placer la question sur le plan dogmatique et non sur le plan d'une démonstration historique. Les auteurs catholiques ne parviendront pas toujours à maintenir ce cap et beaucoup chercheront dans une perspective apologétique à démontrer l'institution immédiate de chaque sacrement.

Ce n'est qu'à l'époque contemporaine que cette thématique sera reprise d'une façon plus sereine dans le cadre d'une meilleure articulation entre la christologie, l'ecclésiologie et la sacramentaire. Au delà des nuances entre les auteurs, l'Église est reconnue comme le sacrement de base, dépendant du sacrement originaire qu'est le Christ, et le septénaire sacramentel est remis dans la lumière du mystère pascal du Seigneur. La question de l'institution se trouve replacée dans le cadre de la grâce pascale qui émane du Christ ressuscité et vainqueur. Le débat s'est déplacé de la fondation historique des sacrements à leur fondation ontologique : ils sont les sacrements du Christ.

Le terme d'institution ne doit pas être entendu au sens strictement juridique, mais dans son sens sacramentaire de gestes choisis par le Christ qui leur confère leur signification symbolique spécifique, dans lequel il y a des éléments juridiques que nous analyserons : règles liturgiques et canoniques qui touchent à la substance des sacrements. Les textes du magistère actuel confirment cette présentation. Déjà SC 61 ne parlait des sacrements qu'en référence à la grâce qui découle fondamentalement de l'événement pascal :

> C'est pourquoi la liturgie des sacrements et des sacramentaux fait que, chez les fidèles bien disposés, presque tous les événements de la vie sont sanctifiés par la grâce divine qui découle du mystère pascal de la passion, de la

mort et de la résurrection du Christ ; car c'est de lui que tous les sacrements et sacramentaux tirent leur vertu[100].

Le Catéchisme de l'Église catholique en traite en plusieurs endroits, ainsi par exemple de manière significative :

– n° 1084 : « "Assis à la droite du Père" et répandant son Esprit Saint en son Corps qui est l'Église, le Christ agit désormais par les sacrements institués par Lui pour communiquer sa grâce »
– n° 1085 : « Dans la liturgie de l'Église, le Christ signifie et réalise principalement son mystère Pascal »
– n° 1104 : « La liturgie chrétienne non seulement rappelle les événements qui nous ont sauvés, mais les actualise, les rend présents. Le mystère pascal du Christ est célébré, il n'est pas répété ; ce sont les célébrations qui se répètent ; en chacune d'entre elles survient l'effusion de l'Esprit Saint qui actualise l'unique mystère ».
– n° 1115 : « [rappel du canon 1 de la session 7 du concile de Trente] Les paroles et les actions de Jésus durant sa vie cachée et son ministère public étaient déjà salvifiques. Elles anticipaient la puissance de son mystère pascal. Elles annonçaient et préparaient ce qu'il allait donner à l'Église lorsque tout serait accompli. Les mystères de la vie du Christ sont les fondements de ce que désormais, par les ministres de son Église, le Christ dispense dans les sacrements […] ».

Les sacrements ne peuvent donc se comprendre qu'en référence ontologique au Christ sauveur, et cette référence est le fondement de leur institution par le Seigneur, qui agit de manière mystérique, symbolique et efficiente.

3.3 *Une action efficace*

La définition des sacrements, en tant qu'actions réalisant ce qu'elles signifient et signifiant ce qu'elles réalisent, indique par elle-même qu'ils produisent des effets. Le sacrement n'est pas un concept purement intellectuel, au sens où il ne serait qu'un signe dont le rôle consisterait à véhiculer ou à faire naître une connaissance. Il est ordonné à opérer concrètement quelque chose, à changer ce qui est et à réaliser une œuvre de salut, en tant qu'action du Christ et de l'Église. Certes le

[100] SC 61 : « Itaque liturgia Sacramentorum et Sacramentalium id efficit ut fidelibus bene dispostis omnis fere eventus vitae sanctificetur gratia divina manante ex mysterio paschali Passionis, Mortis et Resurrectionis Christi, a quo omnia Sacramenta et Sacramentalia suam virtutem derivant ».

don spirituel est intérieur, invisible, comme l'est la grâce, ce qui n'empêche pas de laisser entrevoir parfois un résultat second, extérieur celui-là (par exemple, une conversion de vie), lié à l'accueil de la grâce sacramentelle. Toutefois, le fait que l'effet principal direct du sacrement (la grâce, à laquelle nous pouvons adjoindre le caractère ou le quasi-caractère) soit immatériel ne doit pas conduire à le considérer comme irréel. Il y va de la dimension d'efficacité des sacrements qui fait partie de leur définition théologique même. Sans cette efficacité, le sacrement ne serait qu'un symbole spirituel abstrait.

Les sacrements ne sont pas les seuls gestes efficaces, mais leur efficacité se réalise selon un mode particulier que la scolastique a désigné selon la formule : *ex opere operato*, ce qui signifie qu'ils agissent par le fait même que le geste ait été posé, en vertu de l'œuvre salvifique du Christ, accomplie une fois pour toutes[101].

L'effet du sacrement s'inscrit dans le cadre du rapport intersubjectif qui caractérise aussi le sacrement : les effets concernent le sujet qui reçoit le sacrement, de la part du ministre qui le célèbre. On doit donc distinguer d'une part, la dimension instrumentale du ministre qui par son activité communique la grâce sacramentelle au nom du Christ et de l'Église et, d'autre part, l'action de réception par un sujet.

3.3.1 La place du ministre dans la production des effets

Le terme d' « effet » demande quelques précisions. Il ne désigne pas des effets qui seraient distincts du mystère lui même, comme s'il s'agissait d'une cause séparée, mais cette expression s'applique aux mystères sauveurs en tant que causés par l'efficacité sacramentelle et reçus dans l'homme sauvé.

En s'y référant, la doctrine canonique suppose implicitement admise la causalité instrumentale du ministre, qui a fait l'objet de débats à travers les époques. Seule une action efficace du ministre peut être réglée par le droit. Or on observe que de nombreuses théories sur la causalité ont pour corollaire d'affaiblir le rôle du ministre. La présentation de la causalité occasionnelle, par exemple, souligne que le sacrement est essentiellement un signe et qu'il ne peut agir qu'à la manière d'un signe qui transmet une connaissance. Dans cette perspective, Dieu seul cause la grâce et le sacrement n'est qu'une condition, une occasion pour que Dieu infailliblement confère la grâce. Si rien dans le sacrement n'a de valeur causale, comment apprécier le rôle du ministre ? De

[101] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1127-1128.

même pour la causalité morale, que rejoint pratiquement la position de Dom Casel : ce type de causalité n'agit qu'en portant un sujet à poser un acte, en donnant des mobiles d'action. N'y a-t-il pas une double confusion entre la cause efficiente et la cause finale d'une part, et entre l'effet et la manière dont il est produit d'autre part ? Enfin, la théorie de la cause intentionnelle de Billot[102] conduit à ne voir dans le sacrement qu'une simple désignation du sujet qui recevra infailliblement la grâce, ce qui revient à nier une véritable causalité.

En revanche, la position thomiste préserve à la fois la dimension de symbolisme du sacrement et une véritable causalité instrumentale du ministre[103] de telle sorte que « le problème de la causalité du sacrement est celui de la causalité qu'exerce le ministre en accomplissant l'action sacramentelle »[104]. Tous les actes sacramentels sont des actes personnels, volontaires et libres du ministre qui laisse agir le Christ en lui en lui prêtant sa voix. Néanmoins, deux conditions sont requises pour que la cause instrumentale soit douée d'efficacité : que le ministre en ait reçu le pouvoir ou la faculté et qu'il ait l'intention de faire ce que veut faire l'Église[105]. Ces deux derniers éléments sont source de juridicité et évitent de restreindre le domaine du droit aux conditions de validité et de licéité extérieures de l'acte même. Nous pensons que la doctrine canonique se comprend mieux avec cette théorie qu'avec les autres.

Dans l'action du ministre, on relève un aspect personnel très net : c'est lui qui est le ministre célébrant, qui applique la forme à la matière et ainsi « réalise » le sacrement. Il se trouve donc à l'origine des effets comme *cause instrumentale* indispensable, dans la dépendance de la cause principale qui est le Christ lui-même[106]. S. Thomas distingue,

---

[102] L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 138-140.

[103] La qu. 64 de la *Tertia pars* traite essentiellement de la causalité du ministre. Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 64, art. 5, resp. : « Ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti ». Le docteur angélique reprend cette théorie dans les questions qui examinent les sacrements *in speciali*. Par exemple : qu. 66, art 5, resp., à propos du baptême : « Est autem duplex causa : una quidem principalis, qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas ; alia autem est instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum ».

[104] J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 751.

[105] Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 754.

[106] Cf. *S. Th*., IIIa, qu. 62, art 1, resp., à propos de la causalité de la grâce : « […] duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus […]. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, des solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agente ». La qu. 64, art. 1 traite plus spécifiquement de la causalité des sacrements : « […] homo potest operari

tout en affirmant leur nécessaire conjonction, le pouvoir du prêtre et la vertu du sacrement :

> [Neuvième argument :] quand un ouvrage se réalise grâce à plusieurs instruments, la vertu instrumentale n'est pas renfermée en un seul, mais elle est incomplète en chacun, comme dans le cas de la plume et de la main qui écrivent ; et la même situation se produit dans notre propos : la vertu instrumentale pour opérer le susdit changement [ici, le docteur angélique parle de l'eucharistie] ne réside pas seulement dans la parole ou dans le prêtre, mais dans chacun des deux de manière incomplète, car ni le prêtre sans la parole, ni la parole sans le prêtre ne peut réaliser le sacrement. Et du fait que le prêtre se comporte plus comme un agent principal que la parole, parce qu'il en tient le rôle, pour parler clairement : sa vertu instrumentale est plus grande et plus digne […][107].

Cette causalité instrumentale est mise en œuvre par l'intention du ministre, jugée constitutive au point qu'elle est rangée parmi les conditions de validité ; nous en parlerons plus loin[108] dans l'étude générale de la juridicité des sacrements.

Relevons toutefois quelques éléments importants de cette causalité instrumentale. L'instrument (le ministre) produit une activité qui lui vient de la cause principale (le Christ), par un mouvement qui associe selon sa nature l'instrument à l'œuvre de la cause principale. Ordinairement, cette dernière, dans son agir, se trouve d'une certaine manière conditionnée et limitée par la nature et les exigences de l'instrument. Dieu inspire le ministre, agit par lui mais selon la nature humaine du ministre.

Cette association entre d'une part la cause principale imprimant le mouvement et surélevant la nature de l'instrument, et d'autre part l'instrument déterminant l'action de la cause principale par sa nature

---

ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti : utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis quod est Deus ».

[107] S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib.4, disp. 8, qu. 2, art. 3, ad 9: « Ad nonum dicendum, quod quando aliquod opus perficitur pluribus instrumentis, virtus instrumentalis non est complete in uno, sed incomplete in utroque, sicut manu et penna scribitur; et similiter contingit in proposito quia virtus instrumentalis ad faciendam praedictam conversionem non tantum est in verbo vel in sacerdote, sed in utroque incomplete : quia nec sacerdos sine verbo, nec verbum sine sacerdote conficere potest ; et quia sacerdos est similior principali agenti quam verbum, quia gerit eius figuram ; ideo simpliciter loquendo, sua virtus instrumentalis est maior et dignior […] ».

[108] Cf. p. 190-196.

propre, produit la causalité instrumentale[109]. On peut considérer que non seulement au plan moral, mais aussi au niveau juridique, cette élévation du ministre à la dignité de cause instrumentale est source de responsabilité pour celui qui prolonge et répand l'action du Christ sauveur.

Ainsi, sans prêtre, il ne peut y avoir d'eucharistie, ni de rémission des péchés, ni de confirmation, ni d'onction des malades. Par rapport aux effets, le ministre peut être considéré comme source causale et subordonnée, dans le prolongement de l'action causale originaire du Christ.

A propos de l'action du ministre, le latin utilise avec précision deux verbes différents qui permettent de bien caractériser la modalité de l'action selon les différents sacrements : *administrare* est employé pour désigner particulièrement la célébration et la réception de tous les sacrements, tandis que pour l'eucharistie, les auteurs emploient plus volontiers le verbe *conficere (sacramentum).*

La nuance est intéressante : ce verbe signifie que le prêtre opère le sacrement, c'est-à-dire consacre le pain et le vin agissant *in persona Christi* comme dans tout sacrement ; mais la réception du sacrement de l'eucharistie est distincte de la célébration et ne lui est pas automatiquement conjointe. On peut participer à la messe sans communier. Le prêtre « *conficit* » le sacrement et ensuite intervient la décision du fidèle de recevoir la communion de manière sacramentelle. Notons que le fidèle pourra bien sûr recevoir certains effets par la communion spirituelle, car il est évident que la grâce de Dieu n'est pas tenue par les sacrements, mais on ne peut dire que ce seront exactement les mêmes que ceux de la communion sacramentelle. Le verbe *conficere* exprime bien que le prêtre « opère », « réalise » quelque chose, qui n'est pas forcément sacramentellement communiqué à d'autres fidèles, tout en manifestant clairement la permanence de la présence du Christ dans les espèces eucharistiques.

Cette dissociation temporelle entre la réalisation de la transsubstantiation et la communion rend par ailleurs possible le culte eucharistique hors de la messe, sans toutefois le séparer de la communion à laquelle il est foncièrement ordonné. L'adoration eucharistique prolonge et constitue un appel à recevoir sacramentellement le Corps du sauveur. Il convient de remarquer que les Églises orientales ne connaissent pratiquement pas le culte eucharistique en dehors de la Sainte Synaxe, et qu'elles insistent sur le fait que l'eucharistie doit être consommée au

[109] Cf. Ch.V. HERIS, *Le mystère du Christ*, 135-140.

cours de la célébration[110]. L'eucharistie n'est conservée principalement que pour la communion des malades (cf. CCEO, c. 714 §1 : « […] Divina Eucharistia custodiatur praesertim pro infirmis, praescriptis librorum propriae Ecclesiae sui iuris fideliter servatis […] ». Pour ces Églises, *conficere sacramentum* rejoint fortement *administrare sacramentum*, bien que le CCEO semble préférer utiliser le terme de *celebrare*.

En revanche, le verbe *administrare* est employé pour tous les autres sacrements et se confond de fait avec l'action de *conficere*. Pour le baptême, la confirmation, la pénitence, le mariage, l'ordre et l'onction des malades, l'action du ministre est liée indissolublement à la réception du sacrement. En effet, l'application de la forme à la matière communique immédiatement la grâce sacramentelle au sujet, et ne perdure pas chronologiquement dans un signe tangible, comme c'est le cas dans l'eucharistie, grâce à la réserve eucharistique. Administrer le sacrement ne peut se faire que dans un rapport intersubjectif qui rassemble un ministre, un sujet et une communauté, si petite soit-elle, qui les relie à une Église particulière et à l'Église universelle. C''est précisément à travers tous ces liens que peuvent se réaliser les effets spirituels mais aussi juridiques. En effet, le sacrement n'est complet que s'il est donné et reçu, et de là découle un fondement de l'aspect juridique : la *res sacramenti* n'est achevée que dans une personne, possédant la capacité juridique, donc un sujet de droit, ce que nous allons voir en étudiant la place du sujet dans la production des effets dans la section suivante.

La place du ministre dans la célébration est donc fondamentale, car c'est lui qui en quelque sorte opère le sacrement comme instrument conjoint du Christ. Cette fonction appelle la mise en place de normes pour régler la réalisation du sacrement à divers niveaux.

---

110 Cf. CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Instruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche*, 52 : « Le rubriche di tutti i libri liturgici presuppongono che il Pane celeste distributo ai fedeli sia quello consacrato durante la stessa celebrazione, senza ricorrere alla riserva eucaristica, salvo casi di assoluta necessità. […] È ovvio che i partecipanti al banchetto ricevano il cibo dalla mensa alla quale sono presenti e non da un'altra. Ogni uso contrario oscura il senso dell'Eucaristia […] ».

3.3.2 La place du sujet dans la production des effets

a) *Le sujet ne fait-il que recevoir ?*

L'administration de tout sacrement s'effectue en faveur d'un sujet déterminé. Ce dernier n'agit pas en tant que cause instrumentale comme le ministre, mais convient-il d'aller jusqu'à lui dénier toute participation causale ? Sa position, certes, se caractérise par l'accueil de l'acte sacramentel et de la grâce qui l'accompagne ; toutefois, doit-on la comprendre comme une attitude purement passive ? La théologie et la science canonique anciennes semblaient porter dans ce sens.

Se plaçant au niveau de l'intention, Cappello mentionnait qu'il n'était requis aucune intention interne ou externe équivalente à celle actuelle du ministre, ni aucune attention particulière : « La raison en est que le sujet, dans la réception, se comporte de manière purement *passive* de telle sorte que, en recevant, il ne pose aucunement un acte humain », mais seulement une intention habituelle : « […] En effet, il suffit qu'il ait au moins l'intention habituelle »[111]. Ce qui était suffisamment assuré par la bonne disposition du sujet. Une exception est admise pour le cas particulier du baptisé nouveau-né qui est représenté par ses parents, parrain, marraine et la communauté (le plus souvent paroissiale) qui l'accueille. En revanche, les auteurs reconnaissent que la pénitence nécessite un acte supplémentaire, avec la contrition, n'est pas simplement de l'ordre de la fructuosité mais de la validité du sacrement lors de la réception de l'absolution.

Il semble opportun d'expliciter quelque peu cette position. Considérons d'abord que, dans la plupart des sacrements, la présence du sujet est *indispensable* pour la réalisation du signe sacramentel : on ne peut baptiser, confirmer, marier, absoudre, ordonner quelqu'un ou oindre un malade si le sujet n'est pas physiquement présent pour participer à la célébration. Font exception le mariage par procuration et l'eucharistie. Pour le premier, le droit admet que l'absence de l'un ou des deux époux soit palliée symboliquement par la présence physique d'un procureur qui représente celui n'a pu se rendre à la cérémonie (cf. CIC/1983, c. 1104 §1 : « il est nécessaire que les contractants soient ensemble présents, eux-mêmes ou par procureur »[112] ; CCEO, c. 837 §1-2). Le

---

[111] F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 63: « Ratio est, quia subjectum in receptione se habet mere *passive*, ita ut, qua suscipiens, actum humanum minine ponat […]. Sufficit enim intentio saltem habitualis ».

[112] CIC/1983, c. 1104 §1 : « […] necesse est ut contrahentes sint praesentes una simul sive per se ipsi sive per procuratorem ».

procureur doit être muni d'un mandat spécial dont la validité dépend de l'accomplissement de certaines solennités (cf. CIC/1983, c. 1105 ; le CCEO n'en dit rien). L'eucharistie présente une autre particularité : la consécration est ordonnée à la communion des participants à la messe, mais il peut arriver que personne ne se présente pour recevoir la communion. Dans ce cas, la réception du sacrement s'effectue au moins par la communion du prêtre (obligatoirement sous les deux espèces), dans la personne duquel se confondent ainsi le ministre et le bénéficiaire du sacrement. Cette présence nécessaire d'un sujet qui reçoit est le signe d'une réalité sacrée qui par nature doit se communiquer et ce, à une personne. Le sacrement n'existerait pas sans cette communication, qui touche à la nature de sacrement.

D'autre part, la pure présence physique passive du sujet ne semble pas suffire, puisqu'est nécessaire au moins une intention habituelle, que le même auteur définit comme celle qui a été exprimée une fois, qui n'a pas été rétractée et qui ne relève pas de la production d'un acte humain[113]. L'intention habituelle inclut par conséquent l'intention actuelle qui prolonge ses effets tant qu'elle n'est pas désavouée. Elle est requise pour la validité du sacrement chez les adultes, car le sacrement ne peut opérer contre la volonté affirmée du sujet, selon la doctrine de tous les auteurs[114]. Dans ces conditions, il ne nous semble donc pas que la situation du sujet qui reçoit un sacrement soit purement passive : au contraire, l'attitude réceptive est une forme de collaboration qui doit être distinguée de la passivité, qui est absence de tout mouvement, et donc de collaboration.

Cependant si nous sommes d'accord avec Cappello pour affirmer que l'intention habituelle du sujet n'agit d'aucune manière sur la constitution même du sacrement, mais se situe au niveau de la bonne disposition minimum pour recevoir validement le sacrement, toutefois, nous complétons en disant que, puisque le sacrement doit être reçu *in homine* pour être complet, cette intention minimale du sujet est, à sa place et dans son ordre, nécessaire elle aussi pour qu'il y ait sacrement et donc intervient dans le *conficere* sacramentel.

---

113 Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 37. L'auteur propose comme exemple l'intention émise par celui qui dort ou qui est en état d'ébriété : il ne rétracte pas l'intention émise auparavant, mais il ne peut produire qu'une intention habituelle dans laquelle n'entre pas la volonté personnelle incapable d'opérer dans ces conditions.

114 Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 68, art 7 ; F. SUAREZ, *Commentariorum ac disputationum*, disp. 14, n.1 ; J. DE LUGO, *Disputationes scolasticae et morales*, disp. 9, sect.1.

En résumé, il est donc possible de distinguer trois niveaux différents, dont les deux premiers correspondent à une attitude active :
– celui du ministre qui réalise le sacrement avec une intention actuelle
– celui du fidèle qui reçoit le sacrement avec une intention au moins habituelle
– celui du fidèle qui est dans une attitude purement passive.

La troisième attitude n'est acceptable que pour les sacrements qui sont reçus avant l'âge de raison (par exemple le baptême d'un nouveau né) ou bien dans un état de maladie qui empêche toute participation active (par exemple *in articulo mortis*).

De nos jours, la valorisation de l' *actuosa participatio* des fidèles, déjà demandée par Pie X[115] au début du XX^{ème} siècle et dont Vatican II a fortement souligné l'importance[116], correspond à une valorisation du deuxième niveau et à la volonté de le distinguer mieux que par le passé du troisième niveau, celui de la passivité. En effet, nous avons une conscience plus forte de l'importance de la part active que les sujets prennent à la célébration liturgique pour une réception fructueuse du sacrement. Or cette participation active ne semble-t-elle pas s'approcher parfois du niveau d'une condition nécessaire de licéité, si on lit attentivement les textes du Concile et plus encore les *praenotanda* des rituels révisés[117] ? Toutefois, son caractère subjectif et, par le fait même difficilement évaluable, l'a détourné de devenir au plan juridique une condition de licéité. SC 14 la présente néanmoins comme « demandée par la nature de la liturgie elle-même ». En effet, son extrême importance découle du fait qu'elle constitue une instance où

---

115 Cf. PIE X, M.p. *Tra le sollecitudine*, suivi d'une « Istruzione sulla musica sacra », 22 novembre 1903, *ASS*, 36 (1903-1904) 331: « [...] è necessario provedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la participazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa ». Le texte officiel en latin qui parut peu après omet étrangement le mot "activa" de la traduction présentée un peu plus loin à la page 388 : « […] quae est participatio divinorum mysteriorum atque Ecclesiae communium et solemnium precum ».

116 Cf. SC 11, 14, 30 ; LG 34 ; AC 4 ; GE 4.

117 Cf. PGMR 5 : « Car la célébration de l´Eucharistie est l´acte de toute l´Église, dans lequel chacun fait seulement, mais totalement, ce qui lui revient, compte tenu du rang qu´il occupe dans le peuple de Dieu. Par là, on prête une plus grande attention à des aspects de la célébration qui, dans le cours des siècles, avaient été parfois négligés » ; 91, 95-97. Traduction en français provisoire par l'AELF.

les fidèles exercent leur sacerdoce baptismal[118], de telle sorte qu'ils deviennent spirituellement partie prenante à la réalisation du sacrement, bien évidemment à un niveau de nature tout à fait différent quant au type de sacerdoce et quant à la qualité ontologique de la grâce produite. Dans cette ligne de pensée, la présentation générale du missel romain souligne clairement que la messe est l'acte de l'ensemble du peuple chrétien : « La célébration de la messe, comme action du Christ et du peuple de Dieu organisé hiérarchiquement […] »[119].

En conclusion, il convient de bien distinguer sur le plan juridique les niveaux de participation en ce qui concerne la production des effets. Le ministre ordonné garde pour tous les sacrements (sauf le mariage dans lequel ce sont les époux eux-mêmes qui sont ministres) un pouvoir de confection et d'administration exclusif. Il est la source des effets juridiques, ce qui n'occulte pas la participation active spirituelle des fidèles exerçant leur sacerdoce baptismal, de façon que toute célébration puisse être véritablement une célébration de tout le Corps de l'Église. Toutefois, seuls les effets issus de l'action du ministre, c'est-à-dire les effets du sacrement au sens restreint, sont réglés par le droit, du fait de leur caractère extérieur et matériellement repérable. Désormais, c'est d'eux dont nous nous occupons.

b) *Les qualités du sujet pour recevoir un sacrement*

En nous plaçant désormais au plan du fidèle qui reçoit le sacrement, examinons brièvement quelles sont les qualités juridiques requises, pour que ces effets puissent s'implanter. L'indication de base se trouve au c. 864 du CIC/1983 qui expose les qualités minimales du sujet du baptême : « Tout être humain non encore baptisé, et lui seul, est capable de recevoir le baptême »[120]. Le vocable *homo* signifie : être humain, homme ou femme. Le c. 745 du CIC/1917 apportait une précision supplémentaire en parlant de *omnis homo viator*. Le terme semble pouvoir être toujours légitimement retenu pour interpréter la nouvelle législation et désigne l'être humain en vie sur cette terre et appelé au salut par l'acquisition de la grâce. Ceci exclut donc évidemment les défunts qui ne peuvent pas recevoir la grâce ou l'augmenter. En revanche, tout être humain possède, en vertu de sa nature, la capacité à

---

118 Cf. LG 11 et 34.

119 Cf. PGMR, 16

120 CIC/1983, c. 864 : « Baptismi capax est omnis et solus homo nondum baptizatus ».

recevoir le baptême, en raison de la volonté universelle de salut du Christ. Ainsi, les handicapés, les fœtus avortés et les êtres difformes voire monstrueux sont capables d'être baptisés et doivent l'être, en vertu de la nature humaine dont ils sont revêtus, et qui les rend ontologiquement capables d'avoir une vie juridique minimale.

Cette qualité d'*homo viator* est requise pour les sept sacrements, mais pour les six autres qui sont susceptibles d'être reçus après le baptême, il faut ajouter d'autres conditions cumulatives indispensables. Ainsi, pour l'ordre sacré, la nécessité d'être de sexe masculin répond à une exigence que l'Église a reconnue comme venant du Christ (cf. CIC/1983, c. 1024 et CCEO, c. 754 : « solus vir baptizatus »).

La pénitence, l'onction des malades et le mariage réclament l'usage de la raison : pour les deux premiers, il s'agit d'une exigence indispensable pour pouvoir assumer personnellement la responsabilité des actes mauvais commis et donc leur caractère peccamineux (cf. CIC/1983, c. 989 : « Tout fidèle parvenu à l'âge de discrétion est tenu par l'obligation de confesser fidèlement ses péchés graves au moins une fois par an »[121] ; c. 1004 §1 : « L'onction des malades peut être administrée au fidèle qui, parvenu à l'usage de la raison, commence à se trouver en danger pour cause de maladie ou de vieillesse »[122]).

Le législateur semble avoir introduit pour le mariage une nuance, en n'exigeant qu'un « usage suffisant » de la raison (cf. CIC/1983, c. 1095, 1° : « Sont incapables de contracter mariage les personnes qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison »[123] ; CCEO, c. 818, 1°), mais nous inclinons à penser qu'il ne s'agit que d'une formulation sans grande importance, car l'expression employée considère la degré de possession des facultés de comprendre et de vouloir afin de poser un acte humain moralement responsable. L'émission d'un consentement authentique, en plus d'un usage suffisant de la raison, exige un minimum de connaissance du contenu de l'engagement qui est formalisé avec le c. 1096 §1 : « Pour qu'il puisse y avoir consentement matrimonial, il faut que les contractants n'ignorent pas pour le moins que le

---

[121] CIC/1983, c. 989 : « Omnis fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, obligatione tenetur peccata sua gravia, saltem semel in anno, fidenter confitendi ». Le c. 719 du CCEO ne fait pas référence à un âge minimum.

[122] CIC/1983, c. 1004 §1 : « Unctio infirmorum ministrari potest fideli qui, adepto rationis usu, ob infirmitatem vel senium in periculo incipit versari ». Ce canon n'a pas d'équivalent dans le CCEO.

[123] CIC/1983, c. 1095, 1° : « Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui sufficiendi rationis usu carent ».

mariage est une communauté permanente entre l'homme et la femme, ordonnée à la procréation des enfants par quelque coopération sexuelle »[124] (cf. CCEO, c. 819).

Enfin, pour l'onction des malades, l'existence d'une maladie grave ou d'un état de vieillesse est nécessaire pour correspondre à la signification du sacrement (cf. CIC/1983, c. 998 : « […] fideles periculose aegrotantes […] ; c. 1004 §1 in fine : « […] ob infirmitatem vel senium periculo incipi versari »).

La situation juridique du sujet qui reçoit le sacrement se présente donc sous un jour plus complexe que celle du ministre, en raison de la prise en compte de la spécificité de chaque sacrement. En revanche, celle du ministre est plus unitaire en se concentrant autour de l'idée d'instrumentalité. Le droit se montre moins exigeant pour le sujet que pour le ministre, tout en encourageant une participation de qualité, qui cependant échappe à l'empire du droit en raison de son caractère intérieur.

3.3.3 Typologie des effets produits

Enfin, en conséquence de nos considérations sur la théorie de l'efficacité sacramentelle, nous devons examiner les effets produits par l'administration des sacrements. Ces effets sont de deux ordres : spirituels et juridiques.

+ Les sacrements produisent des effets spirituels, qui découlent de la communication de la grâce divine aux fidèles qui les reçoivent.

L'effet principal est le don de la grâce, qui peut se définir comme une véritable union ontologique avec Dieu. Les bénéficiaires reçoivent part à la vie divine, et leur sanctification comporte une véritable « divinisation » (θέωσις) selon l'expression utilisée fréquemment par la tradition orientale[125]. Les fruits spirituels sont intérieurs et personnels,

---

[124] CIC/1983, c. 1096 §1 : « Ut consensus matrimonialis haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam ».

[125] Cf. J. GUENNOU, « Divinisation », col.1370-1459. Cet article présente une riche étude synthétique de la notion. Il fait bien apparaître la valorisation de ce concept dans la théologie des orientaux : « Tandis que chez les grecs l'acquisition de la ressemblance avec Dieu, voire, dans la mesure du possible, la transformation en Dieu, n'a pas cessé d'être l'idéal poursuivi par les philosophes, les latins, plus immédiatement réalistes, se sont contentés de prêcher une morale strictement humaine, accessible par suite aux seules forces de la nature. (…) le but visé par les chrétiens grecs demeure la divinisation ; celui que poursuivent les chrétiens d'Occident est

tels la grâce et la sanctification, mais aussi extérieurs, par exemple au niveau de la réalisation de la communion ecclésiale.

D'autres effets sont repérables. Au double niveau communautaire et personnel, trois sacrements (baptême, confirmation et ordre) impriment un *caractère*, que les Pères ont décrit comme un sceau (σφαγίς), ou une empreinte marquant l'action indélébile de l'onction de l'Esprit Saint. Cette marque est le signe d'une participation permanente au pouvoir sacerdotal du Christ[126]. Elle est inamissible et agit comme une disposition positive permanente pour la grâce[127], selon une modalité intermédiaire que le langage scolastique appelle *res et sacramentum*, c'est-à-dire que le caractère est une réalité spirituelle qui est elle-même signe d'une autre réalité ultime. Le triple caractère baptismal, de la confirmation ou de l'ordre constitue autant de signes différents d'une habilitation à exercer divers aspects du sacerdoce du Christ selon les fruits propres à chacun de ces sacrements. Le sujet pourra ne pas être toujours fidèle à la grâce reçue, mais il ne perdra jamais la consécration issue du caractère reçu et par même l'habilitation à en exercer les pouvoirs. Ceci explique aussi la raison pour laquelle ces trois sacrements ne peuvent être réitérés.

Les autres sacrements produisent un « quasi-caractère » qui peut se définir lui aussi comme un effet intermédiaire, produit par le signe sacramentel sensible (*sacramentum*) et lui-même signe par rapport à la grâce (*res*). Ainsi le lien matrimonial, créé par le consentement, produit un état qui se prolonge dans le temps ; l'onction des malades crée un nouvel état spirituel en resserrant les liens du membre souffrant avec l'Église entière et sa communauté locale. Toutefois, cette empreinte à la différence du caractère peut s'effacer par le péché et le refus.

Enfin, dernier effet, chaque sacrement communique une sorte de sainteté particulière, découlant de sa signification et de son action propre.

Apparemment, on pourrait penser que ces effets spirituels ne concernent pas notre sujet. Or, certains effets spirituels ont aussi des aspects

---

l'acquisition de la sainteté ». L'auteur montre toutefois que ce thème ressurgira dans plusieurs écoles spirituelles occidentales, notamment dans quelques écrits monastiques du XII[ème] siècle, puis de manière sous-jacente chez certains auteurs scolastiques tels S. Bonaventure, S. Albert le Grand, S Thomas d'Aquin, avant de connaître deux nouvelles floraisons avec les mystiques rhéno-flamands au XIV-XV[èmes] siècles et au XVII[ème] siècle avec Louis Laneau.

126 Cf. L.BOUYER, « Caractère », 121.

127 Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1121.

juridiques, tel le caractère ou le quasi-caractère sacramentel. On pressent que ces réalités sont porteuses de juridicité : qui le nierait par exemple en ce qui concerne le baptême ou bien l'état matrimonial ? Puisque le caractère est le principe de la grâce sacramentelle, il est nécessairement de nature spirituelle ; mais en tant que condition de la grâce, il possède aussi un aspect juridique certain. Par conséquent, il met en rapport la grâce avec la dimension juridique.

+ Les effets spirituels sont aussi accompagnés d'effets proprement juridiques. Notre étude devra donc prendre en compte les aspects juridiques de certains effets spirituels, mais aussi bien sûr étudier les effets purement juridiques.

Rappelons que ces effets se produisent chez celui qui est le bénéficiaire du sacrement, mais que les effets sont le fruit de l'intention et de l'action du ministre, dans la plupart des cas un ministre ordonné, comme nous l'avons vu. Nous les étudierons plus loin en montrant comment les effets juridiques sont, avec l'analyse de la constitution du sacrement et celle des conditions de validité et de licéité, l'un des éléments de la juridicité des sacrements. Cette analyse des effets juridiques de chaque sacrement sera l'un des moments importants de notre travail, en raison de la rareté des études détaillées à ce sujet.

Le sacrement se présente ainsi comme l'un des actes essentiels de la vie chrétienne puisqu'il actualise pour les fidèles de tous les temps les mérites du sacrifice pascal du Sauveur et communique la grâce du Christ. En conclusion, la présentation théologique que nous venons de faire nous permet, tout en précisant les grandes lignes de la définition du sacrement, de faire ressortir également la présence du droit à divers niveaux :

– une présence fondamentale, à partir du droit général au salut et à laquelle les autres formes de présence de la composante juridique doivent se référer ;
– à propos de l'institution, présence d'éléments juridiques se rapportant à la substance des sacrements ;
– à propos de l'efficacité, présence du droit avec des règles de validité et de licéité, afin de garantir une célébration valide et d'assurer une réception fructueuse.

Nous devons maintenant approfondir cette présence du droit à partir du fondement de la relation inter-personnelle. En effet, parler de communication de la grâce implique un échange entre personnes, entre un

ministre et un fidèle, sous la forme d'une relation instrumentale[128], qui elle-même en figure une autre plus profonde : la relation intime entre le Christ et le croyant, qui elle, se réalise selon une causalité efficiente selon la divinité du Christ[129], une causalité instrumentale conjointe selon son humanité[130] et une causalité instrumentale simple par le sacrement[131].

Le prochain chapitre étudiera donc les notions de personne et de personnalité juridique qui forment le trait d'union épistémologique entre le domaine juridique et la théologie sacramentaire qui s'y réfère.

[128] Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 64, art. 1, resp.
[129] Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 19, art. 1, ad 2.
[130] Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 19, art. 1, resp.
[131] Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 64, art. 3, resp.

CHAPITRE III

La condition juridique canonique

Tout système juridique a pour fonction principale de structurer et d'organiser les relations sociales que tissent les êtres humains entre eux, ce qui constitue l'une des activités les plus caractéristiques de la nature humaine, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre. Le droit se préoccupe ainsi de déterminer qui a le pouvoir, comment l'exercer, tout en fixant également quelles sont les obligations auxquelles on ne peut se soustraire. Nous verrons que la réflexion de la science juridique s'est peu à peu organisée autour de la notion de personne, et cette influence est particulièrement nette dans le domaine canonique, surtout ces dernières décennies[1].

La sacramentaire se réfère également de façon constante aux idées de personne et de relation inter-personnelle, puisque le sacrement se configure comme un don, un symbole, une communication, concepts qui se réfèrent à un rapport dont les personnes sont les acteurs et les bénéficiaires. Il semble donc que le concept de personne puisse être un lien intéressant entre la science juridique et la théologie sacramentaire. En effet, ce dernier a joué un rôle fondamental pour définir la place du sujet, protagoniste actif et passif de l'activité juridique, support humain des droits et devoirs juridiques. Il nous faut l'étudier, car c'est de lui que dépend la notion de capacité, sur laquelle repose l'étude du caractère juridique d'un acte.

---

[1] Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*.

1. **La notion de personne en droit**

1.1 *Le concept en philosophie du droit et en droit civil*

Notre étude s'attachera à résumer synthétiquement l'histoire du concept de personne, qui navigue entre la philosophie du droit et la technique juridique, puis elle déterminera les éléments de la notion de capacité juridique qui en découle, comme fondement et condition de l'acte juridique.

Le terme de personne possède une histoire sémantique complexe[2] et son contenu a été constamment modifié par des évolutions qui se chevauchent et s'entrecroisent. Il semble qu'il faille retrouver l'origine de ce terme dans le mot προσώπον qui désignait le masque de théâtre que portaient les acteurs dans les représentations scéniques. Par métaphore, le vocable fut appliqué à l'acteur lui-même, non pour signifier l'homme qu'il était, mais le personnage qu'il jouait. Probablement sous l'influence de la diffusion de l'hellénisme dès les IV-III[èmes] siècles avant J.C., l'équivalent latin *persona*[3] désigne également le masque de théâtre, puis avec une nuance par rapport au grec, le personnage, mais aussi la partie tenue par l'acteur dans la pièce, se distinguant ainsi de *homo,* qui désigne la personne physique. Ces deux termes, προσώπον et *persona*, assument donc rapidement une tendance à l'abstraction, passant d'un objet matériel à un rôle abstrait.

Par la suite, le sens de προσώπον semble peu évoluer, puisque pour Epictète (1[er] siècle apr. J.C.) le terme désigne l'image du rôle théâtral à tenir sur la scène du monde : « souviens-toi que tu es comme un acteur dans le rôle (προσώπον) que l'auteur dramatique a voulu te donner […]. Il dépend de toi, en effet, de bien jouer le personnage qui t'es donné ; mais le choisir appartient à un autre »[4]. L'homme se trouve par conséquent comme lancé sur le théâtre du monde où il doit chercher à remplir le mieux possible son rôle.

En revanche, chez les romains, *persona* entre dans le vocabulaire juridique dès le premier siècle avant J.C. et évolue vers le sens encore plus abstrait de rôle juridique. Notamment sous la plume de Cicéron, on retrouve les expressions *gerere personam, sustinere personam, habere*

---

[2] Cf. S. COTTA, « Persona, filosofia », 159-169, dont nous suivons l'étude sémantique et philosophique.

[3] Certains veulent y voir une origine dans le terme étrusque *pharsū*, mais les arguments en faveur de cette hypothèse semblent bien incertains.

[4] EPICTETE, *Manuel*, 17.

personam[5] . Dans les textes post-classiques, on trouve ensuite d'autres emplois dans le sens de capacité juridique[6]. Ceci amorcera une évolution inverse vers un retour de l'abstraction à un sens concret : de rôle juridique, *persona* en vient à être synonyme de *homo*, désignant l'être humain, comme s'exprime Gaius (II^{ème}s. apr. J.C.) : « la division suprême en droit des personnes est celle-ci : tous les hommes sont ou libres ou esclaves »[7]. Notons que la phrase englobe ici les hommes libres comme les esclaves sous la même et unique appellation de personne. Toutefois, en droit romain, cette dernière appellation sert également dans un sens plus restrictif pour reconnaître comme personnes les seuls hommes libres : « nous possédons ces trois biens : la liberté, la citoyenneté et la famille »[8].

En grec, προσώπον suivra la même évolution vers un sens concret avec la littérature patristique, à propos de la théologie trinitaire. Un auteur mal identifié, mais proche de Clément d'Alexandrie († entre 211 et 215), qualifie le Christ de « visage » du Père (« πρόσωπον δέ Πατρός ο Υιός »), ce qui lui permet d'individualiser la personne du Fils[9]. Si le terme grec est employé concurremment avec le mot υπόστασις qui désigne aussi la personne, en latin le vocable acquerra rapidement son sens définitif de sujet individuel autonome, consacré ensuite par la célèbre définition de Boèce : « la personne est une substance individuelle de nature raisonnable »[10] qui sera reprise à son tour par la scolastique, et notamment par saint Thomas d'Aquin[11].

Désormais et pour de nombreux siècles, le terme gardera en philosophie générale ce sens de réalité humaine la plus noble et la plus haute qui se puisse concevoir, tandis que sur le plan juridique, il poursuit son évolution : la personne en vient à partir du XVI^{ème} siècle, notamment avec l'humanisme et la valorisation du droit romain civil, à se placer au

---

[5] Cf. CICERON, *De officiis*, I ,34 ,124 : « magistratus gerit personam civitatis ».

[6] Par exemple : *Novellae* 17, 1 ,2 : « servos quasi nec personam habentes », ou CASSIODORE, *Var* 6,8 : « personam legibus non habeant ».

[7] GAIUS, *Institutes* 1, 9 : « summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi ».

[8] D. 4,5,11 (repris de Paulus, lib.2 ad Sabinum) : « tria enim sunt quae habemus, libertatem civitatem familiam ».

[9] Cf. *Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina quae orientalis vocatur*, 11,2 et 12, *PG*, 9, col. 662.

[10] BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, 3, *PL* 64, col. 1343 : « persona est naturae rationalis individua substantia ».

[11] Cf. *S. Th.*, Ia, qu. 29, resp. où l'on retrouve la définition suivante : « omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

centre de la réflexion et de l'expérience juridiques, comme « agent premier et non plus acteur fictif, titulaire de droits et d'obligations, sans lesquels l'agir de l'homme ne se distinguerait pas du comportement des animaux »[12]. Ce caractère central de la personne humaine sera mis en valeur et exalté par la philosophie éthico-juridique de Kant, puis de Rosmini en Italie qui pose comme présupposé que « le concept de droit suppose en premier une personne, un auteur des actions propres »[13]. A partir du siècle des Lumières, sans entrer dans les distinctions entre les courants philosophiques, il est établi que la notion de personne a reçu désormais le sens de sujet qualifié pour poser un acte humain et responsable, pour assumer un droit juridique ou remplir une obligation.

Toutefois, la notion s'est enrichie pendant la même période de deux évolutions parallèles.

D'une part, sous l'influence conjuguée du droit romain et du positivisme juridique, le contenu en est progressivement réduit : sont sujets de droits et de devoirs ceux qui sont dotés d'une capacité juridique, c'est-à-dire ceux à qui le droit reconnaît une telle capacité. Ainsi par exemple, s'inspirant de la division de Gaius entre hommes libres et esclaves, Donellus († 1527-1591) établit une distinction entre *homo* et *persona*, mais bouleverse le sens des termes par rapport au droit romain, comme le fait remarquer Hillinger dans une note de son édition : « l'esclave […] est un homme, non une personne ; homme est un terme de nature, personne est un terme de droit civil »[14]. *Persona* ne désigne plus l'ensemble des hommes, comme chez Gaius, mais seulement ceux qui ont une capacité juridique reconnue par le droit. En revanche, *homo*, qui tendait chez les juristes romains de l'âge classique à assumer la signification restreinte de personne de condition servile[15], se trouve revêtu de l'ancien sens de *persona*, pour qualifier l'ensemble des êtres humains, quant à leur nature.

Ce mouvement restrictif se prolongera avec les théologiens de l'âge baroque, comme Suarez, pour qui le sujet juridique est celui qui pos-

---

[12] S. COTTA, « Persona, filosofia », 161 : « […] ne è l'agente primo, non l'attore fittizio, titolare di diritti e responsabilità senza dei quali l'agire dell'uomo non si distinguerebbe dai moti degli animali ».

[13] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, 106 : « Il concetto del diritto suppone primieramente una persona, un autore delle proprie azioni ».

[14] H. DONELLUS, « Commentaria iuris civilis », col. 241, note 1 (écrite par Hillinger) : « servus […] homo est, non persona ; homo naturae, persona iuris civilis vocabulum ».

[15] Cf. B. ALBANESE, « Persona, diritto romano », 169-170.

sède le *dominium sui*. Des auteurs relèvent même qu'au XIX^{ème} siècle, la science juridique tendra plus ou moins inconsciemment à associer la personne avec la figure bourgeoise du « propriétaire »[16]. Ceci est illustré sur le plan politique par le suffrage censitaire qui détermine qui est citoyen. Le contenu du concept se retrouve alors, au terme de cette première ligne d'évolution, singulièrement délié de tout lien avec l'ontologie, qui le caractérisait auparavant.

D'autre part, la reconnaissance du caractère central de la notion de personne conduira, de manière singulière, à une évolution parallèle inverse, c'est-à-dire extensive. En prolongement de la réflexion des canonistes médiévaux sur les *personae fictae* et les *universitates*, la qualification de personne ne sera plus réservée au sujet humain, mais étendue à tout sujet capable doté de capacité juridique. Apparaissent alors la distinction et les appellations de *personnes juridiques* ou *morales*, par opposition aux *personnes physiques*. Au sens général, il est alors possible de définir la personne comme le « centre d'attribution des droits et des devoirs établis par le droit »[17], voire d'identifier l'être de la personne avec cet ensemble de droits et devoirs qui la constituent[18]. Cette vision, reprise lors de la rédaction des codes civils modernes, inspire aujourd'hui la plupart des systèmes juridiques modernes et est communément acceptée.

Dans ce cas de figure également, on notera que la notion de personne perd tout lien avec l'ontologie de l'être humain. La personne n'est plus l'homme en tant que substance, mais un sujet défini et construit abstraitement par le droit, sans consistance réelle. En revanche, en vertu de cette vision de nature positiviste, il peut se trouver que, comme dans l'Antiquité, des êtres humains ne soient pas reconnus comme personnes, tel par exemple le sujet conçu à naître, pour les législations qui autorisent l'avortement.

En conclusion, les systèmes juridiques se divisent en deux grandes catégories :

---

16 Cf. S. COTTA, « Persona, filosofia », 162.

17 S. COTTA, « Persona, filosofia », 162 : « centro d'imputazione di doveri e diritti stabiliti dall'ordinamento giuridico ».

18 Cf. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, 197 : « La persona fisica o giuridica che *ha* (come titolare dei medesimi) doveri giuridici e diritti soggettivi, *è* questi doveri giuridici e questi diritti soggettivi, è cioè un complesso di doveri giuridici e di diritti giuridici, la cui unità si esprime in modo figurato nel concetto di persona » et cf. aussi G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 144-145.

– ceux pour lesquels la personnalité juridique est une création du droit positif
– ceux pour lesquels la personnalité n'est que la reconnaissance et la protection par le droit de la dignité de l'être humain, conçue comme un donné préexistant à l'activité juridique. Le droit canonique se situe parmi ces derniers.

1.2 *Le concept de personne en droit canonique*

1.2.1 Origines

La notion de *persona* n'apparaît dans la législation canonique qu'avec la codification pio-bénédictine de 1917, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas été sous-jacente auparavant, du fait qu'elle est étroitement liée à celles de *baptisé* et de *membre de l'Église* qui étaient d'usage courant dans les époques précédentes.

Elle a été abondamment étudiée par divers courants de la doctrine canonique, notamment les commentateurs du Code de 1917 puis de celui de 1983, par les auteurs de l'école canonique italienne et enfin par les auteurs de l'Ecole de Navarre, à la suite de P. Lombardia qui lui avait consacré le sujet de sa thèse[19] et a poursuivi par la suite sa réflexion à ce sujet.

L'ensemble des auteurs s'accorde pour affirmer que la notion de personne physique n'a pas de tradition ancienne en droit canonique[20]. Son analyse implique donc de soulever la question de son origine et des conditions de son introduction. Il est un fait que les canonistes ne se posaient pas auparavant le problème du sujet de droit considéré abstraitement. La tradition canonique avait développé, à partir de l'époque médiévale, l'idée de personne morale ou juridique fictive avec les *universitates*, mais l'homme individuel n'était appréhendé habituellement qu'à travers la division traditionnelle clercs/laïcs, ou en tant que

---

[19] Soutenue en 1956 devant la Faculté de Droit de l'Université de Madrid. Le texte en a été publié à nouveau il y a quelques années par la revue *Ius Canonicum*. Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 11-106.

[20] Cf. par exemple : G. FORCHIELLI, « Precisazioni », 128 : « nel linguagio giuridico del diritto canonico entrano queste formule soltanto con la codificazione del 1917 » ; P. LOMBARDIA, « Contribución », 50 : « En las fuentes canónicas no aparece nunca el concepto de persona como sujeto de derechos y obligaciones, al meno yo no he encontrado ninguna referencia en todos los textos que podían tener una relación más directa con el problema. Lo mismo ocurre con la doctrina, salvo algunas alusiones de la literatura inmediatamente anterior al Codex en la que aparece ya el concepto con las mismas características que en la literatura postcodiciale ».

titulaire d'offices ecclésiastiques, ou bien encore dans une perspective pénale, quant au lien par rapport à la communion ecclésiale (cf. les notions d'hérétique, schismatique, apostat, ou censuré).

Lombardia, après avoir consulté les schémas et comptes-rendus de la commission de rédaction du Code de 1917, conclut que l'absence de débat et d'analyse sur cette notion de personne lors de la rédaction prouve que les codificateurs n'ont pas eu conscience d'apporter une innovation au droit antérieur[21]. Ce qui correspond d'ailleurs à leur intention générale, exprimée au canon 6 (CIC/1917) qui rappelle que « Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat. »

Le même auteur, après avoir parcouru le Corpus Iuris Canonici[22], et les auteurs des Décrétales, constate ensuite que le concept de personne, entendu comme sujet juridique de droits et de devoirs, n'apparaît dans aucun texte de la tradition canonique qui pourrait se rapporter à la question. L'idée n'émerge seulement, et par allusions d'ailleurs, que dans certains ouvrages contemporains ou précédant immédiatement la parution du Code.

Lombardia pense en retrouver l'origine dans la nouvelle systématique adoptée par Lancelotti dans ses *Institutiones iuris canonici*. Publié en 1613, l'ouvrage reprend de manière un peu modifiée la célèbre division ternaire de Gaius en quatre sections : *De personis, De rebus, De iudiciis, De accusationibus*. La répartition de Lancelotti n'est que formelle, car on ne retrouve pas chez lui la relation juridique organique qui existait chez Gaius entre les personnes (*personae*) et les choses (*res*), relation qui consistait dans les actions (*actiones*). En effet, les *Institutiones* de Lancelotti présentent les personnes comme les organes de la hiérarchie, ce qui le conduit à retrouver la division fondamentale traditionnelle, à laquelle il semble qu'il était alors impossible d'échapper : les clercs se distinguent des laïcs en raison de la *potestas* que les premiers ont reçue dans le sacrement de l'ordre. Ce choix le conduit finalement à concentrer son attention sur les clercs et leurs offices :

---

[21] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución » 49-55 et G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 22.

[22] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 50-51. L'auteur indique avoir consulté les rubriques suivantes du *Corpus* : « De baptismo et eius effectu », « De iudeis et sarracenis et eorum servis », « De haereticis », « De schismaticis », « De apostatis et reitantibus baptisma », « De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti ».

> Il y a deux types de personnes: les Laïcs et les Clercs. Les Laïcs, que l'ont peut aussi appeler le peuple, sont ceux à qui il est permis de posséder des biens temporels, de se marier, d'intenter des actions judiciaires, de juger entre un homme et un autre. Les Clercs sont ceux qui sont voués aux affaires divines et à qui il convient de se retirer de toute agitation. [...] Considérons donc ce qui revient à ceux qui sont affectés à ces affaires: en effet, si nous saisissons ce que sont ces personnes, nous comprenons aussi par le fait-même qui sont les Laïcs[23].

Lombardia suggère que Lancelotti a trouvé cette terminologie chez les romanistes, parmi lesquels il distingue Bernard de Parme (glossateur des Décrétales de Grégoire IX) et le Panormitain. Son étude lui permet d'affirmer que, à aucun moment, les canonistes n'ont soulevé le problème de concevoir une notion abstraite du sujet de droit et que la personne physique n'occupe qu'une place marginale dans la tradition canonique[24]. Il sera intéressant de retrouver plus loin la même situation pour la notion d'acte juridique.

Le vocable de *persona*, au sens individuel du terme, n'apparaît pour la première fois dans un texte juridique officiel qu'avec la publication du Code de Droit Canonique de 1917, dont le canon 87 établit :

> Par le baptême un être humain est constitué comme personne dans l'Église du Christ, avec tous les droits et devoirs des chrétiens, à moins, en ce qui concerne les droits, qu'un obstacle s'oppose au lien de la communion ecclésiastique, ou qu'une censure ait été portée par l'Église[25]

Le législateur a bien dégagé l'effet juridique du baptême qui est de conférer une capacité juridique, composée de droits et de devoirs (*iura*

---

[23] J.P. LANCELOTTI, *Institutiones*, 16 : « Personarum genera duo sunt : unum Laicorum, alterum vero Clericorum. Laici, qui et populares dici possunt, sunt quibus licet temporalia possidere, uxorem ducere, causas agere, inter virum et virum iudicare. Clerici sunt qui divinis officiis mancipati sunt, et quos ab omni strepitu cessare convenit. […] Videamus igitur de iis qui officiis sunt ascripti : nam si cognoverimus quae istae personae sunt, simul etiam et qui Laici sint, intellegemus » .

[24] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 53-54 : « De todo esto se desprende que la teoria de la personalidad física tiene muy escasa tradición canónica. Los canonistas no se plantean nunca el problema del sujeto de derechos, abstractamente considerado. […] jamás se enfrentó ante el hombre individual, considerándolo sujeto de derechos : lo consideró clérigo o laico ; titular de oficios de su jerarquia […] pero nunca como el término de las relaciones jurídicas que se desenvolven en su ordenamiento ».

[25] CIC/1917, c. 87 : « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura ».

et officia), tout en agrégeant le nouveau baptisé comme membre de l'Église.

Toutefois, le dépouillement des fascicules de la revue *Communicationes* atteste qu'au cours des débats générés par les travaux de révision du Code, surgirent de manière récurrente des divergences à propos de l'opportunité de reprendre cette notion. On en trouve trace notamment à deux reprises :

– en 1971 lors de la publication de la relation sur le premier schéma du projet de *Lex Ecclesiae Fondamentalis* (LEF), on relève que le secrétaire présente comme nécessaire l'usage du concept de « personne » (au sens du c. 87 du CIC/1917) pour aborder la thématique des droits et des devoirs personnels : « La phrase "par le baptême un être humain est constitué comme personne dans l'Église" [...] semble devoir être nécessairement employée, malgré la remarque écrite d'un membre de la commission centrale. La raison en est que le mot "personne" est reçu universellement dans le domaine moral et dans le domaine juridique, avec la signification de "sujet de droits et de devoirs" »[26].
– encore en 1979, la discussion reprend dans le *coetus* « De popolo Dei » avec la proposition de ne parler que d'incorporation à l'Église par le baptême. Le relateur refuse fermement la suggestion et le secrétaire réaffirme qu'il faut maintenir la rédaction qui fait appel au concept de personne, en raison du caractère central de ce concept dans l'architecture du Code[27].

De fait, la notion de personne est reprise dans le canon 96 du Code de 1983 :

> Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Église du Christ et y est constitué personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition, pour autant qu'ils sont dans la

---

[26] PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema legis ecclesiae fundamentalis*, 1, 76 : « Locutio "baptismate homo constituitur in Ecclesia persona" […] necessario adhibenda visa est, contra scriptam animadversionem alicuius membri coetus centralis. Ratio est, quia vox "persona" universaliter accipitur, in ordine morali et in ordine iuridico, ut significans "subiectum obligationum et iurium" ».

[27] Cf. *Communicationes* 12 (1980), 58, seduta del 16 ottobre 1979 : « Mons. Secretario conferma l'importanza del canone dicendo che è il cardine di tutto il Codice, perché definisce il soggetto di diritti e di doveri, per questo motivo dovrebbe essere posto come canone preliminare a tutto il Codice ».

> communion de l'Église et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle[28].

Il faut cependant compléter ce c.96 avec le c. 204 §1 :

> Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à son Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde[29]

Ce canon définit la figure du « fidèle du Christ » (*christifidelis*), qui constitue une appellation parallèle à celle de *persona*, mais qui se présente avec une saveur plus théologique. Nous l'étudierons plus loin.

Relevons que la rédaction du c.96 du CIC/1983 paraît être un progrès sur celle de 1917. Elle mentionne l'incorporation à l'Église du Christ et distingue mieux l'effet théologal du baptême (l'incorporation du baptisé dans l'Église du Christ) de l'effet juridique (l'attribution de la personnalité juridique avec les devoirs et droits afférents). On peut également noter l'effort pour éviter la forme négative (cf. *nisi* est remplacé par *quatenus*) dans l'énoncé de ce qui peut s'opposer à la réception de ces droits et devoirs.

En effet, l'effet juridique du baptême est soumis à deux conditions[30] :

a) Qu'il n'y ait pas d'*obex* (empêchement) empêchant la communion ecclésiale, de la part du baptisé, par exemple l'appartenance à une Église ou communauté ecclésiale séparée de l'Église catholique. Ces fidèles sont donc incorporés au Christ et à l'Église, mais l'absence de communion complète avec l'Église catholique empêche qu'ils reçoivent les droits et devoirs afférents aux chrétiens catholiques. Le Code de 1983 précise d'ailleurs clairement au c.11 qu'ils ne sont pas soumis aux prescriptions canoniques : « Sont tenus par les lois purement ecclé-

---

[28] CIC/1983, c. 96 : « Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona, cum officiis et iuribus quae christianis, attenta quidem eorum conditione, sunt propria, quatenus in ecclesiastica sunt communione et nisi obstet lata legitima sanctio ».

[29] CIC/1983, c. 204 §1 : « Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit ».

[30] Cf. F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, II, 3 ; F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, I, 149 ; G. MICHIELS, *Principia generalia*, 20-27.

siastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus […] »[31]. L'*obex* est levé dès qu'ils entrent en pleine communion et ils acquièrent alors immédiatement les droits et devoirs communs aux baptisés.

b) Qu'une sanction légitimement infligée ne les ait pas privés de l'exercice de ces droits. La doctrine actuelle a clarifié le fait qu'il ne s'agit pas d'une perte radicale de ces droits, mais seulement de la faculté de les exercer, qu'ils récupèrent dès qu'ils ont cessé leur contumace et ont obtenu la levée de la censure[32].

Certains auteurs (avant Vatican II) ne reconnaissaient pas l'acquisition des droits par le baptisé dans l'hérésie[33], tandis que les autres enseignent que dans les deux cas (baptême hors de la communion ecclésiale et censure), les droits sont acquis par le baptisé, et que l'*obex* ou la censure n'affectent point l'existence de ces droits, mais seulement leur exercice[34].

L'effet théologique du baptême avait été affirmé depuis des siècles par la doctrine théologique[35] et canonique[36] de manière unanime, ainsi

---

31 CIC/1983, c. 11 : « Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti […] ».

32 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 525 ; A. BORRAS, « Appartenance à l'Église », 815-822 ; V. DE PAOLIS, « Communio in novo Codice Iuris canonici », 535-540.

33 Cf. F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum II* : « Non adquiruntur cum adest obex impediens vinculum ecclesiasticae communionis » ; plus nuancé : G. MICHIELS, *Principia generalia*, 24 : « obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens obstat acquisitioni vel respective retentioni *omnium* iurium […], nullatenus deduci potest quod obex iste qua talis semper obstat acquisitioni vel retentioni *cuiuslibet* illorum iurium ».

34 Cf. F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, 149 : « Iura per baptismum iam acquisita amittuntur, non tamen omnia et singula […] et solum quoad *usum* sive *exercitium* » ; W. BERTRAMS, « De influxu Ecclesiae », 223 : « Obex igitur impediens iura formaliter non impedit ipsa iura ; potius talis obex impedit exercitium iurium » ; V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice : Norme generali », 367 et 371 : « Il battesimo dunque, anche se non ricevuto nella Chiesa cattolica, incorpora alla Chiesa di Cristo ; costituisce persone gli uomini che lo ricevono, facendoli soggetti dei diritti e dei doveri propri dei cristiani in quanto battezati. […] I non cattolici quindi, anche se incorporati alla Chiesa di Cristo e anche se persone soggette di doveri e diritti propri dei cristiani, di fatto hanno un exercizio molto limitato, se non nullo, nell'ambito della Chiesa cattolica ».

35 Cf. par exemple *S.Th.*, III, qu. 67, art. 2 : « Per baptismum autem, aliquis fit particeps ecclesiae unitatis : unde accipit ius accedendi ad mensam Domini » ; qu.70, art. 1 : « Per baptismum, aggregatur homo congregationi fidelium ».

que par le magistère[37]. On parlait alors de *membrum Ecclesiae*, de *christiani* ou *christifideles*. L'association de l'effet théologique avec un concept juridique d'origine civiliste moderne, lors de la parution du Code de 1917, pouvait donc légitimement étonner, mais aucun auteur ne semble avoir réellement soulevé le problème. Les manuels se contentent de souligner que le concept juridique se différencie du concept philosophique auquel les sciences ecclésiastiques étaient traditionnellement habituées, avant de donner laconiquement et sur le ton de l'évidence, la définition désormais classique de la personne comme le sujet de droits et devoirs (*subjectus iuris et officiorum*)[38].

L'apparition du canon 87 ne semble donc procéder que d'une exigence de clarté en vue d'une systématisation, exigence dont on retrouve la trace constante dans le CIC/1917, et qui s'est manifestée par la rédaction de diverses définitions au long du Codex, selon le modèle des codes législatifs civils. De là provient le contenu de la notion de personne au sens civiliste (sujet de droits et de devoirs)[39], sans référence à la tradition théologique et philosophique qui utilisait cette notion avec un contenu différent. Lo Castro conclut que le législateur du Code devait avoir pensé pouvoir prendre le fruit (c'est-à-dire la notion for-

---

[36] Cf. L. BENDER, « Persona in Ecclesia », 112-113, qui écrit : « Habetur docrina traditionalis theologorum et canonistarum qui omnes videntur admittere hominem baptismate fieri membrum Ecclesiae et quidem irrevocabiliter. » L'article cite ensuite le *Décret des Arméniens* du Concile de Florence (*DS* 1314) : « Primum locum tenet baptisma ; per ipsum enim membra Christi ac corpore efficimur Ecclesiae » puis une série de théologiens et de canonistes, parmi lesquels nous relevons : E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund*, I, 186 : « Baptizati et quidem omnes valide baptizati constituunt coetum personarum pertinentium ad Societatem ecclesiasticam. Hanc incorporationem in Ecclesiam, quae fit baptismate, vocamus incorporationem constitutionalem. » ; B.H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, III, 130 : « Omnes qui valide recipiunt [baptismum] consecrat et signat charactere indelebili […] ita homo incorporatur Christo et, saltem iure et debito, fit discipulus Christi et membrum Ecclesiae ».

[37] Cf. EUGENE IV, Constitution *Exultate Deo*, DS 1314 et 1316 = CIC/ *Fontes*, I, 71.

[38] Cf. par exemple : F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, II, 2 : « *Persona* heic non sumitur sensi philosophico sed iuridico ; quo sensu persona est subjectum iuris et officiorum » ; F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, 147 : « *Persona*, quae sensu iuridico hic sumitur, non philosophico, sed *subjectum iurium et officiorum* » ; G. MICHIELS, *Principia generalia*, 5 : après un paragraphe d'explications philosophico-théologiques, l'A. déclare sans transition : « Juridice demum homo dicitur persona, quatenus est *capax iurium et obligationum subiectum* […] ».

[39] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 54, et G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 17-18

melle moderne de personne juridique) tout en rejetant l'arbre culturel (le rationalisme juridique) qui l'avait porté[40]. Les diverses interprétations doctrinales ont montré par la suite que le risque de contamination était réel. Il nous faut les étudier brièvement pour la suite de notre travail : en effet, selon la notion de personnalité retenue, on aura une appréciation diverse des effets juridiques du baptême.

1.2.2 Différentes interprétations par la doctrine

L'apparition d'une définition de la personne physique comme membre incorporé au Christ et à l'Église par le baptême, mais également comme sujet de droits et de devoirs dans l'Église, suscita une intense activité de commentaire et d'explication, car la formulation du canon 87, reprenant le concept de personne-sujet de droits utilisé par la doctrine civiliste séculière, était susceptible de diverses interprétations. L'enjeu était bel et bien de déterminer l'effet juridique du baptême.

Le débat rebondit après la publication du Codex de 1983, qui reprend cette notion de *persona* (placée dans le Livre I sur les normes générales), tout en lui adjoignant celle de *christifidelis* (utilisée dans le Livre II sur le Peuple de Dieu).

Il est intéressant de reprendre l'étude approfondie, déjà citée, de Lombardia[41] et de la compléter par celles d'autres auteurs qui l'ont enrichie et prolongée[42]. On peut ainsi distinguer trois grands courants de la doctrine de la personnalité juridique, découlant de l'analyse du canon 87 (et c. 96 pour le CIC/1983) : les commentateurs du Codex, l'école canonique italienne et la présentation de l'école de l'Université de Navarre. De ces diverses interprétations dépendent également diverses compréhensions de la valeur juridique du baptême.

a) *Les Commentateurs du Code*

Le premier ensemble regroupe les auteurs, pour la plupart ecclésiastiques, qui ont écrit le plus souvent des ouvrages, traités ou manuels, dont la caractéristique principale est de commenter le Codex en suivant la méthode exégétique, recommandée officiellement par les normes

---

[40] Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 22.

[41] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 15-55 pour l'étude de la doctrine des Commentateurs, 57-70 pour l'étude de la doctrine de l'Ecole de droit italienne.

[42] Cf. C. REDAELLI, « Il metodo esegetico », 57-100 ; A. DEL PORTILLO, *Laici e soggetti* ; L. NAVARRO, *Persone e soggetti*.

publiées par le Saint-Siège[43]. La logique de la codification semblait conduire à une nouvelle méthodologie d'étude, fondée sur une très forte valorisation du texte législatif, commenté sans recours à d'autres principes et à d'autres disciplines[44]. Ce groupe d'auteurs se caractérise surtout par une méthode de commentaire adoptant un principe exégétique, ce qui n'exclut pas la manifestation d'opinions diverses entre eux. Mentionnons les noms de Blat, Wernz et Vidal, Maroto, Vermeersch-Creusen, Capello, Piontek, Michiels, Bertrams, Regatillo, Conte a Coronata, pour le Code de 1917. De nos jours, nous pouvons rajouter, avec une certaine souplesse due au contexte différent et à une attitude intellectuelle plus ouverte, ceux de Gomez de Ayala, Jiménez Urresti, Ghirlanda, Urrutia pour les ouvrages commentant le Code de 1983.

De manière unanime, ces auteurs lisent le c. 87 du CIC/1917 à la lettre : seul le baptisé, en devenant membre de l'Église par le baptême, acquiert la personnalité juridique en droit canonique[45]. Wernz-Vidal résume cette doctrine avec ces mots :

> L'Église est la société surnaturelle d'institution divine positive, dans laquelle les droits propres aux membres ne peuvent exister si ce n'est par le fait d'être auparavant devenu membre de l'Église. Par le baptême, l'être humain est constitué personne dans l'Église et il devient capable de droits, qui sont communs à tous les fidèles, mais en même temps il contracte des

---

[43] Cf. S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIS, Decretum « De novo Iuris canonici Codice in scholis proponendo », 7 août 1917 in *AAS* 9 (1917) 437 : « […] ut alumni, non modo Codicis sententia *synthetice* proposita, sed accurata quoque uniuscuiusque canonis *analysi*, ad cognoscendum et intellegendum Codicem veluti manu ducatur : debent scilicet doctores iuri canonico tradendo, ipso Codicis ordine ac titulorum capitumque serie religiosissime servata, singulos canones diligenti explanatione interpretari » ; PIE XI, Const. Ap. *Deus Scientiarum Dominus*, 24 mai 1931, in *AAS* 23 (1931) 241-262, complétée par S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIS, *Ordinationes*, 12 juin 1931 in *AAS* 23 (1931) 263-284.

[44] Cf. C. REDAELLI, « Il metodo esegetico », 58-65.

[45] Quelques auteurs, comme Michiels, précisent que l'on ne devient personne dans l'Église que par le baptême d'eau : Cf. G. MICHIELS, *Principia generalia*, 14 : « […] idest baptismate aquae seu fluminis, et non tantum baptismate flaminis seu desiderii vel baptismate sanguinis seu martyrii, quae sufficiunt sane ad producendos effectus theologicos baptismati aquae per se proprios, regenerationem scilicet per gratiam sanctificantem habitusque virtutum infusos, non sufficiunt tamen ad producendum effectum juridicum adscriptionis Ecclesiae visibili externae ».

obligations qui obligent tous les fidèles indistinctement, et dont l'assomption implicite s'opère dans le baptême lui-même[46].

Michiels la complète en qualifiant le baptême de « condition préalable absolument nécessaire pour acquérir la personnalité juridique dans l'Église»[47]. Il va même jusqu'à y voir un principe de droit divin. Malgré la longueur de la citation, nous indiquons l'ensemble de son raisonnement :

> Puisque l'Église est une société parfaite, extérieurement visible et d'ordre surnaturel, fondée positivement par le Christ Seigneur et pour cela organisée par son Fondateur lui-même moyennant des règles propres, nul ne peut lui appartenir, ni par conséquent, selon ce que l'on vient de dire, être "personne" en elle ou être capable des droits et devoirs propres aux membres de cette société, à moins des remplir les conditions fixées pour cela par le Christ. En outre, selon la doctrine tout à fait certaine, transmise sans que l'on puisse en douter par le Christ et constamment maintenue dans l'Église, pour que quelqu'un appartienne à la société ecclésiastique externe ou au "Corps de l'Église", il est absolument requis d'y être coopté ou agrégé par l'acte surnaturel externe du sacrement de baptême validement administré. [...] le baptême n'est pas seulement la condition préalable [...] ou bien une formalité exigée par l'Église [...]; mais en vertu non pas d'un décret de l'Église mais selon la volonté divine du Fondateur de l'Église lui-même, il constitue la vraie racine, le véritable titre juridique, l'authentique cause efficiente qui produisent la personnalité juridique dans l'Église. [Il est] le fait juridique par lequel l'être humain est "constitué" ou bien devient ce qu'il n'était pas avant le baptême, un sujet de droits et de devoirs spécifiques, canoniques, différents par essence de ceux qui découlent de la naissance naturelle en tant qu'être humain[48].

---

[46] F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, 2 : « Ecclesia est societas supernaturalis positivae institutionis divinae, in qua iura membrorum propria non possunt haberi nisi quis prius Ecclesiae membrum fit. Per baptismum homo constituitur in Ecclesia persona et fit capax iurium, quae sunt omnibus fidelium communia, sed simul contrahit obligationes, quae omnes fideles promiscue urgent, quarum obligationum implicita susceptio fit in ipso baptismo ».

[47] G. MICHIELS, *Principia generalia*, 14 : « conditio praevia ad personalitatem iuridicam in Ecclesia acquirendam absolute necessaria ».

[48] G. MICHIELS, *Principia generalia*, 13-15 *passim* : « Cum Ecclesia sit societas perfecta visibilis externa ordinis supernaturalis, a Christo Domino positive instituta ideoque propriis normis, ab ipso Fundatore positis ordinata, ad Eam nemo pertinere potest, neque proinde juxta antea dicta, « personam » esse « in ea », seu capax jurium et officiorum huic societati praecisive propriorum subjectum, nisi adimpleat conditiones ad hoc a Christo statutas. Porro juxta doctrinam apprime certam, ab ipso Salvatore indubie traditam et ab Ecclesia invicte retentam, ut quis ad societatem

Le baptême n'est pas seulement une formalité ou une condition pour obtenir la jouissance des droits et devoirs. Il est véritablement la cause instrumentale, le titre juridique qui confère la capacité canonique découlant de la reconnaissance de la qualité de personne. Il possède donc une indéniable dimension juridique.

Reprenant l'image de la nouvelle naissance, tirée de la phrase de l'Évangile de S. Jean[49] classiquement appliquée à la théologie du baptême, de nombreux auteurs[50] expliquent que le baptême « fait devenir » (*constituitur*) personne dans l'Église, c'est-à-dire confère une capacité juridique, qui vient élever ou compléter la capacité déjà reçue à la naissance, selon le droit naturel. Seule une tendance marginale de la doctrine a pu soutenir qu'à l'image du droit civil qui fait débuter la vie juridique à la naissance, le droit canonique la ferait commencer avec le baptême[51]. Bertrams explicite clairement la distinction de nature, mais aussi la relation existante entre les deux niveaux :

> Tant que l'être humain jouit de la personnalité acquise dans l'ordre naturel en vertu de son existence même, l'être humain par lui-même ne possède aucune capacité juridique dans l'ordre surnaturel. L'ordre surnaturel est l'ordre du salut fondé par le Christ Seigneur sur la croix et, pour cette raison, qui lui appartient en propre en tant que Tête. De là, le fait que la capacité dans l'ordre surnaturel ne puisse être obtenue que si l'être humain est uni moralement au Christ. L'opération par laquelle se réalise cette union est le baptême[52].

---

ecclesiasticam externam seu ad « corpus Ecclesiae » pertineat, absolute requiritur ut eidem cooptatus seu aggregatus sit, actu supernaturali externo sacramenti baptismatis valide collati. […] Baptisma non est tantum conditio praevia […] vel formalitas ab Ecclesia praevie requisita […], sed, et hoc quidem non ex Ecclesiae statuto sed ex voluntate divina ipsius Ecclesiae Fundatoris, vera radix ex qua oritur, verus titulus juridicus cui proxime innititur, vera causa efficiens qua producitur personalitas juridica in Ecclesia, factum juridicum quo homo « constituitur » seu fit quod ante baptisma non fuit, subjectum jurium et officiorum specificorum, videlicet canonicorum, ab iis ipsi ex nativitate naturali qua homini competunt essentialiter diversorum ».

[49] Jn 3,5 : « à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu. ».

[50] Notamment A. TOSO, *Commentaria minora*, II, 10 ; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, I, 130 ; E.F. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, I, 137.

[51] A. HAGEN, *Die Kirchliche Mitgliedschaft*, 5.

[52] W. BERTRAMS, « De influxu Ecclesiae », 425 : « Dum homo gaudet personalitate ordinis naturalis ipsa sua existentia, in ordine supernaturali homo ex se non habet ullam capacitatem. Ordo supernaturalis est ordo salutis a Christo Domino in

Cette personnalité équivaut à une nouvelle capacité juridique, qui fait du baptisé un sujet de droits et de devoirs dans l'Église. Les commentateurs du Codex emploient d'ailleurs de manière interchangeable ces différents termes de « capacité juridique », « subjectivité », « personnalité juridique », ainsi que « sujet juridique » et « personne »[53].

En conséquence, les non baptisés n'appartiennent pas à l'Église, ne sont pas sujets de droit dans l'Église, et par déduction, ne possèdent pas de personnalité juridique en droit canonique. Piontek écrit ainsi :

> Selon les principes exposés plus haut, sont privés de la personnalité juridique : les juifs, tous les infidèles, les enfants non encore baptisés, même s'ils sont nés de parents chrétiens validement baptisés, et de même les catéchumènes, selon le droit canonique. La raison en est que à tous ceux-ci manque le baptême d'eau reçu validement, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été agrégés au corps de l'Église par le rite visible, externe, selon le précepte du Christ[54].

Le droit ecclésial bien sûr ne leur nie pas la capacité juridique naturelle qui provient de la nature humaine, selon le droit naturel :

> Il est bien sûr évident, comme nous l'avons déjà remarqué, que les hommes non baptisés sont reconnus par l'Église comme des *personnes* au même niveau que les baptisés, en ce qui concerne les droits et les devoirs dérivant du droit divin soit naturel, soit positif et, pour cette même raison, communs à tous les êtres humains[55].

Cruce conditus et hac ratione ipsi tamquam Capiti proprius. Hinc capacitas in ordine supernaturali tantum eo haberi potest, quod homo Christo moraliter unitur. Actio, qua unio efficitur, est baptisma ».

[53] Cf. L. NAVARRO, *Persone e soggetti*, 21. P. Fedele en revanche, tout en reconnaissant que en droit canonique le concept de capacité juridique correspond à celui de personnalité, introduit une nuance : « la capacità giuridica è la stessa personalità in attegiamento recettivo (*ius capiendi*) ; la personalità è l'attitudine, riconosciuta dalla legge, a diventare soggetto di diritti e di doveri giuridici, una capacità per così dire potenziale, chiamata appunto capacità giuridica » in P. FEDELE, « Capacità giuridica (teoria generale) », 163.

[54] C. PIONTEK, « De acephalis in iure canonico », 290 : « Personalitate iuridica, iuxta principia superius exposita, privantur : iudaici, omnes infideles, infantes nondum baptizati etsi nati ex parentibus christianis valide baptizatis, item ex iure canonico catechumeni. Ratio est, quia hi omnes carent Sacramento baptismatis aquae valide suscepto, seu non sunt Ecclesiae corpori ritu visibili, externo, ex praecepto Christi aggregati ».

[55] G. MICHIELS, *Principia generalia*, 15: « Obvium est sane, ut jam notavimus, homines non baptizatos eodem jure et eadem mensura ac baptizatos ab Ecclesia agnosci ut *personas* quod attinet ad jura et officia ex iure divino sive naturali sive

Mais l'absence de capacité juridique dans l'Église les prive de tout droit et en outre les exempte de tout devoir par rapport à la législation canonique, sauf quand cette dernière reprend des principes du droit naturel[56].

Michiels reconnaît que le droit canonique peut néanmoins leur reconnaître *de facto* certaines facultés (« certas facultates ») et des grâces et faveurs spirituelles (« gratias spirituales et favores ex se et de jure solis baptizatis obvenientia ») qui appartiennent en droit aux seuls baptisés, en considération de la poursuite de la fin propre de l'Église, au profit du salut de tous[57]. Ainsi, les catéchumènes et les bébés morts avant les baptêmes sont-ils admis aux funérailles religieuses.

Pour les baptisés en revanche, la qualité de personne est définitive, car elle dépend du caractère baptismal reçu qui, lui aussi, est indélébile. Citons L. Bender : « […] par le baptême, un être humain devient membre de l'Église et ceci de manière irrévocable »[58] ; qui reprend lui-même la doctrine d'Eichmann-Mörsdorf : « Une fois accomplie l'incorporation à l'Église, elle est irrévocable (elle ne peut être remise en question). Être membre de l'Église est une qualité indélébile au niveau constitutionnel. En ce prendre, prend toute sa valeur l'adage : *une fois chrétien, toujours chrétien* »[59] et celle de Diekamp : « L'être humain est incorporé au corps mystique du Christ par le caractère baptismal. […] Il ne peut y avoir de juste cause pour quitter l'Église»[60]. Le caractère est une réalité sacramentelle, imprimée dans l'âme ; par voie de conséquence, il en découle que le fondement de la capacité juridique ecclésiale est sacramentel et « organique ».

Cette dernière appelle la communion ecclésiastique, qui implique, selon le c. 87 du CIC/1917, le lien de la profession de foi, l'obéissance

---

positivo dimanantia et ob hanc rationem omnibus hominibus communia ».

[56] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 91 : « per il fatto di essere creatura umana (persona in senso antropologico), l'uomo è soggetto di diritto nella Chiesa solo per i diritti e i doveri naturali, quindi non in senso pieno ».

[57] Cf. G. MICHIELS, *Principia generalia*, 17-18.

[58] L. BENDER, « Persona in Ecclesia », 112 : « […] hominem baptismate fieri membrum Ecclesiae et quidem irrevocabiliter ».

[59] E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I, 186 : « [...] Eingliederung in die Kirche unwiderruflich, d. h. die konstitutionelle Gliedschaft ist unaufhebbar. In diesem Sinne gilt der Grundsatz : Semel christianus, semper christianus ».

[60] F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, 15 : « Homo per characterem baptismalem corpori Christi mystico incorporatur. […] Nulla potest esse causa justa ab Ecclesia deficiendi ».

aux pasteurs légitimes et le fait de ne pas être soumis à une censure. La capacité juridique ne pourra être diminuée que pour un motif légitime en cas de rupture de cette communion, c'est-à-dire en cas d'hérésie, de schisme, ou de censure légitimement infligée[61].

Nous avons vu que dans le nouveau Codex, la notion de personne (c.96) est accompagnée de celle de fidèle du Christ (c.204 §1). La première reprenait la tradition canonique inaugurée par le Codex de 1917, tandis que la seconde intégrait les éléments de l'ecclésiologie de Vatican II qui présentait l'Église comme Peuple de Dieu[62].

Ghirlanda[63], s'inscrivant dans la tradition des traités complets de présentation du droit canonique, résume la position : le baptême constitue l'être humain comme personne dans l'Église, soumis au droit canonique, tout en l'incorporant à l'Église (c.96), mais cette incorporation le fait également devenir *christifidelis* (c. 204 §1), c'est-à-dire consacré au Christ par une consécration qui est source du statut fondamental commun à tous les membres de l'Église. Les deux concepts de personne et de fidèle du Christ se trouvent ainsi étroitement liés par le biais du sacrement qui est à l'origine commune de ces deux conditions.

L'être humain, l'homme au sens anthropologique, sans le baptême, n'est sujet de l'Église qu'au titre des droits et devoirs naturels, c'est-à-dire qu'il ne possède pas de capacité juridique au sens canonique. Il ne dispose que d'une capacité naturelle. Ghirlanda en conclut que « sous cet aspect, on peut dire que celui qui n'est pas baptisé n'est pas reconnu comme personne dans l'Église »[64], reprenant ainsi la position classique des commentateurs.

Avec le baptême, l'être humain reçoit une capacité juridique et devient sujet de droits et de devoirs propres, fondés sur l'égalité fondamentale et radicale entre tous les baptisés, mais auxquels se superposeront ensuite d'autres droits et devoirs selon la condition particulière qui découlera des ministères et fonctions exercés. Le CIC/1983 précise au

---

61 Cf. F. MAROTO, *Institutiones Iuris canonici*, 457: « Ut personalitas completa in nostro iure habeatur, requiritur praeter baptismum communionis ecclesiasticae ut aiunt participatio per veram catholicae fidei professionem ac obedientiam sub legitimis pastoribus, et tandem immunitas ab ecclesiastica censura » ; P. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, 116.

62 LG 9-17.

63 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 87-91.

64 G. GHIRLANDA, *Il diritto della Chiesa*, 91 : « Sotto quel aspetto, si può dire che chi non è battezato non è persona nella Chiesa ».

c. 11 que seuls les baptisés catholiques ou reçus dans l'Église catholique sont tenus par les lois ecclésiastiques.

Cette capacité ne peut être réduite qu'en fonction d'une rupture de la communion ecclésiale en ce qui concerne les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique ou par une censure infligée légitimement (cf. c. 96 *in fine*).

Parmi les deux types de systèmes juridiques, le droit canonique se range donc parmi ceux qui déterminent, au moyen d'une disposition positive, l'apparition de la capacité juridique, dans le cas présent, au moment de l'acte sacramentel du baptême qui confère les droits et devoirs (*omnia christianorum iura et officia*) propres au chrétien tout en agrégeant le nouveau baptisé à l'Église. L'application de cette technique reprise du droit séculier n'allait pas tarder à soulever quelque perplexité. En effet, les non baptisés se trouvent ainsi dépourvus de toute personnalité canonique, et donc incapables de jouir de droits et de devoirs dans l'Église. Comment comprendre alors que le même Code puisse leur reconnaître la capacité de poser certains actes juridiques valables sur le plan canonique ? Ainsi l'exemple qui a le plus intrigué est la capacité que possède un non baptisé d'administrer le baptême (cf. : CIC/1917, c. 742[65] ; CIC/1983, c. 861 §2[66]). Gismondi[67] conclut à partir de la formulation du c. 36 §1[68] qu'ils peuvent aussi solliciter un rescrit. On relève aussi que le Code de 1917 leur reconnaissait aussi la capacité pour être témoins dans un procès de béatification (c.2027§1), d'épouser un catholique moyennant dispense (c. 1071) et accordait aux

---

[65] CIC/1917, c. 742 §1 : « Baptismus non sollemnis […] potest a quovis ministrari, servata debita materia, forma et intentione ; quatenus vero fieri potest, adhibeantur duo testes vel saltem unus, quibus baptismi collatio probari possit ».

[66] Ce canon est moins explicite, probablement en raison du fait que la révision du Code avait décidé d'écarter le plus possible tout aspect liturgique de la nouvelle législation et de ne pas influer sur les règles liturgiques (cf. CIC/1983, c. 2 : « Codex plerumque non definit ritus qui in actionibus liturgicis celebrandis sunt servandi ; quare leges liturgicae hucusque vigentes vim suam retinent, nisi earum aliqua Codicis canonibus sit contraria »). La norme organise maintenant une série de suppléances, elle reste inchangée quant à la condition de liceité. Cf. CIC/1983, c. 861 §2 : « Absente aut impedito ministro ordinario, licite baptismus confert catechista aliusve ad hoc munus ab Ordinario loci deputatus, immo in casu necessitatis, quilibet homo debita intentione motus [..] ». Le c. 677 §2, en se plaçant également au niveau de la licéité, parle de « cuilibet alii christifideli ».

[67] Cf. P. GISMONDI, « La capacità giuridica degli acattolici », 137.

[68] Cf. CIC/1917, c. 36 §1: « Rescripta tum Sedis Apostolicae tum aliorum Ordinariorum impetrari libere possunt ab omnibus qui expresse non prohibentur ».

catéchumènes (donc non encore baptisés) le droit de recevoir les bénédictions (c. 1149) et les funérailles ecclésiastiques (c. 1239).

Le Code de 1983 reprend ces dispositions et leur accorde en outre la pleine liberté processuelle en droit canonique au c. 1476 : « Toute personne, baptisée ou non, peut agir en justice »[69].

Diverses réponses ont été avancées pour interpréter ces dispositions. Anticipons un instant sur la suite de notre étude pour voir comment les auteurs d'autres courants ont tenté de résoudre la difficulté.

Pour Lombardia, le canon 87 (puis le c. 96) n'aurait pas cherché à définir une capacité juridique spécifique, mais le fait que le baptisé est titulaire de droits et devoirs définis qui appartiennent en propre aux chrétiens[70]. En introduisant une distinction semblable à celle entre capacité juridique et citoyenneté[71], il sauvegardait ainsi la possibilité d'être titulaire de certains droits et devoirs sans être personne dans l'Église. Le canon 96 demande à être interprété comme déterminant les droits et devoirs dérivant de la condition de fidèle, elle-même définie au canon 204 §1, d'origine sacramentelle, ce qui évite tout risque de positivisme formel.

Lo Castro, quant à lui, insiste sur le fait que le concept de personne introduit par la codification se dissocie radicalement de la tradition anthropologique du droit ecclésial d'où le manque de logique interne entre les concepts utilisés[72].

Parmi ceux qui se rattachent au groupe des commentateurs modernes, Bonnet se range à l'idée de différencier deux types de subjectivité : celle du baptisé et celle du non baptisé[73].

De Paolis reconnaît que tout homme est personne (au sens anthropologique et théologique) mais évite le terme personnalité sur le plan canonique, préférant parler de *condition canonique* :

---

69 CIC/1983, c. 1476 : « Quilibet, sive baptizatus sive non baptizatus, potest in iudicio agere ».

70 Cf. P. LOMBARDIA, « Derecho divino y persona física », 236: « El c. 87 no habla de "persona in iure canonico" sino de "persona in Ecclesia Christi", y no se refiere a la *capacidad de adquirir* todos los derechos y obligaciones que reconocen las normas canónicas, sino que trata de la *titularidad efectiva de todos los derechos y obligaciones fundamentales que se derivan immediatamente de la condición de cristiano*. El c. 87 no es, por tanto, una atribución de capacidad jurídica en el ordinamiento canónico, sino una solemne afirmación de los derechos y obligaciones fundamentales del cristiano ».

71 Cf. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, 178-181.

72 Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 17-22.

73 Cf. P.A. BONNET, « Capacità (in diritto canonico) », 5-6.

> […] il ne s'agit pas tant de parler de la personne physique dans l'Église – la personne physique précède l'Église et toute intervention de sa part – mais de la condition canonique, c'est-à-dire de la situation de la personne physique dans le droit canonique[74].

En fait, très peu de commentateurs du Codex de 1917 vont au delà de l'affirmation générale du caractère de « personne » des baptisés dans l'Église. Guidés par la méthode exégétique qui les conduit à commenter chaque canon, ils semblent consacrer quelques pages au canon 87 sans envisager et analyser toutes les implications dans le droit de l'introduction de cette nouvelle notion de personne physique importée du droit séculier. Lombardia va jusqu'à dire qu'ils n'en parlent que pour ne pas laisser le canon 87 sans commentaire ![75] De fait, il apparaît qu'ils se contentent souvent de gloser le texte législatif, avec des commentaires souvent assez réduits, pour s'engager ensuite rapidement dans les canons suivants qui retrouvent la division classique clercs/laïcs, sur laquelle reposait en grande partie tout l'édifice canonique ancien.

Seuls quelques canonistes conservent aujourd'hui la position traditionnelle et affirment clairement que la personnalité est l'apanage des seuls baptisés[76]. En revanche, de nombreux commentateurs du Code de 1983 intègrent dans leur exégèse l'apport de l'ecclésiologie de Vatican II qui imprègne le nouveau Codex. Ceci les conduit à proposer une vision renouvelée, enrichie par une réflexion théologique qui éclaire sans la nier la vision juridique.

La notion de personne du c. 96 se trouve replacée dans le cadre de la consécration baptismale et de l'incorporation au sein du Peuple de Dieu, traduite juridiquement par la notion de *christifideles* du c. 204 §1, qui peut être comparée à l'autre face de la même réalité. Le législateur de 1983 a donc, en quelque sorte, purifié le concept de personne de ses origines civilistes séculières. Il l'a utilisé de manière à en faire non plus seulement un terme technique unificateur à la base, masquant mal toutefois son inconsistance réelle dans l'ensemble du système canonique qui restait régi par la *summa divisio* entre clercs/laïcs, mais en lui

---

[74] V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice : Norme generali », 329 : « non si tratta tanto di parlare delle persone fisiche nella Chiesa - la persona fisica esiste prima della Chiesa e di qualsiasi suo intervento – ma della *condizione* canonica, cioè della situazione delle persone fisiche nell'ordinamento canonico ».

[75] Cf. P. LOMBARDIA, « Contribución », 48

[76] Cf. par exemple : A. GOMEZ DE AYALA, « Osservazioni », 124-129 ; T.I. JIMENEZ URRESTI, « Commento al can. 96 », 78-79.

redonnant un rôle organisateur indéniable, grâce à l'élaboration d'un statut fondamental commun à tous les baptisés, fondé sur leur égalité radicale (cf. CIC/1983, c. 208). C'est sur le fondement de cette compréhension rénovée du sens de « personne » que s'appuie le concept corrélatif de capacité juridique, qui peut se définir comme « l'aptitude reconnue par la loi à être sujet de droits et de devoirs »[77], et qui est à son tour la condition de la notion d'acte juridique, que nous voulons étudier.

b) *L'École italienne de droit canonique*

Le deuxième courant doctrinal qui s'est intéressé au problème de la personne physique en droit canonique est celui de l'École italienne de droit canonique, dont plusieurs auteurs, à partir des années 1940, contestèrent les analyses des Commentateurs que nous venons d'ex-poser. Ce courant reprend les principes de l'ecclésiologie tridentine de *societas inaequalis*, mais adopte une définition du droit qui repose, non plus sur la justice, ou la personne, mais sur le concept d'*ordinamento giuridico* (système juridique), conçu comme un système juridique dit originaire ou primaire, autosuffisant, dont les normes ne tiennent leur valeur que de la volonté du législateur. Bien que les conclusions de ces auteurs ne soient pas toujours convergentes, ces bases formalistes et positivistes[78] les conduisirent souvent à méconnaître – bien qu'ils s'en défendent – l'esprit du droit ecclésial[79].

Ciprotti publia en 1942 dans la revue *Il diritto ecclesiastico* un article intitulé « Personalità e battesimo nel diritto della Chiesa » dans lequel il affirmait que les non baptisés jouissaient d'une personnalité *extra Ecclesiam* que le baptême complétait en leur octroyant une personnalité *intra Ecclesiam*[80]. Il partait du postulat qu'il ne peut y avoir de capacité juridique absolue pour toutes les relations et pour les actes juridiques ; mais, sans exclure l'hypothèse théorique d'un être humain dépourvu de

---

77 G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 91 : « l'attitudine riconosciutta dalle legge a essere soggetti di diritti e di doveri ».

78 Cf. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico* ; P. FEDELE, *Discorso generale* ; P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*. I.

79 En particulier, Del Giudice a divulgué la théorie de la canonisation selon laquelle les normes du droit naturel, pour obtenir valeur juridique, devaient être promulguées par le législateur ecclésiastique. Cf. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 17. D'où le risque d'une césure entre le droit naturel et le droit positif. Cf. J. HERVADA, « El concepto de ordinamiento canónico », 5-61.

80 Cf. P. CIPROTTI, « Personalità e battesimo nel diritto canonico », 274.

toute capacité juridique, il poursuivait en établissant qu'il suffisait d'un minimum de qualités pour qu'apparaisse la capacité à devenir sujet d'un rapport juridique et donc la personnalité juridique. Appliquant ce propos au droit canonique, il pose une première distinction entre la personnalité juridique et l'appartenance à l'Église, puis une deuxième entre deux niveaux de personnalité :

> Mais en réalité, si avec le baptême l'homme devient membre de la société ecclésiastique, il n'acquiert pas la personnalité ou capacité juridique, mais il la complète seulement.
>
> En effet, l'Église reconnaît (et dans certains cas ne pourrait pas ne pas reconnaître) la capacité pour quelques situations ou actes juridiques aussi aux infidèles […] ; il serait donc faux d'affirmer que le droit canonique ne reconnaît pas comme personnes les infidèles ; ceux-ci au contraire sont des personnes et ont par ce fait une véritable, mais réduite, capacité juridique, bien qu'ils ne soient en aucun sens membres de l'Église.
>
> L'affirmation contraire de nombreux canonistes, qui ne considèrent comme personne que celui qui est baptisé, dérive chez certains de la préoccupation injustifiée que, en reconnaissant la personnalité juridique au non baptisé, doive lui être reconnue une ample capacité juridique canonique […].
>
> Celui-ci [le canon 87] doit être compris non dans le sens que les infidèles ne sont pas des *personnes*, mais qu'ils ne sont pas *dans l'Église* ; ils sont donc *personae extra Ecclesiam*[81].

Il reprendra cet enseignement dans ses *Lezioni di diritto canonico* en 1943[82].

---

[81] P. CIPROTTI, « Personalità e battesimo nel diritto canonico », 273-274 : « Ma in realtà, se con il battesimo l'uomo diventa sì membro della società ecclesiastica, non acquista la personalità o capacità giuridica, bensì soltanto la completa.

La Chiesa infatti riconosce (e in alcuni casi non potrebbe non riconoscere) la capacità a talune stuazioni o atti giuridici anche agli infedeli (…) ; sarrebe perciò falso asserire che l'ordinamento canonico non riconosce come persone gli infedeli ; essi invece sono persone, ed hanno perciò una, sia pure ridotta, capacità, pur non essendo in alcun senso membri della Chiesa.

La contraria affermazione di molti canonisti, che considerano persona soltanto chi è battezzato, deriva in alcuni dalla ingiustifacata preoccupazione che, riconoscendo la personalità giuridica al non battezato, ad esso debba essere riconosciuta un'ampia capacità giuridica canonica.

Esso deve essere inteso non nel senso che gli infedeli non sono *personae*, bensì che essi non sono *in Ecclesia*, ma sono perciò *personae extra Ecclesiam* ».

[82] Cf. P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*.

Dans le même numéro, Petroncelli, en revanche, défendait la position traditionnelle de l'acquisition de la personnalité par le baptême :

> En droit canonique, la qualité de sujet de droit ne s'acquiert pas avec la naissance naturelle de l'homme, mais avec une naissance théologique et juridique qui s'effectue par l'intermédiaire du sacrement de baptême […]. La personne physique ne devient capable, c'est-à-dire titulaire de droits et devoirs que par le baptême[83].

Séparant bien les effets théologiques et juridiques du baptême, il colorait toutefois ses positions dans un sens jurispositiviste, étranger à la tradition canonique :

> En droit canonique, tant la personne physique, en d'autres termes le sujet homme, que la personne juridique, le sujet qui transcende les personnes humaines qui la composent ou la font agir, est une entité qui par le droit n'existe qu'en tant que le droit lui même lui reconnaît la titularité des rapports juridiques ; c'est-à-dire que l'une et l'autre sont des créations du droit. C'est le droit et non la nature, le fait naturel de la naissance ou pour l'autre la réunion des personnes, qui détermine la naissance du sujet, qui à ce sujet déterminé attribue la titularité pour des rapports déterminés et qui au cas par cas, selon la fréquence de circonstances précises ou selon des qualités déterminées, élargit ou restreint la sphère dans laquelle la *capacitas agendi* du sujet peut se manifester[84].

En 1943 Criscito écrit dans la même revue un article[85] où il appuie l'opinion de Petroncelli sur le fait qu'on ne peut être personne dans l'Église sans être baptisé. Il précise cependant que lorsque l'infidèle baptise, il accomplit certes matériellement l'acte, mais sa volonté doit

---

[83] M. PETRONCELLI, « I soggetti dell'ordinamento canonico », 278 : « Nel diritto canonico cioè la qualità di soggetto di diritto non sia acquista con la nascità naturale dell'uomo ma con una nascita teologica e giuridica che si effettua mediante il sacramento del battesimo […]. La persona fisica cioè diviene nell'ordinamento canonico capace, cioè titolare di diritti e doveri, solo mediante il battesimo ».

[84] M. PETRONCELLI, « I soggetti dell'ordinamento canonico », 277-278 : « Nell'ordinamento canonico tanto la persona fisica, in altri termini il soggetto uomo, quanto la persona giuridica, il soggetto che trascenda le persone umane che la compongono o la fanno agire, è una entità che per l'ordinamento esiste in quanto l'ordinamento stesso gli riconosce la titolarità di rapporti giuridici cioè, l'una o l'altra sono creazioni dell'ordinamento giuridico. È l'ordinamento giuridico e non la natura che determina la nascità del soggetto e che al soggeto determinato attribuisce la titolarità in determinati rapporti e volta a volta, a seconda della ricorrenza di determinate circostanze, di determinate qualità, estende o restringe la sfera in cui la *capacitas agendi* del subbietto riconosciuto può manifestarsi ».

[85] Cf. A. CRISCITO, « Osservazioni », 27-29.

se conformer à celle de l'Église qui est de donner la vie spirituelle ; car en dernière analyse, c'est le Christ qui est ministre. Dans le cadre de l'ecclésiologie de Vatican II, on pourra développer que cette conformité est une forme d'appartenance lointaine en puissance qui se traduit par cette capacité juridique de donner validement le baptême.

Enfin en 1946, 1947, 1948 parut par étapes une étude de Gismondi sur les non-catholiques dans le droit canon[86]. Il développe l'idée que les non baptisés ne sont pas frappés d'une incapacité juridique absolue, mais se retrouvent dans la même situation que des étrangers vis à vis d'une législation civile[87].

Enfin, l'ensemble du débat fut repris à l'occasion de la Semaine Canonique organisée par P. Fedele en 1950 à Rome, dont les interventions furent publiées en 1953[88].

Plusieurs auteurs rappellent que la notion de personne n'avait pas d'histoire en droit canonique, et par conséquent, les débats s'orientèrent naturellement vers le contenu donner à ce concept. La problématique se noua autour de la thématique des droits et devoirs du baptisé dans le système juridique. Face à la position des commentateurs, on chercha à approfondir les conséquences de l'interprétation civiliste de la personne entendue comme sujet de droits.

Étant donnée l'unité foncière de la science juridique, les normes ne pouvaient donc se distinguer en droit canon qu'en raison de leur origine : droit divin ou droit humain positif. Dans cette optique, tous les êtres humains sont reconnus comme personnes en raison de leur nature humaine, et aucun ne peut être privé de cette capacité juridique fondamentale. Ciprotti puis d'autres ensuite relèveront que le droit canonique lui même fournit des exemples de droits et capacités reconnus aux non baptisés[89]. A partir de ce fait, ces auteurs considèrent ou bien qu'il y a

---

86 Cf. P. GISMONDI, « Gli acattolici nel dirito delle Chiesa », 224-249 ; 3 (1947) 20-45 ; 4 (1948) 55-68.

87 Cf. P. GISMONDI, « Gli acattolici nel diritto della Chiesa », 234, où il se réfère à une opinion de C. MAGNI, *Corso di diritto canonico* (Le persone, gli uffici, il matrimonio), 15.

88 Cf. P. FEDELE, ed., *Acta Congresus Iuris Canonici*.

89 Cf. P. CIPROTTI, « Personalità e battesimo », 274 ; P. GISMONDI, « La capacità giuridica degli acattolici », 135 et 137-138. Ainsi, les non-baptisés peuvent recevoir et administrer le baptême (CIC 1917, c. 742), contracter mariage avec un chrétien non catholique, et moyennant la dispense avec un catholique, passer des contrats avec des organismes et personnes catholiques, sont admis comme témoins dans les causes de béatification et de canonisation (c. 2027 §1) et selon Gismondi à solliciter un rescrit (c. 36 §1).

deux sortes de personnalités (cf. Ciprotti : *intra Ecclesiam* et *extra Ecclesiam*, la première venant compléter la seconde), ou bien n'accordent au baptême que l'effet de faire devenir membre de l'Église (cf. Bender : « philosophiquement et juridiquement parlant, il aurait été meilleur d'éviter le mot *persona* et de dire "sont constitués membres de l'Église du Christ"»[90]). Fedele relève que les textes anciens dont se réclament les Commentateurs ne désignent pas la capacité juridique en tant que telle, ce qui aurait été un anachronisme, mais seulement le fait de devenir *membrum Ecclesiae*[91].

En conclusion, trois critiques peuvent être adressées à ce groupe d'auteurs :

1° Leur présentation a pour conséquence de distinguer la capacité juridique de l'appartenance à l'Église, ce qui ne semble pas respecter le texte du canon 87 (CIC/1917) et ne considère pas suffisamment la dimension sacramentelle. De plus, elle sépare trop radicalement la capacité juridique de la capacité d'agir, ce qui s'apparente à la situation dans laquelle se trouve un étranger qui jouit de la capacité d'agir, sans avoir la pleine capacité juridique de citoyen puisqu'il lui manque cette qualité essentielle. Un étranger peut de fait poser un acte juridique valide sans être citoyen.

2° Possédant une profonde connaissance du droit séculier moderne, les auteurs sont imprégnés de l'idée que la détermination d'un certain nombre de droits est conçue, au moins de manière implicite, comme une protection contre d'éventuels abus de pouvoir.

Or, comment les déterminer, dans le contexte de l'ecclésiologie d'avant Vatican II ? On ne peut bien sûr les construire sur la souveraineté populaire, ni sur un pacte contractuel, ni enfin les laisser à l'arbitraire de l'Église. De Luca entrevoit déjà que ces droits ne doivent pas être conçus seulement comme des droits négatifs, conçus pour la défense de prérogatives, mais aussi comme des droits positifs, pour développer la vocation propre de tout baptisé : « [ces droits] doivent

---

90 L. BENDER, *Normae generales de personis*, 6 : « philosophice et iuridice loquendo melius fuisset hic evitare verbum *persona* et dicere *constituitur membrum Ecclesiae Christi* ». Il reprend son idée dans l'article : « Persona in Ecclesia – Membrum Ecclesiae », 110 en précisant que le terme *membrum* est un terme relatif à quelque chose, à l'Église, ce qui conviendrait mieux à ce qu'entend exprimer le canon 87 tandis que personne est un terme absolu. Toutefois, il présente lui-même une objection sérieuse : être membre de l'Église ne dépend pas seulement de la réception du baptême ; et pour finir, il se rallie à la position traditionnelle.

91 Cf. P. FEDELE, « Capacità canonica, teoria generale », 167.

avoir encore un contenu positif, au sens que leur est étroitement liée la faculté de manifester les activités fondamentales, matérielles et spirituelles de la personne humaine, dans la poursuite de sa propre fin fondamentale »[92].

3° Enfin, on doit aussi leur reprocher de ne pas prendre en compte, voire d'ignorer les principes métajuridiques sur lesquels repose le droit canonique, ce qui les conduit à méconnaître la nature propre de ce droit. De nombreux auteurs réagiront à ce propos. Giacchi d'ailleurs appelle à retourner au fondement du droit canon : « à la base du droit de l'Église, il y a la volonté du Christ, son Chef suprême ; c'est-à-dire qu'il y a une volonté qui est exprimée en des lois fondamentales, qui constituent le *ius divinum* et qui obligent chacun et toujours dans l'Église »[93]. Forchielli dénonce le mannequin juridique que l'on a fait avec la notion de personne et récuse l'interprétation positiviste comme l'interprétation jusnaturaliste de la science canonique[94]. Ces rappels allaient provoquer une recherche sur la nature même du droit ecclésial, qui portera ses fruits lors de la révision après le Concile. Peu à peu, d'autres auteurs chercheront à réconcilier la notion de personne avec ses origines, tel Forchielli qui entend reconstruire un système unitaire en reliant personne-sujet de droit-homme dans une vision personnaliste[95]. Le débat se porte alors sur la question de donner un contenu juridique éclairé par des éléments théologiques.

c) *L'École de Navarre*

Le troisième courant doctrinal qui chercha à approfondir la notion de personne en droit canonique est celui de l'université de Navarre, en Espagne, représenté par Lombardia (dont nous avons déjà exprimé les remarques à propos des deux courants précédents), Hervada, Lo Castro et Navarro. Lombardia défendait l'idée que l'expression *persona in Ecclesia* regardait la possession des droits et devoirs fondamentaux des chrétiens, et non une capacité juridique. De plus, en réintégrant une dimension théologique avec la dimension missionnaire de l'Église,

---

92 Cf. L. DE LUCA, « I diritti fondamentali », 96: « [...] essi hanno anche un contenuto positivo, nel senso che ad essi inserisce la facoltà di estrinsecare le fondamentali attività materiali o spirituali della persona umana per il perseguimento, appunto, del proprio fine fondamentale ».

93 O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, 18-19.

94 Cf. G. FORCHIELLI, « Precisazioni », 127-128.

95 Cf. G. FORCHIELLI, « Precisazioni », 128.

selon la volonté du Christ d'envoyer ses disciples jusqu'aux extrémités de la terre (cf. Mt. 28,19), il discernait une possibilité d'être sujet de relations juridiques avec l'Église avant même d'en être membre, pour tout ce qui regarde la vie de salut à laquelle tous les hommes sont appelés. Cette capacité a pour fondement la reconnaissance de l'homme comme personne, selon le droit divin, et c'est cette affirmation qui en est le fondement et la rend possible[96].

Le même auteur a poursuivi sa réflexion après la parution du Code de 1983 en appliquant au c. 96 ce qu'il avait écrit à propos du c. 87, à savoir qu'il ne s'agissait pas de définir qui est « personne » dans l'Église, mais d'affirmer la reconnaissance, pour les baptisés, de droits et devoirs qui ont une base sacramentelle[97]. Il assimilait aussi la position du non baptisé à celle de l'étranger pour les législations étatiques : « il n'a pas les droits et devoirs du citoyen, c'est-à-dire du membre d'une communauté politique concrète ; toutefois, cela ne signifie pas que ne lui est pas reconnue la condition de personne physique »[98]. Il jouit par conséquent d'une capacité juridique qui lui permet d'être titulaire de situations passives ou actives[99].

Le concept de personne est donc lié à la situation juridique du membre de l'Église : est « personne » en droit canonique celui qui est baptisé, mais reste à savoir quel est le contenu de cette appellation qui désigne la capacité juridique pour la doctrine classique des Commentateurs, ou la déclaration de droits et de devoirs propres aux chrétiens pour l'École de Navarre. Les théories de l'École italienne semblent quant à elles avoir été dépassées par le renouveau ecclésiologique de Vatican II, qui a, à son tour, éclairé les travaux de révision du Code en favorisant une vision théologique du droit ecclésial qui lui confère une spécificité qu'on ne peut ignorer.

Ce chapitre nous permet de dégager un élément très important : la notion de personne canonique est liée à un sacrement : le baptême. La réforme du droit a encore plus souligné cet aspect en introduisant une notion parallèle de « fidèle du Christ » que nous étudions maintenant.

---

96 Cf. L. NAVARRO, *Persone e soggetti*, 23.

97 Cf. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, 180-181.

98 P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, 178-179 : « questi non ha i diritti e i doveri del citadino, cioè del membro di una concreta comunità politica ; tuttavia ciò non significa che non gli è riconosciutta la condizione di persona fisica ».

99 Cf. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, 181.

2. **La notion de christifidelis**

Nous avons déjà aperçu ce terme qui est présenté au c. 204 §1 :

> Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde[100]

2.1 *Émergence d'une nouvelle appellation*

La rédaction de ce canon, qui n'avait pas d'équivalent dans la précédente codification, reflète de nombreux aspects de l'enseignement de Vatican II :

- l'incorporation au Christ par le baptême (LG 10)
- l'Église comme Peuple de Dieu (LG 9)
- la participation de tous les fidèles à la triple fonction du Christ (LG 12 ; 35 ; 36)
- la mission universelle de salut confiée à l'Église (LG 13 ; 17)
- la responsabilité de tous les baptisés (LG 13 ; 17).

Le contenu illustre l'une des perspectives qui ont guidé les travaux de révision du droit canonique, ce dont parle Jean Paul II dans la Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* à propos du rapport entre la doctrine conciliaire et la révision du Code :

> Cet instrument qu'est le Code correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme la décrit le magistère du Concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique. En un certain sens, on pourrait même voir dans ce nouveau Code un grand effort pour traduire en langage *canonique* cette doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire[101].

---

[100] CIC/1983, c. 204 §1 : « Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredit ».

[101] JEAN PAUL II, *Sacrae disciplinae leges*, p. XI: « Instrumentum, quod Codex est, plane congruit cum natura Ecclesiae, qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universum spectatum, peculiarique ratione per eius ecclesiologicam doctrinam. Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti

La présence du c. 204 §1 illustre la volonté du législateur d'intégrer dans les fondements du droit la vision ecclésiologique renouvelée de Vatican II. Ce désir s'est traduit concrètement par l'entrée de la notion de *christifidelis*, en parallèle à celle de *persona* qui est héritée de la précédente codification. Le terme n'était pas absolument nouveau en droit canonique, puisqu'il avait déjà été introduit dans l'index de Gasparri qui se trouve à la fin du Code de 1917, mais l'examen des canons auxquels il renvoie démontre qu'alors l'appellation avait été confondue avec celle de laïc, puisque les canons auxquels le mot renvoie sont tous liés aux laïcs. Dans le Code de 1983, le vocable acquiert une importance particulière, qui se constate déjà au niveau statistique : 142 occurrences de *christifidelis*[102], auxquelles il convient de rajouter 83 occurrences du mot *fidelis*[103] qui en est la forme abrégée, mais parfaitement synonyme dans l'usage, soit en tout 225 emplois. En revanche, le mot *persona*[104], employé seul ou avec un déterminant, au sens de personne physique canonique, n'apparaît que 116 fois.

Pour confirmer la valeur technique juridique du c.204 §1, il faut l'interpréter à la lumière de la réponse faite lors de la séance plénière des consulteurs en 1981[105], au cours de laquelle il a été établi que le mot *christifidelis* entendait désigner, de manière technique dans la législation canonique, les seuls fidèles en pleine communion avec l'Église. Le Code précise également au c. 11 ceux qui sont concernés par la législation canonique : « Sont tenus par les lois purement ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus, qui jouissent de l'usage de la raison et qui, à moins d'une autre disposition expresse du droit, ont atteint l'âge de sept ans accomplis »[106].

---

magnus nisus transferendi in sermonem *canonisticum* hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem ».

[102] Cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum*, 64-65.

[103] Cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum*, 178.

[104] Cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum*, 316-317.

[105] *Communicationes* 14 (1982) 157 : « Re vera, sub verbo "christifideles" theologice comprehenduntur etiam baptizati non catholici, quia ipsi baptismate Christo incorporantur et in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur. Attamen patet quod hic et in toto Codice tantummodo agitur de christifidelibus catholicis, qui nempe sunt in plena communione cum Ecclesia vinculis professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ; ceteri christifideles legibus Ecclesiae catholicae directe non obliguntur ». La définition du *christifidelis* avait été examinée en 1979 par le *coetus* « De populo Dei », cf. *Communicationes* 12 (1980) 59-63.

[106] CIC/1983, c. 11 : « Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia

Erdö[107], cherchant à déterminer plus précisément les concepts, propose de parler de « catholiques » pour désigner ceux qui sont sujets de la loi purement ecclésiastique (cf. c.11), c'est-à-dire les baptisés dans l'Église catholique ou accueillis en son sein, indépendamment du fait qu'ils soient ou non restés ensuite en pleine communion avec l'Église catholique. Il suggère ensuite que le terme *christifidelis* reprenne son sens théologique, plus ample, puisqu'il englobe sous cette appellation tous les baptisés, ceux de l'Église catholique comme ceux des autres Églises et communautés ecclésiales qui ne sont pas soumis à la législation canonique. Cet auteur propose ainsi d'adopter pour le sujet juridique l'appellation unique de *catholicus*, afin d'éviter un double sens – théologique et canonique – pour le terme *christifidelis*. Mais la littérature canonique n'a pas repris cette proposition de nouveau langage.

La présence de cette double figure (*christifidelis* et *persona*) dans la codification actuelle a parfois suscité une certaine perplexité et l'on s'est interrogé sur le rapport entre les deux concepts : doit-on les considérer comme synonymes ou bien doit-on y déceler des nuances ? Le cardinal Castillo Lara, qui avait présidé la fin des travaux de la Commission de révision tente de justifier ainsi la présence des deux appellations :

> La justification de cet apparent redoublement doit être recherchée dans les perspectives différentes des deux canons. Le canon 96, de teneur plus juridique, présente clairement le baptisé comme "personne" dans l'Église et comme *subiectum iuris*, et il se trouve placé dans le Livre I de caractère plus nettement juridique, tandis que le canon 204 présente une notion plus théologique, appropriée à définir le baptisé comme membre du peuple de Dieu et ainsi à introduire tout le Livre II qui traite du peuple de Dieu. Les deux contenus s'intègrent l'un dans l'autre, même si on répète l'idée fondamentale de l'efficacité du baptême[108].

---

catholica vel in eadem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt ».

[107] Cf. P. ERDÖ, « Catholicus, baptizatus et christifidelis in CIC », 228-239.

[108] R. CASTILLO LARA, « I doveri e i diritti del "christifidelis" », 322: « La giustificazione di questo apparente doppione va ricercata nella diversa prospettiva dei due canoni. Il can. 96, di taglio giuridico, presenta chiaramente il battezzato come "persona" nella Chiesa e come *subiectum iuris* ed è collocato nel libro I d'indole più squisitamente giuridico, mentre il can.204 presenta una nozione più teologica, appropriata a definire il battezato come membro del popolo di Dio e quindi a introdurre tutto il libro II che tratta del popolo di Dio. I due contenuti si integrano a vicenda, anche se si ripete il dato fondamentale dell'efficacia del battesimo ».

Remarquons que l'auteur ne parvient qu'à décrire la différence de l'angle d'approche, sans présenter une réelle justification. En réalité, la présence concomitante de ces deux termes provient en premier lieu de la méthode de travail adoptée pour la révision. Ces deux termes sont issus de divers schémas, élaborés par des groupes différents, qui ont développé leur propre réflexion. En effet, dans la version finale du CIC/1983, le c.96 est repris du projet de Loi Fondamentale (LEF) de 1980, qui après l'abandon du projet a été intégré dans le Code latin. En revanche, le c.204 §1 provient du schéma de 1982, élaboré pour le Code de droit canonique latin.

Toutefois, il semble que l'usage de termes différents soit aussi le signe d'un clivage implicite plus profond : en reprenant et en prolongeant l'analyse de Müller[109] qui discerne la présence de deux conceptions ecclésiologiques dans le Code rénové de 1983, on pourrait aussi avancer que le concept de *persona* renvoie plutôt à une ecclésiologie d'Église sociétaire, tandis que celui de *christifidelis* serait plutôt lié à la pensée qui appréhende l'Église comme communion.

Peut-on considérer au fond ces deux vocables comme équivalents ? Ghirlanda, exprimant la doctrine commune[110] se réfère au *christifidelis* comme à la catégorie fondamentale du Code actuel, et y voit une notion corrélative à celle de *persona* qui introduit l'homme dans le monde juridique[111]. Quelques auteurs ont tenté pourtant d'entrevoir une nuance sémantique : ainsi, L. Navarro distingue la notion de « personne » qui selon lui caractérise l'être humain baptisé en relation avec des éléments juridiques statiques (cf. le domicile, l'âge, la parenté etc…) et le « fidèle du Christ » qui se rapporte à son agir (cf. les droits et devoirs)[112].

Certains auteurs ont soutenu que l'on aurait dû aller jusqu'à ne conserver que le terme de *christifidelis*[113], option qu'adoptera d'ailleurs le

---

[109] Cf. H. MÜLLER, « Utrum "communio" », 85-108.

[110] Cf. pour les autres auteurs: G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 59-60: « In verità però, se si ha riguardo alla realtà sostanziale rappresentata dai can.96 e 204 §1, questa è unica : l'uomo battezzato nella Chiesa. I due termini appaiono pertanto usati in senso del tutto sinonimo. Non vi è infatti contraddizione né distinzione fra l'essere *persona in Ecclesia* (quanto meno nell'accezione espressa nel can.96) e l'essere fedele » ; A. DE FUENMAYOR, « De personarum physicarum condicione canonica. », 719-720 ; P. ERDÖ, « Catholicus, baptizatus et christifidelis in CIC », 233.

[111] Cf. G. GHIRLANDA, *Il dirito nella chiesa*, 90-91.

[112] Cf. L. NAVARRO, *Persone e soggetti*, 24.

[113] Cf. E. CORECCO, « Foi et institution dans le CIC », 34-35 ; A. LONGHITANO,

Code des Canons des Églises Orientales (CCEO), promulgué le 18 octobre 1990. En effet, cherchant également à traduire l'ecclésiologie conciliaire selon sa tradition propre, il n'a retenu que la notion de *christifidelis*, qui se trouve introduite dès le canon 7[114], en ouverture au premier titre, après six canons préliminaires généraux. La notion de « fidèle du Christ » s'en trouve valorisée sur le plan de la technique juridique et en vient à jouer un rôle unitaire beaucoup plus affirmé.

Le CIC/1983, au c. 96, mentionne l'incorporation par le baptême en référence à l'Église et non au Christ comme le c. 204 §1, ce qui, en réalité, n'est pas une contradiction, car l'Église est également et avec pertinence considérée par la Tradition comme le Corps du Christ. Les sacrements ont été institués par le Christ, mais confiés à l'Église, ce qui permet de dire qu'ils sont des actions du Christ et de l'Église, et qu'ils incorporent au Christ, selon une vision plus théologique, et à l'Église si l'on adopte une perspective plus juridique. Toutefois, on ne peut que relever le ton plus théologique du c. 204 §1 et constater le fait que la plus grande partie du Code semble s'y référer, puisque le terme de personne n'est pris en considération et opérationnel que dans le livre I sur les normes générales.

En conclusion, il convient de prendre acte que le CIC 1983 a conservé les deux termes. Etant donné leur contenu et leur rôle équivalents, on peut considérer qu'ils ont la même signification, que le c. 96 s'exprime selon la tradition juridique héritée du premier Code, tandis que le c. 204 §1 cherche à donner une ampleur théologique nouvelle[115]. Longhitano, relisant les procès verbaux des travaux de la commission de révision, indique que :

> il est clair que le canon définissant la catégorie de "christifidelis" ne faisait pratiquement qu'un avec celui qui formulait la catégorie de "persona". Mais on ne cache pas néanmoins la préférence pour la catégorie formelle, considérée plus "juridique" et plus complète, tandis que la catégorie substantielle était retenue comme trop "théologique" et ayant besoin de détermination ultérieure[116].

« Il popolo di Dio », 26.

[114] CCEO, c. 7 §1: « Christifideles sunt, qui per baptismum Christo incorporati in populum Dei sunt constituti atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes secundum suam cuiusque condicionem ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo implendum concredidit ».

[115] Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, 52-63 ; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 90-91; A. LONGHITANO, « Il popolo di Dio », 26.

[116] A. LONGHITANO, « Laico, persona, fedele cristiano », 41-42 : « È chiaro, per-

Aujourd'hui, cette opposition entre théologie et droit, ou du moins la peur plus ou moins inavouée que trop de théologie n'en vienne à diminuer la valeur juridique d'un concept, semble dépassée.

2.2 *Contenu de la notion*

Le *christifidelis* est souvent dépeint dans la science canonique comtemporaine comme le nouveau « protagoniste du droit ecclésial ». Nous reprenons cette expression souvent utilisée dans la science canonique italienne. Elle exprime bien que le fidèle est considéré comme le sujet principal de la vie juridique ecclésiale, selon le législateur de 1983, tandis que dans le CIC/1917, le sujet privilégié était le clerc. La révision du Code a appuyé cette évolution sur la réflexion conciliaire à propos de l'égalité fondamentale de tous les membres du Peuple de Dieu, sur leur mission commune à laquelle tous sont appelés, en raison du sacerdoce commun de tous les baptisés.

A partir de cette figure de base, qui n'existe jamais en réalité à l'état pur, se dessinent les diverses conditions juridiques du laïc, du clerc et du religieux. Feliciani exprime clairement l'articulation entre cette notion de base et les différentes vocations et charismes qui se superposent à cette condition juridique commune à tous les baptisés :

> Dans la codification post-conciliaire, s'opère, par rapport à la précédente, "le changement d'identité du sujet protagoniste" puisqu'au clerc a été substitué le fidèle. Et il s'agit d'un changement si radical qu'il rejaillit sur tout le système juridique dans la mesure où "la figure théologique et juridique du fidèle transcende la figure du laïc, celle du clerc, ou celle de celui qui embrasse les conseils évangéliques, sans jamais s'identifier avec aucun de ces trois états". Elle empêche qu'aucun de ces trois derniers ne puisse être érigé en "sujet hégémonique de tout le système"[117].

---

tanto, che il canone con il quale si definisce la categoria del "fedele cristiano" nelle intenzioni della commissione costituiva quasi un tutt'uno con quello che formula la categoria della "persona". Non si nasconde, però, la preferenza per la categoria formale, considerata più "giuridica" e più completa, mentre la categoria sostanziale è ritenuta troppo "teologica" e bisognosa di ulteriori determinazioni ».

[117] G. FELICIANI, « Obblighi e diritti di tutti i fedeli », 56 : « Nella codificazione post-conciliare si realiza, rispetto a quella precedente, "il cambiamento di identità del soggetto protagonista" poiché al clero è stato sostituito il fedele. E si tratta di un mutuamento così radicale da investire tutto l'ordinamento in quanto "la figura teologica e giuridica del fedele trascende sia la figura del laico, sia quella del chierico, sia quella di chi abbraccia i consigli evangelici, senza mai identificarsi con nessun dei tre stati". Essa impedisce così che uno di questi ultimi possa essere eretto "a soggetto egemone di tutto il sistema" ». Les renvois internes se réfèrent à E. CORECCO, « I laici

Ce statut juridique de fidèle est donc une création juridique canonique, énonçant des droits et devoirs qui dérivent de l'incorporation à l'Église par le baptême. Ces normes sont présentées dans le titre I de la première partie du Livre II, aux cc.208-223, sous une forme qui peut s'apparenter formellement aux grandes déclarations de droits des États ou des Nations Unies. Ces canons ont valeur législative constitutionnelle du fait qu'ils traitent d'un aspect de la structure de l'Église, qui ne se limite pas aux organes de gouvernement. En toute rigueur, ce titre ne devrait comporter que la présentation des droits fondamentaux découlant du baptême qui appartiennent en propre aux fidèles, et non ceux qui sont d'origine naturelle ou de droit positif. Cependant cette distinction nette a été difficile à respecter[118] : ainsi par exemple, le droit de n'être soumis à aucune contrainte dans le choix de vie (cf. c.219), ou le droit à la bonne réputation et à l'intimité (cf. c.220) sont en fait des droits humains naturels.

Les normes juridiques ici présentées sont celles qui règlent la vie des membres de l'Église à partir de leur baptême et elles sont appelées à être complétées par d'autres qui régissent les conditions particulières, propres à certaines catégories de fidèles qui reçoivent une mission particulière ou exercent certains charismes au sein de l'Église. Nous trouvons ainsi ensuite le Titre II pour les fidèles laïcs (cc.224-231), le Titre III pour les clercs (cc.232-293) ; la vie consacrée et les normes concernant les sociétés de vie apostolique se trouvent présentées séparément dans la troisième partie du livre II (cc.573-746).

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de donner une analyse complète du statut des fidèles du Christ. Relevons en premier lieu que le fidèle ne préexiste pas à l'Église comme la personne par rapport à l'État. Son statut est une création du droit positif, mais qui s'appuie sur des éléments du droit divin, dérivant du sacerdoce commun des baptisés, de la participation à la mission commune de l'Église.

Cette participation repose sur un *principe général d'égalité fondamentale* entre tous les baptisés, inscrit en tête au c.208 (cf. CCEO, c. 11):

> Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle

nel nuovo Codice di diritto canonico », 198-200.

[118] Cf. J. HERVADA, « Les fidèles du Christ », 163.

> tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun[119]

Cette égalité fondamentale entre tous doit se conjuguer avec le *principe hiérarchique* tout aussi fondamental, exprimé au c.207 §1 (cf. CCEO, c. 323 §1) : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs »[120]. Ce principe hiérarchique constitutionnel se concrétise juridiquement par le pouvoir de gouvernement, auquel sont habilités ceux qui ont reçu le sacrement de l'ordre, selon le c.129 §1 : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré »[121]. Les fidèles laïcs peuvent cependant exercer un pouvoir délégué dans la mesure où il n'exige pas par sa nature le pouvoir d'ordre. Le législateur a également prévu une exception avec le c. 1421 §2 qui autorise une conférence épiscopale à constituer dans laïcs juges ecclésiastiques dans un tribunal d'Église.

Ce pouvoir de gouvernement est un charisme qui s'origine dans la grâce du sacrement de l'ordre, qui configure le clerc au Christ Bon Pasteur. Ceci explique que la *potestas regiminis* soit une mission réservée aux clercs, comme le précise le c. 274 : « Seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique »[122], bien que le c. 129 §2 ait disposé que les laïcs puissent coopérer à l'exercice de ce droit : « À l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit »[123]. La littérature sur ce thème est abondante, et l'on se limitera ici à constater que le fondement juridique de la *potestas* est toujours

---

[119] CIC/1983, c. 208 : « Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christo regeneratione, vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque condicionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur ».

[120] CIC/1983, c. 207 §1 : « Ex divina institutione, inter omnes christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur ; ceteri autem et laici nuncupantur ».

[121] CIC/1983, c. 129 §1: « Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti ».

[122] CIC/1983, c. 274 §1 : « Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici ».

[123] CIC/1983, c. 129 §2 : « In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt ».

sacramentel : l'*habilitas* au pouvoir de gouvernement (c. 129 §1) s'appuie sur le sacrement de l'ordre, tandis que la possible *cooperatio* du fidèle laïc (c.129 §2) trouve sa justification dans le baptême qui fait participer à la fonction royale du Christ.

Le principe d'égalité fondamentale entre tous les baptisés est ainsi appelé à être harmonisé avec le principe de diversité, non moins fondamental, qui s'appuie sur les effets juridiques du sacrement de l'ordre qui habilite à être pasteur, docteur et sanctificateur selon des grâces et modalités propres au sacerdoce ministériel, moyennant une intégration à la structure hiérarchique de l'Église.

Le principe général d'égalité se complète par deux autres principes généraux qui éclairent tout l'agir chrétien :

- le droit/devoir de garder toujours la communion avec l'Église (cf. : CIC/1983, c.209 §1 ; CCEO, c. 12 §1)
- le droit/devoir de mener une vie sainte qui contribue à la sanctification de toute l'Église (cf. : CIC/1983, c.210 ; CCEO, c. 13).

Le statut du *Christifidelis* se compose ensuite d'une série de droits/devoirs qui configurent l'agir du baptisé dans le domaine ecclésial, et notamment les actes qu'il produit. Nous retrouverons en filigrane cette notion de *christifidelis*, superposée à celle de personne, tout au long de notre travail, car elle est à la base de l'ecclésiologie actuelle, de la vie sacramentelle et de la vie juridique du membre de l'Église à travers la participation aux trois *munera* du Christ.

Cette première partie de notre travail nous a conduit à établir que la notion de personne se trouve à la fois au centre de tout le système juridique canonique et de la notion de sacrement. Son importance a été mise en évidence lors des travaux de révision du Code, qui ont fait émerger une autre figure, celle de *christifidelis*, que nous pouvons pratiquement recevoir comme synonyme de la notion de personne, selon l'opinion la plus commune. Son caractère fondamental se trouve donc renforcé par l'usage de la double appellation, désignant le même sujet, abordé sous un double angle. Bien qu'il nous paraisse que le terme de « fidèle du Christ » soit plus approprié pour étudier le droit sacramentaire, en raison du lien qu'il souligne avec le Christ, il n'en reste pas moins que cette double notion, sous l'une ou l'autre forme, se révèle fondamentale pour étudier la juridicité des sacrements, car elle constitue en quelque sorte le point d'attache entre l'aspect juridique et la constitution du sacrement.

L'élément personnaliste atteint le cœur de la dimension juridique des sacrements, puisque tant le droit ecclésial que le sacrement y trouvent

un fondement constitutionnel. Il y a là un critère important pour déterminer à quelle notion de droit il convient de se référer, lorsqu'on aborde une telle thématique. En effet, un système juridique qui ne placerait pas la personne humaine au centre de son dispositif serait impropre à présenter l'aspect juridique des sacrements, car il se placerait dans une perspective inadéquate pour étudier cette dernière notion, le réduisant à n'être qu'un acte purement matériel et extérieur. Ce qui nous conduit à rejeter les prémices positivistes de l'École de Droit canonique italienne et à interpréter dans un sens personnaliste ceux de l'École de Navarre.

La juridicité des sacrements, tant dans l'aspect théologique que dans l'aspect proprement juridique, repose donc sur les fondements suivants :

- un sujet autonome, doté d'une plénitude et d'une perfection d'être particulière, qui ne caractérise que la personne humaine. Ceci signifie que le sujet est possesseur et responsable dans son être et dans son agir. Dans le système du droit ecclésial comme dans la notion théologique du sacrement, l'être de l'homme précède son agir. Le fait d'être un être humain est une condition nécessaire pour recevoir la grâce sacramentelle.
- un sujet libre, au sens où il peut faire (ou ne pas faire) quelque chose sans être contraint ni prédéterminé dans son choix. Le critère qui éclairera l'acte de volonté de faire ou de ne pas faire sera la recherche du bien, désiré comme seule fin, digne de l'homme. Dans l'optique purement juridique, cela s'exprime par la poursuite du *iustum*, mais le droit ecclésial complète avec une finalité plus ultime : la *salus animarum*, qui rejoint la finalité des sacrements. Voilà pourquoi on a pu dire que le droit ecclésial est essentiellement un droit sacramentel, au sens où il rejoint et sert la finalité de l'Église. L'acte de volonté du sujet présuppose une connaissance intellective, tant de la part de celui qui administre que de celui qui reçoit le sacrement. Un acte sacramentel ne peut être demandé et administré que si la personne remplit ces conditions de liberté et de connaissance minimum.
- un être social, se réalisant dans un rapport inter-personnel qui possède un caractère de réciprocité dans l'accueil-don. Ce côté relationnel se retrouve tant dans l'administration du sacrement entre le ministre et le fidèle qui reçoit le sacrement que dans les autres aspects de la vie de l'Église. En effet, la vie sacramentelle

> se développe à deux niveaux distincts mais complémentaires : d'une part un niveau interpersonnel fidèle/Christ et ministre, et d'autre part un niveau communautaire plus large, c'est-à-dire celui de l'Église. Nous avons vu comment tout rapport intersubjectif est porteur de juridicité.

Après avoir défini les fondements constitutifs communs au droit et aux sacrements, qui permettent de parler à juste titre de juridicité des sacrements, nous allons nous attacher maintenant, dans une deuxième partie, à étudier les caractéristiques de cette juridicité des sacrements.

DEUXIEME PARTIE

CARACTERISTIQUES ET SPECIFICITE DE LA DIMENSION JURIDIQUE DES SACREMENTS

La notion de sacrement, que nous avons présentée dans notre première partie, est une notion complexe qui entre dans le champ d'étude de nombreuses sciences sacrées ; en effet elle concerne la théologie dogmatique, la théologie morale, la théologie spirituelle, la liturgie, la pastorale et bien entendu, le droit canonique.

Il est évident que notre étude se concentrera sur ce dernier aspect, mais elle ne pourra oublier les liens avec les autres disciplines, dont aucune ne peut revendiquer à elle seule l'exclusivité de la notion de sacrement. On traitera donc de la nature juridique des sacrements, mais tout en ayant égard à d'autres éléments théologiques fondamentaux, notamment sur le plan ecclésiologique.

Nous étudierons dans un premier chapitre les différents aspects de la dimension juridique des sacrements. Ceci nous conduira, dans un deuxième temps, à un rapprochement avec une autre notion également importante : celle d'acte juridique. Après une brève présentation de cette dernière, nous essayerons donc de voir si le sacrement peut être qualifié d'acte juridique.

CHAPITRE IV

La dimension juridique du sacrement

Le deuxième chapitre, qui constitue une présentation générale du concept de sacrement dans l'histoire et la théologie, nous a permis de rencontrer la présence d'éléments de juridicité dès les origines et à travers le processus de formation de la définition théologique. Comme point de départ, il convient de toujours se rappeler que la finalité de la vie spirituelle est le salut et que celui-ci ne peut être refusé à qui en est digne. Par conséquent, le salut lui-même fait l'objet d'un droit. Or les sacrements étant un moyen privilégié pour avoir accès à ce salut, il s'ensuit que les sacrements font aussi l'objet d'un droit, ce qui suggère que l'aspect juridique est intégré dans la définition même du sacrement.

Nous avons ensuite repéré d'autres formes de présence du juridique, qui doivent se comprendre dans la lumière de la première. Nous avons observé ainsi que l'un des moments-clef de l'élaboration de la signification a été le besoin de trouver un équivalent latin au terme grec *mystérion*, avec l'adoption du terme *sacramentum* qui apportait avec lui son origine juridique pré-chrétienne. On trouve également la présence du droit dans les conditions fixées pour l'administration des sacrements au sein d'une communauté en communion avec l'Église catholique.

Tous ces éléments juridiques se manifestent dès l'époque patristique : la *traditio* puis la *redditio* du symbole de foi au cours de la formation catéchuménale pouvaient parfaitement assumer certaines harmoniques sémantiques faisant référence au *sacramentum* – serment de fidélité, exigé des soldats romains. La présence du droit sera renforcée à l'occasion du développement de la discipline pénitentielle, organisée pour réadmettre dans la communion ecclésiale ceux qui avaient renié leur foi durant les persécutions et, après la paix de l'Église et

jusqu'aux XI-XII[èmes] siècles, pour réconcilier les pécheurs publics. En revanche, la sensibilité théologique de l'Orient, nourrie par la richesse sémantique de *mystèrion*, restera plus portée à valoriser la dimension liturgique de contemplation : ceci la conduira à montrer une certaine réticence envers les spéculations développées par la théologie latine.

Le droit n'est donc pas une *res aliena* aux sacrements. Voyons maintenant ce que l'on entend par droit dans ce domaine, car nous avons vu au début de notre première partie comment le droit pouvait recouvrer diverses perspectives ; puis nous étudierons à quel niveau se situe l'élément juridique et s'il concerne de manière égale tous les sacrements.

1. **Le concept de droit employé en sacramentaire**

Notre première partie a été l'occasion de préciser la notion et la place du droit dans la vie de l'Église. Nous avons dégagé la spécificité du droit ecclésial qui ne peut être considéré comme un droit de nature absolument identique aux autres systèmes juridiques en raison de sa participation à la mission de l'Église ; puis, au sein de la science canonique, nous avons brièvement présenté les différentes écoles en présence, tout en soulignant les éléments qui devaient être maintenus pour assurer la spécificité du droit canonique comme participant de la mission de salut de l'Église. Enfin, nous avons mis en relief la notion de personne qui constitue le fondement commun entre le droit ecclésial et la théologie sacramentaire.

Parler de dimension juridique des sacrements implique donc d'étudier sous quels rapports le droit rencontre les sacrements, ce qui nécessite déjà un choix épistémologique. Ensuite, il faudra déterminer une méthodologie pour préciser à quel niveau intervient l'élément juridique.

1.1 *Rapports entre droit et sacrement*

Toutes les notions juridiques ne sont pas opérantes pour définir un droit des sacrements. Nous avons défini au chapitre précédent quelles étaient les exigences du droit pour être un droit ecclésial : une anthropologie chrétienne avec le concept de personne, le respect de la nature et de la mission de l'Église. Voyons maintenant comment la notion de sacrement s'articule avec les caractéristiques de la notion générale de droit.

1.1.1 Le sacrement et la notion générale de droit

Il faut examiner si le contenu de la définition du sacrement possède les principales caractéristiques des définitions générales du droit, telles que nous les avons établies au début de notre étude[1], à partir de la philosophie du droit et antérieurement à la diversité des écoles juridiques :

+ L'économie sacramentelle constitue *un ordre* destiné à réguler la vie spirituelle, que l'on appelle l' « ordre sacramentel ».

L'existence d'un ordre suppose qu'il y ait une diversité à organiser en vue de composer un ensemble selon une certaine harmonie. Tout droit possède en lui cette capacité d'être agent organisateur en vue du bien commun. L'économie sacramentelle est l'un des moyens de sanctification voulus par le Christ qui a confié ces signes porteurs du salut à son Église (cf. CIC/1983, c.840 : « signa exstant ac media quibus […] hominum sanctificatio efficitur »). Ces signes connaissent eux-mêmes une diversité, qui se traduit par le fait qu'ils sont appelés à être reçus selon des modalités que détermine en partie une certaine logique dérivant de leur signification propre : les sacrements de l'initiation chrétienne selon une gradation préétablie[2] ; le mariage et l'ordre sacré selon la vocation assumée ; la pénitence et l'onction des malades selon les besoins. En conséquence, le baptême est toujours le premier sacrement reçu, puisqu'il constitue l'acte d'entrée dans la vie ecclésiale et conditionne l'accès aux autres gestes sacramentels.

La fonction du droit sacramentaire est donc de traduire en termes juridiques l'organisation de la vie sacramentelle des baptisés et de la dispensation des signes sacramentaux. Le législateur a constamment rappelé que l'ordonnancement (*moderatio*) de la liturgie dépend uniquement de l'autorité du Siège Apostolique et de l'Évêque diocésain selon le droit (cf. CIC/1983, c. 838 §1 ; CCEO, c. 668 §2 ; RS 14). Bien sûr, le droit n'est pas premier par rapport à la dispensation de la grâce, mais à l'opposé, la volonté salvifique du Christ se déploie selon les modalités du droit. Elle possède en lui une valeur organisatrice, qui

---

[1] Cf. pp. 23-25.

[2] L'ordre traditionnel des sacrements de l'initiation est : baptême-confirmation-eucharistie. Nous n'entrerons pas dans la problématique qui a conduit dans l'Église latine à conférer l'eucharistie avant la confirmation dans la pratique actuelle. Notons seulement que l'ordre traditionnel est conservé par les Églises Orientales, mais aussi dans le CIC comme dans le Rituel latin de l'initiation des adultes.

est ainsi utilisée comme instrument pour réguler la dispensation de la grâce en vue du bien des fidèles.

La récente instruction *Redemptionis Sacramentum* (mars 2004) explicite, comme rarement un texte magistériel l'avait fait auparavant, le droit qu'ont les fidèles de profiter des richesses spirituelles provenant d'une liturgie célébrée dignement, selon les règles prescrites, en vue du bien du Peuple de Dieu : cf. RS 18 : « Les fidèles ont le droit (« ius est ») d'obtenir que l'autorité ecclésiastique gouverne la sainte Liturgie totalement et d'une manière efficace, afin que celle-ci n'apparaisse jamais comme "la propriété privée de quelqu'un, ni du célébrant, ni de la communauté dans laquelle les Mystères sont célébrés" [référence à EdeE 53]»[3]. Cet article de l'instruction nous semble prolonger, dans le domaine du droit liturgique, l'évolution qu'a connue l'ensemble du droit ecclésial suite à la refonte du CIC en 1983, dont l'un des objectifs était d'en faire le droit de l'ensemble du Peuple de Dieu, grâce notamment à la mise en relief de la notion de *christifidelis*. Les normes du droit sacramentel et liturgique ne doivent donc pas être assimilée à des règles qui ne concerneraient que les membres du clergé. Certes, elles s'adressent à eux de manière particulière, en tant que ministres des sacrements, mais leur caractère juridique transcende l'état ou la fonction des clercs. En effet, elles ne constituent pas seulement des indications techniques pour régler le rite liturgique, mais elles ont pour fonction première d'assurer l'authenticité du caractère ecclésial de la célébration (cf. EdeE 52).

+ Cette fonction de sanctification s'exerce *selon la vertu de justice*, comme fondement juridique de la relation intersubjective.

Les sacrements ne sont pas dispensés selon le mode d'un acte de charité facultatif[4] ou comme une récompense selon le bon vouloir des ministres de l'Église ; au contraire, ils constituent un droit de justice découlant de la condition d'être humain appelé au salut universel dans le cas du baptême, ou s'enracinant dans la condition de baptisé pour les autres sacrements. Le droit d'accéder aux sacrements est étroitement dépendant du droit à participer à la fonction de sanctification du Christ.

---

[3] RS 18: « Ius habent christifideles, ut auctoritas ecclesiastica plene et efficaciter moderationem sacrae Liturgiae agat, ne liturgia umquam esse videatur "privata alicius proprietas, neque ipsius celebrantis neque communitatis ubi Mysteria celebrantur" ».

[4] La vertu de charité informe l'acte sacramentel, en tant que manifestation de l'amour et de la charité du Christ, mais la distribution se fait selon la vertu de justice.

Ce ne peut être un droit absolu, puisqu'il est également éclairé par la nécessité de justice de respecter le sens des gestes sacramentels et de ne pas léser les autres aspects de la vie de l'Église. On parle ainsi souvent du double aspect de droit/devoir. Ainsi, le *ius ad sacramenta* se trouve limité par le devoir de garder la communion avec l'Église (cf. c.209), de maintenir l'obéissance chrétienne aux pasteurs (cf. c.212 §1) et de tenir compte du bien de l'Église (cf. c.223 §1) dont les pasteurs sont responsables dans la régulation de l'exercice des droits et devoirs de tous (cf. c.223 §2). En cas d'abus manifeste, est prévue la possibilité de pouvoir revendiquer légitimement les droits reconnus devant le for ecclésiastique compétent (cf. c.221 §1).

Le législateur a expressément consacré ce droit aux sacrements, avec le c.843 §1 du CIC/1983 : « Les ministres sacrés ne peuvent pas refuser les sacrements aux personnes qui les demandent opportunément, sont dûment disposées et ne sont pas empêchées par le droit de les recevoir »[5]. Par ministre, il faut entendre dans la plupart des cas le ministre ordonné, mais pas de manière absolue. En effet dans le cas du baptême et de la distribution de l'eucharistie (la consécration eucharistique reste exclue, bien sûr !), ce peut être un fidèle laïc (cf. cc.861 §2 et 910 §2).

Le Code manifeste une insistance particulière pour deux sacrements :

– l'eucharistie : cf. CIC/1983, c.912 : « Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit peut et doit être admis à la sainte communion »[6]
– le mariage : cf. c.1058 : « Peuvent contracter mariage tous ceux qui n'en sont pas empêchés par le droit »[7].

On relèvera l'insistance particulière pour l'eucharistie qui configure l'accès à la communion comme un droit mais aussi comme un devoir, tant de la part du ministre (cf. : « potest et debet » du c. 912), que du fidèle avec le c. 920 §1 qui établit le précepte de la communion annuelle : « Tout fidèle, après avoir été initié à la très sainte Eucharistie, est tenu par l'obligation de recevoir la sainte communion au moins une fois l'an »[8]. En revanche, le mariage est présenté seulement comme un

---

[5] CIC/1983, c. 843 §1 : « Ministri sacri denegare non possunt sacramenta iis qui opportune eadem petant, rite sint dispositi, nec iure ab iis recipiendis prohibantur ». Le canon équivalent manque dans le CCEO.

[6] CIC/1983, c. 912 : « Quilibet baptizatus, qui non iure prohibeatur, admitti potest et debet ad sacram communionem ».

[7] CIC/1983, c. 1058 : « Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur »« Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur ».

[8] CIC/1983, c. 920 §1 : « Omnis fidelis, postquam ad sanctissimam Euchristiam initiatus sit, obligatione tenetur semel saltem in anno, sacram communionem reci-

simple droit (cf. : « possunt » di c. 1058). La différence réside dans le fait que l'eucharistie, à la différence du mariage qui est un droit naturel, est absolument nécessaire pour la croissance à la fois de la communauté qu'est l'Église et de la vie spirituelle des fidèles, comme le rappellent plusieurs passages de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* et notamment le paragraphe 22 :

> L'incorporation au Christ, réalisée par le Baptême, se renouvelle et se renforce continuellement par la participation au Sacrifice eucharistique, surtout par la pleine participation que l'on y a dans la communion sacramentelle. Nous pouvons dire non seulement que chacun d'entre nous reçoit le Christ, mais aussi que le Christ reçoit chacun d'entre nous. […] En s'unissant au Christ, le peuple de la nouvelle Alliance, loin de se refermer sur lui-même, devient « sacrement » pour l'humanité, signe et instrument du salut opéré par le Christ, lumière du monde et sel de la terre (cf. Mt 5, 13-16) pour la rédemption de tous. […] C'est pourquoi, de la perpétuation du sacrifice du Christ dans l'Eucharistie et de la communion à son corps et à son sang, l'Église reçoit les forces spirituelles nécessaires à l'accomplissement de sa mission[9].

Comme tout *ius*, la norme juridique prévoit des limitations, mais seulement destinées à sauvegarder le sens et la sainteté de l'acte sacramentel. Le droit de recevoir l'eucharistie se trouve seulement limité lorsque le fidèle en est empêché par le droit. Divers canons énumèrent limitativement ces cas : lorsque le fidèle ne possède pas la capacité de comprendre de manière élémentaire dans la foi l'acte de communier (cf. c.913), en cas d'excommunication ou d'interdit après l'infliction ou la déclaration de la peine, ou bien si le fidèle persiste avec obstination dans un péché grave et manifeste (cf. c.915), et enfin si le fidèle est en état de péché mortel et n'a pas eu recours à la confession sacramentelle (cf. c.916).

En revanche, le mariage est un droit moins absolu, puisqu'il constitue un état de vie auquel on ne peut être empêché d'accéder (sauf pour motif grave selon la norme du droit), mais qui n'est pas strictement indispensable au salut, à moins qu'il ne s'agisse de sanctifier une réalité matrimoniale déjà vécue, de manière peccamineuse, en l'absence du sacrement. Il y existe certes un *ius connubii* naturel, reconnu par le c. 1058, mais aucun *ius ad celebrationem matrimonii sacramentalis*[10]. Ainsi, une célébration catholique doit être refusée dans le cas où les

---

piendi ».

[9] EdeE 22.

[10] Cf. G. GHIRLANDA, « De obligationibus et iuribus christifidelibus », 364.

futurs rejettent les propriétés du mariage chrétien (cf. c.1056), expriment ouvertement leur absence totale de foi (cf. FC 68), sont incapables d'émettre un consentement valide (cf. cc.1057 ; 1095-1107), rejettent la forme canonique (cf. cc.1108 ; 1116 ; 1117), refusent de solliciter les dispenses (cf. c.1078), ou bien enfin, de manière générale, lorsqu'un élément s'oppose à la célébration valide et licite (cf. c.1066). En revanche, la célébration ne peut être refusée *a priori* en raison d'un manque de catéchèse ou de préparation, du moment que les futurs ont l'intention au moins implicite de faire ce que fait l'Église, comme l'exprime l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* : « Vouloir établir pour l'admission à la célébration ecclésiale du mariage d'autres critères qui concernent le degré de foi des fiancés comporte de graves risques »[11]. Il ne pourrait y avoir refus que si ce manque de catéchèse ou de préparation au mariage constituait une preuve de rejet de la sacramentalité.

Ce droit d'accès, même sans être exprimé de manière expresse, concerne aussi les autres sacrements[12]. La confirmation ne peut être refusée à celui qui, ayant l'usage de la raison, veut recevoir ce sacrement et renouveler les promesses de son baptême (cf. c.889 §2). L'absolution ne peut être refusée au pénitent contrit, qui confesse intégralement ses péchés mortels et qui a le ferme propos de ne plus pécher et d'accomplir la pénitence que le confesseur lui impose (cf. c.959 ; 987 ; 988). Enfin, l'onction des malades ne peut être refusée qu'à celui qui persiste avec obstination dans un péché grave manifeste (cf. c.1007).

Pour ce qui concerne le sacrement de l'ordre, le droit à l'accès est singulièrement limité, en raison de la spécificité de ce sacrement. La vocation divine est nécessaire comme point de départ chez le candidat, et elle se discerne par l'épreuve des qualités humaines et morales, et la *recta voluntas*[13] (cf. c.241 §1). Néanmoins, le droit concède à l'autorité ecclésiastique légitime, dont relève le candidat, un large pouvoir d'appréciation. Le c.1025 commence par énumérer d'abord dans un premier paragraphe (directement ou par mode de renvoi à d'autres canons) une série de conditions nécessaires pour la licéité de l'ordination :

– possession des qualités requises ;
– aucune irrégularité ni empêchement ;

---

[11] FC 68.
[12] Cf. G. GHIRLANDA, « De obligationibus et iuribus christifidelium », 357-365.
[13] Cf. G. MONTINI, « L'ordine sacro », 154.

- réception des ministères institués du lectorat et de l'acolytat, puis du diaconat pour la prêtrise, avec les interstices requis ;
- déclaration écrite de libre volonté ;
- promesse publique d'assumer le célibat ;
- retraite spirituelle d'au moins cinq jours.

Puis le texte ajoute dans un deuxième paragraphe : « De plus, il est requis qu'au jugement de son Supérieur légitime, le candidat soit considéré comme utile pour le ministère de l'Église »[14]. L'interprétation de cette norme doit se faire en référence à la précédente législation, dans laquelle le c.969 §1 prévoyait que l'évêque n'ordonnait que les prêtres dont il avait besoin pour son diocèse, de telle sorte qu'un candidat idoine mais non utile en raison du grand nombre de prêtres pouvait se voir éconduit, à moins que l'évêque ne consente à l'ordonner pour un autre diocèse (cf. c.969 §2). Aujourd'hui, le jugement ne peut plus s'exercer seulement par rapport aux besoins d'un diocèse ou d'un ordre religieux dans lequel le clerc sera incardiné, mais on doit aussi prendre en compte les besoins de l'Église universelle[15] (cf. c.233 §1 : « […] pour qu'il soit suffisamment pourvu aux besoins du ministère sacré dans toute l'Église […] »[16] ; c.257).

Cette disposition est complétée par le c.1029 :

> Seront seuls promus aux ordres ceux qui, au jugement prudent de l'Évêque propre ou du Supérieur majeur compétent, tout bien pesé, ont une foi intègre, sont animés par une intention droite, possèdent la science voulue, jouissent d'une bonne réputation et sont dotés de mœurs intègres, de vertus éprouvées et des autres qualités physiques et psychologiques en rapport avec l'ordre qu'ils vont recevoir[17]

Il est clair que le droit cherche ici à réserver l'accès aux ordres aux seuls candidats qui en sont dignes, et pour cela, le Code traduit en langage juridique le charisme de discernement (cf. « iudicio », « prudenti iudicio ») que doit exercer l'évêque ou le Supérieur majeur. La

---

[14] CIC/1983, c. 1025 §2 : « Insuper requiritur ut, iudicio eiusdem legitimi Superioris, ad Ecclesiae ministerium utilis habeatur ».

[15] Cf. J.M. GONZALEZ DEL VALLE, « L'ordre », 587.

[16] CIC/1983, c. 233 §1 : « [...] ut necessitatibus ministerii sacri in tota Ecclesia sufficienter provideatur [...] ».

[17] cIC/1983, c. 1029 : « Ad ordines ii soli promoveantur qui, prudenti iudicio Episcopi proprii aut Superioris maioris competentis, omnibus perpensis, integram habent fidem, recta moventur intentione, debita pollent scientia, bona gaudent existimatione, integris moribus probatisque virtutibus atque aliis qualitatibus physicis et psychicis ordini recipiendo congruentibus sunt praediti ».

Tradition et le magistère de l'Église ont reconnu la légitimité de ce pouvoir d'apprécier les vocations[18]. En outre, en 1912, une commission de cardinaux, nommée spécialement par le pape Pie X, a directement examiné ce problème et répondu qu'il n'existait pas de droit à recevoir l'ordination avant l'appel de l'évêque (cf. : « Personne n'a aucun droit à l'ordination avant le libre appel de l'évêque ») et que la vocation sacerdotale ne pouvait se réduire à n'être qu'une aspiration intérieure du sujet ou une invitation charismatique de l'Esprit Saint à recevoir l'ordre sacré (cf. : « […] la condition qui doit être prise en considération de la part de l'ordinand, et que l'on appelle *vocation sacerdotale*, ne consiste nullement, bien qu'elle soit aussi nécessaire et de règle ordinaire, en une quelconque aspiration intérieure du sujet, ou en invitations du Saint Esprit à embrasser le sacedoce […] »[19]). Le Catéchisme de l'Église catholique, au n. 1578, reprend avec fermeté cette position et l'explicite :

> Nul n'a le *droit* à recevoir le sacrement de l'Ordre. En effet, nul ne s'arroge à soi-même cette charge. On y est appelé par Dieu (cf. He 5,4). Celui qui croit reconnaître les signes de l'appel de Dieu au ministère ordonné, doit soumettre humblement son désir à l'autorité de l'Église à laquelle reviennent la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres. Comme toute grâce, ce sacrement ne peut être *reçu* que comme un don immérité.

La doctrine canonique récente, bien qu'aiguillée par la sensibilité moderne qui accorde une grande attention à la protection des droits des personnes et aux éventuels abus de pouvoir, reste aussi consciente de la mission de discernement de l'autorité ecclésiastique. Les auteurs per-

---

[18] Cf. *Catechismus Romanus*, 244-245 ; SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, Instructio *Quam ingens*, *AAS* 23 (1931) 120-127 ; SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, Instructio *Quantum religiosis*, 1 décembre 1931, *AAS* 24 (1932) 74-81 ; PIE XII, Const. ap. *Sedes sapientiae*, 31 mai 1956, *AAS* 48 (1956) 357-358 ; OT 2c ; PAUL VI, Lettre ap. *Summi Dei Verbum*, 4 novembre 1963, *AAS* 55 (1963) 984-989 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1578.

[19] Cf. SECRETARIA STATUS, Epistola ad R.P.D. Carolum M.A. de Cormont, episcopum Aturensem, « de libro qui inscribitur « La vocation sacerdotale » edito a Rev.mo canonico Iosepho Lahitton, eiusdem dioceseos », 2 juillet 1912, *AAS* 4 (1912) 485: « Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem episcopi »; « [...] conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi, quaeque *vocatio sacerdotalis* appelatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti, seu invitamentis Spiritus Sancti, ut sacerdotium ineundum ».

çoivent bien le caractère complexe de cette question au plan de la technique juridique. G.P. Montini écrit ainsi :

> C'est une œuvre de discernement très délicate, parce que si d'un côté l'Église ne peut rester sans ministre, de l'autre le clergé ne peut pas se révéler en dessous de son devoir. La solution prudente n'est pas dans le fait de refuser l'ordre sacré à qui n'atteint pas des niveaux très élevés de spécialisation pastorale, ni d'admettre au sacrement de l'ordre sacré quiconque « sait célébrer », mais dans le fait de promouvoir une préparation efficace au ministère et de reconnaître dans l'Église (universelle) diverses fonctions[20].

L'auteur toutefois s'en tient à des considérations générales et évite prudemment d'aborder de front le problème juridique de la protection contre un possible jugement arbitraire de l'autorité.

Une certaine forme de protection à l'accès au sacerdoce réapparaît cependant pour les diacres qui se destinent à la prêtrise, avec le c.1030 :

> À moins d'une cause canonique, même occulte, l'Évêque propre ou le Supérieur majeur compétent ne peut interdire l'accession du presbytérat aux diacres qui sont ses sujets qui s'y destinent, restant sauf le droit de recours selon le droit[21].

Avec une forme littéraire quelque peu alambiquée[22], le canon établit que seule une cause canonique, manifeste ou occulte, peut légitimer que l'évêque ou le supérieur puissent interdire l'accès à la prêtrise à un diacre ordonné en vue du sacerdoce. Ceci équivaut à reconnaître un véritable droit à l'ordination sacerdotale pour un diacre déjà ordonné, dont il ne pourra être privé que pour une cause canonique prévue ex-

---

[20] Cf. G. MONTINI, « L'ordine sacro », 155 : « È un'opera di discernimento molto delicata, perché se da un lato la Chiesa non può rimanere senza ministri, dall'altro non può essere la schiera ministeriale impari al suo compito. La soluzione prudente non sta nel neggare l'Ordine sacro a chi non giunge a *standards* altissimi di specializzazione pastorale, né nell'ammettere all'Ordine sacro chiunque "sappia celebrare", ma nel riconoscere nella Chiesa (universale) diverse mansioni ».

[21] CIC/1983, c. 1030 : « Nonnisi ex causa canonica, licet occulta, proprius Episcopus vel Superior maior competens diaconis ad presbyteratum destinatis, sibi subditis, ascensum ad presbyteratum interdicere potest, salvo recursu ad normam iuris ».

[22] La traduction française conserve la construction latine avec la tournure grammaticale négative (cf. « A moins d'une cause canonique, même occulte, l'Evêque propre ou le supérieur majeur compétent ne peut interdire […] »), la plupart des autres traductions - anglaise, italienne, espagnole, portugaise, etc…- ont adopté une construction grammaticale à la forme affirmative, jugée probablement plus claire. Par exemple en italien : « Soltanto per una causa canonica, anche occulta, il Vescovo proprio o il Superiore maggiore competente possono […] ».

pressément par le législateur et d'interprétation stricte (cf. c.18), c'est-à-dire une faute grave contre l'une des obligations constitutives du sacerdoce catholique (notamment en ce qui se rapporte à la continence sacerdotale ou l'inclinaison vers une perversion sexuelle), ou par une censure (cf. c.1331-1335), une irrégularité, ou un empêchement découvert après l'ordination (cf. c.1045) ou contracté après l'ordination diaconale. L'intervention de l'autorité ecclésiastique n'est donc plus discrétionnaire comme pour l'appel au diaconat.

Certes, il faut maintenir qu'il ne peut y avoir de droit subjectif à recevoir l'ordination, mais le législateur semble avoir eu conscience du risque d'arbitraire dans la décision d'écarter un candidat, puisque le supérieur peut refuser celui qui ne lui semble pas idoine sans motiver sa décision[23]. Un recours peut donc être adressé par le diacre auprès de la Congrégation pour le clergé pour les clercs diocésains, auprès de la Congrégation pour les Églises Orientales ou de la Congrégation pour l'Evangélisation des peuples pour les sujets qui relèvent de leurs territoires, ou bien enfin auprès de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique pour ceux qui en dépendent. Ce recours hiérarchique peut être suivi en outre, dans un délai de trente jours, d'un recours contentieux-administratif auprès du tribunal de la Signature apostolique (cf. PB 123) selon la procédure prévue par les cc.1732-1739.

En conclusion, la dispensation des sacrements peut donc parfaitement être envisagée selon le contenu de l'adage romain traditionnel : « donner à chacun ce qui lui est dû », selon les droits qui lui viennent d'un patrimoine juridique dont il ne peut être dépouillé, sinon par des procédures que règle le droit (cf. « iure prohibeantur » dans le texte des cc.843 §1, 912 et 1058). La célébration et la réception d'un sacrement s'effectuent selon le mode d'une relation interpersonnelle, qui se noue entre un ministre, un fidèle qui demande le sacrement et l'objet qui consiste dans le don de la grâce. Pour les fidèles catholiques, l'accès à ce don est doté d'une valeur obligatoire, selon la vertu de justice, dès lors que les conditions requises sont remplies, et le refus ne peut être motivé que par un motif de droit. Pour les non-catholiques, il faut distinguer d'une part les fidèles des Églises orientales séparées et autres Églises équiparées dont les fidèles jouissent, en ce qui concerne la pénitence, l'eucharistie et l'onction des malades, du même droit d'accès que les catholiques (cf. CIC/1983, c. 844 §3), et d'autre part les fidèles

[23] Cf. SACRA CONGREGATIO CONCILII, « Resolutio Vercellen. », 21 mars 1643, in CIC/*Fontes*, V, n. 2642, 296.

des autres confessions chrétiennes à qui l'accès aux sacrements est soumis à une appréciation de l'Évêque diocésain ou de la conférence épiscopale (cf. CIC/1983, c. 844 §4).

+ La dimension juridique des sacrements se réfère à la *valeur sociale* dont est chargée toute forme de droit. De là découlent son aspect organisateur et son caractère impératif.

La valeur sociale des sacrements, complémentaire de leur valeur régulatrice de la vie de l'Église, s'exerce au niveau de la constitution de l'Église, avec les sacrements de l'initiation chrétienne en ce qui concerne la dimension de Peuple de Dieu, et le sacrement de l'ordre sacré pour la dimension hiérarchique. Au niveau du sujet, le fondement de la vie juridique repose sur la double notion de *persona* (cf. c.96) et de *christifidelis* (cf. c.204), qui caractérise le sujet juridique canonique. Les baptisés constituent donc les acteurs de cette vie juridique sacramentelle qui se déploie à travers des gestes institués et reconnus comme salvifiques.

La juridicité des sacrements s'exerce au niveau individuel dans la notion de personne. Mais ce premier niveau personnel est inséparable du niveau communautaire, où le droit joue comme élément décisif permettant à la communion ecclésiale de se manifester et de se développer. En effet, la communion ne peut être assimilée à un simple sentiment affectif, mais elle possède une dimension sociale visible qui doit extérioriser la communion intérieure. L'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* relève avec pertinence combien il est significatif que le terme de « communion » (appliqué en premier lieu à la communion des fidèles avec Dieu et entre eux) soit devenu le nom spécifique du sacrement de l'eucharistie[24]. Ce qui est envisagé dans le texte pontifical est, en premier lieu, la communion spirituelle, mais il convient de remarquer que cette dernière se prolonge en une communion juridique qui en est l'achèvement. Il est aussi remarquable que le même terme serve à désigner la communion sacramentelle et le lien social qui est défini au c. 205.

Ce dernier définit les critères-conditions de cette communion : « Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique »[25], tandis que le c. 840 indique que la communion

[24] Cf. EdeE 34.

[25] CIC/1983, c. 205 : « Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt

ecclésiale est le fruit et la cause finale secondaire (après la cause finale première de salut) des sacrements: « […] c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manisfester la communion ecclésiastique »[26].

Les trois caractéristiques générales du droit (ordre, justice, aspect social et impératif) se retrouvent dans le concept de sacrement à des titres divers : cause formelle avec la dimension d'ordre, cause matérielle avec le sujet, cause finale en raison du droit général au salut.

1.1.2 Le sacrement et la notion de droit ecclésial

Après avoir vu que les sacrements possèdent les trois caractéristiques générales de la notion de droit, il convient dans un second temps d'établir qu'ils assument également les propriétés spécifiques du droit ecclésial.

Il est clair que ce dernier est une véritable science juridique, possédant les caractéristiques de tout système juridique comme nous l'avons démontré au paragraphe précédent, mais cependant, on ne peut lui attribuer purement et simplement les caractéristiques du droit séculier. En effet, bien que les deux systèmes juridiques se rencontrent au niveau de l'expérience humaine du fait juridique, le droit ecclésial doit développer une méthodologie propre en raison de sa nature particulière : il n'est pas le fruit d'un compromis politique comme le droit séculier, il participe à la sacramentalité de l'Église[27]. Ainsi, le droit séculier, comme le droit canonique connaissent la notion de personne, mais nous repérons les différences d'approche au niveau de l'origine en raison du caractère sacramentel de la personne physique canonique, mais aussi quant au contenu, car la personne canonique n'a pas seulement la dimension de sujet juridique qui agit mais aussi celle plus radicale de prochain, qu'il convient de regarder comme un frère.

Le recoupement entre les propriétés du droit ecclésial et celles de la notion de sacrement est aisé, quand on rapproche les conclusions de notre chapitre sur la notion de sacrement[28] et ce que nous avions établi au préalable dans notre discussion sur le droit ecclésial[29]. La notion de

---

illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ».

[26] CIC/1983, c. 840 : « […] et ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt […] ».

[27] Cf. G. GHIRLANDA, « Il diritto civile "analogatum princeps" ? », 592-593.

[28] Cf. p. 117.

[29] Cf. p. 55-73.

sacrement est imprégnée des trois caractéristiques générales du droit canonique que nous y avons dégagées :

+ La vision anthropologique chrétienne du droit ecclésial se retrouve parfaitement dans le caractère juridique des sacrements, puisque ceux-ci ont été institués pour être reçus par un sujet, en vue du salut du genre humain. Le sujet-personne est le point de contact entre le droit et le sacrement.

Ce sujet du droit comme du sacrement est l'être humain appelé au salut et racheté par le sacrifice du Christ. Cet aspect a été fortement mis en relief avec la codification qui a établi la personne baptisée comme protagoniste du droit dans l'Église (cf. c. 87 du CIC/1917 et cc. 96 et 204 du CIC/1983) comme nous l'avons étudié.

+ La mission qu'assume le droit ecclésial de manifester concrètement la nature propre de l'Église, sous son double aspect de société juridique hiérarchique et de mystère de salut, trouve à s'exercer particulièrement dans la régulation des sacrements.

En effet, nous avons vu comment les sacrements sont à la source de la vie de l'Église, dans sa dimension spirituelle comme dans son organisation visible humaine (cf. LG 11, CN 5 et 11). Cette double dimension de société hiérarchique et de mystère de salut se manifeste clairement dans la notion de communion ecclésiale, qui est toujours plus apparue, dans les années post conciliaires, comme l'une des notions-clefs pour qualifier la vie de l'Église. Le droit sacramentaire est véritablement le lieu où le droit peut servir la mission de l'Église et l'exprimer. En effet, les sacrements ne prennent leur sens plénier que s'ils sont célébrés dans la communion de l'Église, ce qui constitue la première source de leur juridicité, à propos des conditions de maintien de cette communion ecclésiale (cf. CIC/1983, c. 205). Cette communion a des racines sacramentelles, au niveau individuel comme au plan communautaire, comme le rappelle la Lettre *Communionis Notio* :

> La communion ecclésiale dans laquelle chacun est inséré par la foi et le baptême a sa racine et son centre dans la sainte Eucharistie. En effet, le baptême est l'incorporation à un corps construit et vivifié à travers l'Eucharistie par le Seigneur ressuscité, de telle manière que ce corps peut être véritablement appelé Corps du Christ. L'Eucharistie est source et créa-

> trice de communion entre les membres de l'Église précisément parce qu'elle unit chacun d'eux avec le Christ lui-même […][30].
>
> L'unité ou communion entre les Églises particulières dans l'Église universelle, outre son fondement dans la même foi et dans un baptême commun, plonge surtout ses racines dans l'Eucharistie et dans l'épiscopat[31].

Cette communion trouve son origine dans le baptême qui insère de nouveaux chrétiens dans le Corps ; elle a son centre dans l'eucharistie qui communique l'intégralité des dons du salut et s'exprime sur le plan du gouvernement par la succession apostolique transmise par le sacrement de l'ordre.

+ Le service qu'exerce le droit par rapport aux fins propres de l'Église trouve à se réaliser dans les sacrements, qui sont l'un des principaux moyens de réaliser la mission de l'Église.

Le canon 840 du CIC/1983 décrit ainsi cette fonction des sacrements :

> Les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Église, en tant qu'actions du Christ et de l'Église, sont des signes et des moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes ; c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique […][32]

Ce canon, qui ouvre la première partie du livre IV, résume donc la triple finalité des sacrements :

– exprimer et fortifier la foi ;
– rendre un culte authentique à Dieu ;

---

[30] CN 5 : « Communionis ecclesialis, cuique unusquique fide et Baptismo inseritur, radix et centrum est Sacra Eucharistia. Siquidem Baptismus est incorporatio corpori per Eucharistiam extructo et vivificato a Domino resuscitato, ita ut hoc corpus vere vocari queat Corpus Christi. Eucharistia fons exstat et vis creatrix communionis inter membra Ecclesiae hoc ipso quod unumquemque fidelem cum Christo coniungit ». Traduction in *DC* 74 (1992) 730.

[31] CN 11 : « Unitas sive communio Ecclesiarum particularium in Ecclesia universali, praeterquam in eadem fide communique Baptismo, radicatur praesertim in Eucharistia et in episcopatu ». Traduction in *DC* 74 (1992) 730-731.

[32] CIC/1983, c. 840 : « Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt […] ».

– réaliser la sanctification des hommes.

Il présente ensuite la communion ecclésiale comme l'instance où ces trois éléments peuvent se réaliser, en dégageant ainsi une nouvelle finalité secondaire (comme l'emploi de l'adjectif verbal exprimant le but permet de le comprendre), instrumentale, par rapport au salut des âmes qui constitue la fin propre de l'Église.

1.2 *Le choix d'une approche personnaliste*

Parler de juridicité des sacrements implique de reconnaître que le concept de droit que l'on emploie dans le contexte ecclésial vérifie la notion générale de droit : le droit sacramentaire remplit aussi les caractéristiques du droit ecclésial qui, nous l'avons vu, est un « vrai droit ». Par conséquent, il est bien établi que lorsque nous examinons le caractère juridique des sacrements, dans leur structure comme dans leur mode d'administration au profit du peuple chrétien, nous le faisons en assumant tous les éléments retenus pour caractériser le droit canonique, comme un instrument juridique exprimant la nature de l'Église et se présentant comme au service de sa mission.

Ceci exclut l'emploi de toute autre conception du droit qui serait susceptible d'induire une mauvaise compréhension de la notion de sacrement, ou bien d'en altérer la place dans la fonction de sanctification que les actes sacramentels réalisent. La sacramentaire est un *locus iuridicus* où se manifeste clairement la spécificité à la fois des sacrements et du droit canonique, en tant que système juridique intégrant des principes transcendants reconnus comme supérieurs (cf. le droit divin positif et naturel) et excluant par le fait même tout positivisme juridique. Le droit utilise certes un vocabulaire particulier et possède une approche spécifique. Cet apport, à l'origine extrinsèque à la sacramentaire, sera lui-même absorbé par la théologie, de telle sorte qu'en ce domaine, la distinction des sciences n'a pas empêché une saine et fructueuse collaboration. Ainsi par exemple, la notion théologique augustinienne de « sacrement vrai » se transforme en « sacrement valide » selon la terminologie canonique ; de même pour le mot « institution » qui est entré dans le vocabulaire théologique.

Il est donc clair que traiter de la juridicité des sacrements conduit à faire un choix épistémologique à propos de la notion de droit employée. La réticence à reconnaître un aspect juridique aux sacrements ne proviendrait-elle pas de la confusion entre les valeurs du droit canonique et celles du droit séculier, émanant de la mentalité juridique ambiante ?

Cette dernière en effet se présente comme l'héritière de la philosophie des Lumières et du positivisme juridique des derniers siècles, qui ne reconnaissent aucune transcendance. Le droit est identifié à la norme juridique positive, et à quelques principes, tels les droits de l'homme, qui en réalité font plus figure de produits de la culture dominante que de principes transcendants absolus. D'où la possibilité reconnue de faire évoluer ces principes selon les époques.

2. **L'articulation du juridique et du sacramentel**

L'examen de l'articulation entre l'aspect théologique et spirituel d'une part, et l'aspect juridique d'autre part, nous invitent à rechercher les points de contacts entre ces deux domaines. Or, déjà lorsque nous avons retracé le processus d'élaboration de la définition, nous avons relevé à plusieurs reprises la présence d'éléments juridiques dans la réflexion théologique.

Ceci manifeste que le sacrement est une réalité complexe et, de fait, aucune science ecclésiastique ne peut prétendre en avoir le monopole à l'exclusion des autres. Il n'en reste pas moins que la dimension théologique est première pour comprendre de l'intérieur ce qu'est un sacrement. Elle fournit les éléments de base aux autres sciences. Ainsi, répétons-le, notre étude juridique se place donc en quelque sorte à la jointure entre la science juridique et la théologie : le droit reçoit l'apport précieux de toute la réflexion de la théologie, mais il convient de ne pas oublier que lui-même possède également en soi une dimension théologique.

A ce propos, la modification de la présentation elle-même du sacrement dans l'ensemble de la législation canonique témoigne d'un net progrès dans l'harmonisation du juridique et du sacramentel[33].

En effet, dans le CIC/1917, un canon introductif (c. 726) commençait par définir les « choses » temporelles et spirituelles, et parmi ces dernières, les sacrements. Puis immédiatement après, afin de sauvegarder et de promouvoir la sainteté de ces gestes sacrés, il était suivi de quatre canons (cc. 727-730) qui réprimaient la simonie et les trafics en tout genre en la matière. De même, la définition du sacrement (c. 731 §1) reprenait l'idée de respect (« […] il faut mettre la plus grande diligence et révérence à les conférer et à les recevoir d'une façon opportune et

[33] Cf. B. HONINGS, « I sacramenti in genere nel nuovo Codice », 90, auquel nous empruntons les arguments de l'analyse qui suit.

digne »[34]), et se poursuivait au §2 par l'interdiction (« vetitum est ») de les conférer aux hérétiques et aux schismatiques. La présentation se cantonnait à un exposé technique juridique, dans une perspective négative d'interdiction ou de mise en garde.

En revanche, le CIC/1983 témoigne d'une toute autre attitude : dès les canons préliminaires (cc. 834-839) qui ouvrent le Livre IV, intitulé « De Ecclesiae munere sanctificandi », les sacrements se trouvent placés immédiatement dans la perspective de la liturgie, présentée comme exercice de la fonction sacerdotale du Christ sauveur et lieu où l'Église assure sa fonction de sanctification du monde. Le c.834 §1 s'exprime clairement :

> L'Église remplit sa fonction de sanctification d'une manière particulière par la sainte liturgie qui, en vérité, est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ ; la sanctification des hommes y est signifiée par des signes sensibles et réalisée selon le mode propre à chacun d'eux, et le culte public intégral de Dieu y est célébré par le Corps mystique de Jésus Christ, Tête et membres[35].

Les sacrements sont donc présentés comme actes du Corps mystique, c'est-à-dire de l'Église qui exerce la mission de sanctification du Christ. Le c. 667 du CCEO en revanche présente les sacrements dans une perspective légèrement différente :

> Par les sacrements, que l'Église est tenue de dispenser pour communiquer sous un signe visible les mystères du Christ, Notre Seigneur Jésus-Christ, dans la puissance de l'Esprit Saint, sanctifie les hommes afin qu'ils deviennent d'une manière singulière de vrais adorateurs de Dieu le Père, et les insère en lui-même et dans l'Église, son Corps ; [...][36]

La rédaction du canon insiste plus sur le côté instrumental de l'Église en placant le Christ comme sujet du verbe *sanctificare* et en soulignant

---

[34] CIC/1917, c. 731 §1 : « summa in iis opportune riteque administrandis ac suscipiendis diligentia et reverentia adhibenda est ».

[35] CIC/1983, c. 843 §1 : « Munus sanctificandi Ecclesia peculiari modo adimplet per sacram liturgiam, quae quidem habetur ut Iesu Christi muneris sacerdotalis exercitatio, in qua hominum sanctificatio per signa sensibilia significatur ac modo singulis proprio efficitur, atque a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe et membris, integer cultus Dei publicus exercetur ».

[36] CCEO, c. 667 : « Per sacramenta, quae Ecclesia dispensare tenetur, ut sub signo visibili mysteria Christi communicet, Dominus noster Jesus Christus homines in virtute Spiritus Sancti sanctificat, ut singulari modo Dei Patris veri adoratores fiant, eosque sibi ipsi et Ecclesiae, suo Corpori, inserit ; […] » .

bien que l'Église n'intervient que dans la dispensation, et que cette dernière est un devoir juridique (cf. « dispensare tenetur »).

A la différence de la législation antérieure qui conservait la trace de conditions historiques aujourd'hui dépassées, la préoccupation du législateur actuel n'est plus tant de réprimer la simonie[37] que de mettre en avant l'aspect théologique du culte liturgique – élément spirituel sacramentel – et d'en vérifier les conditions d'ecclésialité – élément juridique – qui permettront une célébration qui communiquera les biens du salut. Dans le CIC/1983, nous trouvons ainsi successivement le c.834 §2 (CCEO, c. 668 §1) qui présente les trois conditions du culte public catholique (« […] quand il est offert au nom de l'Église par des personnes légitimement députées, et par des actes approuvés par l'autorité de l'Église »[38]), puis les cc.835-836 qui développent le mode de participation des baptisés selon leurs ministères et leur statut dans l'Église (cf. évêque, prêtres, diacres et autres fidèles), et enfin les cc.837-839 qui explicitent la dimension ecclésiale des sacrements.

On vérifie donc combien l'examen de la notion théologique de sacrement était indispensable pour entrer ensuite dans l'étude juridique. Désormais, nous nous plaçons du côté du juriste qui étudie comment et à quels niveaux interviennent les éléments juridiques. Notre analyse porte sur la législation canonique latine, mais nous indiquons entre parenthèses les références aux canons du Code oriental et nous nous permettrons quelques remarques seulement lorsque les différences apporteront des éléments intéressants pour notre analyse. Nous étudions ici le troisième degré de juridicité, que nous avons dégagé[39], mais il s'inscrit dans le développement de la juridicité fondamentale du premier degré qui est fondé sur le droit au salut.

De manière générale, on peut repérer trois niveaux de présence de juridicité :

---

[37] La simonie reste mentionnée de manière quelque peu allusive dans le CIC/1983 au c. 848, dernier des canons qui présentent les sacrements *in genere* : « Minister, praeter oblationes a competenti auctoritate definitas, pro sacramentorum administratione nihil petat, cauto semper ne egentes priventur auxilio sacramentorum ratione paupertatis », avant d'apparaître explicitement dans la législation pénale au c. 1380 qui punit d'interdit ou de suspense la célébration ou la réception simoniaque. Le CCEO n'en parle qu'au c. 1461, qui prévoit entre autre la déposition (renvoi de l'état clérical) de celui qui ordonne et de l'ordonné.

[38] CIC/1983, c. 834 §2 : « […] cum defertur nomine Ecclesiae, a personis legitime deputatis et per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos ».

[39] Cf. p. 117.

– en amont, avant que l'acte ne soit posé, avec les normes de validité et de licéité ;
– dans la constitution même du sacrement ;
– en aval, avec les effets juridiques de l'acte sacramentel.

2.1 *La présence du droit en amont de l'acte sacramentel*

Dans un premier temps, on repère une première forme de présence du droit avec les normes de validité et de licéité à appliquer en matière d'administration des sacrements.

Il s'agit dans ce cas là de déterminer le *quid iuris*, le droit positif à appliquer, extérieurement repérable. Ces normes sont indispensables pour que soit dispensés les sacrements eux-mêmes (validité) et qu'ils le soient selon ce que souhaite l'Église, pour le bien des fidèles et le salut des âmes (licéité et fructuosité). Pendant longtemps, ces règles ont accaparé l'attention des canonistes, au point de constituer pour la doctrine commune l'élément principal et emblématique de l'aspect juridique des sacrements. Nous avons déjà souligné combien un coup d'œil rapide aux manuels traditionnels permet de prendre conscience de l'importance quantitative des réflexions à ce sujet.

Les sacrements sont des signes de la sanctification opérée par le Christ en vertu de son sacrifice rédempteur et de son mystère pascal, pour le salut de l'homme. Que l'on choisisse d'accentuer l'aspect de *res* nécessaire à l'Église pour atteindre sa fin de sanctification ou bien l'idée d'action du Christ sauveur opérant par l'Église, leur célébration exige le respect de certaines règles et conditions pour que s'effectue réellement l'effet désiré et qu'il le soit de manière légale.

Classiquement, la théologie et la science canonique ont défini qu'une célébration est dite valide quand a été observé tout ce qui est requis essentiellement pour la réalisation du sacrement ; en conséquence, elle est invalide quand vient à manquer un élément essentiel, ce qui fait que rien n'est accompli[40].

La célébration est reconnue licite quand le célébrant et le fidèle qui reçoit le sacrement remplissent tout ce qui doit être observé selon la volonté du Christ et les lois de l'Église. Dans le cas contraire, la célé-

---

[40] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 9 : « Sacramentum dicitur valide conferri et suscipi, quando omnia habentur, quae essentialiter requiruntur ad sacramentum conficiendum. Dicitur invalide quando deest aliquod elementum essentiale, ita ut reipsa nullum habeatur sacramentum ».

bration est dite illicite[41]. Distinguons et étudions les conditions qui portent sur la validité puis celles qui concernent la licéité.

2.1.1 Conditions de validité

Le canon 841 du Code de 1983 (CCEO c. 669) établit que les règles concernant la validité des sacrements sont du ressort exclusif de l'autorité suprême de l'Église, c'est-à-dire du pape et du collège des évêques : « Les sacrements étant les mêmes pour l'Église toute entière et faisant partie du dépôt divin, il revient à la seule autorité suprême de l'Église d'approuver et de déterminer ce qui est requis pour leur validité […] »[42].

Le fait qu'ils sont le patrimoine commun de toute l'Église universelle, joint à leur connexion avec le dépôt révélé, implique l'intervention de l'autorité suprême, assistée de l'Esprit Saint, pour interpréter authentiquement la Sainte Écriture et la Tradition confiées à l'Église (cf. DV 10). Son rôle s'explique aussi par le fait que les sacrements sont un élément-clef de la communion dans l'Église que seul le pontife romain ou le concile œcuménique peuvent réguler.

Les conditions de validité des sacrements s'exercent à trois niveaux différents :

- la capacité du ministre célébrant et du bénéficiaire,
- l'intention du ministre,
- la matière et la forme.

a) *La capacité du ministre célébrant et de celui qui reçoit le sacrement*

La notion de *ministre* est essentielle, car c'est lui qui réalise[43] extérieurement le sacrement, au nom du Christ. Toutefois, la célébration d'un sacrement n'est jamais une œuvre purement humaine. En effet, le ministre agit toujours en tant que cause instrumentale, de telle sorte

---

41 Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 9 : « [sacramentum] licite [conferri et suscipi] quando conferens et recipiens observat omnia quae ex Christi voluntate et Ecclesiae lege sunt observanda ; illicite quoties praescriptiones statutae non servantur, et proinde habetur peccatum mortale aut veniale ».

42 CIC/1983, c. 841 : « Cum sacramenta eadem sint pro universa Ecclesia et ad divinum depositum pertineant, unius supremae Ecclesiae auctoritatis est probare vel definire quod ad eorum validitatem sunt requisita […] ».

43 Le latin exprime clairement cette participation du ministre avec des termes expressifs : *conficere sacramentum*, *actionem sacramentalem peragere* etc…

qu'il est en réalité ministre secondaire, tandis que le Christ opère en tant que ministre principal[44]. Le ministre humain est certes réellement ministre, il célèbre en vérité le sacrement, il sanctifie, consacre et absout, mais en vertu d'un pouvoir qui lui vient du Christ. Quand le législateur parle du ministre des sacrements, il est évident qu'il entend le ministre humain, évêque, prêtre, diacre ou laïc selon les cas, et non le Christ. La qualité du ministre peut être appréciée de diverses manières.

+ Le ministre est dit *ordinaire*[45] lorsqu'il a toujours la capacité et le pouvoir de célébrer le sacrement en vertu du sacerdoce ministériel reçu dans le sacrement de l'Ordre (ou du sacerdoce baptismal dans le cas du mariage[46]).

Le ministre *extraordinaire* est celui qui ne peut célébrer le sacrement qu'en vertu d'une faculté spéciale qui lui est concédée par l'autorité supérieure (cf. CIC/1983, c. 882 : le prêtre délégué pour administrer la confirmation) ou en raison de quelque nécessité[47]. A ce propos, le droit distingue deux niveaux de nécessité pour la licéité : la nécessité grave et la juste cause.

Le droit prévoit deux cas de nécessité grave : cf. c. 883 pour la confirmation en danger de mort par tout prêtre ; c. 884 : l'évêque ou le prêtre qui s'adjoignent d'autres prêtres pour confirmer. Dans les autres situations, le ministre extraordinaire doit demander la permission du curé ou de l'Ordinaire des lieux : cf. c. 862 pour baptême ; c. 1003 §2 pour l'extrême onction, pour laquelle la permission peut être présumée.

+ Une autre distinction binaire doit être introduite au niveau de la capacité requise pour être ministre, sous peine d'invalidité : certains nécessitent une capacité ordinaire tandis que d'autres exigent une capacité spéciale découlant du sacrement de l'Ordre. Cette distinction se place au niveau de la capacité pour exercer un pouvoir et non plus au

---

[44] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 32-33.

[45] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 33.

[46] Pour le mariage, dans la tradition latine, ce sont les époux qui sont ministres du sacrement et se confèrent mutuellement le sacrement, en exprimant publiquement leur consentement ; le prêtre ou le diacre qui reçoit le consentement au nom de l'Église est un témoin privilégié qualifié d'assistant (cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1623). Selon la tradition orientale, le prêtre qui officie est témoin du consentement échangé par les époux, mais sa bénédiction est nécessaire à la validité du sacrement (cf. CCEO, c. 828 §2 : « Sacer hic censetur ritus ipso interventu sacerdotis assistentis et benedicentis »).

[47] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 33.

niveau de la qualité de la personne, comme dans la distinction précédente.

Parmi les sacrements, il faut distinguer le baptême et le mariage qui nécessitent en soi une *capacité simple*, consistant dans le fait d'être un être humain, homme ou femme, même si le droit positif précise qui peut être ministre ordinaire, à savoir pour le baptême : le prêtre ou le diacre (cf. c. 861 §1) ; pour le mariage : le prêtre en vertu de son office d'ordinaire du lieu ou de curé, le prêtre ou le diacre muni de la délégation (cf. c. 1108). Toutefois, dans les circonstances extraordinaires, le CIC latin autorise un ministre extraordinaire, c'est-à-dire tout être humain, homme ou femme, selon les canons suivants : CIC/1983, c. 861 §2 pour le baptême ; CCIC/1983, c. 1112 §1 pour le mariage. Le CCEO est plus restrictif : le c. 677 §2 prévoit une série décroissante de ministres possibles (diacre, autre clerc, membre d'un institut de vie consacrée, tout fidèle chrétien). Le droit exige donc le ministre extraordinaire du baptême soit lui-même un baptisé (cf. : « cuilibet alii christifideli »), ce qui exclut par voie de conséquence la possibilité d'un baptême administré par un non-chrétien ayant l'intention de faire ce que veut faire l'Église[48], selon la théologie latine progressivement définie au Moyen-Âge[49]. Le CCEO (comme le CIC latin, c. 1116) autorise aussi une forme extraordinaire pour le mariage, par le c. 832 §1 qui reconnaît la validité du mariage à partir du seul consentement des époux. Mais étant donné l'importance de la bénédiction du prêtre, le code oriental encourage à la recevoir, même de manière clandestine, en faisant venir un prêtre, même non catholique, au même moment (§2), ou bien en tout cas en s'engageant à la recevoir le plus tôt (§3).

Les cinq autres sacrements (confirmation, eucharistie, pénitence, ordre et onction des malades) requièrent du ministre une *capacité spéciale* découlant du sacrement de l'ordre, réservé lui-même aux personnes de sexe masculin. Sans cette capacité, le sacrement ne peut pas être célébré validement. Pour la confirmation, l'évêque est qualifié de « mi-nister ordinarius » au c. 882, mais le prêtre qui baptise un

---

48 Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientali e latino*, 94. La théologie orientale récuse la position latine. Salachas cite une étude de G. FERRARI, « Parusia dello Spirito Santo e sua opera di salvezza », in *O Theologo* 3 (1983) 434 : « in nessun caso, neanche di estrema necessità, potrebbe essere valido il Battesimo conferito da persona non battezzata ».

49 Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 67, art. 5, resp. : « Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod non-baptizati, sive sint Iudaei sive pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiae baptizent. […] Si autem forma Ecclesiae non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur ».

adulte par office agit aussi comme ministre ordinaire dans ce cas, ce qui ne serait pas le cas du prêtre qui baptise un adulte par mandat de l'Évêque diocésain et agit donc en vertu de la délégation reçue (cf. c. 883, 2° [50]). En revanche, dans le sacrement de l'ordre, l'évêque agit comme ministre exclusif (cf. c. 1012[51]). En ce qui concerne le sacrement de l'ordre, la capacité se diversifie ainsi en une *potestas exclusiva* (pour l'ordre), une *potestas ordinaria* (pour le baptême, l'eucharistie, la pénitence, l'onction des malades, le mariage pour les prêtres, la confirmation pour l'évêque), et une *potestas extraordinaria seu delegata* (le baptême, le mariage pour un laïc, la confirmation pour un prêtre).

Du côté du *sujet qui reçoit le sacrement*, les conditions de validité sont également diverses selon le sacrement. Pour le baptême, il suffit d'être un être humain, selon les dispositions du CIC/1983, c. 864 : « Tout être humain non encore baptisé, et lui seul, est capable de recevoir le baptême »[52] (cf. CCEO, c. 679). Pour les autres sacrements, il faut avoir reçu le baptême qui prend alors toute sa valeur de « porte des sacrements », selon ce qui est prévu explicitement aux cc.889 pour la confirmation ; 912 pour l'eucharistie ; 1024 pour l'ordre sacré ; 1055 pour le mariage. Pour la pénitence, et l'onction des malades, le baptême est implicitement requis puisque le législateur parle de *christifideles*, donc de membres de l'Église baptisés. Le CCEO résume dans son c. 675 §2 : « Seulement par le baptême réellement reçu une personne devient capable de recevoir tous les autres sacrements »[53].

Ceci implique que dans le cas où la réception du baptême n'aurait pas été valide, les sacrements reçus par la suite ne le soient pas non plus. Un baptême invalide rendrait ainsi nulle l'ordination d'un prêtre, ce qui impliquerait également en conséquence la nullité de ses messes, des absolutions données, de l'administration du sacrement des malades et, s'il devenait évêque, des confirmations et ordinations effectuées éventuellement par lui. Le droit prévoit expressément la nullité par défaut de baptême valide pour la confirmation (cf. CIC/1983, c. 889 : « Seul tout baptisé non encore confirmé est capable de recevoir la

---

[50] Cf. CIC/1983, c. 883 : « Ipso iure facultate confirmationem ministrandi gaudent : […] 2° quoad personam de qua agitur, presbyter qui, vi officii vel mandati Episcopi diocesani, infantia egressum baptizat […] ».

[51] Cf. CIC/1983, c. 1012 : « Sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus ».

[52] CIC/1983, c. 864 : « Baptismi capax est omnis et solus homo nondum baptizatus ».

[53] CCEO, c. 675 §2 : « Tantummodo baptismo in re suscepto homo fit capax ceterorum sacramentorum ».

confirmation »[54]) et pour l'ordre (cf. CIC/1983, c. 1024 : « Seul l'homme baptisé reçoit validement l'ordination sacrée »[55]). Pour les autres sacrements, la condition du baptême valide est implicite, puisque le législateur utilise les termes *baptizati* (cf. CIC/1983, cc. 1055, 1056 et autres pour le mariage), *christifidelis* (cf. CIC/1983, c. 987 pour la pénitence) et *fidelis* (cf. CIC/1983, c. 912 pour l'eucharistie ; c.1004 pour l'onction des malades) qui désignent le chrétien baptisé, doté des droits et des devoirs propres aux membres de l'Église.

Le c. 1024 (CCEO, c. 754), cité plus haut, présente également une autre condition, manifestée à travers la conviction constante de l'Église de répondre à la volonté du Christ en n'appelant au sacerdoce que des chrétiens de sexe masculin. La question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel est devenue, dans la période post-conciliaire et surtout dans les pays occidentaux nordiques ou anglo-saxons, l'objet d'un débat et parfois d'une véritable polémique. Face à ce problème, le magistère s'est prononcé de manière claire et irréformable en faveur du maintien de la règle traditionnelle[56], notamment en réponse à la décision de l'Église anglicane d'accepter l'ordination de femmes. En conséquence, l'ordination d'une femme est tenue pour strictement invalide aux yeux de l'Église catholique. Il y a quelques années, Jean Paul II a précisé de manière formelle dans la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*[57] du 22 mai 1994 que :

> afin d'enlever tout doute sur une question de si grande importance, qui touche à la constitution divine même de l'Église, en vertu de mon ministère de confirmer mes frères (cf. Lc 22,32), je déclare que l'Église ne possède aucunement la faculté de conférer aux femmes l'ordination sacerdotale et que cette décision doit être tenue de façon définitive par tous les fidèles de l'Église.

---

[54] CIC/1983, c. 889 §1 : « Confirmationis recipiendae capax est omnis et solus baptizatus, non confirmatus ».

[55] CIC/1983, c. 1024: « Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus ».

[56] Relevons notamment : les deux lettres de PAUL VI à l'archevêque de Cantorbéry les 30 novembre 1975 (cf. *AAS* 68 (1976) 599-600) et 23 mars 1976 (*AAS* 68 (1976) 600-601) ; CDF, Déclaration *Inter insigniores*, 15 octobre 1976, *AAS* 69 (1977) 89-116 = *DC* 74 (1977) 158-164 ; JEAN PAUL II, Lettre ap. *Mulieris dignitatem*, 15 août 1988, *AAS* 80 (1988) 1653-1723 = *DC* 85 (1988) 1063-1088.

[57] JEAN PAUL II, Lettre ap. *Ordinatio sacerdotalis*, 22 mai 1994, *AAS* 86 (1994) 545-548 = *DC* 91 (1994) 551-552.

L'appartenance de cette déclaration au dépôt de la foi a été confirmée par une réponse de la Congrégation de la Doctrine de la Foi[58]. Ceci a été réaffirmé récemment à l'occasion du scandale causé par la prétention d'une communauté schismatique de conférer une soi-disant ordination sacerdotale à sept femmes. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi a fait parvenir un *monitum* à l'évêque schismatique ordinant et aux sept candidates[59], puis leur a infligé l'excommunication réservée au Siège Apostolique par Décret du 5 août 2002[60]. Les personnes visées demandèrent la révocation de la sentence le 14 août, puis introduisirent un recours contre le même décret le 27 septembre suivant. Un Décret de la Congrégation du 21 décembre a rejeté ce recours[61], mais en outre a pris soin, pour motiver le rejet, de rappeler sans équivoque les éléments fondamentaux de la doctrine catholique, et notamment que : « [ces personnes] rejettent formellement et avec force la doctrine enseignée et vécue depuis toujours par l'Église, et proposée de manière définitive par Jean Paul II […]. La négation de cette doctrine mérite la qualification de refus d'une vérité appartenant à la foi catholique, et requiert dès lors une juste peine »[62]. Cette déclaration théologique, mais pourvue également d'effet juridique, a pour fin de circonscrire ce qu'est

---

[58] Cf. CDF, « Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre ap. *Ordinatio sacerdotalis* », 28 octobre 1995, *AAS* 87 (1995) 1114 = *DC* 92 (1995) 1079 : « Cette doctrine exige un assentiment définitif parce qu'elle est fondée sur la parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Église depuis l'origine et qu'elle a été proposée infailliblement par le Magistère ordinaire et universel (cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 25,2). C'est pourquoi, dans les circonstances actuelles, le Souverain Pontife, exerçant son ministère de confirmer ses frères (cf. Lc 22,32), a exprimé cette même doctrine par une déclaration formelle, affirmant explicitement ce qui doit être toujours tenu, partout et par tous les fidèles, en tant que cela appartient au dépôt de la foi ».

La traduction française paru dans la DC est suivie d'une explication non signée qui ne se trouve pas pas dans les AAS, mais est parue en italien dans l'*Osservatore Romano* du 19 novembre 1995 à la suite du texte de la Réponse en latin et en italien.

[59] Cf. CDF, « Monitum », 10 juillet 2002, *AAS* 94 (2002) 584.

[60] Cf. CDF, « Decretum excommunicationis quarundam mulierum », 5 août 2002, *AAS* 94 (2002) 585.

[61] Cf. CDF, « Decretum-Recursus quarundam excommunicatarum mulierum reicitur », 21 décembre 2002, *AAS*, 95 (2003) 271-273.

[62] Cf. CDF, « Decretum-Recursus quarundam excommunicatarum mulierum reicitur », 272 : « Esse rifiutano formalmente e con pertinacia la dottrina, da sempre insegnata e vissuta dalla Chiesa e in modo definitivo proposta da Giovanni Paolo II […]. La negazione di questa dottrina merita la qualifica di rifiuto di una verità appartenente alla fede cattolica, e richiede pertanto una giusta pena ».

la substance du sacrement de l'ordre. Elle manifeste parfaitement cette articulation du sacramentel et du juridique.

Notons enfin que dans le cas de l'eucharistie, la validité ne dépend pas de celui qui la reçoit, car les espèces contiennent la présence réelle du Christ en dehors de toute condition de validité de la part du sujet qui demande le sacrement. Le droit ne fixe donc pas une condition de validité mais une norme de licéité pour recevoir l'Eucharistie : cf. CIC/1983, c. 912 : « Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit, peut et doit être admis à la sainte communion »[63]. L'accès à la communion eucharistique se configure comme un droit pour tous les baptisés catholiques et pour ceux des Églises orientales séparées (cf. CIC/1983, c. 844 §3). Ce droit ne peut être limité que pour des raisons bien définies et à interpréter strictement (cf. CIC/1983, c. 18). Pour les autres fidèles chrétiens séparés, sauf les cas de danger de mort, l'accès à l'eucharistie est soumis à une appréciation de l'Évêque diocésain ou de la conférence épiscopale. Outre le cas logique du non baptisé, le législateur ne prévoit une exclusion générale que dans trois cas : les excommuniés, les interdits après infliction ou déclaration de leur peine, les pécheurs publics obstinés (cf. CIC/1983, c. 915).

D'un autre point de vue, une situation de péché peut empêcher un fidèle de s'approcher avec profit de l'eucharistie sous peine de péché grave, voire de sacrilège : cf. CIC/1983, c. 916 : « Qui a conscience d'être en état de péché grave ne célébrera pas la messe ni ne communiera au Corps du Seigneur sans recourir auparavant à la confession sacramentelle, à moins d'un motif grave et qu'il ne soit dans l'impossibilité de se confesser […] »[64]. Le CCEO contient une norme similaire au c. 711[65]. La conscience personnelle est ainsi appelée à jouer un rôle primordial dans la régulation de l'accès pour chacun à la communion : par la confession sacramentelle, ou bien en cas de réelle impossibilité ou pour un motif grave, un acte de contrition parfaite incluant la résolution de se confesser le plus rapidement possible. Ce domaine relève de la morale et échappe au droit qui ne peut réguler le

---

63 CIC/1983, c. 912 : « Quilibet baptizatus qui iure non prohibetur, admitti potest et debet ad sacram communionem ».

64 CIC/1983, c. 916 : « Qui conscius est peccati gravis, sine praemissa sacramentali confessione Missam ne celebret neve Corpori Domini communicet, nisi adsit gravis ratio et deficiat opportunitas confitendi […] ».

65 CCEO, c. 711 : « Qui peccati gravis sibi conscius est, Divinae Liturgiam ne celebret neque Divinam Eucharistiam suscipiat, nisi adest gravis ratio et deest oportunitas sacramentum paenitentiae suscipiendi […] ».

degré de charité dans un cœur humain. De même, la communion spirituelle, qui ne s'exprime pas par un acte extérieur, échappe à toute réglementation juridique.

Rappelons que ces conditions à propos du fidèle recevant l'eucharistie ne concernent que la licéité et la réception fructueuse du sacrement. Un non baptisé, un excommunié ou un pécheur public qui reçoit le pain consacré reçoit véritablement le corps du Christ, mais cette communion ne produit aucun fruit si fait défaut chez lui la charité. Elle est gravement peccamineuse si elle est faite par volonté de profaner le sacrement. Pour les autres sacrements, mis à part le baptême et la pénitence, il est implicite qu'ils doivent être reçus en état de grâce.

b) *L'intention du ministre*

La théologie et le magistère ont déterminé que le ministre devait avoir l'intention de faire ce que fait l'Église[66] : *intentio faciendi quod facit Ecclesia*. Le concile de Trente l'a définie dogmatiquement au canon 11 du Décret sur les sacrements : « Si quelqu'un dit que chez les ministres, alors qu'ils réalisent et confèrent les sacrements, l'intention n'est pas requise de faire au moins ce que fait l'Église : qu'il soit anathème »[67].

La condamnation était dirigée contre l'opinion protestante, selon laquelle l'acte sacramentel ne possède pas de valeur propre ni d'efficacité objective. Selon les réformés, l'intention du ministre n'est pas nécessaire car le sacrement n'est pas destiné à produire un effet, mais constitue seulement une prédication en acte destinée à éveiller la confiance des fidèles dans les promesses salvifiques du Christ. Par conséquent, la notion de sacrement se trouve donc vidée de son contenu, puisque se trouve éliminée toute idée d'action du Christ lui-même, d'acte posé en son nom, pour la réalisation duquel il convient que le ministre cherche à conformer son intention à celle du Christ. Réduite à n'être qu'un acte du croyant, la notion de sacrement est renversée : le geste-signe n'est pas donné mais reçu au nom du Seigneur. L'importance se déplace logiquement sur l'acte de foi du fidèle qui reçoit le sacrement, de telle sorte que le sujet imprime en sa mémoire les promesses divines dont le rappel éveille la foi en son âme, ce qui constitue l'effet du sacrement

---

66 Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 64, art. 8 et 10.

67 CONCILE DE TRENTE, session 7, décret *De sacramentis*, in DS 1611 : « Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia : anathema sit ».

selon Luther[68]. Ce dernier emploie le même terme, mais ce n'est plus la notion catholique du sacrement telle que nous l'étudions dans notre recherche.

Toutefois, la déclaration tridentine, qui voulait réaffirmer la doctrine catholique, ne faisait que reprendre une opinion déjà solidement établie[69] par le magistère qui s'appuyait lui même sur les analyses présentées par la théologie scolastique.

Dans sa présentation de l'intention, S. Thomas d'Aquin faisait appel à la notion de volonté et de fin : « l'intention est un acte de la volonté qui concerne la fin »[70], tout en la situant dans la distinction des trois actes de la volonté à l'égard de la fin :

- le simple vouloir qui adhère de manière absolue à la fin et s'y complaît en tant qu'elle est une chose digne d'être aimée et désirée ;
- la fruition ou jouissance, terme final, qui se repose dans la fin comme dans un bien possédé (*consideratur finis secundum quod in eo quiescitur*) ;
- l'intention qui consiste en un élan, une impulsion de la volonté tendue vers la fin[71]. Cette impulsion est préparée par le simple vouloir et mène à la fruition, tout en envisageant les moyens pour y parvenir (*quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire*).

L'union de ces deux éléments : volonté et ordination à une fin, constitue le fondement de la définition de l'intention : « « Unde hoc nomen

---

[68] Cf. A. THOUVENIN, « Intention », col. 2271.

[69] Cf. INNOCENT III, Lettre *Eius exemplo* à l'archevêque de Tarragone, 18 décembre 1208, DS 795, qui affirme la nécessité de l'intention de foi du prêtre pour la célébration valide de l'Eucharistie : « Ad hoc officium tria sunt, ut credimus, necessaria : […] et fidelis intentio proferentis » ; MARTIN V, Bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, DS 1262, qui, dans le catalogue des demandes à faire aux disciples de Jean Huss et de John Wycliff, prévoit cette interrogation : « Item utrum credat, quod malus sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta » ; EUGENE IV, Bulle *Exultate Deo* sur l'union avec les Arméniens, 22 novembre 1439, DS 1312 : « Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum ».

[70] Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, qu. 12, art. 1, ad 4: « intentio est actus voluntatis respectu finis ».

[71] Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, qu. 12, art. 1, resp. : « Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid intendere*. […] Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem ».

intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem »[72].

Cependant, l'intention ne considère pas uniquement la fin ultime, mais aussi toutes les fins secondaires qui permettront de l'atteindre comme autant de moyens intermédiaires, dont l'un sera déterminé comme le meilleur parmi tous pour atteindre la fin : ce sera le moment du choix ou élection comme l'explique Pègues :

> La fin et les moyens sont l'objet d'un seul et même acte intentionnel de volonté. Dans l'acte d'intention, les moyens sont, non pas déterminés et voulus avec précision, mais connotés au moins d'une façon confuse, en même temps que la fin. C'est un acte spécial et distinct de la volonté, autrement dit l'*élection*, qui les arrêtera définitivement. Car il y a cette différence entre élection et intention que l'élection porte premièrement sur les moyens tandis que l'intention porte premièrement sur la fin ; et cependant, la fin est connotée dans l'acte d'élection, comme les moyens sont connotés dans l'acte d'intention[73].

Saint Thomas développait cette étude de l'intention à propos de l'acte humain dans le domaine moral, mais il est tout à fait légitime d'utiliser cette analyse pour le sacrement qui lui aussi possède les caractéristiques d'un acte humain : acte libre, résultant de la coopération de l'intelligence et de la volonté. Le ministre doit avoir l'intention requise de faire ce que fait l'Église, c'est-à-dire de vouloir agir comme ministre secondaire, mandaté au nom du Christ et par l'Église, pour sanctifier et communiquer la grâce. Et il formule en lui-même cette intention de manière libre, avec l'usage de son intelligence qui lui fait comprendre qu'il est ministre du sacrement et par l'action de la volonté qui déclenche l'impulsion qui à son tour détermine l'intention.

Seule incertitude, le concile de Trente n'a pas défini la qualité de l'intention requise. En effet, la scolastique a distingué deux types d'intention : l'intention extérieure qui consiste à ne vouloir acccomplir que le rite visible, extérieur, et l'intention intérieure qui conduit à accomplir ce même rite extérieur mais comme un rite du Christ et de l'Église. Au XVI[ème] siècle, le dominicain Ambroise Catharin[74] a soute-

---

[72] Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, qu. 12, art. 1, ad 3.

[73] T. PEGUES, *Commentaire français littéral*, VI, 360.

[74] Cf. A. CATHARINUS, *De intentione ministri*, 208 : « Non enim alia intentio ministri requiritur, nisi intendat exterius facere quod facit Ecclesia, quamvis ipse neque credat esse Ecclesiam neque ullum baptismi spiritualem effectum ; sed satis est ut intendat facere quod Ecclesia iubet per ministros fieri ». Ce court traité reprend l'opuscule que l'auteur avait publié à Trente en 1547 : *De necessaria intentione in*

nu que suffisait pour la validité l'intention extérieure d'accomplir sérieusement le rite visible. Cette opinion déclencha une discussion qui se prolongea pratiquement jusqu'au XVIIIème siècle. De nombreux auteurs[75] défendirent la nécessité de l'intention intérieure, qui est devenue la thèse quasi unanime des théologiens, notamment à la suite de la condamnation par Alexandre VIII d'une proposition de Favraques qui prétendait que le baptême était valide lorsqu'il était conféré par un prêtre qui observait tout le rite extérieur, mais qui dans son for interne déclarait son intention de ne pas faire ce que fait l'Église[76]. Le décret établissait clairement que l'exclusion, même purement intérieure, de l'intention de faire ce que fait l'Église était incompatible avec l'exigence de cette même intention requise pour assurer la validité du sacrement. Ceci équivalait à reconnaître que cette intention nécessaire exigeait quelque chose de plus que le simple accomplissement formel du rite extérieur pour que le célébrant soit réellement ministre du sacrement. De nombreux auteurs y virent une condamnation de la théorie de l'intention externe de Catharin[77].

L'intention doit être intérieure, mais doit aussi posséder d'autres qualités. Il est demandé pour la validité qu'elle soit au moins virtuelle[78]

---

perficiendis sacramentis. Thouvenin indique (cf. col. 2274-2275) que l'opinion de cet auteur fut reprise et soutenue notamment par F. Farvaques († 1689), G. Juenin († 1713), F.J.H. Serry († 1738) et G. de Contenson († 1764) avec des nuances, selon les divers sacrements.

[75] Cf. R. BELLARMIN, *De Controversiis christianae fidei*, lib. 1, 3, « Requiri intentionem faciendi quod Ecclesia facit », in *Opera omnia*, III, 75 ; F. SUAREZ, « Commentarii et disputationes », *Opera omnia*, XX, 243 ; BENOIT XIV, *De synodo diocesano*, 7, 4, 8-9, in *Opera omnia*, XI, 196-197. De nos jours, tous les manuels, par exemple : F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 39 : « Nec sufficit, iuxta comunem theologorum doctrinam, quae certa omnino dicenda est, intentio ut aiunt *mere externa* ».

[76] Cf. CONGREGATIO SANTI OFFICII, Décret sur les erreurs des jansénistes, 7 décembre 1690, DS 2328 : « Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo, quod facit Ecclesia ». Farvaques défendit cette thèse à Louvain en 1678 et la développa dans le cadre de son système du « juridisme extérieur » ou « extrinsécisme juridique » qu'il expose dans son *Opusculum in quo de sacramentis Novae Legis generatim agitur*, publié à Liège en 1680. L'article « Alexandre VIII » de G. BAREILLE dans le *DTC*, I, col. 761-762 commente cette condamnation.

[77] Cf. J. DE LUGO, *Disputationes scolasticae et morales*, Tractatus de sacramentis in genere, disp. 8, 2, 13-15, III, 372-373 ; S. ALPHONSE DE LIGORI, *Theologia moralis*, 2, 1, III, 17 ; J.B. FRANZELIN, *Tractatus de sacramentis in genere*, 220-259.

[78] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 36 : « [Intentio] dicitur virtualis, si exsistit hic et nunc ac revera in opus influit, at non advertitur dum opus po-

(mais il est préférable qu'elle soit actuelle[79] !) : en effet, un ministre distrait agit encore avec une volonté raisonnable et libre. Ceci explique que sa décision antérieure continue d'influer implicitement sur l'action sacramentelle qu'il réalise et ainsi permet d'en produire les effets, dans la mesure où la distraction ne l'empêche pas d'accomplir tout ce qui est essentiel au rite. Enfin, en conséquence du réalisme des sacrements qui sont toujours célébrés de manière concrète, l'intention doit être déterminée, c'est-à-dire concerner une personne où une matière précise, et absolue au sens où elle ne doit être surpassée par aucune autre intention contraire. Pour la même raison, on n'admet pas l'intention interprétative[80] parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'action réelle du ministre.

Reste à savoir comment interpréter la formule : *intentio faciendi quod facit Ecclesiae* ? Aucun document magistériel n'est venu apporter de précision quant au contenu et les manuels la reprennent le plus souvent sans apporter beaucoup d'éclaircissement. La doctrine commune[81] l'interprète ainsi : volonté de faire ce que le Christ a voulu en instituant les sacrements, de suivre la pratique et les règles que l'Église a fixées pour leur célébration. Cette intention générale n'implique pas en soi que le ministre connaisse la nature du sacrement qu'il administre, ni qu'il croie en son efficacité, ni même qu'il reconnaisse l'Église comme société fondée par le Christ. Un athée, un païen qui ne connaissent pas le Christ comme Dieu sauveur, un chrétien séparé qui n'est pas en pleine communion avec l'Église catholique, un impie qui méprise le culte chrétien sont capables d'avoir l'intention implicite et confuse, mais suffisante, de faire ce que veut faire l'Église.

En réalité, l'intention pour le sacrement ne prend toute sa valeur que si on la relie à l'action instrumentale du ministre, comprise dans le sens thomiste. En effet, la présentation de Chauvet, que nous avons étudiée[82] et qui a été abondamment reprise pendant quelques années, aboutit en fait à redonner vie à la théorie de la cause occasionnelle (cf. la structure du langage utilisée par les sacrements est l'occasion pour Dieu de donner la grâce), voire de la cause intentionnelle (cf. l'élément matériel

---

nitur ».

[79] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 36 : « Ea dicitur actualis, quae exsistit hic et nunc, dum ponitur actus, et quidem clare advertitur ».

[80] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 37 : « Ea dicitur interpretativa, quae nec fuit nec est, sed esset propter inclinationem voluntatis in obiectum, si hoc menti proponeretur ».

[81] Cf. par exemple : A. THOUVENIN, « Intention », col. 2272.

[82] Cf. p. 95-96.

du sacrement n'est qu'essentiellement un signe qui n'existe comme tel que dans l'ordre significatif quant à la réalité). La faiblesse de ces théories provient du fait qu'elles n'arrivent pas à conjuguer le *signum* avec l'*instrumentum* et confondent cause efficiente et cause instrumentale.

En reprenant le schéma thomiste présenté plus haut, on peut dire que l'acte indiqué par la formule « faire ce que fait l'Église » doit être plus qu'un simple vouloir général considérant que la sanctification est une chose désirable et bonne. Ce même acte n'est pas encore la jouissance de la sainteté bienheureuse du ciel, mais il consiste dans un élan de la volonté pour opérer cette sanctification qui sera réalisée par la célébration du sacrement. Dans le même temps, l'intention envisage les moyens pour y parvenir, et la volonté illuminée par la raison détermine que le moyen pour communiquer la grâce sacramentelle est d'être fidèle à ce que veut faire l'Église.

L'intention personnelle du ministre est un élément qui met en lumière la constitution même des sacrements.

En tant que cause instrumentale, le ministre doit être docile à l'action du Christ qui s'opère à travers lui ; mais en retour, Dieu respecte toujours la nature des instruments dont il se sert. L'homme est un être doué d'intelligence et de liberté selon la volonté souveraine de son Créateur. Ce dernier ne peut donc vouloir l'employer d'une manière qui nierait les réalisations de sa propre volonté créatrice. Il lui demande au contraire d'agir avec une volonté à la fois dépendante et autonome, c'est-à-dire avec une intention extérieure et intérieure qui émane de sa volonté personnelle, mais qui est subordonnée à ce que le Christ a voulu réaliser en instituant les sacrements.

Quant à l'acte sacramentel, sa structure même postule l'intention du ministre. En effet, comme nous l'avons vu, chaque sacrement est composé d'une matière et d'une forme. Or en soi, la matière n'est pas apte à signifier de manière toujours évidente l'effet sacré : l'eau, le pain, le vin peuvent servir à divers usages et peuvent se prêter à différentes significations. De même, la forme, les paroles liturgiques peuvent ne pas exprimer de manière tout à fait adéquate, selon les cultures ou le degré de formation des fidèles, le sens sacramentel de la matière. L'intention du ministre, qui s'exprime par sa volonté intérieure, les mots qu'il prononce et l'ensemble de son attitude durant la célébration,

doivent permettre d'ôter toute équivoque, clarifient le signifié du sacrement, et garantissent le respect de la volonté du Christ[83].

De plus, le langage lui-même, essentiel pour l'expression de la forme qui consiste dans des paroles liturgiques, réclame également l'intention du ministre. Certes, les mots sont, de soi, chargés d'un sens accessible à tous ceux qui les reçoivent, s'ils sont employés selon une acception communément reçue, mais ils n'expriment le sens sacramentel que s'ils sont chargés d'une intention de la part de celui qui agit au nom du Christ. En effet, ces paroles ne sont pas seulement exhortatoires ou explicatives, mais elles opèrent ce qu'elles signifient et signifient ce qu'elles opèrent *ex opere operato*. L'efficacité des sacrements implique donc l'intention de celui qui les prononce pour qu'ils produisent ce qu'ils signifient. L'intention intérieure est donc postulée par la structure même du sacrement[84]. Elle concerne la matière, la forme, le langage et plus largement l'attitude même du célébrant, tout en constituant une condition de validité au plan théologique comme au plan juridique.

c) *La matière et la forme*

Ces deux éléments, dans la mesure où ils concourent à la signification qui est l'essence du sacrement, sont des pièces centrales de chaque sacrement.

Les concepts proviennent de la philosophie aristotélicienne[85] et ont été repris ensuite dans un sens analogique par la scolastique médiévale au XIII^{ème} siècle (cf. Hugues de Saint Victor, Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher, puis S. Thomas d'Aquin) pour préciser la doctrine théologique des sacrements, en déterminant le rapport de complémentarité entre d'une part les choses matérielles sensibles (*res sensibiles*) et leur usage (cf. eau pour l'ablution, huile pour l'onction…), et d'autre part les paroles (*verba*) formant la célébration. S. Thomas remarque que les choses sensibles se comportent à la ma-

---

83 Cf. A. THOUVENIN, « Intention », col. 2273, dont nous résumons les intuitions.

84 Thouvenin reprend l'exemple des polémistes protestants qui se demandaient si, pour les catholiques, une mère qui laverait son enfant en invoquant la Trinité le baptiserait en même temps.

85 Cf. F. FROST, « Matière et forme », col. 887-888 : « Matière et forme sont les deux éléments constitutifs de la substance. La forme est un principe de détermination qui fait qu'une substance est qualitativement ce qu'elle est ; la matière lui est corrélative comme principe d'indétermination qui ne vient à l'existence concrète que par cette spécification qu'est la forme. Cette explication des substances est appelée hylémorphisme ».

nière d'une matière, tandis que les paroles peuvent être assimilées à une forme[86]. Ceci lui permet d'établir que la matière et la forme composent une unité de signification[87] que l'on pourra appeler la substance du sacrement. Par conséquent, l'hylémorphisme chez le Docteur Angélique conduit à dégager deux principes constitutifs des sacrements[88] :

- l'assimilation des *res sensibiles* à une matière et des *verba* à une forme ;
- la ressemblance entre, d'une part, le rôle de détermination de la matière que joue la forme dans la constitution d'une substance et, d'autre part, la précision de sens que la forme verbale apporte à la chose sensible pour lui conférer une signification sacramentelle.

Les scolastiques ont vivement ressenti que cette structure hylémorphique des sacrements convenait parfaitement à la condition humaine, union indissoluble, elle aussi, de matière et d'esprit plongé dans le monde sensible. Ils font appel à un dépassement de la matière sans être en rupture avec elle. Et c'est précisément cette matérialité, jointe à la forme, qui est la source de leur juridicité.

Le législateur a pour mission d'assurer par des normes juridiques leur validité pour qu'ils puissent sanctifier les hommes. Cette action du législateur s'exerce à deux niveaux :

- le droit divin pour l'institution même des sacrements et la définition de leur substance ;
- le droit ecclésial pour ce qui ne touche pas à l'essentiel de la substance et pour les conditions de leur administration.

Le magistère a eu l'occasion de préciser cette distinction au moment de la publication de la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* de Pie XII[89] en 1947. Après avoir réaffirmé que « l'Église n'a aucun pouvoir sur la *substance des sacrements* », le pape détermine, en une formule devenue célèbre en sacramentaire, que cette substance se définit comme « ce que, au témoignage des sources de la Révélation divine, le Christ lui-même a prescrit de maintenir dans le signe sacra-

---

[86] Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 60, art. 7, resp. : « In sacramentis, verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae ».

[87] Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 60, art. 6, 2m : « Et ideo, ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia ».

[88] Cf. F. FROST, « Matière et forme », col. 893.

[89] Cf. PIE XII, Const. ap. *Sacramentum Ordinis*, *AAS* (1948) 5-7.

mentel »[90] . Au troisième paragraphe du texte, il précise ensuite que la substance ne peut être identifiée absolument à un rite spécifique qui n'a pas été prévu par le Christ lui-même, comme c'était le cas pour la porrection des instruments dans l'ancien rituel des ordinations, rite qui d'ailleurs n'avait jamais été reçu dans les Églises orientales dont on n'avait jamais contesté la validité des ordinations. Le pape décrète alors que dorénavant la matière du sacrement de l'ordre sera l'imposition des mains. La substance des sacrements se comprend par rapport à la signification et non en relation à un geste défini qui peut être changé, à condition que la signification ne subisse aucune altération.

Remarquons que ce texte nécessite implicitement l'emploi du mot substance dans deux sens différents : la substance essentielle du sacrement qui est immuable parce que reposant sur la volonté expresse du Seigneur telle qu'elle est connue par la Révélation et la substance au sens scolastique de matière-forme qui peut être modifiée par un acte du Pontife romain. La Constitution *Sacramentum Ordinis* de Pie XII expose clairement la puissance juridique de l'Église sur les sacrements quant à tout ce qui ne touche pas leur « substance essentielle » par ces mots :

> De là il ressort que selon la pensée du concile de Florence lui-même, la tradition des instruments n'est pas requise de par la volonté de Notre Seigneur Jésus Christ pour la substance et pour la validité de ce sacrement. Et même si à un moment elle a été nécessaire aussi pour la validité en raison de la volonté et du précepte de l'Église, tous savent que ce qu'elle a établi, l'Église peut aussi le changer et l'abroger[91].

L'Église est donc habilitée à modifier certains aspects des *res sensibiles* et à spécifier le rite requis, du moment que cela ne touche pas à la signification ; et celle-ci serait altérée si ce qui a été déterminé directement par le droit divin, tel qu'il se révèle dans les sources de la Révélation, était changé. En effet, la substance du sacrement réside dans la signification du signe et non dans le signe lui-même. En revanche, la

---

[90] PIE XII, Const. ap. *Sacramentum Ordinis*, 5 : « Ecclesiae nulla competat potestas in *substantiam sacramentorum*, id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christum Dominum in signo sacramentali servanda statuit ».

[91] PIE XII, Const. ap. *Sacramentum Ordinis*, 6, DS 3858 : « Quibus colligitur, etiam secundum mentem ipsius Concilii Florentini, traditionem instrumentorum non ex ipsius Domini Nostri Iesu Christi voluntate ad substantiam et ad validitatem huius Sacramenti requiri. Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere ».

signification est affectée quand le signe déterminé par le Christ est changé. Le changement de signe n'altère pas la signification dans le cas où celle-ci n'est pas déterminée par un signe précis[92].

Les conditions de validité des sacrements peuvent ainsi se déduire à partir de trois sources :

- Ce qui appartient à la substance du sacrement et qui a été défini par le Christ lui-même, selon ce qui est exprimé par les données de la Révélation.
- Ce qui appartient à la matière et la forme du sacrement et qui, en l'absence de toute détermination par le Christ, est déterminé par l'Église.
- Ce qui est déterminé par l'Église, en tant que conditions de validité de simple droit ecclésiastique pour une correcte administration des sacrements et que nous devons maintenant exposer.

Ces conditions de validité se présentent comme des conséquences logiques de l'union nécessaire de la forme et de la matière pour exprimer l'acte de sanctification qui définit le sacrement. Ces conditions se ramènent à quatre règles :

1° La matière et la forme doivent être appliquées par le même ministre, pour assurer l'unité d'action accomplie au nom du Christ et préserver le sens authentique des paroles, soit la substance du sacrement en dépendance avec leur signification[93]. Si l'un prononce les paroles du baptême et un autre procède à l'ablution d'eau, le « je » de la forme verbale n'est pas respecté[94]. Toutefois, plusieurs ministres peuvent validement prononcer ensemble les paroles sur la même matière, comme cela se produit pour la concélébration eucharistique.

2° La matière et la forme doivent être appliquées au même sujet pour les mêmes raisons de cohérence entre l'acte et les paroles.

3° La matière et la forme doivent être appliquées simultanément, ou du moins de telle manière qu'il y ait une union morale indubitable entre

---

92 Ainsi par exemple, dans le cas de la confirmation, l'Église a changé le signe du sacrement à l'occasion de la réforme du rituel après Vatican II, en substituant l'imposition des mains et l'onction à la seule onction, sans altérer la signification.

93 Cf. SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, « Décision du 17 novembre 1916 », *AAS* 8 (1916), 479.

94 Cf. *S. Th.*, IIIa, qu. 67, art. 3, ad 3m : « dicendum quod integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiae : et ideo neque ille qui tantum verba proferet, baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo, si unus verba proferat et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens ».

elles : « La doctrine commune est que pour la validité du baptême, l'union physique de la matière et de la forme n'est pas requise, mais il suffit d'une union morale qui est acquise si l'ablution se fait immédiatement avant que la forme soit remplie, ou bien si elle se fait immédiatement après »[95].

La raison suffisante est que les paroles puissent se référer à la matière de manière compréhensible pour constituer le signe nécessaire à la validité du sacrement[96].

4° La matière et la forme doivent être appliquées sans être altérées ou changées. A ce propos, on doit apprécier le degré d'altération, selon que le changement est substantiel ou accidentel. Un changement substantiel est celui qui change la nature de la matière choisie par le Christ (ex. baptiser avec du vin, célébrer la messe avec du riz ou du jus d'orange) ou bien les sens des mots (choisir des mots différents qui différeraient de telle manière que le sens serait autre). Ne pouvant plus réaliser authentiquement le signe sacramentel, cette modification rend invalide le sacrement. Le débat a été assez vif à propos de la matière de l'eucharistie dans les années 1970-1985 en Afrique et en Asie, mais des études sérieuses[97] ont démontré la pertinence théologique de la référence au Christ historique, et d'une juste compréhension de la spécificité du banquet eucharistique qui ne renvoie pas automatiquement à un repas matériel partagé, mais au sacrifice de la Croix.

En revanche, un changement accidentel ne concernant pas la réalité de la matière (cf. par exemple baptiser avec de l'eau parfumée ou sale)

---

95 SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, « Decisio du 17 novembre 1916 », 479: « Communis doctrina est ad validitatem baptismatis non requiriri unionem physicam materiae et formae, sed satis esse unionem moralem, quae habetur tum si fiat ablutio immediate antequam forma absolvatur, tum si fiat immediate post ».

96 Capello étudie les différents degrés d'union nécessaire entre la matière et la forme pour la validité de chaque sacrement. En résumé, l'union doit être absolue pour l'Eucharistie comme le démontrent les mots *hoc est Corpus meum* et *hic est calix Sanguinis mei*. L'union peut être moindre pour le baptême, la confirmation, l'onction des malades et l'ordre, car le signe est compréhensible même si la forme n'est pas appliquée de manière absolument simultanée à la matière ; on se contente alors d'une union morale, compatible avec un très bref intervalle de temps entre le geste posé et les paroles prononcées. Pour la pénitence et le mariage, l'union peut être encore plus lâche. Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, 14 -16.

97 Cf. J. RATZINGER, *L'Eucharistie, pain nouveau pour un monde nouveau* ; D. NOTHOMB, « Une Eucharistie sans pain ni vin ? », 69-79 ; L. MPONGO, « Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique noire ? », 517-531.

ou de la forme (cf. ajouter un mot, sauter un mot non essentiel ou bien un défaut de prononciation) constitue certes une faute – volontaire ou involontaire – de la part du célébrant, mais n'entraîne l'invalidité[98].

Pour assurer la validité de la forme, les mots doivent être prononcés *vocaliter* (c'est-à-dire avec une émission de voix et non de manière mentale), sans interruption et *modo consecratorio*.

Toutes ces conditions juridiques sont nécessaires pour assurer la validité des sacrements et, de leur observation, découle la réalité de la sanctification par la célébration. En cas de doute, le sacrement devra être célébré de nouveau, sous condition, ou absolument si l'invalidité est manifeste.

2.1.2 Conditions de licéité

La célébration des sacrements requiert également le respect des règles de la licéité pour que leur administration se fasse selon ce que l'Église désire, pour assurer le bien des âmes et la dignité du culte. Le non-respect de ces normes n'entraine pas l'invalidité du sacrement, mais peut constituer un péché sur le plan moral et une faute contre le droit.

Pour le célébrant, les conditions juridiques générales de licéité sont les suivantes :

1° Être en état de grâce.

Cette exigence découle du fait que le ministre remplit une fonction liturgique en accomplissant des gestes et des actions qui actualisent la fonction de sanctification de l'Église (*munus sanctificandi*), telle qu'elle est présentée au CIC/1983, c. 834 §1 :

> L'Église remplit sa fonction de sanctification d'une manière particulière par la sainte liturgie qui, en vérité, est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ ; la sanctification des hommes y est signifiée par des signes sensibles et réalisée selon le mode propre à chacun d'eux, et le culte public intégral de Dieu y est célébré par le Corps mystique de Jésus Christ, Tête et membres[99].

---

98 Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 16-18.

99 CIC/1983, c. 834 §1 : « Munus sanctificandi Ecclesia peculiari modo adimplet per sacram liturgiam, quae quidem habetur ut Iesu Christi muneris sacerdotalis exercitatio, in qua hominum sanctificatio per signa sensibilia significatur ac modo singularis proprio efficitur, atque a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe et membris, integer cultus Dei publicus exercetur ».

L'Église demande donc au ministre d'être en amitié avec le Seigneur pour pouvoir remplir la fonction cultuelle générale qui est celle de l'ensemble du Corps mystique du Christ, composé par tous les *christi-fideles* baptisés et en communion avec l'Église catholique. Mais la responsabilité du ministre est également d'un genre différent, car il est appelé aussi à agir en qualité de ministre du Christ et pour sanctifier en leur nom les hommes ses frères, comme l'explicite le canon CIC/1983, c. 840 :

> Les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Église, en tant qu'actions du Christ et de l'Église, sont des signes et moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes ; c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique […][100]

L'Église demande à son ministre d'être en état de grâce pour assurer la dignité et la sincérité des trois fins pour lesquelles est célébré un sacrement : exprimer et renforcer la foi, rendre un culte authentique à Dieu et réaliser la sanctification des hommes. L'expression de la foi ou le culte pourraient être intérieurement une hypocrisie, et la sanctification des hommes pourrait être gênée si le péché mortel coupait le prêtre de l'amitié avec le Seigneur source de toute grâce. Ceci sera d'autant plus dommageable si le péché est public et crée un scandale.

L'état de grâce est donc une exigence morale mais aussi juridique selon la doctrine commune[101]. Toutefois, le droit actuel n'exprime explicitement cette exigence que pour la célébration de l'Eucharistie, au canon 916 (cf. CIC/1917, c. 807[102]): le prêtre, conscient d'avoir commis un péché grave, est tenu de se réconcilier avec Dieu par un recours

---

[100] CIC/1983, c. 840 : «Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt ».

[101] Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico moralis*, I, 44

[102] Le Code de 1917 reprenait des dispositions antérieures : cf. X. 3, 41, 7, *de celebratione missarum, et sacramento Eucharistiae, et divinis officiis* ; CONCILE DE TRENTE, Decretum de ss Eucharistia, DS 1646-1647 et 1661. Le texte tridentin ne prévoit pas explicitement la nécessité de faire un acte de contrition parfaite avant de célébrer la messe, en cas d'impossiblité morale ou matérielle de se confesser auparavant. Un décret du Saint Office du 18 mars 1666 vint ensuite préciser que l'obligation de se confesser était un précepte et non seulement un conseil, et qu'il ne suffisait pas d'attendre la prochaine confession habituelle : cf. DS 2058-2059.

au sacrement de pénitence ou au moins par une contrition parfaite qui inclut la résolution de se confesser le plus rapidemment possibile. Le CCEO formule la même exigence avec le c. 711. Pour les autres sacrements, le législateur latin se contente d'une formule imprécise qui englobe les ministres et ceux qui sont les bénéficiaires de leur ministère : cf. CIC/1983, c. 840 in fine : « […] aussi, dans la célébration des sacrements, tant les ministres sacrés que les autres fidèles doivent-ils agir avec une très grande vénération (*summa veneratio*) et avec le soin requis (*debita diligentia*) »[103]. Un problème surgit en ce qui concerne la grâce sanctifiante : étant une réalité purement spirituelle, comment peut-elle faire l'objet d'une obligation juridique ? En réalité, ce n'est pas la grâce sanctifiante qui est visée par l'obligation juridique, mais le fait de s'examiner à ce propos et de se mettre en règle si besoin est pour pouvoir célébrer.

Les termes de *summa veneratio* et de *debita diligentia* semblent indiquer que le ministre n'est pas obligé de se confesser, mais qu'il peut se mettre en état de grâce par un acte de contrition. Sans cela, il commet un péché, à moins qu'une nécessité urgente d'administrer le sacrement, ou bien une réelle impossibilité due au manque de temps, ne vienne l'excuser, puisque, en effet, le bien des âmes reste en toutes choses la norme suprême. Cette position rejoint la doctrine de nombreux auteurs classiques[104].

2° Etre député par l'Église ou avoir l'autorisation requise pour célébrer et administrer le sacrement.

La députation nécessaire pour la licéité est générale pour le baptême et le mariage, tenant en compte que, pour ce dernier, est également nécessaire pour la validité la délégation si le ministre n'est pas l'ordinaire du lieu ou le curé. Pour les autres sacrements, la députation est personnelle et concerne les prêtres qui ont charge d'âmes et qui l'exercent dans leur territoire. Les autres prêtres doivent demander (cf. CIC/1983, c. 1017 pour l'ordre) ou du moins présumer l'autorisation de l'ordinaire du lieu ou du curé (cf. CIC/1983, c. 903 pour l'eucharistie, c. 1003 pour l'onction des malades avec une cause raisonnable).

---

[103] CIC/1983, c. 840 *in fine* : « […] quapropter in iis celebrandis summa veneratione debitaque diligentia uti debent tum sacri ministri tum ceteri christifideles ».

[104] Cf. F. SUAREZ, *In III partes S. Thomae*, disp. 16, sect. 3, n. 2, in *Opera omnia*, XX, 301; A. DE LIGUORI, *Theologia moralis*, III, 1, 2, 34, p. 29 ; J. DE LUGO, *De sacramentis*, disp. 8, p. 145 ; H.BUSEMBAUM – Cl. LACROIX, *Theologia moralis*, V, lib.6, 1, dubium 2, n. 86, p. 80-81 ; A. LEHMKUHL, *Theologia moralis*, II, 26-29.

3° Observer les rites et cérémonies prescrits dans les livres liturgiques.

Ces derniers doivent être nécessairement approuvés par l'autorité suprême de l'Église qui en reconnaît également les traductions en langues vernaculaires préparées par les conférences épiscopales (cf. CIC/1983, c. 838 §2 et 3). Il appartient en effet au Siège apostolique d'organiser l'ensemble de la liturgie, d'en surveiller l'application, et de déterminer ce qui a trait à la licéité de la célébration, de l'administration et de la réception des sacrements (cf. CIC/1983, c. 841).

L'évêque diocésain est compétent pour édicter des normes diocésaines en ce qui concerne la licéité (cf. CIC/1983, c. 838 §4).

Il est clair que le respect de l'observance des rites essentiels qui se rapportent à la substance même des sacrements, de même que tout ce qui concerne leur matière et leur forme intéresse la validité et non la licéité de la célébration. La licéité ne se situe qu'au niveau de l'observance des règles qui régissent leur digne et fructueuse célébration, c'est-à-dire en ce qui concerne les rites accidentels. Ces derniers peuvent être revêtus de valeur plus ou moins forte, selon qu'ils sont des préceptes impératifs, des directives ou de simples conseils.

4° Maintenir une attention générale suffisante, pour éviter toute distraction qui serait un manque de respect pour la dignité du culte divin et pourrait porter à la négligence d'un élément essentiel lié à la validité du sacrement. Cette attention participe de l'action de la volonté, impliquée dans la détermination de l'intention du ministre pour la validité.

2.2 *La présence du droit dans la structure même du sacrement*

L'existence de normes de validité et de licéité, que nous venons d'étudier, constitue la première manifestation de droit repérable à propos des sacrements. Personne n'a jamais sérieusement contesté ce premier aspect et, pendant longtemps, l'attention des canonistes s'est focalisée sur ce point, comme nous l'avons vu à propos des manuels traditionnels. Néanmoins, l'étude de l'aspect juridique du sacrement ne peut s'arrêter à ce seul aspect.

Il convient également de repérer la présence du droit dans la définition même du sacrement, au sens où le droit n'est pas seulement présent comme une conséquence qui en règle la dispensation, mais également plus profondément dans la structure même du sacrement. Il s'agit alors de déterminer le *quid ius*, les formes de présence du droit en tant que

tel, dans ce qui constitue substantiellement l'acte sacramentel même, et pas seulement au niveau extérieur de sa réalisation.

Nous pensons pouvoir dire que la présence du droit intervient à plusieurs niveaux de la substance du sacrement :

– dans sa constitution qui en fait un acte intersubjectif ;
– dans sa structure qui peut se décrire comme un schéma juridique ;
– dans la modalité de sa réalisation.

2.2.1 L'intersubjectivité de l'acte sacramentel

Nous avons déjà dégagé, en étudiant la notion théologique du sacrement, que cette dernière s'inscrit dans l'altérité[105], puisque le sacrement est un contact entre Dieu et ses fidèles et, au niveau de la célébration, entre un ministre et un fidèle qui reçoit le sacrement. Sans revenir sur la définition théologique du sacrement, essayons de déterminer comment cet aspect intersubjectif, source de juridicité, intervient de diverses manières.

Le caractère intersubjectif se manifeste lui-même selon différentes modalités, qui recoupent trois grands aspects selon lesquels on peut qualifier un sacrement : l'aspect de signe symbolique, de rite et de don.

a) *L'aspect de signe symbolique*

Cet aspect renvoie à l'idée d'un signe conventionnel, déterminé pour établir un rapport. Ceci peut s'entendre à deux niveaux : le symbole matériel qui consiste dans un « objet » (objet matériel, parole etc…) signifiant et le symbole intellectuel abstrait qui opère au niveau de la signification sans aucun support matériel.

Concentrant sa réflexion sur le premier sens, Rochetta[106] analyse cet élément à partir de l'origine étymologique, qui nous rapporte à des usages observés dans les sociétés primitives. Le vocable provient du grec συν – βάλλειν, qui signifie joindre ensemble, au sens de réunir deux anneaux ou deux morceaux de poterie afin de reconstituer un objet qui servait comme signe d'identification ou de reconnaissance d'un accord préalablement passé. Le mot se trouve donc chargé de trois notions implicites :

– une rencontre qui permet de réunir le σύμβολον ;

---

[105] Cf. notre chap.2, p. 75-118.

[106] Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 44-46. Nous lui empruntons de nombreux éléments de son analyse de l'aspect symbolique.

– un contrat ou pacte passé qui est mis en œuvre dès lors que le symbole réuni a opéré son rôle de preuve. L'identification permet alors de faire valoir les droits revendiqués.
– dans le contexte biblique, l'alliance qui découle du contrat passé, et qui est symbolisée par les animaux coupés en deux. L'alliance est une promesse d'assistance et engendre une filiation.

Le concept de sacrement assume ces trois sens : il possède indéniablement une valeur symbolique qui permet la reconnaissance des chrétiens entre eux ; de plus il confère des « droits » à ceux qui les reçoivent, selon ce qui a été déterminé par la volonté du Christ (droit divin) et les normes de l'Église (droit ecclésiastique positif) tout en manifestant l'alliance nouvelle scellée sur la Croix par le Christ qui diffuse sur le monde le salut qu'il a opéré.

Le terme de symbole a même développé son contenu juridique primitif par un usage spécifique de la liturgie baptismale, auquel nous avons déjà fait allusion à propos du terme *sacramentum* latin. Le catéchumène, en parvenant au terme de son parcours d'instruction, recevait de l'évêque le « symbole de foi » (*traditio symboli*) qui contenait les vérités essentielles de la foi chrétienne. Dans un second temps, il était appelé à les proclamer, à les « restituer » (*redditio symboli*), c'est-à-dire à les reprendre à son propre compte par sa profession de foi personnelle le jour de son baptême ainsi que par toute sa vie future. Ce double mouvement *traditio*/*redditio* exprimait fortement la « mise en commun » de ce symbole, proclamé tel qu'il avait été reçu, et qui dès lors, prenait valeur de contrat accepté publiquement. L'adhésion au contenu du symbole équivalait à une reconnaissance juridique des engagements du baptême. De nos jours, ceci est traduit par le dialogue avec les réponses « je crois » et « oui, je le veux » effectuées par ceux qui demandent le baptême ou par les parrains et marraines qui les représentent s'il s'agit de tout jeunes enfants incapables de parler.

Cette structure de dialogue juridique se retrouve dans chaque sacrement, de manière plus ou moins développée. Parfois elle consiste dans un véritable dialogue, comme dans la formule renouvelée du consentement pour le mariage. Dans la confirmation, l'ordre sacré, le mariage, on trouve la réponse « oui, je le veux » à une série de demandes qui expriment le contenu de l'engagement sacramentel. Dans tous les sacrements, l'acceptation et l'engagement se manifestent dans la réponse *amen* à la formule liturgique. La valeur juridico-religieuse des origines de ce terme est caractéristique du vocabulaire antique : *amen* signifiait à la fois l'acceptation juridique et la malédiction qui frappait

celui qui ne respectait pas son engagement. Dans le contexte chrétien, le mot *amen*, outre la dimension spirituelle de confession de foi, assume la dimension juridique de la *redditio* du baptême, ce que confirme sa signification première : oui, je suis d'accord, j'y adhère, je ratifie ce qui a été prononcé : « qu'il en soit ainsi ! », dans le sens non d'un souhait mais d'une certitude[107]. En disant *amen*, je proclame que je tiens pour vrai ce qui vient d'être dit, en vue de ratifier une proposition ou de m'unir à une prière qui m'engage. On le retrouve dans tous les sacrements, mais il a particulièrement été mis en valeur dans la formule renouvelée par la réforme liturgique : – le Corps du Christ ; – Amen.

A partir du cas du baptême, on retrouve de manière significative dans chaque sacrement les éléments déterminants qui caractérisent le symbole matériel :

– une *mutuelle reconnaissance* : le fidèle confesse le contenu de la foi (au moins de manière extérieure) pour avoir accès au sacrement, et le ministre donne le sacrement à celui qui s'est identifié comme chrétien par la professsion du symbole. Dans le cas du baptême d'un tout jeune enfant, cette fonction est remplie par les parents, parrain et marraine. Cette reconnaissance mutuelle, qui s'appuie nécessairement sur le for externe puisque seul Dieu peut évaluer le degré de la foi du cœur, a valeur juridique, au sens où elle constitue un titre qui donne droit à l'exercice des droits et devoirs de chacun. Le fidèle, en demandant le baptême, demande par le fait même à recevoir les droits du chrétien (cf. CIC/1983, c.96), mais les pasteurs également, en veillant à la qualité de leur préparation et en se portant garants de leurs bonnes dispositions, les reçoivent comme nouveaux membres reconnus officiellement par l'Église (cf. CIC/1983, c.843).
– une *rencontre* : le sacrement met en rapport l'humain et le divin, à travers le rapport ministre-fidèle. Ce rapport débouche sur une relation de communication, dans laquelle le fidèle exprime sa foi à Dieu et Dieu répond à l'homme en lui donnant la grâce sacramentelle. Ce point relève cependant plus de la morale que du droit, car il met en œuvre non pas tant la vertu de justice que celles de religion et de foi. L'aspect juridique intervient plutôt à ce niveau à travers les conditions de licéité et de validité qui affectent la réalisation même de l'acte.

---

[107] Cf. L. VAGANAY – A. MOLIEN, « Amen », col. 441. Le premier auteur traite de l'aspect exégétique, le second de l'usage liturgique ; Ch.THOMAS, « Amen », col. 43-44.

– un *engagement assumé* : le sacrement reçu joue le rôle du pacte scellé ou de la mission reçue que le symbole a révélés, et dont le caractère est le signe. Le baptême reçu atteste que le candidat a accepté de vivre (au moins au for externe et espérons-le, par le désir…) en chrétien. Le sacrement est donc la manifestation visible d'une expérience intérieure qui conduit à une réponse existentielle concrète, aux yeux de l'Église et de ses contemporains. Cet engagement a une valeur juridique affirmée dans le cas du baptême en confèrant les droits et devoirs propres aux chrétiens (cf. CIC/1983, c. 96), dans le cas de l'ordre en conférant aux pasteurs la *potestas sacra*, dont certains pouvoirs sont cependant soumis à des conditions particulières pour être validement excercés.

Ces trois aspects constitueront aussi une source de communion qui jaillit et se renforce grâce à la mutuelle reconnaissance entre ceux qui ont reçu les mêmes sacrements, en vertu du rapport de charité qui s'établit entre eux puisqu'ils se retrouvent frères en Christ et enfin par l'assomption d'engagements communs.

Cette idée de signe conventionnel se retrouve également dans l'aspect de symbole intellectuel, présent en nous cette fois-ci du côté du signifié. Ce dernier s'appuie bien sûr sur le premier élément (le signe matériel) qui en est le support.

Pour les sacrements, le signe symbolique est constitué par la quasi-matière : eau, pain, vin, huile, qui ont déjà anthropologiquement une signification quasi naturelle provenant de leur usage premier élémentaire : l'eau lave, le vin réjouit le cœur de l'homme, le pain nourrit et l'huile apaise. La même idée peut s'appliquer de manière dérivée au geste de l'imposition des mains qui dans les civilisations antiques signifiait de manière traditionnelle la transmission d'un pouvoir.

Dans l'institution des sacrements, le Christ ou l'Église (quand elle en a déterminé la matière lorsque le Seigneur ne l'avait pas fait directement, comme par exemple dans le cas de l'ordre sacré et maintenant de la confirmation dans l'Église latine), se sont appuyés sur cette signification première, accessible à tous. Bouyer a montré que les sacrements chrétiens étaient chargés d'un symbolisme antérieur à leur signification perçue et expliquée postérieurement et que l'on se fermait à une compréhension juste du symbolisme religieux si on n'y voyait qu'une signification plaquée artificiellement pour illustrer un concept développé d'abord abstraitement :

> L'institution divine des sacrements par le Sauveur, dans la conception chrétienne classique, n'avait rien de ce fait du prince, violant en quelque sorte la nature des choses. C'est au contraire dans le symbolisme naturel de la manducation ou de l'ablution, symbolisme religieux par lui-même, que la théologie vraiment traditionnelle enracinait l'institution par le Christ. Les paroles de l'institution donnaient un sens nouveau à des rites déjà chargés de sens. Et ce sens n'était pas un sens forcé, mais il prolongeait, enrichissait le sens naturel. Ces paroles n'étaient nullement censées infuser un sens totalement fortuit, impréparé, à des gestes que rien ne prédestinait à le revêtir.
>
> […] Les rites ne sont pas des actions, en soi plus ou moins indifférentes, dans lesquelles on a fourré, par une espèce de coup de force, une signification qu'elles ne comportaient pas[108].

Les symboles que le Christ a assumés dans l'institution des sacrements possédaient donc un sens déjà reconnu socialement et culturellement. Il est remarquable que les courants de pensée, qui ont perdu de vue cet élément, ont par le fait même perdu la véritable compréhension des sacrements. Le nominalisme, dans la logique de sa négation de la nature des choses, conduira à penser que les symboliques sont interchangeables et que le sens du baptême aurait pu être attribué à l'eucharistie et vice versa. Ceci illustre que le symbole abstrait, lorsqu'il se trouve détaché de la réalité qui le supporte, n'est qu'une clef de compréhension artificielle, établie par pure convention. La perte de la sacramentalité lors de la Réforme protestante procède de ce même mouvement. Les Réformateurs, ne comprenant plus le rapport symbolique intrinsèque entre la matière et la forme, ne verront qu'une superstition magique dans la sacramentaire catholique, tandis que dans les signes sacramentels qu'ils conservent, le symbolisme affirmé comme un signe factice se dissout dans l'aspect pédagogique[109].

L'élément juridique de ce symbolisme apparaît alors dans le droit divin qui concerne l'institution. L'Église a accueilli le choix que le Sauveur a fait de certaines matières, et elle ne s'est jamais reconnue le droit d'en changer : ainsi, on ne peut célébrer l'eucharistie avec du riz, de même qu'on ne peut baptiser avec de la bière. Dans les années de l'après concile, alors que la réforme liturgique encourageait une certaine inculturation des symboles et des rites, certains théologiens proposèrent de changer la matière de l'un ou l'autre sacrement afin d'accueillir des produits issus des pays des jeunes Églises ou de mission. La demande reposait sur le fait que pour l'eucharistie, par

---

[108] L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, 94-95 ; 97.
[109] Cf. L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, 95-96.

exemple, le pain et le vin étaient trop exclusivement associés à la culture européenne méditerranéenne. Le magistère a maintenu la discipline traditionnelle parce qu'elle était celle que le Christ avait établie, et parce que la signification était accessible à toutes les cultures : le pain conserve dans toutes les cultures le symbolisme de la nutrition et le vin celui de la fête.

Le droit canonique sacramentaire recoupe donc des éléments de droit divin qui dérivent de l'institution par le Christ et des éléments de droit positif que le législateur a établis quant à la validité et à la licéité, afin de garantir une célébration qui soit conforme à la fois à ce que le Christ a institué et à ce que l'Église souhaite pour une célébration fructueuse.

b) *L'aspect de rite*

Cet aspect est aussi un élément d'intersubjectivité, et comporte en lui-même un certain caractère juridique. Le rite, comme la parole, est un des éléments de la convivialité humaine, comme l'ont noté depuis longtemps les anthropologues[110]. Le rite se distingue du symbole par le fait que si ce dernier se place au niveau de l'expression, le rite se définit essentiellement par l'action (au sens large de célébration ou de liturgie) qui établit la relation, la plupart du temps, entre la divinité et l'être humain.

Le rite, comme le symbole, appelle une certaine normativité, comme le souligne Caseneuve :

> Le rite est un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui, toujours, lors même qu'il est assez souple pour comporter une certaine marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel[111].

Le rituel est donc quelque chose « à faire » selon des règles préétablies, ce qui est source de juridicité positive. Par « à faire », il faut entendre des gestes, mais aussi des paroles qui souvent les accompagnent. L'Ancien Testament utilisera abondamment cette notion de rite, notamment en ce qui concerne le culte de Yahvé avec deux formes particulièrement développées : le sacrifice et la purification rituelle.

En revanche, le Nouveau Testament procèdera à une simplification et à une intériorisation du concept. A cet égard, significatives sont la

---

110 Cf. J. CASENEUVE, « Rite », 284-285; S. MAGGIANI, « Rito/Riti », 1223-1232; R. SAINT-JEAN, « Rites », 686-692 pour ne citer que quelques articles généraux qui fournissent une bibliographie scientifique.

111 J. CASENEUVE, *Sociologie du rite*, 12.

plupart des guérisons qu'opère Jésus : il commande directement aux forces du mal et n'a pas besoin de rituel pour obtenir le résultat désiré. Il suffit qu'il dise : « je le veux, sois purifié » pour que l'effet se réalise. De même, en instituant les gestes sacramentels, le Seigneur choisit des éléments matériels très humbles (eau, huile, pain, vin) et seulement pour le baptême et l'eucharistie, il fixera un certain cérémonial (cf. « baptisez les au nom du Père, du Fils, et du saint Esprit », « faites *ceci* en mémoire de moi »). Pour la Cène, Jésus s'est inscrit dans le cadre juridico-liturgique du repas sacré de la Pâque juive, mais il en transforme radicalement le contenu et le sens[112]. Cette réserve dans les prescriptions rituelles contribuera à ôter les excès de juridisme extérieur qui portaient au ritualisme dans l'ancienne loi, au profit de la juridicité plus diversifiée du sacrement chrétien.

Ce dernier hérite en effet de la dimension de normativité positive présente en tout rite. Elle se manifeste à travers les règles de validité et de licéité et le droit liturgique qui accompagnent la célébration des sacrements, mais elle trouve son origine première dans l'assomption par le Christ d'une tradition de gestes rituels anciens. Ces derniers, pour pouvoir être assumés, n'ont pas été conservés dans les détails de leur rite, mais dans leur essence de réalités rituelles et sacramentelles. Mais cette première forme de juridicité se trouve fortement renforcée par d'autres, plus indirectes, notamment par celle qui découle du caractère intersubjectif que nous avons déjà rencontré à propos de l'analyse du symbole.

c) *Le don*

Cet aspect se présente comme une conséquence du rapport interpersonnel.

Ce don consiste principalement dans le fait de recevoir la grâce sacramentelle. Certes, il faut reconnaître que le droit ne peut régir la grâce elle-même, qui est un don procédant de l'amour de Dieu, un don qui est par essence invisible et immatériel. La grâce ne se laisse donc pas appréhender par des catégories juridiques. Est-ce à dire que le droit ne peut intervenir dans les sacrements ? Hervada a directement affronté ce problème dans son article « Las raíces sacramentales del Derecho Canónico »[113]. Retenant comme définition du droit celle fondée sur le concept de justice, il souligne la nécessité de trouver un élément exté-

---

112 Cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic words of Jesus*, 204-237.

113 J. HERVADA, « Las raíces sacramentales del Derecho canónico », 359-385.

rieur, qui fasse l'objet d'une répartition préalable, d'une attribution à des titulaires de telle sorte qu'il puisse y avoir une dispensation qui soit capable de constituer une relation de justice.

La juridicité intervient donc non pas au niveau de la grâce elle-même, mais à propos de la communication de la grâce, au moyen du signe sacramentel, qui est tangible, palpable et donc apte à être saisi par le droit. La définition théologique nous a appris que ce signe matériel agit *ex opere operato*, c'est-à-dire par le fait même d'avoir été posé par le ministre *in persona Christi*, indépendamment des qualités de la personne du ministre et du fidèle. C'est en réalité sur l'existence du signe que repose le fondement du caractère juridique du sacrement. Ce signe matériel, alliance d'une matière et d'une forme, pour reprendre la terminologie scolastique, est ce qui permet un contrôle objectif de la validité et de la licéité, afin d'assurer une dispensation sûre et juste du don de la grâce. En effet, ce même contrôle ne pourrait porter sur un élément abstrait, intellectuel ou relevant de la foi, car il ne serait pas vérifiable. Un premier niveau de juridicité se trouve donc dans les règles qui organisent la confection du sacrement selon l'effet *ex opere operato*, par un ministre qui doit réaliser un acte valide, en conformité avec l'intention de ce que veut faire l'Église.

Il importe ensuite de distinguer d'une part entre la grâce et ses canaux, et d'autre part ce qui concerne une attribution de la grâce par voie de distribution. La dispensation de la grâce fait, elle aussi, appel au droit. En effet, le fait de faire parvenir aux autres le don constitue une relation intersubjective qui est à son tour source de juridicité. Il faut alors déterminer sur quels critères et dans quelles conditions se fera cette attribution de la grâce.

Le législateur a défini quelques normes générales. Ainsi, le Code de 1983 établit au c. 213 (même texte au c. 16 du CCEO) que les sacrements, comme les autres formes d'aide spirituelle nécessaires à la vie chrétienne, sont un dû pour les fidèles du Christ : « Les fidèles ont le droit de recevoir de la part des Pasteurs sacrés l'aide provenant des biens spirituels de l'Église, surtout de la Parole de Dieu et des sacrements »[114].

L'administration des sacrements n'est donc pas seulement un devoir moral pour les ministres, mais fait l'objet d'une exigence de justice au profit du peuple chrétien. Remarquons seulement que cette exigence de justice ne se place pas indistinctement au niveau de la relation entre

[114] CIC/1983, c. 213 : « Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant ».

n'importe quel prêtre et n'importe quel fidèle, mais entre un fidèle et un prêtre qui a reçu la mission de pasteur à travers un office ou une charge déterminée, ce qui renvoie à une forme d'organisation prévue du Peuple de Dieu (paroisse, et diverses formes de vie communautaire ou associative organisées par le droit). L'administration des sacrements ne doit donc pas être qualifiée de devoir, ni être envisagée comme un acte de charité, mais elle se vit à la base sur le mode d'un acte de stricte justice (cf. « ius est »).

Le canon 843 §1 complète et garantit ce droit des fidèles en édictant, cette fois pour les ministres, l'impossibilité de refuser l'accès aux sacrements du moment que ceux qui les demandent remplissent trois conditions considérées comme minimales : opportunité de la demande, être dûment disposés et ne pas être empêchés par le droit : « Les ministres sacrés ne peuvent pas refuser les sacrements aux personnes qui les leur demandent opportunément, sont dûment disposées et ne sont pas empêchées par le droit de les recevoir »[115]. Le texte du canon reprend un passage de LG 37 qui était encore plus large en disant que les fidèles avaient le droit de recevoir les sacrements *abundanter*, c'est-à-dire avec générosité. L'adverbe a probablement été omis en raison de son caractère peu juridique.

La dimension de don, comme celle de rite, confère donc au sacrement un aspect juridique plus direct que celle de symbole. Cela se traduit par l'existence de normes positives qui consistent dans les règles de validité et de licéité pour la dimension de rite, par la présence des canons 213 et 843 §1 pour régler la distribution en ce qui concerne celle de don. Dans les deux cas, le fondement matériel de la juridicité repose sur l'existence du signe matériel qui agit *ex opere operato*. Le droit intervient donc au niveau de la réalisation de l'acte et la dispensation de ce qui s'y réalise.

Terejo, dans le commentaire de l'édition française du Code relève en outre le caractère très judicieux de l'emplacement du c. 843 parmi les canons introductifs généraux à la partie *De Sacramentis*, car, explique-t-il : « […] les devoirs des ministres sacrés concernant l'administration des sacrements doivent toujours être considérés en rapport avec le droit des fidèles reconnu ici, droit dont l'origine se trouve dans la " personnalité *in Ecclesia*" et non dans les devoirs qui découlent de l'office ecclésiastique ou de la charité du pasteur »[116].

---

[115] CIC/1983, c. 843 §1 : « Ministri sacri denegare non possunt sacramenta iis qui opportune eadem petant, rite sint dispositi, nec iure ab iis recipiendis prohibeantur ».

[116] E. TEREJO, « La fonction de sanctification de l'Église-baptême-confirmation »,

Ce droit aux sacrements possède donc un caractère public qui découle de la nature même de la grâce qu'ils confèrent et qui est constitutive de la vie chrétienne. Puisqu'un chrétien ne peut nourrir sa vie spirituelle sans les sacrements, chaque fois qu'un ministre est tenu juridiquement d'administrer un sacrement à un fidèle déterminé, il en résulte nécessairement que la grâce elle-même, sous un certain rapport, est due juridiquement à ce fidèle.

L'aspect intersubjectif des sacrements se révèle ainsi riche de contenu juridique, surtout dans les dimensions de rite et de don. Cette présence du droit s'effectue soit directement par l'existence de règles de droit positif, soit médiatement à travers la juridicité intrinsèque de la relation intersubjective.

2.2.2 Une structure juridique

Après avoir étudié la présence du droit de manière générale dans les sacrements à partir de leur caractère intersubjectif, nous allons maintenant retrouver cette même présence dans la structure même de l'acte sacramentel à un double niveau : le concept d'alliance et le schéma de l'acte sacramentel.

+ Le sacrement se présente comme l'aboutissement du long cheminement spirituel, social et politique du peuple hébreu, choisi par Dieu, structuré dans sa vie et manifesté au monde comme « sacrement de salut » par le *signe de l'Alliance*[117].

Ce pacte, conclu entre Yahvé et son peuple, informe toute la vie d'Israël, comme le manifeste cette phrase de la Bible : « je serai votre Dieu et vous serez mon peuple »[118] qui rythme toute l'histoire juive. Le terme hébreu employé, *berīt*, possède une connotation fortement juridique, puisqu'il désigne une relation de solidarité entre deux parties contractantes, ainsi que les droits et devoirs qui en découlent. Cette notion était particulièrement forte chez les peuples sémitiques qui vivaient sous le régime politique du clan : la paix, l'autorité et les droits et devoirs de chacun sont garantis ou bien par la parenté ou bien par la

---

504.

[117] Dans la bibliographie abondante sur le thème de l'alliance, relevons : A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme* ; A. PENNA, « *Diathèkè* e *synthèkè* nei libri dei Maccabei », 149-180 ; P. BUIS, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* ; E. LIPINSKI, « Alliance », 35-38.

[118] Cf. parmi d'innombrables exemples : Os. 2, 25 ; Jér. 7, 23 ; 11, 4 ; 24, 7 ; Ez. 11, 20 ; 14, 11 etc…

berīt, qui reposait sur une dimension sacrée : la divinité exerçait une protection tutélaire sur l'alliance, conclue par serment, et punissait ceux qui la transgressaient. Particulièrement spectaculaires et expressifs étaient certains rites qui accompagnaient la conclusion de l'alliance, tel le sacrifice offert où l'on partageait les victimes en deux morceaux, placés face à face[119]. La signification en était claire : les parties contractantes se souhaitaient mutuellement le sort de la victime immolée s'ils brisaient l'alliance ou s'ils s'y étaient infidèles en négligeant leurs obligations.

C'est dans ce contexte juridique qu'il faut replacer l'alliance biblique entre Yahvé et le peuple qu'il s'est choisi. Certes, en toute rigueur de terme, il ne pouvait y avoir de véritable alliance, étant donné que le concept suppose une certaine égalité entre les partenaires et que l'homme est par nature ontologiquement inférieur à Dieu. Le terme doit donc s'entendre au sens analogique ou métaphorique pour désigner le pacte que le Seigneur propose à Israël. Cette particularité n'a pas échappé aux traducteurs grecs de la version des Septante, qui ont clairement rendu cette nuance sémantique par l'usage en grec du mot διαθήκη, employé dans la langue populaire pour désigner un testament, donc un acte unilatéral de volonté, au lieu du terme συνθήκη qui signifiait un contrat, une alliance entre gouvernants. Les Hébreux s'engagent par là à honorer et à ne rendre un culte qu'à Yahvé seul, à l'exclusion de tous les autres dieux, ainsi qu'à observer les commandements divins (cf. le Décalogue) et les lois morales qui en découlent, ce qui constitue le code de l'alliance. À cette condition, Dieu accorde sa protection à son peuple et le bénit en lui donnant une descendance innombrable comme gage de ses « promesses ». Pour mieux marquer l'aspect juridique et le démarquer d'une règle morale, ce code était renforcé par la détermination de signes extérieurs d'appartenance : la circoncision, le sabbat, sans oublier la valeur civile accordée au Décalogue.

Cette alliance a connu un long processus d'approfondissement dans l'histoire d'Israël. Préfigurée déjà dans l'alliance noachique (Gn 9, 8-17), elle est conclue une première fois avec Abraham (Gn 15, 18-21 ; 17, 3-8) et renouvelée avec Moïse (cf. Ex 19-24) qui la codifie.

Le pacte, proposé par Dieu et accepté par le peuple, sera souvent transgressé, mais toujours renouvelé à l'instigation des grandes figures de l'histoire de l'Ancien Testament : Josué (cf. Jos 24, 7-28) ; Josias

---

[119] D'où probablement l'origine de l'expression hébraïque : *kārat berīy*, soit littéralement : « couper une alliance » pour désigner le fait de la conclure. Cf. E. LIPINSKI, « Alliance », 35.

(cf. 2 R, 22-23) ; Néhémie (cf. Ne 8-10). A chaque fois, on relève des dispositions typiquement juridiques, telles l'érection d'un mémorial (cf. Ex 24, 4), la détermination précise (voire minutieuse !) des obligations et engagements (par ex. : 2 R 23, 3 ; Ne, 10, 30-38), la promulgation de nouvelles règlementations pour mettre en accord la législation avec le code de l'alliance (2 R 23, 4-23).

Cependant, cette alliance s'est trouvée à la fois assumée, accomplie et dépassée par la nouvelle Alliance scellée dans le mystère pascal du Christ mort et ressuscité. Le mot διαθήκη se retrouve vingt-six fois dans le Nouveau testament, dont sept citations directes et seize allusions à l'Ancien Testament. La forte continuité de vocabulaire indique que le sens traditionnel de « promesse », de « testament », d'« alliance mosaïque » est maintenu, avec son contenu de manifestation unilatérale de la volonté divine[120].

Le concept d'alliance, éminemment juridique s'il en est, permet donc de rendre compte de la juridicité profonde des sacrements qui actualisent pour les fidèles les bienfaits découlant du sacrifice du Christ sur la Croix. Le lien entre l'alliance nouvelle et les sacrements est explicite : Jésus lors de la dernière Cène parle du sang du calice comme du « sang de l'alliance nouvelle et éternelle ». La typologie de l'alliance biblique est clairement reprise et les sacrements y puisent leur fondement anthropologique et juridique.

En conclusion, la relation intersubjective, décrite dans la section précédente et déjà source de juridicité, se trouve alors approfondie et enrichie par un renouvellement d'ordre ontologique de la capacité juridique de l'homme, désormais associé au salut par volonté divine. Ce qui lui permet, par le fait même, d'entrer d'une manière nouvelle dans la relation juridique. En effet, l'alliance biblique se transforme en une alliance sponsale, image provenant du fait que désormais, le lien nouveau repose de manière ultime sur l'amour de Dieu. Ce dernier élément ne renie pas la différence irréductible entre Dieu et l'être humain créé, mais élève ce dernier par le don de la grâce, qui le fait participer à l'être de Dieu et produire des fruits de sanctification[121]. Le

---

120 Cf. E. LIPINSKI, « Alliance », 37.

121 Cf. Jn 15. Il faudrait citer tout le chapitre. Nous choisissons ces versets particulièrement significatifs : Jn, 15, 5 : « Je suis la vigne et vous les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruits ; car hors de moi, vous ne pouvez rien faire » ; Jn 15, 15 : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que veut faire son maître ; mais je vous appelle mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître ».

munus sanctificandi repose donc sur cette alliance juridique qui est renouvelée et assumée avec une plénitude inédite. Les sacrements assument le nouveau rapport de droit instauré par le Christ, ce qui les conduit par le fait même à manifester et à mettre en acte cette nouvelle juridicité qui se situe au niveau ontologique de l'acte sacramentel.

+ Dans sa réalisation concrète et technique, le sacrement peut se lire selon un schéma juridique.

Nous partirons des conclusions d'un article de Schouppe[122] pour montrer que l'élément juridique est inscrit dans la composition même de tout sacrement, que l'on peut analyser selon un schéma de type juridique.

Schouppe se propose de vérifier si tous les éléments d'une authentique relation juridique sont présents dans la structure du sacrement. Toute relation juridique présuppose les composants suivants :

- deux sujets distincts, entre lesquels se noue une relation de justice ;
- un objet, c'est-à-dire la chose due ;
- un fondement à la relation juridique ;
- un titre juridique.

Schouppe constate la présence de ces différents éléments dans la célébration des sacrements :

- le sujet destinataire est le fidèle qui demande le sacrement ; il doit remplir les conditions de bonne disposition (*rite dispositus* selon c. 843 §1) et les autres normes positives prévues par le droit, en ce qui concerne chaque sacrement, selon sa spécificité (cf. par exemple les normes spécifiques sur le mariage, le sacrement de l'ordre sacré).
- le sujet actif, que nous préférons appeler opérant, désigne le ministre adéquat et compétent selon le sacrement concerné.
- l'objet ou la chose due est le sacrement célébré et reçu, qui confère la grâce sacramentelle.
- le fondement de la relation juridique repose sur les mérites du Christ, puisque les sacrements y trouvent à la fois le lien qui les relie au Christ par sa volonté de les instituer pour communiquer les fruits de son mystère pascal, et le lien qui les relie aux fidèles, puisqu'ils sont le canal par lequel ces derniers ont accès à la grâce sacramentelle.

---

[122] Cf. J.P. SCHOUPPE, « La dimension juridique », 180-181.

– le titre juridique est un peu plus délicat. Nous n'entendons pas nous placer sur le terrain théologique et discuter le concept utilisé par le cardinal Billot, à propos de l'exposition de sa théorie de la causalité intentionnelle[123]. En effet, entrer dans les débats de fond sur la causalité sacramentelle serait hors de notre propos, mais nous reprenons seulement un élément qui peut être utile pour notre analyse, en employant le mot « titre » dans son sens juridique le plus commun de « prétention juridique évoquant la cause en vertu de laquelle on possède quelque chose »[124].

Schouppe y retrouve les mérites du Christ déjà mentionnés comme fondement de la relation, tandis que nous préférons reconnaître comme titre juridique la dignité ontologique et sacramentelle des fidèles. En effet, il semble que la prétention des fidèles repose avant tout sur leur capacité juridique à recevoir les sacrements, capacité qui se fonde sur le fait d'être un être humain pour accéder au baptême et sur la dignité ontologique de *christifidelis* pour la réception des autres sacrements. Les mérites du Christ constituent en revanche le fondement de cette relation au sens où ils en sont la cause efficiente instrumentale[125].

Avec cette analyse, nous pouvons conclure que tous les éléments d'une relation juridique se retrouvent réunis, ce qui permet d'affirmer la dimension juridique réelle des sacrements dont la structure possède un schéma identique à celui d'une relation juridique.

2.2.3 Présence du droit dans la modalité de réalisation du sacrement

La célébration d'un sacrement se configure comme une action liturgique, telle qu'elle est définie par le Code, dans les premiers canons qui ouvrent le livre IV. Selon le c. 834 §1, la liturgie est une modalité de l'exercice de la fonction sacerdotale du Christ et remplit deux fonctions principales :

– signifier et réaliser la sanctification des hommes par des signes sensibles ;

---

123 Cf. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, I, 138-140.

124 R. NAZ, « Titre », in *DDC*, VII, col. 1275

125 Cf. *S .Th.*, IIIa, qu.48, art.6, resp. S. Thomas y distingue entre la cause efficiente principale du salut qui est Dieu et la cause efficiente instrumentale identifiée avec les actions et souffrances du Christ : « Quia vero humanitas Christi est *divinitatis instrumentum*, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam ».

– permettre au Corps mystique de Jésus-Christ de célébrer le culte intégral à Dieu.

Nous avons déjà analysé la première fonction avec l'étude du caractère juridique du sacrement comme signe qui se réalise dans une relation intersubjective. Il nous reste à examiner le deuxième aspect, celui du culte rendu à Dieu *in persona Christi* et au nom de l'Église (*nomine Ecclesiae*). Le travail de L. Garza Medina[126] a permis de clarifier le sens de cette expression ancienne, qui sembre avoir assumé des significations assez différentes selon les époques et les contextes. Voyons brièvement l'origine de cette formule pour mieux en apprécier le sens actuel.

a) *Origines*

Reprenant une expression du droit romain, les Pères de l'Église, puis les auteurs scolastiques du Moyen-Âge utilisèrent l'expression *ex* ou *in persona* pour attribuer une parole ou un geste à un autre, distinct de celui qui l'avait effectivement dit ou accompli. Le sujet n'agit donc pas en son nom propre, mais au nom de celui qu'il représente.

Saint Thomas d'Aquin fait un usage abondant de l'expression « in persona Christi » à propos de la célébration de l'Eucharistie[127], puis de là l'expression s'étendit rapidemment aux autres sacrements. On relève à cette époque qu'agir *in nomine Christi* et *in nomine Ecclesiae* ne sont pas distingués, mais au contraire l'usage conjoint de ces deux formules unit de manière équilibrée l'action du Christ et de l'Église dans un même acte sacramentel[128]. Par la suite interviendra une spécialisation progressive, non théorisée mais réelle dans l'usage : l'expression *in persona Christi* sera abondamment utilisée par la théologie, tandis que la science juridique aura toujours plus recours à celle de *in nomine Ecclesiae*.

Au XVI^{ème} siècle, l'expression la plus répandue jusque-là de *in persona Christi* se transforme en *in nomine Ecclesiae*, dans les textes canoniques comme dans les textes théologiques, sous la pression de la mode du retour au latin classique, mais aussi en raison des principes de

---

126 Cf. L. GARZA MEDINA, *Significado de la expresión* Nomine Eclesiae, auquel nous nous référons pour l'explication du sens de l'expression.

127 Cf. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une Théologie du Ministère*, 68 ; « In persona Christi – in persona Ecclesiae », 283-288.

128 Cf. L. GARZA MEDINA, *Significado de la expresión* Nomine Eclesiae, 16.

l'ecclésiologie sociétaire, dont nous avons déjà parlé, dans laquelle prédominent les catégories juridiques pures. Ceci induisit une nouvelle conception du rapport entre l'action du ministre et sa relation au Christ et à l'Église. Cette dernière, définie comme *societas inequalis*, est conçue sur un modèle pyramidal et quasi monarchique, dans lequel l'action liturgique ne trouve plus son origine dans le sacrement, mais dans une simple délégation juridique : « seule l'autorité suprême de l'Église peut constituer le ministre de la prière au nom de toute l'Église et la confier aux prêtres et ministres habilités par elle »[129]. La députation, exprimée par les mots *in nomine*, voit donc son fondement d'ordre sacramentel s'effacer au profit d'une origine simplement juridictionnelle[130], sans que toutefois l'aspect sacramentel en vienne à être entièrement gommé. En effet, Suarez par exemple connaît le sens sacramentel du terme *deputatus*, tout en utilisant les deux expressions (*in*) *nomine* et *in persona* ; mais dans sa doctrine et celle de son temps, l'aspect juridique se fait nettement prépondérant.

Le Code de 1917 utilise quatre fois l'expression *nomine Ecclesiae*, notamment au c.1256 qui définit le culte public en opposition au culte privé, et qui est la source immédiate de notre c.834 §2 actuel. Pour qu'il y ait culte public, il faut que la personne soit désignée (« a personis legitime ad hoc deputatis »), que les actes soient institués par l'Église (« per actos ex Ecclesiae institutione ») et enfin qu'il y ait un élément juridique précisant le lien juridique entre l'action réalisée et l'Église (« in nomine Ecclesiae »). Cet élément juridique se configure comme une députation de la part de l'autorité, acte nécessaire pour qu'il y ait réelle représentation de l'Église. La doctrine commune a vu dans ce canon trois conditions distinctes pour établir le caractère public du culte, mais les appréciations divergent sur le lien que l'on doit reconnaître entre ces trois éléments : la doctrine commune y voit trois éléments qui doivent être pris ensemble[131] ou bien considère que le

---

[129] L. GARZA MEDINA, *Significado de la expresión* Nomine Eclesiae, 17-18 : « […] solo la autoridad suprema de la Iglesia puede constituir el ministro de la oración en nombre de toda la Igresia y confiarla a los sacerdotes y ministros abilitados por ella ».

[130] Cf. F. SUAREZ, *Tractatus IV : De oratione, devotione et horis canonicis, liber IV :De oratione publica Ecclesiae, Opera omnia*, XIV, 269 : « Et ita solus Pontifex potestatem habet constituendi hoc ministerium deprecandi nomine totius Ecclesiae et committendi illud sacerdotibus et ministris a se deputatis, et ita fit ut orationes per hos ministros oblatae nomine totius Ecclesiae fiant ».

[131] Cf. I. GORDON, « Constitutio de Sacra Liturgia et canones 1256-1257», 375.

premier est complété par les deux suivants[132], tandis que quelques auteurs considèrent que les trois éléments ne sont pas cumulatifs[133].

b) *Le sens actuel*

La réflexion théologique préconciliaire, avec l'Encyclique *Mediator Dei*[134] de Pie XII comme étape importante, remettra en lumière le rapport étroit entre action du Christ et action de l'Église, en soulignant la relation entre culte public et liturgie. Par la suite, le magistère de Vatican II distinguera le sacerdoce ministériel du sacerdoce commun à tous les baptisés et développera la thématique de la participation de tous les baptisés à la triple mission du Christ (LG 10), et donc au *munus sanctificandi*. Toutefois, on note encore une certaine hésitation dans le contenu et la portée du culte public au nom de l'Église. En effet, selon LG 11, tous les baptisés y sont députés (cf. : « Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien »[135]), ce qui implique que tout le peuple de Dieu ait une dimension sacerdotale et soit sujet actif de la liturgie entendue comme la prière du Corps Mystique. Mais on constate que d'autres passages, comme SC 29, PO 5, laissent entendre que la députation dépend, non du baptême et de la confirmation, mais de l'autorité hiérarchique. Trois consulteurs lors des travaux de révision du Code relèveront cette contradiction[136].

Le législateur a cependant cherché à réaliser une synthèse équilibrée entre la tradition canonique et l'apport du renouveau ecclésiologique de Vatican II, avec le c. 834 §2 du CIC/1983 qui définit ainsi le culte public : « Ce culte est rendu quand il est offert au nom de l'Église par des personnes légitimement députées, et par des actes approuvés par

---

132 Cf. P. WERNZ – F. VIDAL, *Ius canonicum*, IV, 410.

133 Cf. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, II, 152. Cet auteur interprète l'expression *in nomine Ecclesiae* comme le fait que l'action soit faite avec l'assentiment ou du moins l'absence d'opposition de la part de l'autorité de l'Église. Cf. aussi : A. VERMEERSCH – I CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, II, 123 qui se réfère au c. 2057 du CIC/1917 à propos du culte public qui aurait été rendu à un saint ou bienheureux avant le jugement de l'Église, et se demande comment le concilier avec le c. 1256.

134 PIE XII, Lettre Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, *AAS* 39 (1947) 555.

135 LG 11a : « Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis cristianae charactere deputantur ».

136 Cf. *Communicationes*, 15 (1983) 172.

l'autorité de l'Église »[137]. Le CCEO présente la même définition avec des mots quasi identiques (cf. cf. c. 668 §1[138]).

Le texte du CIC/1983 reprend la structure du c.1256 du CIC/1917 tout en lui donnant une portée nouvelle incontestable. D'une part, la définition du culte public s'élabore non plus par rapport au culte rendu à Dieu, aux saints et aux bienheureux, mais par rapport à la liturgie. D'autre part, si l'ensemble du texte reprend les mêmes éléments que ceux de la législation précédente, il est manifeste que les termes acquièrent une dimension nouvelle et plus large. En effet, la nouvelle définition du culte public par rapport à la liturgie, jointe aux principes de l'ecclésiologie conciliaire, conduisent à comprendre que la députation au culte ne peut plus se limiter à une députation juridique, mais qu'elle doit être replacée dans le cadre sacramentel (cf. baptême et ordre sacré), ce qui toutefois n'en ôte pas le caractère juridique. Le baptême établit une députation générale, tandis que l'ordre (avec ses degrés : sacerdoce/épiscopat) confère une habilitation particulière pour administrer les sacrements de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence, de l'ordre et de l'onction des malades.

La doctrine reste unanime sur le fait de la députation elle-même, qui n'est pas remise en cause car nécessaire au niveau juridique, mais certains auteurs paraissent maintenir encore quelques hésitations sur le fondement juridictionnel ou sacramentel exprimé par l'expression *nomine Ecclesiae*. Quelques-uns[139] maintiennent que le culte exercé sans députation de type juridictionnel est un culte privé. Mais il semble difficile de pouvoir concilier aujourd'hui cette position avec l'enseignement de Vatican II sur le sacerdoce commun des baptisés. La plupart[140] font appel au fondement sacramentel de la députation, plus en harmonie avec la nouvelle définition du culte public présenté en référence à la liturgie, et avec les documents conciliaires. De plus, il s'agit en l'occurrence de bien percevoir l'optique de la nouvelle rédaction. En effet, si le c.1256 du Code de 1917 avait pour objectif de déterminer le

---

[137] CIC/1983, c. 843 §2 : « Huiusmodi cultus tunc habetur, cum defertur nomine Ecclesiae a personis legitime deputatis et per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos ».

[138] CCEO, c. 668 §1 : « Cultus divinus, si defertur nomine Ecclesiae a personis legitime deputatis et per actus ab auctoritate ecclesiastica approbatos, dicitur publicus ; secus privatus »

[139] Cf. A. MONTAN, « Liturgia – Iniziazione cristiana – Eucaristia – Penitenzia – Unzione dei infermi – Ordine (cc.834-1054) », 36-38.

[140] Cf. par exemple : E. TEREJO, « La fonction de sanctification de l'Église-baptême-confirmation », 609 ; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 296.

culte public par rapport au culte privé, l'enjeu du nouveau c.834 §2 est tout autre : il s'agit de distinguer au niveau canonique l'activité liturgique des autres activités de l'Église ou des individus. Le culte est reconnu comme public dès lors qu'il est exercé au nom de l'Église (et non de l'autorité ecclésiastique !). Il convient donc de retenir le fondement sacramentel de la députation au culte.

En conclusion, les trois conditions définissant le culte public sont porteuses d'aspects juridiques indéniables. Le culte public n'est pas une action privée, mais une célébration réalisée par des fidèles du Christ (ministres et fidèles qui reçoivent les sacrements) qui agissent au nom de l'Église de telle sorte que cette dernière reconnaît comme sienne cette action liturgique (cf. c.837 §1 : « Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église elle-même […] »[141]). La célébration du sacrement est une célébration du Christ comme cause efficiente, de l'Église comme cause efficiente seconde, et du ministre comme cause instrumentale authentifiée lorsqu'il agit au nom de l'Église, de telle manière que son intention première soit de réaliser ce que veut faire l'Église, qui elle-même veut faire ce que veut faire le Christ, c'est-à-dire faire participer à ses mystères sauveurs. Dès lors, un sacrement ou une action liturgique perdent leur sens et leur raison d'être lorsqu'ils sont célébrés en dehors de l'Église.

Nous pensons donc avoir montré que le caractère juridique des sacrements appartient à leur constitution même, à trois niveaux : le caractère intersubjectif de l'acte sacramentel, les éléments qui composent un sacrement selon un schéma juridique, et enfin dans les modalités de réalisation du sacrement, en tant qu'acte opéré au nom de l'Église, selon une députation d'ordre sacramentel qui renvoie au baptême ou à l'ordre sacré selon les cas.

2.3 *La présence du droit en aval, à travers les effets juridiques*

La juridicité des sacrements se parachève par des effets juridiques qui découlent de la réalisation effective et valide du sacrement. Ces effets viennent donc comme conséquence, temporellement postérieure à l'accomplissement de l'acte sacramentel.

Il faut relever dès le début que les sacrements possèdent une multitude d'effets qui ne sont pas tous juridiques. De fait, l'effet principal du sacrement est spirituel, puisqu'il consiste dans le don de la grâce sa-

[141] CIC/1983, c. 837 §1 : « Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae ipsius […] ».

cramentelle. Par effet juridique, nous entendons une modification de la situation du patrimoine juridique antérieur de celui qui reçoit le sacrement, tant au niveau personnel qu'au niveau communautaire ecclésial. Il convient donc de bien individualiser ce qui est effet juridique et de le distinguer des autres effets de type spirituel. Parfois, les deux aspects sont mêlés, et l'effet spirituel se prolonge dans un effet juridique.

Les effets juridiques possèdent le plus souvent un aspect visible, facilement repérable, surtout dans le cas des sacrements « sociaux » que sont le baptême, et plus encore le mariage et l'ordre, qui définissent un état de vie. Pour d'autres sacrements, les effets juridiques seront moins évidents, du fait que les sacrements en cause sont perçus par les fidèles comme des actes plus intérieurs. C'est le cas particulièrement des sacrements de guérison (pénitence et onction des malades) qui sont chargés d'un aspect de contact affectif, ce qui leur confère une dimension plus intime, ressentie comme peu susceptible d'avoir des effets juridiques externes.

Nous pouvons distinguer deux grandes catégories d'effets juridiques :

- ceux qui touchent la vie chrétienne en général. Ils découlent du baptême et s'approfondissent avec les autres sacrements.
- ceux qui, en dépendance des premiers, produisent des effets juridiques spécifiques à tel ou tel sacrement.

2.3.1 Les effets juridiques généraux

Les effets juridiques généraux se présentent comme ceux qui ont des répercussions sur toute la vie spirituelle du sujet qui les reçoit. On peut en repérer deux :

- l'incorporation à l'Église qui s'effectue par le baptême, et d'où découle l'appartenance à l'Église
- la communion ecclésiale.

a) *L'incorporation à l'Église*

+ Une conséquence du baptême

Elle s'effectue par le baptême, selon les cc.96 et 204 §1 que nous avons déjà analysés en définissant les concepts de personne physique et de *christifidelis*[142]. Ce rite sacramentel ouvre la vie juridique du chrétien en permettant à un nouveau membre d'entrer dans le Corps mys-

[142] Cf. notre chap. 3, p. 119-158.

tique du Christ. Il établit une relation entre le Christ, le fidèle et l'Église, relation qui n'est pas seulement spirituelle, mais aussi de nature juridique, puisqu'elle est fondée sur l'exigence de « donner au nouveau membre ce qui lui est dû », exigence de type normatif et qui ne peut être contournée. Rappelons seulement que le CCEO exprime l'incor-poration avec la seule figure juridique du *christifidelis*, dans son c. 7 §1.

L'incorporation produite par le sacrement se traduit donc par un véritable lien juridique, et ne peut être réduite au sentiment inconsistant d'un lien affectif avec le Christ et l'Église. Elle développe un lien, dont la naissance est réglée par le droit et qui est lui-même source de droit. En effet, selon le c. 96, l'incorporation par le baptême confère les droits (*iura*) et devoirs (*officia*) propres aux chrétiens, que le législateur développe aux cc.208-223. Ces droits et devoirs mettent le baptisé en relation avec les autres baptisés chrétiens et lui permettent d'exercer sa triple mission (*tria munera*) de sanctification (*munus sanctificandi*), de témoignage (*munus docendi*) et de contribution à l'ordonnancement des choses temporelles en vue du Royaume (*munus gubernandi*).

L'incorporation est par nature définitive, car elle repose sur le caractère sacramentel qui a été imprimé dans l'âme du baptisé. Elle ne peut donc se perdre en ce qui concerne l'appartenance à l'Église du Christ. Par rapport à l'Église catholique, le CIC/1983, c. 11 (CCEO, c. 1490) maintient que tous ceux qui ont été baptisés ou reçus dans l'Église catholique sont tenus par les lois purement ecclésiastiques : « Sont tenus par les lois purement ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus […] »[143]. Ceux qui la quittent y restent donc soumis, selon le principe antique : *semel catholicus, semper catholicus*. Ce qui évolue en revanche, c'est la modalité de vivre l'incorporation lorsque, à la suite d'un acte formel d'abandon de l'Église ou d'un acte juridique, le membre de l'Église se voit dispensé de la forme canonique du mariage et se voit limité dans l'exercice de ses droits et devoirs. Ainsi, techniquement, on peut établir que, pour le CIC/1983, le concept d'incorporation à l'Église catholique définit une identité qui ne peut être perdue et sert à déterminer le destinataire des lois purement ecclésiastiques[144].

---

[143] CIC/1983, c. 11 : « Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in ea recepti [...] ».

[144] Cf. R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione*, TGDC 37, Roma 1999, 388.

L'incorporation est donc proche de la notion d'*appartenance* qui était autrefois employée pour parler du membre de l'Église, probablement sous l'influence de l'ecclésiologie sociétaire. Il semble que de nos jours, l'emploi plus développé du terme d'incorporation ait conduit la notion d'appartenance à développer un sens plus sociologique, voire plus subjectif[145]. Cette nouvelle approche n'est pas illégitime, mais elle comporte un changement de contenu dont il faut être conscient. Quasiment absente de la doctrine canonique actuelle, elle peut trouver un nouveau terrain d'application en pastorale, afin d'aider à une perception juste des situations vécues aujourd'hui où le lien avec l'Église est souvent plus incertain ou distendu. Le droit, quant à lui, se place à un autre niveau et a pour vocation d'indiquer des normes juridiques, qui traduisent dans l'agir le sens authentique des sacrements.

+ Signification

Cette notion d'incorporation n'est pas nouvelle[146], mais elle a été renouvelée par l'approfondissement ecclésiologique de Vatican II, qui comme on vient de le signaler, a aussi influé sur le vocabulaire employé.

Incorporation, comme l'étymologie le laisse à deviner, signifie « faire entrer dans le corps de », « faire partie ». Il convient dès le début de remarquer que le sens du mot n'est pas univoque. Dans de nombreux passages (cf. LG 11a, 17, 21a ; UR 3a, 22a ; AG 7a, 15a, 36a etc…), le texte conciliaire emploie le verbe *incorporare* en se référant à l'incorporation par le baptême au Christ ou à l'Église-Corps du Christ. Il s'agit donc d'une incorporation qui dépasse les frontières de l'Église catholique, puisque par exemple, un nouveau baptisé, orthodoxe ou protestant, se trouve aussi agrégé à l'Église et reçoit l'appellation de chrétien. C'est ce sens qu'emploie UR 3a en affirmant : « Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés (*Christo incorporantur*) au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens […] »[147].

En revanche, en LG 14b, le même verbe est employé deux fois en référence explicite à l'Église catholique :

---

145 Cf. A. BORRAS, « Appartenance à l'Église », 804-806 ; H. CARRIER, « Appartenance religieuse », in P. POUPARD, ed., *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 87-90.

146 Elle est souvent utilisée par Mersch et les auteurs qui ont développé la notion de Corps mystique.

147 UR 3a : « Nihilominus, iustificati ex fide in baptismate, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur [...] ».

> Sont incorporés (*incorporantur*) pleinement à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut institués en elle, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis, dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques. L'incorporation (*incorporatur* [construction grammaticale différente en français]) à l'Église, cependant, n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien "de corps" au sein de l'Église, mais non " de cœur"[148].

Le texte utilise en outre une fois l'expression quasi synonyme de *in eiusdem compage visibili iungantur* (« sont unis dans l'ensemble visible de l'Église »). Le texte de la constitution conciliaire suggère donc qu'il y a diverses manières et degrés d'incorporation : par rapport à l'Église-Corps du Christ ou par rapport à l'Église catholique, et dans ce dernier cas, de manière pleine ou partielle. En effet, LG 14b énonce quatre conditions pour la pleine incorporation :

- « avoir l'Esprit du Christ », c'est-à-dire vivre en état de grâce ;
- professer la même foi ;
- célébrer les mêmes sacrements ;
- reconnaître le gouvernement de la structure hiérarchique de l'Église.

La première condition est de nature spirituelle et n'est pas à proprement juridique, car elle est avant tout intérieure. On reconnait ensuite dans les trois autres éléments les trois liens définis par Bellarmin[149] : le *vinculum symbolicum*, le *vinculum sacramentale* et le *vinculum hierar-*

---

[148] LG 14b : « Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporatur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu "corpore" quidem, sed non "corde" remanet ».

[149] Cf. R. BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei,* liber 3, 2 « Definitione Ecclesiae » in *Opera omnia*, II, p. 75 : « Tres enim sunt partes huius definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem romanum pontificem. Ratione primae partis, excluduntur omnes infideles tam qui numquam fuerunt in Ecclesia, ut Judeaei, Turcae, Pagani ; tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae, excluduntur cathecumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt demissi. Ratione tertiae, excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sint ».

chicum. Il est évident que seuls les catholiques remplissent la dernière condition du lien hiérarchique, et donc sont pleinement incorporés à l'Église du Christ selon les termes de LG 14b.

Toutefois, cela ne signifie pas que tous les membres de l'Église catholique se trouvent dans cette situation de pleine incorporation[150]: en effet, ceux qui perdent « l'Esprit du Christ », c'est-à-dire la charité et la vie de la grâce, perdent également la pleine incorporation. Il s'ensuit donc que ceux qui sont en état de péché mortel, sans se trouver coupés de l'Église, ne sont plus pleinement agrégés à l'Église. Le magistère n'évoque pas la possibilité d'une « dés-incorporation » ou perte de l'insertion dans le corps ecclésial. En effet, l'incorporation est définitive en raison du caractère baptismal qui est indélébile. Elle ne peut donc se perdre complètement, ce qui explique aussi la norme du c. 11. Elle peut seulement connaître des degrés : pleine ou incomplète. En résumé, tout baptisé est incorporé dans l'Église, mais seule l'appartenance à l'Église catholique confère la pleine intégration à condition que le chrétien soit en état de grâce.

L'idée d'une incorporation graduée, déjà développée par quelques auteurs, tel Journet[151], était neuve dans le magistère. Jusque-là, ou bien l'on était membre de l'Église, ou bien l'on s'en trouvait absolument séparé. L'idée de concevoir un mode gradué d'incorporation a permis de rendre compte de manière plus juste de la situation de chaque chrétien par rapport à l'Église.

Dans le CIC/1983, tant le c. 96 (*Ecclesiae Christi incorporatur*) que le c.204 §1(*Christifideles sunt qui* […] *per baptismun Christo incorporati, in populum Dei constituti*) emploient *incorporare* dans le premier sens d'une agrégation à l'Église du Christ. Néanmoins, le double sens reste implicitement sous-jacent, puisqu'immédiatement après, le c. 96 précise que le baptisé ne peut exercer ses droits et devoirs que s'il est en communion avec l'Église et s'il n'est pas frappé d'une sanction légitime. La communion est ensuite définie au c.205 en reprenant les trois liens bellarminiens. L'incorporation à l'Église semble donc se faire à deux niveaux :

- incorporation à l'Église du Christ par le baptême ;
- incorporation plénière à l'Église catholique par les trois liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique.

---

150 Cf. A. BORRAS, « Appartenance à l'Église », 808-809, auquel nous empruntons ce développement.

151 Cf. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, I, 48-55.

On note l'absence du critère spirituel de l'état de grâce indiqué dans LG 14b, probablement jugé trop méta-juridique et difficilement évaluable en droit : comment en effet évaluer le degré de grâce et de charité ? En réalité, comme le relève Coronelli, le c. 205 se fixe un objectif limité, distinct bien que dépendant de LG 14b, et essentiellement juridique : « préciser simplement les conditions juridiques, vérifiables et visibles, externes mais non simplement extérieures, de l'appartenance à l'ensemble de l'Église catholique sur cette terre »[152].

On retrouve la même distinction implicite entre les deux niveaux avec le c. 204 : le §2 vient ajouter, après qu'ait été défini au §1 le *christifidelis*, la fameuse précision issue de LG 8b, qui établit que l'Église dont parle le premier paragraphe (cf. : *Haec Ecclesia*) « *se trouve dans* l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui »[153]. Il semble donc que le législateur n'ait pas nettement tranché entre les deux acceptions reçues de Vatican II ; il emploie le même terme d'incorporation dans les deux sens, que le contexte se charge d'éclairer. Peut-être eût-il fallu marquer une différence dans le vocabulaire…

Les deux canons font en outre référence au terme de communion, qui est intimement lié à celui d'incorporation, au sens où l'on peut préciser que la communion, que nous verrons comme deuxième effet, peut être définie comme une conséquence qui découle de l'incorporation. Nous retrouvons à ce niveau la même dichotomie entre « communion avec l'Église du Christ » et « communion avec l'Église catholique ».

+ Problèmes

Divers auteurs, théologiens ou canonistes, constatant la situation des communautés chrétiennes dans les pays de vieille chrétienté déclinante, se sont interrogés sur la pertinence de maintenir les critères tradi-

---

152 Cf. R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione*, 390: « [Il canone 205 intende] precisare semplicemente le condizioni giuridicamente verificabili, visibili, esterne, ma non semplicemente esteriori, di appartenenza alla compagnine della Chiesa cattolica su questa terra […] ».

153 LG 8b : « Haec Ecclesia, in hoc mundo, ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata ». Nous soulignons dans le texte français l'excellente traduction de Mgr Philips, pour rendre le *subsistit in* du texte latin : cf. : G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, 194. Voir aussi le commentaire qu'en fait le cardinal J. Willebrands, lors d'une conférence prononcée le 5 mai 1987 devant le *National Workshop for Christian unity*, puis de nouveau trois jours après, devant l'*Institute of Ecumenics* : cf. : J. WILLEBRANDS, « La signification de *subsistit in* », 35-41.

tionnels d'appartenance, d'incorporation, et plusieurs ont appelé à un changement d'optique de la législation, en faveur de la prise en considération de situations d'appartenance partielle ou plus souple. En effet, ils constatent que la pastorale des sacrements permet de rencontrer beaucoup de chrétiens qui ne vivent qu'une « appartenance partielle », marquée par le subjectivisme personnel et la crise de l'autorité et des valeurs. Congar a ainsi plaidé pour la reconnaissance de « communautés de seuil »[154] qui permettrait à des personnes de s'identifier à l'Église à travers certains gestes sans pour autant remplir les critères traditionnels d'incorporation. Le cardinal P. Eyt, de même, a analysé ce qu'il appelle les « frontières problématisées »[155], c'est-à-dire les évolutions rapides et très profondes de la notion d'appartenance, où le rite joue encore son rôle d'identification avec l'Église et d'une forme de rattachement à la communauté, mais avec une subjectivité telle qu'en vient à disparaître le véritable sens.

Ces auteurs analysent justement la situation pastorale difficile, mais ils semblent parfois confondre le plan sociologique et le plan juridique, ou du moins ils paraissent souvent inviter le droit à s'aligner sur des conclusions sociologiques. Le droit ecclésial est tenu par des principes théologiques sur lesquels on ne peut pas transiger, et il ne peut reposer sur des constatations sociologiques. La notion juridique d'incorporation doit rester fondée sur un contenu théologique, ce qui n'empêche pas la pastorale de s'adapter en fonction des situations personnelles rencontrées, de telle sorte que les sacrements puissent être instruments d'évangélisation, sans occulter la vérité sur la situation réelle des personnes dans leur lien avec l'Église.

b) *La communion*

+Origines

Le terme de communion n'est pas absolument nouveau dans les sciences ecclésiastiques, mais il est non moins vrai que dans les derniers siècles, on l'employait presque exclusivement pour désigner la communion eucharistique. Il a été remis à l'honneur dans son sens ecclésiologique à l'occasion des travaux conciliaires de Vatican II, au point que le synode des évêques de 1985, dans son évaluation des fruits

---

154 Cf. Y. CONGAR, « Sur la transformation du sens d'appartenance à l'Église », 49.

155 Cf. P. EYT, « En marge de la réforme du Code de droit canon », 842-853.

du Concile, y a vu l'un des concepts-clefs pour comprendre le magistère conciliaire et post-conciliaire[156].

L'origine de ce concept se trouve dans le mot grec de κοινωνία, dont l'usage remonte aux premiers temps de l'Église[157]. Il est employé dix-neuf fois dans le Nouveau Testament, dont quatorze fois par saint Paul, avec l'idée de « donner part à », de « participer » et de « communauté »[158]. Puis le terme sera abondamment utilisé dans l'Église primitive, avec rapidement une acception juridique, dérivant de la participation aux sacrements : la réception de l'eucharistie après le baptême est le signe d'appartenance à l'Église et d'union à Dieu ; par suite de conséquence logique, le fait de ne pas recevoir l'eucharistie en vint à signifier : « être exclu de l'Église ». Ainsi, sur le plan spirituel comme sur le plan juridique, *communionem accipere* (« recevoir la communion ») devient l'équivalent de *communicare Ecclesiae* (« être en communion avec l'Église »), sur le plan de l'Église universelle comme sur le plan de l'Église locale[159].

Le terme renvoie donc à l'idée d'une participation d'ordre sacramentel, à des biens spirituels possédés en commun, de telle manière que puisse se créer une unité spirituelle qui caractérise la vie du chrétien, dans son lien avec Dieu, la communauté et ses frères. Ghirlanda synthétise ainsi l'exigence ontologique de la communion dans l'Église :

> En outre, la table eucharistique ne constitue pas seulement la communion avec le Christ, et à travers lui avec le Père, mais aussi la communion entre tous ceux qui y participent, et toute scission entre ceux qui s'approchent de

---

156 La bibliographie sur l'Église-communion recoupe pour les débuts celle sur le renouveau de l'ecclésiologie, qui a préparé l'usage actuel de ce terme. Pour la période actuelle, outre les innombrables travaux qui abordent cette thématique, la littérature spécifique se compose surtout d'articles, dont ceux que nous citons au cours de ce chapitre. Rares encore sont les ouvrages qui proposent une étude approfondie et complète sur ce thème. Parmi eux, citons : M.J. LE GUILLOU, *Mission et Unité*, I-II, Paris 1960 ; J. HAMER, *L'Église est une communion* ; G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio* ; B.D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, déjà cité.

157 Cf. P. GRELOT, « Communion et prière dans le Nouveau Testament », 73-108 ; H.M. LEGRAND, « Communion ecclésiale et Eucharistie aux premiers siècles », 125-147 ; J. LIEBAERT, « Communion Spirituelle et Institution dans l'Église avant le IV^{ème} siècle », 149-168 ; R. I. CASTILLO LARA, « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canon », 242-266.

158 Cf. H. SEESEMANN, *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, 99.

159 Cf. R. I. CASTILLO LARA, « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canon », 245-246. L'auteur s'appuie ici sur les analyses de J.R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mohlers*, Freiburg im Brisgau 1955, 685.

la table eucharistique est scandale et brise la communion avec le Père et le Fils[160].

La communion entre les membres de l'Église dérive et est en même temps image de la communion trinitaire.

Cette communion-participation est fondée sur l'incorporation par le baptême, telle que nous l'avons étudiée dans la section précédente[161], et qui est actualisée par la communion eucharistique. Elle ne se limite pas à un sentiment intérieur affectif, mais revêt des expressions juridiques, qui modèlent les comportements extérieurs. Elle est une réalité organique structurée par la grâce du baptême et qui en assume les implications juridiques[162]. Sur le modèle de l'analogie entre le Verbe divin et de l'Église-sacrement (cf. LG 8), l'aspect intérieur de la communion est inséparable de son aspect extérieur, tant en ce qui concerne le sujet que la structure communautaire[163].

Dès l'époque médiévale, le sens évolue vers une signification de plus en plus restreinte pour désigner uniquement la communion eucharistique. Les dictionnaires et manuels publiés dans les décennies avant Vatican II en témoignent :

- Le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dans son troisième tome paru en 1908, comporte les articles suivants : « communion dans la foi », « communion des saints » et « communion eucharistique » ; seul le premier se place sur un plan ecclésiologique, dans la perspective juste mais cependant incomplète de la communion de foi[164].
- L'« Index analytique » final du Code de 1917 comporte une entrée « Communio »[165] qui ne renvoie qu'au sens eucharistique traditionnel.
- Le *Dictionnaire de droit canonique* de Naz contient aussi, dans son troisième tome publié en 1942, un article « communion » qui

---

160 Cf G. GHIRLANDA, « De caritate », 623: « Porro per mensam eucharisticam non tantum statuitur communio cum Christo et per ipsum cum Patre, sed etiam communio inter omnes qui illius participant et omnis scissura inter convenientes ad mensam eucharisticam est scandalum et frangit communionem cum Patre et Filio ».

161 Cf. p. 224-230.

162 Cf. A. BORRAS, « Appartenance à l'Église », 810 ; G. GHIRLANDA, « De caritate », 626.

163 Cf. R. I. CASTILLO LARA, « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canon », 247.

164 Cf. E. DUBLANCHY, « Communion des saints », 419-429.

165 Cf. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 726.

n'aborde lui aussi que la perspective du sacrement de l'eucharistie[166].

Les débats, puis les textes de Vatican II, remettront en valeur le sens large dont nous traitons maintenant, à savoir le sens ecclésiologique de la communion dans l'Église. Cette acception se distingue du sens restreint de la communion eucharistique, mais non sans avoir quelque relation avec lui, puisque l'accès à la célébration de l'eucharistie est conditionné par l'existence d'une authentique communion.

La thèse de Ghirlanda indique que, bien qu'elle fût présente dès la phase anté-préparatoire, la vision de l'Église comme communion n'a réellement été prise en considération qu'au cours de la phase préparatoire, à l'occasion des réunions de la Commission centrale[167]. Cependant l'examen des débats lui a permis de montrer une certaine difficulté à établir l'articulation entre une ligne « mystique » avec la vision de l'Église comme communion et une autre ligne plus « institutionnelle-juridique », attachée à la conception de l'Église comme Corps du Christ.

La première synthèse des deux approches apparaît avec la publication du schéma présenté à la première session (11octobre - 8 décembre 1962) où est introduite une nouvelle manière d'appréhender l'Église comme « communio sanctorum » ; mais comme le relève Ghirlanda : « pour confirmer le caractère inusité de la formule et l'incertitude de la doctrine à son propos, il y a le fait que seuls quatre Pères conciliaires y font référence, et de manière parfois tellement vague, ce qui rend difficile son interprétation exacte »[168].

La deuxième et la troisième sessions permettront d'arriver au texte définitif, où la communion ecclésiale est présentée dans la perspective de l'Église mystère et sacrement, en utilisant l'analogie avec le Verbe incarné qui deviendra fondamentale pour interpréter l'ecclésiologie de Vatican II[169]. A partir de là se sont établies la distinction des degrés de

---

166 Cf. N. IUNG, « Communion », col. 1098-1180.

167 Cf. G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, 6-106. L'auteur donne un bref résumé de la substance de sa thèse dans : « La notion de communion hiérarchique », 232-234. Il nous semble être l'auteur qui ait le plus étudié le concept et les implications canoniques de la notion de communion, à travers notamment les articles que nous citons dans ce chapitre.

168 Cf. G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, 109 : « A confermare il carattere inusitato della formula e l'incertezza della dottrina a proposito di essa, sta il fatto che solo quattro Padri conciliari fanno riferimento ad essa, e in modo talvolta così vago, che si rende l'interpretazione esatta ».

169 Cf. G. GHIRLANDA, « La notion de communion hiérarchique », 232-233.

communion ainsi que l'affirmation de la communion-subordination entre l'Evêque diocésain et le Pontife romain.

La Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, qui promulgue le Code rénové de 1983, ne manque pas de mentionner la « doctrine qui montre l'Église comme communion » comme l'une des nouveautés de la réforme législative accomplie.

+ Signification

Il convient en premier lieu de définir clairement ce que l'on entend par communion ecclésiale, du fait que, comme nous l'avons vu pour le mot incorporation, le terme n'est pas employé de manière univoque. Dans tous les cas, pour déterminer la valeur juridique du concept de communion, il est nécessaire de se référer aux textes de Vatican II et à l'ecclésiologie dont ils sont porteurs, afin d'en établir une compréhension juste. Il faut également se référer à la Lettre *Communionis notio* (CN) de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui, devant l'imprécision, voire le caractère erroné de certaines interprétations, a voulu préciser le sens authentique de ce que l'on doit entendre avec le concept de communion.

Ghirlanda établit que Vatican II emploie la notion selon trois acceptions différentes, ou plutôt selon une acception générale, dont sont issues deux autres. Le premier sens, le plus radical parce que se plaçant au niveau de l'Église comme mystère de communion, est celui de la *communio spiritualis seu ecclesialis*, que l'auteur définit comme « le lien qui existe entre les baptisés et entre les diverses Églises particulières, lien créé par l'Esprit Saint dans la pluralité des dons hiérarchiques et charismatiques, et des ministères, avec une référence constitutive à l'Eucharistie »[170]. Ce premier emploi fait référence à la définition ontologique de l'Église comme sacrement de salut et illustre bien le fait que Dieu est source première de toute communion, ce que Paul VI avait mis en lumière dans un célèbre discours où il parlait d'*Ecclesia de Trinitate* et d'*Ecclesia in Trinitate* :

> C'est ainsi que dans l'Église, en tant qu'union sociale humaine, les hommes s'unissent dans le Christ, et par lui, avec Dieu, parvenant par là au

[170] Cf. G. GHIRLANDA, « La notion de communion hiérarchique », 235. L'auteur donne la même définition en latin dans l'article « De caritate ut elemento iuridico fundamentali iuris ecclesialis », 629 : « [Communio constituitur ut] vinculum existens inter baptizatos et diversas Ecclesias particulares, a Spiritu Sancto creatum, in pluritate donorum hierarchicorum ac charismaticorum et ministeriorum, quamdam relationem constituivam ad Eucharistiam dicens ».

> salut. […] Par conséquent, les droits et devoirs dans l'Eglise ont un caractère surnaturel : si l'Église est un dessein divin, - E*cclesia de Trinitate* – ses institutions, bien que perfectibles, doivent avoir pour fin de communiquer la grâce de Dieu et de favoriser, selon les dons et la mission de chacun, le bien des fidèles, but essentiel de l'Église. […] Le bien commun de l'Église rejoint donc un mystère divin, celui de la vie de la grâce, que tous les chrétiens appelés à être fils de Dieu vivent en participant de la vie trinitaire : *Ecclesia in Trinitate*. Dans ce sens le II[ème] concile du Vatican a parlé aussi de l'Église comme « communion », mettant ainsi en lumière le fondement spirituel du Droit dans l'Eglise et son ordination au salut de l'homme »[171].

Les deux autres acceptions, qui découlent de la première, sont la *communio ecclesiastica* (qui constitue le lien entre les Églises particulières et l'Église de Rome) et la *communio hierarchica* (lien entre le collège des évêques et le Pape, et les différents ordres de fidèles). La distinction met bien en relief le rôle des divers sacrements : un sacrement source (le baptême ou l'ordre selon les cas), dont l'effet est prolongé par le sacrement de l'eucharistie qui actualise la communion et lui donne consistance, en provoquant le rassemblement de l'assemblée pour la célébration, tout en l'insérant dans le mystère de la présence salvifique de Dieu au milieu de son peuple.

Cependant pour la commodité de l'exposé, et pour mieux faire ressortir les deux sacrements sources de la communion, nous adoptons une présentation binaire en distinguant deux grands espaces de communion:

- la communion ecclésiastique fondée sur le baptême ;
- la communion hiérarchique avec comme fondement le sacrement de l'ordre.

---

171 Cf. PAUL VI, « Allocution au II[ème] congrès de Droit canonique », 802. La traduction a été faite sur le texte italien paru dans l'*Oss. Rom.* des 17-18 septembre 1973, publié dans *Communicationes* 5 (1973) 126-127 : « In tal modo, nella Chiesa, come unione sociale umana, gli uomini si uniscono in Cristo e, per mezzo di Lui, con Dio, raggiungendo così la salvezza […]. Di conseguenza, i diritti e i doveri hanno un'indole sopranaturale : se la Chiesa è un disegno divino - *Ecclesia de Trinitate* – le sue istituzioni, pur perfettabili, devono essere stabilite al fine di comunicare la grazia divina e favorire, secondo i doni e la missione di ciascuno, il bene dei fedeli, scopo essenziale della Chiesa. [...] Il bene comune della Chiesa ragiunge perciò un mistero divino, quello della vita della grazia, che tutti i cristiani chiamati ad essere figli di Dio, vivono nella partecipazione alla vita trinitaria : *Ecclesia in Trinitate*. In questo senso il Concilio Vaticano II ha parlato della Chiesa anche come « comunione », ponendo così in luce il fondamento spirituale del Diritto nella Chiesa e la sua ordinazione alla salvezza dell'uomo ».

1° La *communio ecclesiastica*

Elle dérive de l'incorporation des fidèles dans le Christ et dans l'Église par le baptême. La communion ecclésiale se présente donc comme une conséquence de l'incorporation, mais elle doit alors être interprétée selon les deux catégories d'incorporation que nous avons distinguées : une pleine communion (*communio cum Ecclesia*) qui distingue les catholiques des autres baptisés, et la communion à l'intérieur de l'Église catholique (*communio in Ecclesia*).

a) la *pleine communion ecclésiale* est conçue comme la conséquence de la pleine incorporation des membres de l'Église catholique.

Plusieurs textes de Vatican II permettent d'en définir les caractéristiques, à partir d'une réflexion sur les divers degrés de communion. LG 15 définit la possibilité d'une communion partielle avec les Églises et communautés séparées, sans toutefois en employer le terme, mais en la désignant par l'équivalent de *esse coniunctam cum* :

> Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le successeur de Pierre, l'Église se sait unie (*semetipsam novit coniunctam*) pour de multiples raisons[172].

Cette affirmation était entièrement nouvelle dans le magistère, car la tradition théologique et juridique antérieure avait pratiquement toujours considéré que ceux qui n'appartenaient pas à l'Église catholique étaient tout simplement en dehors de la communion de l'Église[173]. Cette position reposait sur le principe que l'Église du Christ s'identifie à l'Église catholique purement et simplement. En conséquence, la notion de communion, comme celle d'incorporation, ne connaissait pas de graduation : on était de l'Église ou hors de l'Église, et il s'ensuivait que ceux qui ne possédaient pas la communion avec l'Église étaient tout simplement excommuniés, selon les dispositions du c. 2314 §1 du CIC/1917 : « Tous les apostats de la foi chrétienne, tous les hérétiques ou schismatiques et chacun d'eux : 1° Encourent par le fait même une excommunication […] »[174]. La peine de l'excommunication était elle-

---

[172] LG 15 : « Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam ».

[173] La position du magistère avait cependant été moins affirmative pour les Églises orthodoxes séparées en 1054.

[174] CIC/1917, c. 3214 §1 : « Omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici aut schismatici : 1° Incurrunt ipso facto excommunicationem […] ».

même conçue comme une exclusion de la communion des fidèles (*excommunicatio*): cf. c. 2257 : « L'excommunication est une censure qui sépare de la communion des fidèles, avec les effets qui sont énummérés dans les canons qui suivent, et qui ne peuvent être séparés »[175].

Le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II se fera plus précis en parlant explicitement de *communio non perfecta cum Ecclesia* dans UR 3a :

> Dans cette seule et unique Église de Dieu apparurent dès l'origine cetaines scissions, que l'apôtre réprouve avec vigueur comme condamnables ; au cours des siècles suivants naquirent des dissensions plus graves et des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Église catholique […]. Ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique[176].

UR 22b-c en établit ensuite le fondement dans le baptême :

> Le baptême est donc le lien sacramentel d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui. Cependant, le baptême, de soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ. Il est donc destiné à la totale profession de foi, à la totale intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue, et enfin à la totale insertion dans la communion eucharistique.
>
> Bien qu'elles n'aient pas avec nous la pleine unité dont le baptême est la source et bien que nous croyions que, en raison surtout de l'absence du sacrement de l'ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique, cependant les communautés ecclésiales séparées de nous, lorsqu'elles célèbrent à la sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, professent que la vie consiste dans la communion au Christ et attendent son retour glorieux[177].

---

[175] CIC/1917, c. 2257 : « Excommunicatio est censura qua quis excluditur a communione fidelium cum effectibus qui, in canonibus qui sequuntur, enumerantur et quique separari nequeunt ».

[176] UR 3a : « In hac una et unica Dei Ecclesia, iam a primordiis scissurae quaedam exortae sunt, quas ut damnandas graviter vituperat Apostolus ; posterioribus vero saeculis ampliores natae sunt dissensiones et Communitates haud exiguae a plena communione Ecclesiae catholicae seiunctae sunt […]. Hi enim qui in Christum credunt et baptismum receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur ».

[177] UR 22b-c : « Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt. Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo.

Il résulte de ces textes que la pleine communion s'apprécie en fonction de ce qui distingue les catholiques des membres des autres Églises et communautés. La question de la plénitude de communion est ainsi envisagée par rapport à ceux qui ne la possèdent pas et sous l'angle de la participation aux moyens de salut, selon le degré de communion[178].

Le Code rénové a traité de la *pleine communion avec l'Église catholique* dans les premiers canons du Livre II consacré au Peuple de Dieu, avec le c. 205 : « Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique »[179]. Le législateur, s'inspirant directement de LG 14b, n'a pas voulu déterminer quels pouvaient être les degrés de communion, mais il a seulement désiré fixer les critères de la pleine communion avec l'Église catholique[180].

Rétablir cette dernière communion entre tous les chrétiens reste un objectif qui doit être au centre des préoccupations (cf. UR 4 ; 14 ; 17 ; CN 18) et le droit confie ce souci principalement à l'évêque diocésain au c. 383 §3 : « Qu'envers les frères qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique, il [l'évêque diocésain] se comporte avec bonté et charité, en encourageant l'œcuménisme tel que le comprend l'Église »[181]. Cet engagement oecuménique a bien sûr un prolongement juridique, car c'est la pleine communion qui constitue la condition indispensable pour exercer la vie juridique propre au baptisé (cf. c. 96 : « […] quatenus in ecclesiastica sunt communione »). Par conséquent, selon le c. 11 du CIC/1983, les non catholiques restent exclus de

---

Itaque baptismus ordinatur ad integram fidei professionem, ad integram incorporationem in salutis institutum, prout ipse Christus illud voluit, ad integram denique in communionem eucharisticam insertionem.

Communitates ecclesiales a nobis seiunctae, quamvis deficiat earum plena nobiscum unitas ex baptismate profluens, et quamvis credamus illas, praesertim propter sacramenti ordinis defectum, genuinem atque integram susbstantiam mysterii Christi non servasse, tamen, dum in Sancta Coena mortis et resurrectionis Domini memoriam faciunt, vitam in Christi communione significari profitentur atque gloriosum Eius adventum expectant ».

178 CN 17.

179 CIC/1983, c. 205 : « Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ».

180 Cf. V. DE PAOLIS, « Communio in novo Codice Iuris canonici », 534.

181 CIC/1983, c. 383 §3 : « Erga fratres, qui in plena communione cum Ecclesia catholica non sint, cum humanitate et caritate se gerat [episcopus diocesanus], oecumenismum quoque fovens prout ab Ecclesia intellegitur ».

la vie juridique canonique bien qu'ils aient reçu un baptême valide, puisque le législateur a déterminé que seuls les baptisés de l'Église catholique ou ceux qui ont été accueillis en son sein sont tenus par les lois ecclésiastiques.

Le degré de communion – plénière ou imparfaite – produit des effets juridiques. Examinons ces deux niveaux :

A) La pleine communion ecclésiale, découlant du sacrement de baptême, influe sur divers aspects de la vie juridique du *christifidelis* catholique, comme cela se vérifie par les normes prévues à travers divers canons qui recourent à différentes manières de s'exprimer. Le CIC/1983 emploie ainsi en toutes lettres l'expression *plena communio* dans les cc. 383 §3 (cf. l'évêque et l'œcuménisme) ; 512 (cf. choix des membres du conseil pastoral diocésain) ; 844 §3 (cf. administration des sacrements aux fidèles des Églises orientales qui ne sont pas en pleine communion) ; 908 (cf. interdiction de la *communicatio in sacris*) ; 933 (cf. possibilité de célébration dans un bâtiment cultuel d'une communauté qui n'est pas en pleine communion) ; 1124 (cf. permission pour mariage mixte).

Dans quelques autres canons du Code, le législateur parle de *communio ecclesiastica* ou de *communio Ecclesiae*, comme aux cc. 96 (cf. personnalité canonique) ; 171 §1 4° (cf. inhabileté à émettre un suffrage) ; 316 §1 (cf. conditions pour être admis dans les associations publiques) ; 840 (cf. définition des sacrements).

Enfin, dans deux cas, le législateur se contente du mot *communio* que le contexte invite à comprendre dans le sens de pleine communion : cf. cc. 149[182] et 194 §1[183].

B) La communion imparfaite produit elle aussi des conséquences juridiques, qu'il convient d'apprécier. Les baptisés qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique se trouvent placés en situation de communion partielle, qu'il faut évaluer à partir des trois liens (*tria vincula*) mentionnés au c. 205 et qui ont valeur de critères déterminatifs. De manière logique, pour tous ceux qui ont été baptisés en dehors de l'Église catholique et qui n'y ont pas été reçus, manque au moins le lien du gouvernement ecclésiastique (*vinculum regiminis ecclesiastici*). Pour les deux autres liens, la communion partielle sera

---

[182] CIC/1983, c. 149 : « Ut ad officium ecclesiasticum quis promoveatur, debet esse in Ecclesiae communionis necnon idoneus […] ».

[183] CIC/1983, c.194 §1 2° : « Ipso iure ab officio ecclesiastico amoveatur […] qui a fide catholica aut a comunione Ecclesiae publice defecerit ».

plus ou moins étroite selon la position de ces Églises ou communautés ecclésiales respectives par rapport aux vérités de la foi (*vinculum professionis fidei*) et aux sacrements (*vinculum sacramentale*). Il est clair que la communion est plus forte avec les Églises orthodoxes qui partagent intégralement le lien des sacrements et une très large part du dépôt de la foi (cf. LG 15 ; UR 14-18).

Bien qu'elle tire son origine d'un baptême commun, cette communion imparfaite, selon le droit, ne peut normalement se prolonger dans la réception des autres sacrements. Le c. 844 §1 est net : « Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls fidèles catholiques qui, de même, les reçoivent licitement des seuls ministres catholiques […] »[184].

L'intercommunion (ou *communicatio in sacris*) est donc interdite et illicite, sauf les cas prévus par le droit avec les Églises orthodoxes et les communautés que le Saint Siège reconnait se trouver dans la même position. Ces situations sont réglées par le c. 844 § 2-3 : en cas d'impossibilité physique ou morale d'avoir recours à un ministre catholique, les fidèles catholiques peuvent avoir recours à des ministres non catholiques pour recevoir les sacrements de la pénitence, de l'eucharistie et de l'onction des malades dans les Églises où ces sacrements sont valides (§2). De même, les ministres catholiques administrent licitement ces trois sacrements aux membres des Églises orthodoxes s'ils le demandent de leur plein gré et s'ils sont bien disposés (§3). Enfin, en cas de danger de mort, ou d'une autre nécessité pressante selon le jugement de l'évêque ou de la conférence épiscopale[185], les ministres catholiques administrent licitement ces mêmes sacrements aux chrétiens qui ne sont pas en pleine communion s'il leur est impossible d'avoir recours à leurs propres ministres, s'ils sont dûment disposés et s'ils manifestent la foi catholique sur ces sacrements (§4). Coccopalmerio note combien il est surprenant de constater comment le rapport entre les sacrements et la communion ecclésiale a toujours été clair dans la conscience de l'Église. Cela se vérifie spécialement pour l'eucharistie[186].

---

[184] CIC/1983, c. 844 §1: « Ministri catholici sacramenta licite administrant solis christifidelibus catholicis, qui pariter a solis ministris catholicis licite recipiunt […] ».

[185] On peut penser à des cas de persécution généralisée, de diaspora etc… Il semble qu'aucune conférence épiscopale n'ait jamais pris jusque ici de décision à ce sujet.

[186] Cf. F. COCCOPALMERIO, « La "communicatio in sacris" », 203.

En conclusion, les gestes cultuels, et parmi eux les sacrements au plus haut point, signifient, actualisent et rendent visible la communion ecclésiale, qui à son tour est la cause qui fait naître le droit de participer aux sacrements et qui fait durer ce droit dans le temps: ainsi celui qui ne possède pas la pleine communion ne détient pas le droit ou n'est pas habilité à participer aux sacrements de manière habituelle : « la cause de la perte du droit en question est la perte de la communion ecclésiale. Qui ne se trouve pas, ou ne se trouve plus, en [pleine] communion ecclésiale n'a pas le droit de participer au culte, n'est pas habilité à cette fonction »[187].

b) *La communion entre les membres de l'Église catholique*

A propos de la *communio in Ecclesia*, l'angle d'approche est ici interne à l'Église catholique et désigne la communion qui doit régner et se développer dans les activités ecclésiales, puisqu'elle instaure entre Dieu et les hommes et pour les hommes entre eux un nouveau type de relation (cf. CN 3). Comme la communion imparfaite avec les autres Églises et communautés ecclésiales, la pleine communion des fidèles de l'Église catholique trouve également sa racine dans le baptême, reçu dans le cadre d'une Église particulière locale (cf. CN 10), mais avec la différence que son centre se découvre dans l'eucharistie partagée, comme le précise CN 5 : « L'Eucharistie est source et force créatrice de *communion* entre les membres de l'Église précisément parce qu'elle unit chacun d'eux avec le Christ lui-même ». Nous verrons plus loin comment l'eucharistie prolonge et achève l'effet du baptême[188].

Le Code se réfère à ce sens dans les cc. 209 §1 (cf. obligation pour tous les fidèles du Christ de garder la communion : « […] ad communionem semper servandam cum Ecclesia ») ; 529 §2 (cf. la communion dans la paroisse et avec le diocèse) ; 1741,1 (cf. la révocation du curé pour trouble grave dans la communion ecclésiale). Enfin en ce qui concerne la vie consacrée, quatre canons mentionnent la communion : c. 602 (cf. la communion qui doit exister entre les membres des instituts religieux) ; c.716 §2 (idem pour les instituts séculiers) ; c. 675 §3 (cf. action apostolique des religieux) ; c. 592 §1 (communion des instituts avec le Siège apostolique).

Cette notion de *communio in Ecclesia* est également nouvelle, dans la tradition juridique. Autrefois, on utilisait les concepts voisins, mais

---

187 F. COCCOPALMERIO, « La "communicatio in sacris" », 209.
188 Cf. p. 260-266.

néanmoins non synonymes, de discipline ecclésiale, d'unité ou d'obéissance. Vatican II fait référence à la *communio in Ecclesia* au chapitre II de LG consacré au Peuple de Dieu. Le n° 13b, en utilisant le verbe *communicare*, replace la communion dans le cadre de l'universalité du Peuple de Dieu et de sa vocation à s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre. Elle est comme le principe fédérateur du peuple et le signe de sa transcendance par rapport aux structures sociales humaines, comme l'indique le texte de LG 13b :

> Ainsi, l'unique peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un royaume dont le caractère n'est pas terrestre mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit-Saint, en communion avec les autres, et, de la sorte, "celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre"[189].

La nouveauté de la notion de communion va donc de pair avec la diffusion de l'emploi de l'idée de Peuple de Dieu dans le magistère. On pourrait dire que la réflexion sur la communion est le prolongement de celle sur la constitution de l'Église. Il est significatif que le c. 209 du Code de 1983 n'ait aucune source dans le Code de 1917, époque où ces aspects n'étaient pas encore pris en considération. Les deux sources indiquées pour ce canon, LG 30 et AA 10, se réfèrent à l'action des laïcs dans l'Église et ne font qu'esquisser le thème[190]. De même, les autres canons que nous venons de citer ne renvoient pas à des normes du Code de 1917, mais à des sources canoniques annexes ou à des textes de Vatican II qui ne se réfèrent pas explicitement à la notion de communion ecclésiale.

Dans toutes les normes juridiques du CIC/1983, la communion ecclésiale apparaît donc fondée sur la consécration baptismale et constitue

---

[189] LG 13b: « Omnibus itaque gentibus terrae inest unus Populus Dei, cum ex omnibus gentibus mutuetur suos cives, Regni quidem indolis non terrestris, sed coelestis. Cuncti enim per orbem sparsi fideles cum ceteris in Spiritu Sancto communicant et sic "qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse" ».

[190] LG 30 reprend le thème de l'image paulinienne du corps et des membres pour parler de leur unité vitale. AA 10b, à propos de la paroisse, est un peu plus précis : « Paroecia exemplum perspicuum apostolatus communitarii praebet, omnes quotquot ibi invenit diversitates humanas in unum congregans et Ecclesiae universalitati inserens ». Néanmoins, ces sources mentionnées font plutôt référence à la communion hiérarchique, fondée sur le sacrement de l'ordre plutôt qu'à la communion ecclésiale découlant du baptême.

une obligation qui s'impose à tous les fidèles, comme source d'autres effets juridiques.

2° La *communio hierarchica*

La communion hiérarchique est le deuxième grand espace de communion dans la vie de l'Église. Entendue dans un sens strict, elle désigne le « nœud organique et structurel qui lie entre eux les membres de la hiérarchie »[191]. Par le fait même, elle s'affirme comme un principe à la fois spirituel et juridique, découlant du sacrement de l'ordre, et touchant à la structure même de l'Église (cf. 207 §1). CN insiste également sur la valeur unifiante du sacrement de l'eucharistie, comme ciment de la communion hiérarchique (cf. CN 11).

Castillo Lara estime que, sur le plan canonique, cette dernière fait référence aux relations des évêques entre eux au sein du collège épiscopal, à celles du collège épiscopal avec le Pontife romain et des évêques avec leurs prêtres, et enfin aux relations des prêtres entre eux et avec les diacres[192]. Toutefois, ne pourrait-on pas avancer un sens un peu plus large de la communion hiérarchique, qui inclurait également les relations des clercs et des fidèles, relations fondées elles aussi sur le sacrement de l'ordre ? En effet, l'ordre sacré habilite les clercs à exercer le pouvoir de gouvernement sur les fidèles, et leur rapport ainsi engendré, comme dans les autres niveaux de communion hiérarchique, produit des relations qui se vivent sur le mode à la fois d'unité et d'autorité.

LG a introduit cette notion dans son chapitre trois qui traite de la constitution hiérarchique de l'Église, et particulièrement aux n° 21-25 à propos du rapport entre le Pontife romain et le collège épiscopal et entre les membres du collège. LG 21b détermine ainsi que : « la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres »[193]. LG 22a ajoute : « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avcec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait

---

191 R. I. CASTILLO LARA, « La communion ecclésiale », 252.

192 Cf. R. I. CASTILLO LARA, « La communion ecclésiale », 252.

193 LG 21b : « Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exercendi possunt ».

membre du corps épiscopal »[194]. La communion hiérarchique empêche que l'Église universelle ne soit qu'une juxtaposition d'Églises locales repliées sur elles-mêmes, et Ghirlanda y voit l'expression nouvelle d'une conception très ancienne :

> La vision de l'Église hiérarchique fonde la plus antique tradition de la communion entre les Églises qui a pour centre l'Église de Rome, et l'ecclésiologie classique prédominante qui, petit à petit, à travers les siècles, s'est explicitée dans la vision de l'Église comme société visible avec une structure centralisée, fortement hiérarchisée[195].

Chaque évêque gouverne une Église particulière, portion du Peuple de Dieu (cf. CIC/1983, c. 369 : « diocesis est populi Dei portio ») qui est reliée à l'Église universelle par un rapport de mutuelle intériorité (cf. CIC/1983, c. 368[196] ; CN 9).

La volonté d'insister sur l'aspect juridique a été explicite. Elle s'est accentuée par l'ajout assez tardif du mot « hiérarchique » lors de l'élaboration du texte de LG[197], avec les précisions introduites par la fameuse *Nota praevia explicativa*, dont il convient de citer le paragraphe-clef de manière à en percevoir toutes les nuances. Après avoir parlé de la consécration épiscopale qui donne part ontologiquement aux *tria munera*, puis de la détermination venant de l'autorité juridique qui permet d'exercer en acte ces fonctions, la Note poursuit en explicitant comment ces dernières sont accomplies par nature au sein du collège épiscopal et requiert la communion :

> C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communion* est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient). On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire: "En communion *hiérarchique*"[198]

---

[194] LG 22a : « Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris ».

[195] G. GHIRLANDA, « La notion de communion hiérarchique », 236.

[196] Cf. CIC/1983, c. 368 : « Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit […] ».

[197] Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 255 ; G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, 411.

[198] NPE, 2c. : « Quapropter signanter dicitur, requiri *hierarchicam* communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. *Communio* est notio quae in antiqua Ecclesia

En effet, la Commission était préoccupée devant certaines propositions épiscopales qui semblaient entendre la communion comme quelque chose de facultatif ou de purement spirituel. Or bien que le terme « hiérarchique » ait fait l'effet d'une nouveauté à l'époque et ait paru étranger à la terminologie de l'Église primitive, il a permis de clarifier le vocabulaire en aidant à mieux distinguer la *communio ecclesiastica* fondée sur le baptême et la *communio hierarchica* fondée sur le sacrement de l'ordre, tout en mettant en avant le caractère structurel et organique de la communion hiérarchique. Il est évident que ces deux formes de communion ont des effets juridiques qui découlent du sacrement sur lequel elles reposent.

L'élément juridique est présent dans la notion de *collegium* sur laquelle repose celle de communion hiérarchique, mais il convient d'apprécier la particularité de son contenu, par rapport au sens juridique séculier traditionnel et aussi par rapport à la singularité de cette structure. Il ne faut pas entendre « collège » au sens du droit romain traditionnel, car il ne s'agit pas ici d'une communauté de membres de même rang, en raison du primat de juridiction du Pontife romain. On peut légitimement parler d'un concept juridique *sui generis* qui ne peut se déduire d'aucun autre système humain, mais qui découle et exprime la structure juridique de l'Église qui vit à la fois de la communion des Églises particulières et du fait que cette communion de service et de coresponsabilité se trouve mise en œuvre par le ministère épiscopal[199].

Le Code fait référence à la communion hiérarchique de manière explicite dans trois canons du livre II : c. 336 à propos du lien entre le Pontife Romain et les membres du collège épiscopal, c. 375 §2 sur la modalité d'exercer les trois fonctions de sanctifier, enseigner et gouverner, et enfin le c. 753 sur le magistère authentique des évêques. A cela, il faut ajouter quatre autres références où le terme communion, employé sans qualificatif, doit être entendu dans le sens de la communion hiérarchique : cf. cc. 204 §2 ; 333 §2 ; 757 ; 1021.

+ Rôle juridique de la notion de communion

La notion de communion joue un double rôle juridique, qui consiste

---

(sicut enim hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intellegitur autem de vago quodam *affectu*, sed de *realitate organica*, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, fere unanimi consensu, scribendum esse statuit : "in *hierarchica* communione" » [Les mots en italique le sont dans le texte].

[199] Cf. J. RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu*, 109-110.

à déterminer qui est catholique et comment se régule l'éloignement de la vie de l'Église catholique.

a) La communion est une réalité qui joue un rôle décisif essentiel pour déterminer qui est catholique.

Pour cela, la possession de la pleine communion avec l'Église est le critère déterminant (*communio cum Ecclesia*), mais il doit être complété par l'exigence de garder et de faire croître cette communion (*communio in Ecclesia*) en harmonie avec la structure hiérarchique de l'Église qui organise les vocations, charismes et fonctions dans l'Église (*communio hierarchica*). Rappelons que cette communion est une réalité à la fois spirituelle et organique, d'origine sacramentelle puisqu'elle naît, selon les formes de communion, du baptême et de l'ordre sacré, et qu'elle subsiste avec la réalisation du lien sacramentel. Qui rejette les sacrements se coupe *ipso facto* de la pleine communion. Ce caractère organique est le fondement de son aspect juridique : la communion est à la fois effet juridique de ces deux sacrements et source d'autres effets juridiques.

Le c. 205 est fondamental à cet égard : bien qu'il ne donne pas une définition, il indique les trois critères objectifs à remplir afin d'être dans la pleine communion avec l'Église et, par le fait même, de pouvoir se dire catholique. On peut ainsi observer une série de conséquences qui s'enchaînent : dans un premier temps, le baptême constitue la personnalité juridique avec les droits et devoirs propres aux chrétiens ; ensuite, par définition, ceux qui remplissent les trois critères sont reconnus objectivement catholiques ; donc ils se trouvent insérés dans la pleine communion, ce qui les habilite à exercer dans l'Église, selon le droit, leurs droits et devoirs reçus au baptême (cf. c. 96). Le baptême conféré dans l'Église catholique est donc l'acte qui constitue en substance l'existence de la pleine communion et la personnalité juridique. Quant à l'accueil dans l'Église catholique, il peut être présenté comme un acte qui déclare la pleine communion et ouvre la possibilité d'exercer les droits et devoirs propres du chrétien baptisé.

La communion se configure également comme une réalité dynamique appelée à un perfectionnement continu dans toutes ces dimensions. C'est ainsi qu'il faut comprendre le c. 209 §1 déjà mentionné : « Les fidèles sont liés par l'obligation de garder toujours, même dans leur manière d'agir, la communion avec l'Église »[200]. Dans le texte

[200] CIC/1983, c. 209 §1 : « Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia ».

latin, le verbe *obligatione adstringere* exprime le caractère juridique impératif, tandis que l'adjectif verbal d'obligation *servandam* connote plutôt le mouvement intentionnel, dynamique. Il existe donc une véritable exigence légale de communion.

Le droit indique aussi où cette communion doit se réaliser : l'Église à laquelle il est fait référence est celle qui « subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui » (cf. CIC/1983, c. 204 §2). La valeur de la communion ecclésiale s'apprécie donc en fonction de la communion hiérarchique, l'une et l'autre apparaissant comme des réalités spirituelles et juridiques produites par le sacrement du baptême pour la première, et le sacrement de l'ordre pour la seconde.

b) La notion de communion est également essentielle pour déterminer la nature des liens qui unissent les fidèles à l'Église et la manière dont ces liens peuvent se distendre, voire se rompre.

En effet, à la différence de l'incorporation, la communion, qui en est la conséquence, peut se perdre ou être affaiblie, parce qu'elle « n'est jamais automatique, demeure fragile et toujours à parfaire »[201]. Parler de communion implique donc, par le fait même, de traiter aussi avec réalisme des possibilités de rompre la communion ou de la faire dévier.

Nous avons vu que les fidèles étaient tenus de garder cette communion, et, en conséquence, toute atteinte contre elle est une faute, sur le plan moral, mais aussi sur le plan juridique en raison du devoir de communion que nous venons de mentionner au paragraphe précédent (c. 209 §1). En reprenant la distinction établie par V. de Paolis[202], on peut déterminer deux degrés de faute contre la communion :

– les ruptures de communion ;
– les atteintes à la communion.

Bien sûr, la détermination de ces fautes et leur évaluation doivent être appréciées par rapport au c. 205 qui définit objectivement les trois critères de communion.

1° La rupture de la communion peut survenir en ce qui concerne l'un des liens ou bien plusieurs. Les ruptures de la foi, ou perte du *vinculum professionis fidei* par l'hérésie, l'apostasie, ou bien le rejet du gouvernement ecclésiastique (*vinculum ecclesiastici regiminis*) par le schisme, conduisent à une *perte de la communion* avec l'Église catholique. Ces actes demandent à être constatés de manière non équivoque et certaine,

---

201 J. PASSICOS, « Communion, Institutions et Droit », 257.
202 Cf. V. DE PAOLIS, « Communio in novo Codice Iuris canonici »,542-547.

de façon à pouvoir entrainer les effets juridiques prévus par le droit pour ces délits. Ceci explique les expressions précises du Code : « publice abicere fidem catholicam » (= rejeter publiquement la foi catholique), « a fide catholica publice deficere » (= se séparer publiquement de la foi catholique) ou « notorie catholicam fidem abicere » (= rejeter notoirement la foi catholique). On notera l'usage du verbe *abicere* dont le dictionnaire Gaffiot[203] souligne le sens énergique : *ab + jacio*, avec une idée de séparation, de rejet. Ce verbe est toujours employé ici en rapport avec la *fides* et les adverbes qui l'accompagnent renforcent encore le caractère public et évident de l'attitude du sujet. Il ne peut s'agir d'un dissentiment intérieur, mais cela implique un acte de volonté externe indiscutable.

La sanction pénale pour ces trois délits d'hérésie, d'apostasie et de schisme, définis précisément au c. 751, est l'excommunication, selon le c. 1363. Cette mesure pénale prend acte de la rupture de la communion et entraine juridiquement la perte de pratiquement tous les droits reçus au baptême (cf. c. 1331). On remarquera que l'excommunication en elle-même ne prive pas de la communion ecclésiale : « à aucun endroit il n'est affirmé que dans la législation actuelle, l'excommunié est exclu de la communion de l'Église »[204] affirme De Paolis. L'excommunié reste donc dans la pleine communion, y compris dans la communion des sacrements que la censure lui empêche cependant de recevoir tant qu'il n'en a pas été relevé. Le Droit canonique actuel se montre plus restrictif que le précédent Code. En effet, il résultait de la législation antérieure que la communion pouvait se perdre par la faute du sujet ou par un acte juridique de l'Église qui retranchait de sa communion un membre. L'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII avait synthétisé cette doctrine dans un paragraphe qui définissait ceux qui étaient membres de l'Église et dans sa pleine communion :

> Mais seuls font réellement partie des membres de l'Église ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, et qui, d'autre part, ne sont pas, pour leur malheur, séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime[205].

---

[203] Cf « abjicere » in F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré Latin-Français*, 6.

[204] V. DE PAOLIS, « Communio in novo Codice Iuris canonici », 537: « Nullibi asseritur in hodierna legislatione excommunicatum excludi a communione Ecclesiae ».

[205] PIE XII, Lett. Enc. *Mystici Corporis*, *AAS* 35 (1943) 202 = DS 3802 : « In Ecclesia autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque compage semet ipsos misere se-

Le nouveau Code entend seulement établir que la perte de la communion résulte uniquement de l'attitude personnelle assumée par le sujet dans l'hypothèse d'un de ces trois délits : hérésie, schisme ou apostasie[206].

La perte de la foi en elle-même n'est pas cause de perte de la communion avec l'Église, mais c'est l'acte public et manifeste du sujet qui brise le lien de pleine communion. Est-ce à dire que la communion est totalement brisée ? Il semble que non puisque reste toujours active la communion, alors imparfaite, fondée sur le baptême, ainsi que les caractères inamissibles.

Pour être complet, il convient d'ajouter que, comme toutes les sanctions médicinales prévues par le droit canonique, la censure appelle une conversion du délinquant qui, par la cessation de sa contumace, obtient le droit d'en être relevé (cf. c. 1358 §1), que ce soit dans le cadre d'une absolution sacramentelle ou par une décision de remise de la censure par l'autorité compétente. La pleine communion perdue peut donc se retrouver. Le sacrement de pénitence trouve ici un effet juridique manifeste en relevant le pénitent des censures encourues et en le réinsérant dans la complète *communio Ecclesiae* et en lui ouvrant également les portes de la participation à l'eucharistie et aux autres éventuels sacrements.

La perte de la communion et l'excommunication sont donc deux réalités différentes : perdre la pleine communion ne signifie pas nécessairement être excommunié, de même qu'être excommunié n'implique pas toujours la perte de la communion, lorsque l'on est excommunié pour un péché grave autre que le fait d'hérésie, d'apostasie ou de schisme, sans compter le cas possible de l'excommunication injustifiée (et donc contre la justice) d'un fidèle, qui demeure alors dans la communion de foi et de la charité, mais est privé injustement des sacrements.

En résumé, la législation actuelle configure quatre situations juridiques possibles par rapport à la pleine communion :

– le fidèle catholique en pleine communion avec l'Église catholique et non excommunié. C'est la situation juridique désirable pour tous.

---

pararunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt ».

[206] Cf. V. DE PAOLIS, « Communio in novo Codice Iuris canonici », 536-538 ; A. BORRAS, « Appartenance à l'Église », 821.

- le fidèle catholique non excommunié mais qui a perdu la pleine communion, par exemple à la suite d'un acte public et formel d'abandon.
- le fidèle catholique excommunié, mais qui reste dans la pleine communion de l'Église, par exemple après avoir commis un avortement, délit qui est puni canoniquement par une excommunication *latae sententiae* (cf. c. 1398).
- le fidèle catholique excommunié et qui n'est plus dans la pleine communion, à la suite d'une apostasie, d'un schisme ou d'une situation d'hérésie (cf. c. 1364 §1).

2° Les atteintes contre la communion, en revanche, sont d'une autre nature : elles n'entrainent pas une perte de la communion mais une blessure, un *affaiblissement de la communion ecclésiale*, en raison de leur caractère objectivement moins grave, bien qu'évidemment fautif. Il ne s'agit plus de perte de la foi ou de rupture de l'appartenance à l'Église, mais de comportements irréguliers, illicites et qui, sur le plan juridique, peuvent avoir certaines conséquences.

Nous repérons dans le Code ces cas de figure à travers une différence dans l'expression : « deficere a communione ecclesiastica » (= se séparer de la communion ecclésiastique), « notorie deficere a communione Ecclesiae » (= se séparer notoirement de la communion de l'Église) ou bien « a communione Ecclesiae publice deficere » (= se séparer publiquement de la communion de l'Église). Le verbe utilisé est ici *deficere*, dont le sens est moins fort que *abicere* ; il est employé en relation avec le mot *communio*, ce qui indique bien qu'il s'agit d'une faute contre la communion et non contre la foi. Là aussi, comme le remarque De Paolis dans un autre article[207], il implique un acte de volonté du sujet qui décide et met en œuvre concrètement des gestes et comportements qui l'éloignent de l'Église catholique. Ce point est décisif pour permettre à l'acte en question d'avoir un véritable effet juridique, mais aussi pour d'éventuelles sanctions pénales qui ne peuvent être prises que dans le cas de fautes externes (cf. c. 1321).

Notons, pour être complet, que ces atteintes portées à la communion doivent être de véritables fautes, et ne peuvent être assimilées à la manifestation d'un simple droit à un éventuel désaccord, reconnu canoniquement au c. 212 §3 :

---

[207] Cf. V. DE PAOLIS, « Alcune annotazioni circa la formula "Actu formali ab Ecclesia catholica deficere" », 584.

> Selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, ils [les fidèles du Christ] ont le droit et même parfois le devoir de donner aux Pasteurs sacrés leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église et de la faire connaître aux autres fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes[208].

Même si effectivement ont fortement prédominé dans l'histoire de l'Église le respect de la parole de l'autorité et la recherche de l'accord, on peut relever aussi la reconnaissance discrète d'un certain droit au désaccord, bien réel mais toujours contenu dans les limites du *ius communionis*[209]. Le c. 212 §3 place cela dans le cadre du droit à la liberté d'expression et d'opinion publique, mais en délimite strictement le champ d'application en excluant les matières de foi et de mœurs.

Les atteintes à la communion ne sont pas sanctionnées pas une peine fixée par le Code. Ceux qui les commettent sont donc susceptibles de recevoir un précepte pénal selon le c. 1319, ou bien ils peuvent se voir infliger une peine expiatoire parmi celles prévues au c. 1336, ou bien encore une juste peine à déterminer (cf. c. 1312 §2). En outre, l'autorité ecclésiastique, si elle juge que l'atteinte à la communion n'est pas vraiment en soi un délit mais pourrait conduire à en commettre un, peut aussi user des remèdes pénaux (monition et réprimande selon le c. 1339) ou infliger une pénitence pour remplacer une peine ou pour l'aggraver (cf. cc. 1312 §3 ; 1340). Toutes ces sanctions cependant restent sans influence sur le degré de communion qui, lui, résulte en réalité de l'attitude personnelle du sujet.

Ces blessures se déduisent en premier lieu du non-respect de l'obligation de garder la communion (c. 209). Ensuite, il faut prendre en compte tout ce qui entrave la réalisation de la fin propre de l'Église

---

[208] CIC/1983, c. 212 §3 : « Pro scientia, competentia et praestantia quibus pollent, ipsis ius est, immo et aliquando officium, ut sententiam suam de his quae ad bonum Ecclesiae pertinent sacris Pastoribus manifestent [christifideles] eamque, salva fidei morumque integritate ac reverentia erga Pastores, attentisque communi utilitate et personarum dignitate, ceteris christifidelibus notam faciant ».

[209] Cf. Y. CONGAR, « Le droit au désaccord », 277-286, où l'auteur cite, entre autres, deux témoignages antiques : S. CYPRIEN au concile de Carthage de 256, à propos du re-baptême des hérétiques (cf. CARTHAGINENSE CONCILIUM SUB CYPRIANO SEPTIMUM, « Sententiae episcoporum LXXXVII, de haereticis baptizandis », *PL* 3, col. 1053 : « Superest ut de hac re singuli quid sentiamus, proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit, amoventes ») et S. AUGUSTIN, *De Baptismo*, 6,7,10, in BA 29, 420 = *PL* 43, col. 202 : « Licet, salvo iure communionis, diversa sentire ».

qui est le salut des âmes : on peut citer parmi ces blessures contre la communion le refus de rechercher la sainteté personnelle et communautaire selon le c. 210, la négligence dans l'accomplissement des devoirs (cf. c. 209 §2), l'exercice des droits et devoirs contre le bien commun de l'Église (cf. c.223 §1), le manque d'obéissance aux pasteurs légitimes (cf. c. 212 §1) et notamment au Pape et à l'évêque diocésain ou au supérieur religieux compétent, le manque d'adhésion au magistère officiel à propos d'une vérité qui n'est pas de foi (cf. cc. 752-754)[210], le culte public exercé sans le contrôle légitime de l'autorité ecclésiastique, la fréquentation des sacrements sans l'état de grâce. Ce dernier point exclut le fidèle des sacrements et l'invite à la réconciliation et la réparation des blessures infligées à la communion dans le sacrement de pénitence, qui prend alors toute sa valeur de geste sacramentel de guérison et de promoteur de communion.

En conclusion, la communion est l'un des concepts-clefs pour comprendre ce qu'est l'Église, ce qui est déterminant pour évaluer les effets juridiques des sacrements. Il est évident que les distinctions que nous avons faites ne doivent pas donner à croire qu'il y aurait divers concepts autonomes de communion ou différentes Églises. Au contraire, les distinctions que nous opérons pour appréhender les diverses formes de communion se complètent l'une l'autre et se rapportent toutes à une unique notion qui exprime un lien sacramentel, dont l'origine est la Trinité sainte, et qui unit dans un même mouvement Dieu et les membres de l'Église ainsi que les membres de l'Église entre eux. La distinction est cependant nécessaire pour comprendre le contenu et l'origine des effets juridiques.

L'incorporation et la communion ecclésiale apparaissent comme deux notions complémentaires sur le plan doctrinal comme sur le plan juridique. La première se rapporte à une identité catholique irrévocable, définitive, issue du baptême et qui identifie celui qui est soumis aux lois ecclésiastiques. La deuxième doit être reliée à l'enseignement conciliaire sur les divers degrés de communion par rapport au triple lien de la foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique ; elle se réfère à une identité qui peut être reniée, donc révocable, et sert de

[210] La différence avec l'hérésie formelle est que dans ce cas, le manque d'assentiment se fait contre un élément qui n'appartient pas au dépôt de la foi, mais qui est présenté comme doctrine vraie. La vertu en cause ici n'est donc pas la vertu de foi, mais l'obéissance par un religieux assentiment.

référence pour l'exercice de certains droits et l'attribution de certaines charges.

L'incorporation, de même que la communion sous son double aspect ecclésial et hiérarchique, constituent les effets généraux plus particulièrement reliés à trois sacrements : le baptême, l'ordre sacré et l'eucharistie, mais selon des modalités diverses qui sont toutes cependant d'ordre constitutif : le baptême et l'ordre comme origine première, l'eucharistie comme cause actualisante. Nous parlons d'effets généraux au sens où ils débordent la signification immédiate de ces sacrements pour concerner l'ensemble de la vie juridique du fidèle, la structure de l'Église et dans la mesure où ils conditionnent les effets juridiques spécifiques aux autres sacrements. En effet, celui qui rompt l'un des trois liens de communion, et donc n'est pas dans la pleine communion avec l'Église catholique, se trouve privé de ses droits et devoirs dans l'Église et ne peut s'approcher des autres sacrements.

2.3.2 Les effets particuliers de chaque sacrement

Chaque sacrement comporte une grâce particulière qui le spécifie : la grâce du baptême n'est pas celle de l'onction des malades ou du mariage. Le sacrement est porteur d'une signification propre qui s'exprime en premier lieu par ce qui est signifié avec le geste sacramentel. De même, les effets juridiques propres à chaque sacrement se rapportent à ce que le sacrement entend signifier. Nous avons vu combien le droit était partie prenante de la composition de chaque sacrement, par sa structure même d'acte sacramentel, par les conditions juridiques de validité et de licéité qui entourent sa réalisation et enfin dans ses effets.

Après avoir vu les effets généraux, nous nous attachons maintenant aux effets juridiques particuliers à chaque sacrement, dont nous voudrions brosser un rapide catalogue. Parfois, cela sera une reprise d'éléments déjà étudiés. La législation sur les sacrements est présentée au Livre IV du CIC/1983 (CCEO, Titre 16), et dans la plupart des cas, il est intéressant de se reporter au canon qui ouvre chaque titre consacré à un sacrement particulier : le législateur y indique bien sûr la grâce spécifique conférée, mais y donne également de précieuses indications sur le caractère juridique du sacrement en question.

La doctrine semble avoir peu étudié les effets juridiques des sacrements, puisque nous n'avons trouvé en fait qu'un seul article qui abordât directement cet aspect[211]. Nous y avons rencontré des éléments pour

[211] Cf. A. MONTAN, « Gli atti sacramentali come atti giuridici », 53-58.

notre analyse, mais pour plusieurs sacrements, par exemple l'onction des malades, dont les effets juridiques n'ont quasiment jamais été vraiment étudiés, nous nous proposons d'élaborer une réflexion nouvelle et d'avancer des propositions.

a) Les effets juridiques du baptême

Le c. 849 (CCEO, c. 675 §1), qui présente ce sacrement, rappelle surtout les effets spirituels, la condition de validité (le bain d'eau véritable) et n'évoque que rapidement le caractère et l'incorporation. Nous avons déjà largement évoqué les effets juridiques du baptême dans notre étude et nous essayons de les synthétiser ici de manière organique.

+ Le principal effet juridique du baptême est d'ordre constitutif, puisqu'il opère l'incorporation dans l'Église en constituant le/la baptisé (e) comme personne et *christifidelis*. Cet effet premier est donc source de la situation canonique du baptisé. Cette situation de fidèle baptisé est inamissible, car elle repose sur le caractère sacramentel, imprimé par le baptême.

La notion de *caractère*, qui est aussi utilisée pour la confirmation et l'ordre sacré, peut se définir avec les mots du *Catéchisme de l'Église catholique* comme « un sceau [σφραγίς est le mot utilisé par les Pères grecs] par lequel le chrétien participe au sacerdoce du Christ et fait partie de l'Église selon des états et des fonctions divers »[212]. Elle provient de la réflexion élaborée au moment de la controverse entre Rome et saint Cyprien, puis entre les donatistes et saint Augustin (III-IV^{èmes} siècles), à propos de la prise de conscience des effets pérennes du baptême et de l'impossibilité de le réitérer. Le terme entre dans les définitions dogmatiques avec le concile de Trente[213].

Non sans lien avec l'idée antique de *sacramentum*, qui était alors en passe d'être reçue communément dans le vocabulaire chrétien, le caractère se présente comme une consécration qui exprime l'appartenance au Christ signe d'une réalité ontologique nouvelle et définitive, ainsi que comme une disposition positive pour la grâce, une habilitation au culte divin et au service de l'Église[214]. C'est une réalité produite par l'acte sacramentel, mais distincte de la grâce sacramentelle elle-même.

---

212 *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1121.
213 Cf. CONCILE DE TRENTE, « Decretum de sacramentis », session 7, DS 1609.
214 Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 775-778.

On peut le définir comme une disposition intérieure, connexe et en même temps intermédiaire (*res et sacramentum*) entre le signe sacramentel lui-même (*sacramentum tantum*) et à la grâce produite par le sacrement (*res tantum*). C'est une réalité (*res*) par rapport au signe sacramentel qui possède en elle-même son premier effet de grâce, mais c'est aussi un signe (*sacramentum*) par rapport à la réalité de grâce qu'elle appelle et signifie.

La théologie a individualisé trois caractères sacramentels différents : le caractère baptismal, le caractère chrismal et le caractère de l'ordre sacré. Il n'est pas sans intérêt d'examiner si ce sont trois caractères distincts et divers l'un à côté de l'autre, ou bien si les deux derniers constituent des modifications intrinsèques du premier caractère baptismal.

Au niveau canonique, la notion de caractère joue le rôle d'un titre juridique qui habilite à une fonction ou bien à ce que saint Thomas appelle un « pouvoir passif » (*potestas passiva*)[215]. En ce qui concerne le baptême, nous avons vu que ce sacrement confère les droits et devoirs propres aux chrétiens (cf. cc. 96 et 204 §1). Le caractère explique pourquoi la consécration baptismale ne peut se perdre (cf. c. 849 : « indelebili charactere Christo configurati ») et comment les droits et devoirs des chrétiens sont constitutifs de la condition canonique du fidèle. Dès que le baptisé est signé par le caractère baptismal, il est constitué personne et en conséquence, il reçoit *ipso facto* ses droits et devoirs propres, qu'il conservera toute sa vie, puisque le caractère est indélébile. La possession radicale de ces droits et devoirs ne pourra lui être ôtée, mais en revanche leur exercice sera susceptible d'être empêché par un défaut de communion ou une sanction légitimement portée par l'autorité ecclésiastique. Cependant, parce que le caractère ne se perd jamais, le chrétien aura toujours la possibilité de se remettre dans la pleine communion, après un abandon formel, ou après avoir participé à un schisme, avoir adhéré à une hérésie ou avoir apostasié la foi ; de même il pourra obtenir la levée des sanctions s'il montre sa bonne volonté pour se corriger.

+ Les autres effets juridiques reposent à la fois sur les effets généraux que sont l'incorporation et la communion, et sur le caractère

---

[215] Cf. *S. Th.*, IIIa, qu.63, art. 2. Le terme n'implique pas que la participation du chrétien soit passive, mais seulement que ce pouvoir ne provient pas de l'homme mais de Dieu qui en est son principe premier et originaire (cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 778).

sacramentel du baptême. Ce sont les droits et devoirs propres aux chrétiens, qu'il convient de comprendre dans la perspective du mystère de l'Église. Il est évident que la réflexion canonique a été inspirée en partie par des éléments du droit séculier, par le biais notamment des déclarations de droits qui figurent aujourd'hui dans la plupart des constitutions étatiques ou des grandes déclarations internationales ; cependant la législation canonique doit être comprise selon les principes du droit ecclésial. En particulier, il ne convient pas d'établir une distinction rigide entre les droits et les devoirs, au sens ou les droits seraient des sauvegardes arrachées à l'autorité, tandis que les devoirs seraient des obligations onéreuses. En réalité, ils se configurent plutôt comme des droits-devoirs issus de la qualité de chrétien et découlant des exigences d'un comportement qui soit cohérent avec l'esprit de l'Evangile. Ce double aspect est expressément mentionné dans quelques canons, par exemple aux cc. 211, 212 §3. Dans d'autres cas, l'aspect de devoir est plus implicite et concerne surtout la manière d'user de ce droit de façon à respecter la communion, ou le bien des âmes.

Chacun d'eux se compose ainsi de trois éléments :

- un droit, au sens d'une possibilité offerte au sujet, comme dans tout système juridique moderne. Ces droits doivent être exercés de manière responsable, en tenant compte du bien commun et des devoirs et droits des autres (cf. c. 223 §1).
- un devoir, soit au sens strict, soit au sens où un droit peut se colorer également d'une obligation qui découle des exigences de l'agir chrétien. L'accomplissement de ces devoirs est réglé par le droit (« secundum iuris praescripta ») et réclame une particulière attention (« Magna cum diligentia ») : cf. c. 209 §2 (CCEO, c. 12 §2).
- le *moderamen* de l'autorité, qui veille à ce que ces droits-devoirs soient mis en œuvre dans un esprit ecclésial : cf. c. 223 §2 (CCEO, c. 26 §2): « En considération du bien commun, il revient à l'autorité ecclésiastique de régler l'exercice des droits propres aux fidèles »[216]. Cet élément doit être replacé dans le cadre de la mission pastorale, envisagée moins comme l'exercice d'un pouvoir que d'un service, conception qui inspire largement la législation canonique renouvelée. Cette vigilance de l'autorité consistera avant tout à veiller à ce que les droits ne soient pas dé-

[216] CIC/1983, c. 223 §3 : « Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, moderari ».

tournés de leur véritable signification et qu'ils soient exercés dans un véritable esprit ecclésial.

On peut classer les droits-devoirs selon deux catégories :

1° Ceux qui sont directement liés à la qualité de chrétien :

– égalité fondamentale et égale dignité entre tous les baptisés : cf. c. 208.
– droit-devoir de garder la communion ecclésiale : cf. c. 209.
– droit-devoir de mener une vie tendue vers la sainteté : cf. c. 210.
– droit-devoir de participer à la mission d'évangélisation de l'Église : cf. cc. 211 (en corollaire avec le c. 204 §1) ; 216 ; 781.
– droit-devoir de coopération avec les pasteurs : cf. c. 212. Ce canon indique les modalités : dans l'obéissance chrétienne (cf. §1), avec la liberté de dialogue confiant et ouvert (cf. §2), la liberté d'expression et d'opinion dans les limites qui s'imposent par rapport à la foi et les mœurs et au respect des personnes (cf. §3), et la liberté de recherche dans les sciences sacrées, restant sauves trois exigences : la prudence, la compétence et le respect dû au magistère : cf. c. 218.
– droit-devoir de recevoir des pasteurs les biens spirituels nécessaires, avec une mention particulière pour la Parole de Dieu et les sacrements : c. 213.
– droit-devoir de recevoir une éducation chrétienne : cf. c. 217.

2° Ceux qui trouvent leurs racines dans la qualité d'être humain :

– respect de l'identité rituelle et de la personnalité spirituelle : c. 214. Pour les catholiques, il convient d'ajouter qu'ils sont libres de recevoir la communion (cf. c. 923) et de se confesser dans n'importe quel rite catholique (cf. c. 991).
– droit-devoir de la liberté d'association et de réunion : cf. c : 215. Le droit des associations est placé au titre V (cf. cc. 298-329).
– droit de ne subir aucune contrainte dans le choix d'un état de vie : cf. c. 219. Ce droit sera explicité aux cc. 643 §1 n. 4 et 656 n. 4 pour la vie consacrée, ainsi qu'au c.1026 pour le sacrement de l'ordre et aux cc.1057 §1 et 1095 §2 pour le mariage.
– droit-devoir au respect à la bonne réputation et à l'intimité, y compris spirituelle (cf. c. 991) pour la liberté du choix du confesseur, et le c. 979 sur la prudence que doit maintenir le confesseur dans les éventuelles questions à poser au pénitent.

- droit-devoir de remplir ses obligations sociales, vis-à-vis de l'Église (cf. c. 222 §1) et plus généralement des pauvres et en faveur de la justice sociale (cf. c. 222 §2).
- droit à la justice ecclésiastique : cf. c. 221, avec l'accès au for compétent (§1), référence à l'équité canonique (§2) et application du principe de légalité en matière pénale (§3).

Ce dernier principe connaît toutefois une certaine contradiction avec la norme du c. 1399, qui accorde une indubitable marge d'appréciation discrétionnaire à l'autorité pour punir dans le cas où aucune peine pénale n'ait été prévue par le droit : « En dehors des cas établis dans la présente loi ou dans d'autres lois, la violation externe d'une loi divine ou canonique peut être punie, et alors d'une juste peine seulement, lorsque la gravité spéciale de la violation réclame une punition, et qu'il y a nécessité pressante de prévenir ou de réparer des scandales »[217]. Cette dernière norme semble s'opposer au principe de légalité consacré par tous les systèmes juridiques modernes, malgré les conditions qui sont explicitement prévues : gravité spéciale de la violation, nécessité pressante de prévenir ou de réparer un scandale. Pour remédier à cette impression désagréable d'une justice qui pourrait être appliquée en dehors du droit positif existant au moment du délit, un auteur a proposé d'appliquer cette norme par le biais de la prise d'un précepte particulier, qui comporterait une peine déterminée que le destinataire encourrait s'il persistait dans son comportement coupable[218].

Les droits et devoirs des fidèles du Christ forment donc un corps juridique bien individualisé.

b) Les effets juridiques de la confirmation

Ce deuxième sacrement de l'initiation chrétienne confère également un caractère, qui se veut en quelque sorte comme le complément du caractère baptismal. Ceci est souligné avec le c. 879 qui ouvre le titre II consacré à ce sacrement :

> Le sacrement de confirmation, qui imprime un caractère et par lequel les baptisés, poursuivant le chemin de l'initiation chrétienne, sont enrichis du

[217] CIC/ 1983, c. 1399 : « Praeter casus hac vel aliis legisbus, divinae vel canonicae legis externae violatio tunc tantum potest iusta quidem poena puniri, cum specialis violationis gravitas punitionem postulat, et necessitas urget scandala praeveniendi vel reparandi ». Ce canon n'a pas d'équivalent dans le CCEO.

[218] Cf. J. ARIAS, « Les sanctions dans l'Église », 808-809.

> don de l'Esprit Saint et sont plus étroitement liés à l'Église, fortifie ceux-ci et les oblige plus strictement à être témoins du Christ en parole et en acte ainsi qu'à propager et à défendre la foi[219].

La grâce spécifique de ce sacrement est de fortifier le baptisé par le don d'une présence nouvelle du Saint-Esprit, qui habilite le fidèle à confesser publiquement la foi de manière adulte et à la défendre éventuellement devant les contradictions du monde. La mission du confirmé est donc éminemment apostolique et est orientée vers le témoignage. Le c. 692 du CCEO insiste sur la nécessité de recevoir « l'onction du saint myron » (cf. « oportet ») et présente la mission des chrétiens confirmés selon la double modalité : « aptiores testes atque coaedificatores Regni Christi » que le CIC rend plus sobrement par « verbo et opere ».

Par voie de conséquence, les effets juridiques de la confirmation dérivent de cette particularité. Ils se situent en continuité de ceux du baptême, que l'onction du saint chrême renforce en tant que deuxième étape de l'initiation chrétienne. On peut en déterminer trois principaux, qui s'enchaînent les uns aux autres :

- Le fidèle du Christ voit son lien à l'Église rendu plus étroit et chargé d'une plus grande responsabilité, qu'il gardera toute sa vie en raison du caractère indélébile de la marque reçue. L'incorporation au Christ et à l'Église s'en trouve approfondie et l'exigence de communion renforcée. L'exercice des droits et devoirs doit se faire de manière plus mûre et plus consciente.
- De cela découle un renforcement du droit-devoir de l'apostolat dont parle le c. 211 (CCEO, c. 14), et en référence aux fidèles laïcs, les cc. 225 §1 et 759 (CCEO, c. 406).
- En conséquence, le droit prévoit que seuls les confirmés sont aptes à assumer les responsabilités de parrain de baptême (cf. CIC/1983, c. 874 §1, 3° ; CCEO, c. 685 §1, 1°) et à recevoir les ordres sacrés (cf. CIC/1983 c. 1033 ; CCEO, c. 758, §1, 1°).

Le sacrement de confirmation combine donc des effets juridiques qui s'inscrivent dans le prolongement de ceux du baptême, ce qui s'explique par le fait qu'il est l'un des trois éléments de l'initiation chrétienne qui construit l'identité spirituelle et juridique du *christifidelis*.

---

[219] CIC/1983, c. 879: Sacramentum confirmationis, quod characterem imprimit et quo baptizati, iter initiationis christianae prosequentes, Spiritus Sancti dono ditantur atque perfectius Ecclesiae vinculantur, eosdem roborat arctiusque obligat ut verbo et opere testes sint Christi fidemque diffundant et defendant.

c) Les effets juridiques de l'eucharistie

Troisième et dernier sacrement de l'initiation chrétienne, l'eucharistie est présentée au titre III, avec le c. 897 qui, comme pour les précédents sacrements, expose les effets spirituels, mais permet de dégager de précieux éléments pour individuer les effets juridiques de ce sacrement. Ceci est d'autant plus important que ce sacrement apparaît comme chargé d'une forte charge affective, du fait qu'il contient et actualise la présence du Seigneur Jésus parmi nous. Pour cette raison, et peut-être plus que tout autre, il requiert une approche de la juridicité dans un esprit ecclésial, sous peine ou bien de nier cette présence du droit, ou bien de tomber dans l'excès contraire du positivisme étroit.

Le canon 897 s'exprime ainsi :

> Le Sacrement le plus vénérable est la très sainte Eucharistie dans laquelle le Christ Seigneur lui-même est contenu, offert et reçu, et par laquelle l'Église vit et croît continuellement. Le Sacrifice eucharistique, mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, dans lequel le Sacrifice de la croix est perpétué au long des siècles, est le sommet et la source de tout le culte et de toute la vie chrétienne, par lequel est signifiée et réalisée l'unité du peuple de Dieu et s'achève la construction de Corps du Christ. En effet, les autres sacrements et toutes les œuvres d'apostolat de l'Église sont étroitement liés à la très sainte Eucharistie et y sont ordonnés[220].

Le canon établit nettement que l'eucharistie comporte un effet constitutif, au niveau de l'incorporation et de la communion (cf. « efficitur », c'est-à-dire : « est réalisée »), ici désignées par les mots « unité du peuple de Dieu », mais aussi évoquées implicitement par la reprise de la théologie du Corps mystique (« s'achève la construction du Corps du Christ »). La fin du canon souligne le caractère indispensable de ce sacrement à la vie de l'Église (cf. c. 897 in fine). Les deux verbes latins *cohaerent* et *ordinantur* traduisent parfaitement le caractère à la fois de cause efficiente et de cause finale de l'eucharistie, et expriment la juridicité de ce sacrement[221]. C'est par rapport à ces deux angles

---

[220] CIC/1983, c. 897 : « Augustissimum Sacramentum est sanctissima Eucharistia, in qua ipsemet Christus Dominus continetur, offeretur et sumitur, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. Sacrificium eucharisticum, memoriale mortis et resurrectionis Domini, in quo Sacrificium crucis in saecula perpetuatur, totius cultus et vitae christianae est culmen et fons, quo significatur et efficitur unitas populi Dei et corporis Christi aedificatio perficitur. Cetera enim sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum sanctissima Eucharistica cohaerent et ad eam ordinantur ».

[221] Le c. 698 du CCEO présente le sacrement de la Divine Eucharistie de façon très prolixe mais, selon nous, de manière moins riche : il ne mentionne parmi les

d'approche, à la fois distincts et complémentaires, qu'il faut examiner les effets juridiques. Ces derniers sont réglés par les Codes de droit canonique et par le *Directoire pour l'application des principes et des normes pour l'œcuménisme* (DOE) de 1993[222]. Récemment l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003)[223], puis l'Instruction *Redemptionis Sacramentum* (25 mars 2004), ont rappelé diverses normes canoniques et nous en indiquons aussi les références utiles.

On peut résumer les effets juridiques comme suit :

– Reconnaissance de la validité de l'ordination de celui qui préside la messe ou qui concélèbre.
Seul en effet celui qui est revêtu du caractère sacerdotal peut offrir le sacrifice eucharistique, cf. CIC/1983, c. 900 §1 : « Seul le prêtre validement ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie »[224] ; CCEO, c. 699 §1 : « Seuls les Évêques et les prêtres ont le pouvoir de célébrer la Divine Liturgie »[225] ; EdeE 46 ; RS 146. Il s'agit de la validité de l'ordination qui permet une eucharistie valide et EdeE 46 a explicitement lié les deux aspects. Tout abus est sévèrement réprimé par une peine *latae sententiae*, en référence au c. 1378 §2, 1° du CIC/1983[226] et au c. 1443du CCEO[227].

– Actualisation de l'incorporation et de la communion ecclésiale.
La célébration de l'eucharistie requiert d'avoir été incorporé à l'Église par le baptême et d'être dans la pleine communion avec l'Église, au sens le plus large des trois liens de foi, de culte et de gouvernement, et pour la recevoir le lien de la charité. L'admission à la communion eucharistique marque traditionnel-

---

effets que l'unité, mais ne fait pas allusion à l'apostolat, ni à la place éminente et ultime de l'eucharistie dans l'ensemble de l'économie sacramentelle.

222 Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS, *Directoire œcuménique*.

223 JEAN PAUL II, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église 17 avril 2002, *AAS* 95 (2003) 433-475.

224 CIC/1983, c. 900 §1 : « Minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus ».

225 CCEO, c. 699 §1 : « Potestatem celebrandi Divinam Liturgiam habent soli Episcopi et presbyteri ».

226 CIC/1983, c. 1378 §2 1° : « poenam *latae sententiae* interdicti vel si sit clericus, suspensionis ».

227 CCEO, c. 1443 : « congrua poena non exclusa excommunicationis maiore ».

lement la fin de l'initiation chrétienne, scandée jusque-là par le catéchuménat et ses divers scrutins, le baptême, la confirmation.
Célébrer et communier sacramentellement ensemble ont pour effet juridique de fonder, d'exprimer et de produire la communion ecclésiale. Recevoir l'eucharistie constitue ainsi un acte juridique qui a pour effet d'« exprimer et réaliser non seulement l'union sacramentelle avec le Christ, mais aussi l'union des croyants entre eux dans une foi commune et dans la charité » [228]. La législation canonique codifie cela dans divers canons : CIC/1983, c. 844 §1 et CCEO, c. 671 §1, EdeE 30, RS 85 : seuls sont admis à la communion ceux qui sont dans la pleine communion avec l'Église catholique. RS 83 explicite en indiquant qu'il est hautement souhaitable que tous les participants à une messe connaissent les conditions pour s'approcher de la sainte table et que les pasteurs doivent corriger avec prudence les cas où les participants s'y présentent indistinctement, par convention sociale, comme cela se produit, par exemple, lors de funérailles ou de mariage en certains lieux. RS 84 invite également à veiller afin que des non-catholiques ou des non-chrétiens ne viennent pas recevoir la communion par ignorance de la foi de l'Église.
Avec les normes du CIC/1983, c. 908 ; CCEO, c. 702 ; EdeE 44, il est interdit de concélébrer l'eucharistie avec des ministres qui ne sont pas dans la pleine communion[229]. En cas de violation, une peine canonique est prévue par le c. 1365 du CIC/1983 (*iusta poena*) et par le c. 1440 du CCEO (*congrua poena*). En revanche, la réception dans l'Église catholique implique l'admission à l'eucharistie selon le droit commun.
Le problème de l'intercommunion est réglé comme suit. Le droit (cf. CIC/1983, c. 844 §2 ; CCEO, c. 671 §2 ; DOE 123) prévoit que dans certaines situations de nécessité, les catholiques peuvent recevoir l'eucharistie, la pénitence et l'onction des malades dans des Églises qui n'ont pas la pleine communion, avec les conditions suivantes : nécessité ou vraie utilité spirituelle, éviter tout danger d'indifférentisme, impossibilité physique ou morale

[228] A. MONTAN, « Gli atti sacramentali come atti giuridici », 55 : « essa esprime e realizza non solo l'unione sacramentale con Christo, ma anche l'unione dei credenti tra loro nella commune fede et carità ».

[229] Le c. 702 du CCEO est plus sobre et reprend le terme *acatholicus* utilisé par la tradition canonique antérieure à Vatican II, mais sans mentionner la raison de cet interdit : l'absence de la pleine communion.

d'avoir recours à un ministre catholique, et validité des sacrements dans l'Église à laquelle on s'adresse. Sans les mentionner, le Code se réfère aux Églises orientales séparées. Le DOE 132 parait avoir introduit une ouverture supplémentaire en établissant qu' « on ne peut demander les sacrements indiqués ci-dessus qu'à un ministre d'une Église dont les sacrements sont valides ou à un ministre qui, selon la doctrine catholique de l'ordination, est reconnu comme validement ordonné ». Comme le fait remarquer J. Conn[230], ce texte suggère que dans des cas particuliers, un homme ordonné validement pourrait célébrer validement l'eucharistie dans une communauté qui de soi n'a pas une eucharistie valide en raison du manque de validité de ses ordinations. Le même auteur remarque justement aussi que EdeE ne fait aucune allusion à ce point et que, au contraire, elle semble être plus restrictive puisqu'elle interdit rigoureusement toute participation sacramentelle à l'eucharistie dans une communauté qui n'a pas le sacrement de l'ordre valide (cf EdeE 46). Le DOE 124 précise en outre que les catholiques doivent s'en abstenir si une Église réserve la communion sacramentelle à ses propres fidèles.

Le législateur prévoit aussi des circonstances spéciales dans lesquelles les non-catholiques peuvent être individuellement admis à titre exceptionnel à la communion dans l'Église catholique pour « pourvoir à un sérieux besoin spirituel pour le salut éternel de ces personnes » (cf. EdeE 45). Deux cas de figures doivent être distingués :

a) Pour les fidèles des Églises orientales et des communautés qui leur sont équiparées, le CIC/1983, c. 844 §3, le CCEO, c. 671 §3, et le DOE 125 autorisent l'admission des fidèles à l'eucharistie, à la confession et au sacrement des malades. Les conditions sont que la personne le demande spontanément et qu'elle soit bien disposée, c'est-à-dire qu'elle ait une intention droite, possède une connaissance catéchétique suffisante sur ce sacrement et soit en état de grâce.

b) Pour les fidèles des autres communautés ecclésiales qui ne sont pas en communion avec l'Église catholique, le CIC/1983, c. 844 §4 et le CCEO, c. 671 §4 prévoient que l'admission à ces trois mêmes sacrements peut être accordée aux conditions suivantes : danger de mort ou autre grave nécessité dont jugera

[230] Cf. J. CONN, « Normativa canonica nella Celebrazione Eucaristica », 6-7.

l'évêque diocésain ou la conférence des Evêques[231], impossibilité d'avoir recours à un ministre de leur communauté, demande de plein gré, manifestation de la foi catholique sur ces sacrements et bonnes dispositions, ce qui inclut implicitement la reconnaissance du lien entre ordination valide et eucharistie valide.. EdeE 46 et RS 85 déterminent que ces diverses conditions sont cumulatives et ne peuvent faire l'objet d'une dispense bien qu'il s'agisse de cas particuliers, car le manque d'une de ces conditions établit par le fait même que la personne ne possède pas les dispositions requises.

– Signe de la réadmission dans la communion ecclésiale.
L'eucharistie exprime la réadmission dans la pleine communion lorsque celle-ci a été perdue, par un acte formel, par hérésie, schisme ou apostasie. Cette réadmission juridiquement s'effectue

---

[231] Cf. BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *One Bread One Body*. Le document présente et développe la législation canonique du CIC/1983. Au n.78, on relève que la Conférence détermine que la célébration eucharistique n'est pas adaptée pour des rencontres œcuméniques : « When as Christians we do come together for the Eucharist, we should not celebrate in a way that suggests a degree of unity which we do not have. For this reason, as Catholic bishops in Britain and Ireland, we do not judge the celebration of the Eucharist at an ecumenical gathering or event to be a situation in which sacramental sharing might be considered as appropriate in our countries ».

Les nn. 95-121 commentent les normes générales, en distinguant classiquement les Églises orientales et les autres confessions chrétiennes. Le document indique à plusieurs reprises des normes propres.pour des cas particuliers. Ainsi, par exemple, au n. 111, lors de la messe de mariage d'un couple de religion mixte, en l'occurrence le plus souvent entre un/e catholique et un/e anglican/e, le conjoint non catholique peut être admis à la communion en raison du lien matrimonial célébré selon le rite catholique, ce qui crée une relation spéciale avec l'Église catholique : « As we stated earlier, the sharing together of the sacraments of baptism and marriage creates a sacred bond between husband and wife, and places the couple in a new relationship with the Catholic Church. The spouse who is not a Catholic remains, however, someone who is not in full communion with the Catholic Church, and for this reason the Directory stresses that 'Eucharistic sharing can only be exceptional ». En revanche, cette autorisation doit être entendue dans un sens strict et non extensif : « Even when the bride or groom is indeed admitted to Holy Communion at a "Nuptial Mass", it is not envisaged that this be extended to relatives and other guests not in full communion with the Catholic Church ».

Pour les sacrements de la pénitence et de l'onction des malades, le n.113 prévoit que le prêtre catholique doit recourir à l'Ordinaire : « A Catholic priest may not make such a decision himself unless duly delegated by his bishop ».

par la levée de l'excommunication encourue *latae sententiae* (cf. c. 1364 §1).

– Signe de la levée d'une sanction.
L'admission à l'eucharistie signifie aussi au for externe la levée d'une censure. En effet, l'excommunication (cf. CIC/1983, c. 1331 §1 ; CCEO, c. 1434 §1) et l'interdit (cf. CIC/1983, c. 1332 ; le CCEO ne comporte pas la peine de l'interdit) ont pour effet d'exclure un baptisé des sacrements. Si l'excommunication a été infligée ou déclarée, le droit demande même d'exclure le sujet condamné («reus est arcendus ») ou bien d'interrompre la célébration liturgique (« aut a liturgica actione est cessandum »), à moins qu'une raison grave ne s'y oppose (cf. c. 1331 §2 n. 1).

– Réadmission dans le lien de la charité.
Nous avons vu qu'il ne suffisait pas pour être sauvé de se trouver dans la position d'une appartenance visible avec l'Église catholique, mais qu'il fallait aussi se trouver uni par le lien de la charité et de la grâce, lien qui se trouve rompu par le péché grave. En conséquence, le droit interdit de célébrer ou de recevoir l'eucharistie sans être en état de grâce, cf. CIC/1983, c. 916 ; CCEO, c. 711 ; EdeE 36 qui reprend l'avertissement de S. Paul (1Co. 2, 29) ; RS 81.
En cas de besoin, il faut donc recourir à la confession sacramentelle et à l'absolution (cf. CIC/1983, c. 960 ; CCEO, c. 720 §1). A défaut, il faudra faire un acte de contrition parfaite qui inclut le ferme propos de se confesser le plus rapidement possible. La première communion des enfants doit être précédée d'une confession sacramentelle (RS 87). Le CIC/1983, c. 915 « écarte de la communion, outre ceux qui sont sous l'effet d'une censure, « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave ».
A ce propos, particulièrement vif est le problème des divorcés remariés qui tombent sous le coup de cette norme. EdeE n'aborde ce douloureux problème que de manière elliptique en soulignant une double exigence complémentaire : le jugement sur l'état de grâce est personnel et la nécessité pour l'Église de porter un jugement sur des situations extérieures publiques qui peuvent jeter le trouble dans la communauté, cf. EdeE 37 : « Évidemment, le jugement de grâce appartient au seul intéressé, puisqu'il s'agit d'un jugement de conscience. Toutefois, en cas de comportement

extérieur gravement, manifestement et durablement contraire à la norme morale, l'Église, dans son souci pastoral du bon ordre communautaire et par respect pour ce Sacrement, ne peut pas ne pas se sentir concernée ». Suit le renvoi au c. 915 du CIC (CCEO, c. 712).

En étroite dépendance avec le sacrement de pénitence, l'eucharistie a donc pour effet de parachever la réadmission du membre pécheur dans la communion spirituelle, de manière spirituelle mais aussi de manière juridique : désormais, le fidèle peut jouir sans entrave de toutes ses prérogatives de *christifidelis*.

d) Les effets juridiques de la pénitence

Le titre IV du Code de 1983 s'ouvre par un canon de saveur fortement théologique, mais qui lui aussi, laisse entrevoir les effets juridiques essentiels : cf. c. 959 :

> Dans le sacrement de pénitence, les fidèles qui confessent leurs péchés à un ministre légitime, en ont la contrition et forment le propos de s'amender, obtiennent de Dieu, par l'absolution donnée par ce même ministre, le pardon des péchés qu'ils ont commis après le baptême, et ils sont en même temps réconciliés avec l'Église qu'en péchant ils ont blessée[232].

Les derniers mots du canon se réfèrent à la réconciliation avec l'Église. Le c. 718 du CCEO présente une norme similaire, mais avec un contenu théologique plus développé : mention de l'Esprit Saint, appel à un processus de conversion, effet sur la vie chrétienne et ordination à l'eucharistie :

> Dans le sacrement de pénitence, les fidèles chrétiens qui, ayant commis des péchés après le baptême, conduits par l'Esprit Saint se convertissent de tout leur cœur à Dieu et mus par le repentir des péchés se décident à une nouvelle vie, par le ministère du prêtre, auquel ils se confessent en acceptant une digne satisfaction, obtiennent de Dieu de pardon et en même temps ils sont réconciliés avec l'Église qu'ils ont blessée en péchant ; de la sorte ce sacrement contribue au maximum à favoriser la vie chrétienne et à disposer à la réception de la Divine Eucharistie[233].

---

[232] CIC/1983, c. 959 : « In sacramento paenitentiae fideles peccata legitimo ministro confitentes, de iisdem contriti atque propositum sese emendandi habentes, per absolutionem ab eodem ministro impertitam, veniam peccatorum quae post baptismum commiserint a Deo obtinent, simulque reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt.

[233] CCEO, c. 718: « In sacramento paenitentiae christifideles, qui, peccatis post

La réconciliation avec l'Église, blessée par les péchés de ses membres, peut recouvrir au niveau juridique des réalités très différentes.

Il peut s'agir d'abord d'une rupture de la communion que le fidèle a pu accomplir en se séparant de l'Église par l'apostasie, le schisme ou l'hérésie (cf. CIC/1983, c. 751).

Mais cela peut aussi s'appliquer à la blessure de la communion qu'un fidèle inflige en commettant un péché grave qui lui mérite une censure, excommunication (par exemple, pour un avortement) ou interdit, avec pour conséquence de lui fermer l'accès à tous les sacrements jusqu'à ce qu'il en soit relevé (cf. c. 1331).

Ou bien encore et plus communément, le besoin de réconciliation peut survenir à la suite d'un péché grave, qui détruit la vie de la grâce et rompt l'amitié avec Dieu et qui, bien que non muni d'une sanction, interdit normalement au fidèle l'accès à la communion eucharistique, cf. c. 916 : « Qui a conscience d'être en état de péché grave ne célébrera pas la Messe ni ne communiera au Corps du Seigneur sans recourir auparavant à la confession sacramentelle […] »[234] (cf. CCEO, c. 711).

Cette discipline pénitentielle était particulièrement développée dans les premiers siècles de l'Église, où la réconciliation des pécheurs était célébrée solennellement et marquait leur réadmission dans la pleine communion de l'Église, sans que soient encore bien définis les différents niveaux de rupture et leurs implications juridiques. L'étude de cette législation pénitentielle excéderait le cadre de notre travail et a déjà été faite[235]. Nous n'en présentons que quelques éléments indispensables pour mettre en valeur ses éléments juridiques. Les allusions des Pères apostoliques autorisent à supposer que les pratiques pénitentielles sacramentelles sont apparues dès la fin du I^er^ siècle, mais elles se développeront au III^ème^ siècle, avec le problème des *lapsi* qui avaient faibli

---

baptismum commissis, ad Deum a Spiritu sancto ducti corde convertuntur et dolore de peccatis moti propositum novae vitae ineunt, per ministerium sacerdotis, facta ipsi confessione et dignae satisfactionis acceptione, veniam a Deo obtinent simulque cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, reconciliantur ; quo modo hoc sacramentum quam maxime ad vitam christianam fovendam confert et ad Divinam Eucharistiam suscipiendam disponit ».

234 CIC/1983, c. 916 : « Qui conscius est peccati gravis, sine praemissa sacramentali confessione Missam ne celebret neve Corpori Domini communicet […] ».

235 Cf. A. MICHEL, « Pénitence-sacrement », col. 748-845 ; M. F. BERROUARD, « La pénitence publique dans les six premiers siècles », 92-130 ; P. ADNES, « Pénitence », col. 955-966; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne* ; Ph. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*.

devant la persécution, avant de s'institutionnaliser au IV-V^{èmes} siècles. Relevons-en les principales caractéristiques juridiques :

- élaboration d'un rituel liturgique, en plusieurs étapes : imposition de la pénitence, accomplissement de la pénitence, réconciliation.
- établissement d'une condition juridique du pénitent : les pénitents constituent une catégorie à part, juridiquement organisée comme *ordo paenitentium*, ne possédant pas les mêmes obligations et droits que les autres fidèles[236]. Outre les exercices spirituels qui leur sont propres, ils sont astreints à des obligations particulières ou à des devoirs spéciaux, qui d'ailleurs ont varié selon les époques et les lieux : par exemple, port d'un vêtement distinctif[237], interdiction de se marier ou interdiction de rapports conjugaux[238], cheveux rasés[239] ou au contraire barbe hirsute[240] etc… En particulier, ils ne peuvent participer à l'offrande des oblats ni communier : S. Augustin les décrit comme « retranchés de l'autel »[241], mais il ne semble pas qu'ils aient été systématiquement renvoyés avec les catéchumènes avant l'offertoire[242].
- La pratique de la pénitence est publique et communautaire. On y entre par un rite liturgique, célébré par l'évêque, dont le geste principal est l'imposition des mains[243]. L'aspect communautaire est manifesté par une intention pour les pénitents lors de l'*oratio fidelium*. Il y a donc aussi un lien spirituel et juridique entre la communauté et ses pénitents : la communauté a le devoir de prier pour eux afin de hâter leur purification et de les soutenir.
- La discipline de la pénitence connaît un certain caractère discrétionnaire. L'évêque fixe ainsi les modalités et la durée de la pénitence selon la gravité de la faute, car il possède le *iudicium cul-*

---

236 Cf. P. ADNES, « Pénitence », col. 960.

237 Cf. S. CESAIRE D'ARLES, *Sermo* 67, 1 in SCh 330, 126 = *PL* 39, col. 2227: « Et illud, fratres carissimi, non otiose considerandum est quod ille, qui paenitentiam accipit, cilicio cooperitur […] ». La note 2 de la page 127 de l'édition des SCh rapporte que le c. 5 du concile d'Agde de 506 mentionne l'imposition du cilice aux pénitents, mais relève aussi qu'il s'agit probablement d'une coutume locale, puisque ni les *Statuta Ecclesiae antiqua* (Provence, fin V^{ème} siècle), ni les autres conciles gaulois, ni l'Afrique du Nord ne semblent connaître cette pratique.

238 Cf. SIRICIUS, *Epistulae* 1,5, in *PL* 13, 1137.

239 Cf. CONCILE D'AGDE de 506, c. 15.

240 Cf. S. ISIDORE DE SEVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, 2, 17, 3, in *PL* 83, 802.

241 Cf. S. AUGUSTIN, *Sermo*, 56, 8, 12, *PL* 38, 582-583.

242 Cf. H. LECLERCQ, « Pénitents (renvoi des) », col. 251-258 ; J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, I, 251.

243 Cf. S. LEON LE GRAND, *Epistulae* 167, 2, in *PL* 54, 1203.

pae[244]. Il peut l'abréger ou la prolonger selon le comportement du pénitent. Assez rapidement, les conciles fixeront des règles ou des coutumes s'établiront, mais sans jamais remettre en cause le principe du pouvoir d'appréciation de l'évêque. Ce dernier peut en outre dispenser un pénitent d'être agrégé publiquement à l'*ordo paenitentium*, ou d'avoir à se tenir publiquement dans le lieu qui leur est réservé à l'église[245], mais l'exclusion de la communion notifiée et acceptée même secrètement agrège moralement et produit les mêmes effets.

– La pénitence se termine par le rite de la réconciliation qui se déroule publiquement. Il possède indubitablement une valeur d'absolution sacramentelle en offrant au pénitent le *sacramentum reconciliationis* qui le restaure dans sa condition ordinaire de fidèle, notamment avec la possibilité de pouvoir de nouveau recevoir l'eucharistie. Toutefois, en Occident, à la différence de ce qui semble avoir été la pratique de l'Orient, le pénitent réconcilié ne récupérait pas l'intégralité de ses droits, car juridiquement, la pénitence laissait des conséquences qui duraient toute la vie : il ne pouvait être admis aux ordres sacrés, ni se marier ni retrouver l'usage du mariage qu'il avait contracté avant l'accomplissement de la pénitence. Son statut pouvait s'apparenter à ce qui aurait été une vie monastique dans le monde[246].

Notons que le caractère juridique de cette pénitence primitive était très affirmé, puisque non seulement le droit canonique, mais aussi le droit civil, prévoyait un véritable statut pour les pénitents, avec des incapacités nombreuses et sévères pour les pécheurs publics. En conséquence, le caractère juridique de l'acte qui les en relevait était lui aussi plus manifeste, pour le sujet lui-même comme pour la communauté. Ce caractère juridique s'atténuera progressivement avec le passage à la pratique de la pénitence privée introduite par les moines celtes, à partir de l'époque carolingienne.

Il n'en reste pas moins que l'effet juridique du sacrement de pénitence est principalement une sentence de réconciliation, qui selon les cas, rétablit dans la pleine communion de l'Église et la fréquentation

---

244 Cf. S. GELASE, *Canones Gelasi adscripti*, *PL* 59, 142.

245 Cf. S. BASILE, *Epistulae* 199, 34 in *PG* 32, 728: « ils [nos pères] ordonnèrent aux femmes souillées par l'adultère de se regrouper ensemble (ἵστασθαι), sans communier (ἄνευ κοινωνίας), jusqu'à ce que soit accompli (συμληροῦσθαι) le temps de la pénitence ».

246 Cf. P. ADNES, « Pénitence », col. 963.

des autres sacrements (si rupture de communion grave), ou bien restaure l'exercice normal des droits et devoirs (dans le cas d'une censure), ou bien encore réadmet à la participation de l'eucharistie (si péché grave). Cet aspect de sentence était autrefois plus valorisé par le terme d'*absolutio iudicialis* qu'utilisait encore le code de 1917 (cf. CIC/1917, c. 870).

Le Code de 1983 ne reprend pas l'expression, mais la consultation des travaux de la Commission de révision montre que la suppression de l'adjectif *iudicialis* ne signifiait pas le rejet de l'aspect judiciaire du sacrement de pénitence. Au contraire, il en ressort que le changement a été accepté afin de ne pas réserver cette qualification à la seule absolution, mais de manière à l'étendre à l'ensemble de la célébration du sacrement. Le compte rendu se termine par ces mots : « À la fin, tous conviennent qu'il ne faut pas insérer dans ce canon le mot *judiciaire* ; il suffit d'en faire mention dans un autre canon »[247]. La version définitive du Code montre que ce souhait a été oublié, ou en tout cas, n'a pas pu trouver directement sa réalisation, sinon par le biais d'une mention indirecte au c. 978 qui parle du confesseur juge et médecin : « Que le prêtre se souvienne […] que son rôle est à la fois celui d'un juge et celui d'un médecin »[248]. Le CCEO en revanche ne retient que l'aspect médicinal et évite le mot de « juge » au profit de l'expression « divinae iustitiae et misericordiae ministrum » (= ministre de la justice divine et de la misericorde) du c. 732 §2[249].

e) *Les effets juridiques de l'onction des malades*

Le c. 998, qui ouvre le titre consacré à ce sacrement, en présente la finalité et la matière :

> L'onction des malades, par laquelle l'Église recommande les fidèles dangereusement malades au Seigneur souffrant et glorifié pour qu'il les relève et

[247] Cf. *Communicationes*, 10 (1978) 50 : « Tandem aliquando omnes conveniunt ut non insertur hoc in canone verbum *iudicialem* ; sufficit alio in canone mentionem facere ».

[248] CIC/1983, c. 978 §1 : « […] se iudicis pariter et medici personam sustinere […] ».

[249] La traduction française de l'édition bilingue vaticane comporte d'ailleurs une légère ambiguïté : dans le texte latin, il nous semble que l'adjectif *divinae* se rapporte à *iustitiae*, tandis que la traduction l'applique grammaticalement à *misericordiae*.

les sauve, est conférée en les oignant d'huile et en prononçant les paroles prescrites dans les livres liturgiques[250].

Si la finalité de guérison et de salut est très bien indiquée, il faut reconnaître cependant que par rapport aux autres sacrements, la formulation est plus sobre sur le plan de la forme, tout en manifestant un contenu théologique assez limité. Rien n'est dit sur la place des fidèles malades dans l'économie du salut, ou à propos de leur rapport avec le *munus docendi* ou le *munus sanctificandi* de l'Église, ou bien encore sur les effets de l'onction. Le c. 737 §1 du CCEO souligne de manière plus développée, selon le style du Code Oriental, la double dimension pénitentielle et eschatologique, ainsi que la grâce de force pour affronter la maladie :

> Par l'onction sacramentelle des malades faite par le prêtre avec la prière, les fidèles chrétiens, atteints d'une maladie grave et contrits de coeur, reçoivent la grâce par laquelle, fortifiés par l'espérance d'une récompense éternelle et déliés des péchés, ils sont disposés à corriger leur vie et sont aidés à surmonter la maladie ou à la supporter avec patience[251].

La sobriété du texte du Code latin, voire sa relative pauvreté, provient en grande partie de la place restreinte et parfois controversée que ce sacrement a occupée dans la recherche théologique occidentale depuis des siècles[252]. En témoigne cet aveu de l'auteur de l'article « Extrême onction » dans le volume 4, paru en 1956, de l'encyclopédie *Catholicisme* :

> Le sacrement des malades a lentement cheminé à travers des siècles de vie chrétienne, se prêtant au développement, dont on sait que la loi affecte inévitablement non seulement l'intelligence du dogme, mais aussi l'ample contexture charnelle de tout ce qui est institution. Aucun sacrement peut-être, à ce point de vue, n'a été plus sensible, en tous ces aspects, aux "manipulations" dont il fut l'objet aux cours des âges[253].

---

[250] CIC/1983, c. 998 : « Unctio infirmorum, qua Ecclesia fideles periculose aegrotantes Domino patienti et glorificato, ut eos allevet et salvet, commendat, confertur eos liniendo oleo atque verba proferendo in liturgicis libris praescripta ».

[251] CCEO, c. 737 §1 : « Sacramentali unctione infirmorum a sacerdote cum oratione peracta christifideles morbo gravi affecti cordeque contriti gratiam percipiunt, qua spe aeterni praemii roborati et a peccatis soluti ad emendationem vitae disponuntur et ad infirmitatem superandam patienterve sufferendam adiuvantur».

[252] Parmi les études, citons : A. CHAVASSE, *Études sur l'onction des infirmes* ; B. BOTTE, « L'onction des malades », 91-107 ; K. RAHNER, *Bergend und Heilend* ; P.M. GY, « Le nouveau rituel des malades », 108-118.

[253] J.C. DIDIER, « « Extrême-onction », col. 992.

Les controverses et discussions ont porté principalement sur les domaines suivants :

- les origines du sacrement et de son institution ;
- les conditions de son administration : sacrement des malades ou des mourants ?
- son contenu : une préparation à la mort ? un sacrement pénitentiel ?
- la spécificité de la grâce de ce sacrement : guérison physique ? guérison spirituelle ?
- la relation entre la confession et le viatique ;
- le ministre de ce sacrement (surtout à l'occasion de la réforme du rituel après Vatican II[254].

Les grands axes de la doctrine ont été fixés principalement au concile de Trente, dans le décret sur les sacrements de la 7ème session qui intègre l'extrême onction dans la liste des sacrements de la Nouvelle Alliance, institués par le Christ[255], et surtout dans le décret sur l'extrême-onction de la 14ème session[256]. À l'époque contemporaine, Vatican II a traité de ce sacrement à l'occasion de deux passages :

- LG 11 avec des formules qui seront reprises par le c. 998 ;
- SC 73-75 qui pose les fondements de la révision de la liturgie de ce sacrement, en donnant quelques indications à propos du rite, du moment de réception et de son appellation.

Ce dernier point est probablement le plus important, car en proposant d'adopter le nom d' « onction des malades » au lieu du terme médiéval d' « extrême onction »[257], le texte conciliaire prenait position sur diverses options théologiques et pastorales qui allaient induire ensuite le

---

254 Cf. J.C. DIDIER, « Sur le ministre de l'onction des malades », 392-488 ; Ph. ROUILLARD, « Le ministre du sacrement des malades », 395-402.

255 Cf. CONCILE DE TRENTE, Decretum de sacramentis, c. 1, DS 1601.

256 Cf. CONCILE DE TRENTE, Doctrina de sacramento extremae unctionis, sessio 14, DS 1694-1700.

257 Cf. SC 73 : « "Extrema unctio", quae etiam et melius "Unctio infirmorum" vocari potest, non est Sacramentum eorum tantum qui in extremo vitae discrimine versantur. […] ». L'expression d' « extrême-onction » semble trouver son origine aux IX-Xèmes siècles en raison d'une assimilation (ou d'une confusion ?) avec la réconciliation pénitentielle *ad mortem* qui permettait d'échapper aux exigences rigoureuses qui subsistaient pour tout le reste de la vie après l'accomplissement de l'antique pénitence canonique. Lors de la disparition de la pénitence canonique, l'onction annexa à son compte une partie des oraisons pénitentielles et commença à être reçue le plus tard possible, devenant ainsi une préparation à la mort toute proche. Cf. P. ADNES, *L'onction des malades*, 42-43.

renouvellement de la compréhension de ce sacrement et rénover sa célébration[258].

On observe d'ailleurs un léger élargissement entre SC 73 qui s'exprime ainsi : « Ainsi le temps opportun pour le recevoir est déjà certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse »[259], et le rituel rénové dont les *praenotanda* (n. 8) suppriment l'expression « danger de mort » et prévoient que « l'onction doit être conférée aux fidèles qui sont atteints d'affaiblissement physique ou par la vieillesse ». En réalité, deux rites sont prévus : l'un ordinaire (chap. 2 du rituel) et l'autre intitulé « Ordo praebendi sacramenta infirmo qui est in proximo mortis periculo » (chap. 4) avec la possibilité de conférer au cours d'une seule célébration la pénitence, l'onction et le viatique (§ 115-133), ou bien l'onction seule (§ 134-135).

Ainsi, désormais le sujet ordinaire envisagé n'est plus le mourant, mais le malade en danger, le vieillard dont les forces déclinent ou bien encore celui qui doit se soumettre à une opération chirurgicale grave pour guérir. Les *praenotanda* (n. 5) précisent que le degré de gravité de la maladie ne doit pas s'apprécier seulement à partir d'un diagnostic médical, mais doit également tenir compte des bouleversements profonds que la maladie engendre pour la personne, qui se trouve perturbée dans son rapport à Dieu et aux autres[260]. La célébration du sacrement vise donc à donner un sens chrétien à la maladie grave et à la souffrance qu'elle engendre. Sans trancher nettement entre les deux grandes tendances symboliques de ce sacrement (prévalence du symbolisme de guérison durant le premier millénaire, du symbolisme de préparation à la mort au cours du second), il semble qu'on puisse dégager une nette revalorisation de la thématique de la guérison tant dans la présentation du sacrement que dans le contenu des oraisons, renforcée par le fait que l'administration à un agonisant n'est plus la situation normale[261].

Les difficultés de la réflexion théologique à propos du sacrement des malades ont inévitablement influé sur la réflexion canonique sur ce

---

[258] Cf. P. JACOB, « Malades », col. 244-249.

[259] SC 73 : « [...] Proinde tempus oportunum eam recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium ».

[260] Cf. P. JACOB, « Malades », col. 245.

[261] K. Rahner semble être le seul auteur notable, postérieur à Vatican II, qui ait privilégié une présentation de ce sacrement en rapport avec les fins dernières de l'homme. Cf. K. RAHNER, *Sur le sacrement des malades*, 13-24.

sacrement et, en particulier, sur ses effets juridiques. Des indications peuvent être glanées dans le CIC, mais aussi dans les *praenotanda* du rituel et dans le magistère, et nous pouvons ainsi déterminer à partir de ces sources deux effets juridiques propres :

1° un approfondissement de la communion

Certes, comme tous les sacrements, l'onction des malades perfectionne l'incorporation au Christ, contemplé dans ses souffrances rédemptrices et la communion ecclésiale, les deux effets généraux communs à tous les sacrements. Toutefois, l'onction du malade confère à ce lien une note particulière de sollicitude envers le malade, en raison de la gravité de son état qui le met en danger. Sans faire de sentimentalisme, il y a là une dimension de fraternité et de charité qu'il ne faut pas négliger, et qui n'est pas contraire à l'esprit de la science juridique. Rahner exprime cette réalité avec ces mots : « Invisiblement au moins, mais réellement, le saint peuple de Dieu se tient en prière autour du lit du malade le plus abandonné »[262].

Par conséquent, il nous semble intéressant que ce sacrement soit examiné dans la perspective de l'incorporation et de la communion, créées par le baptême, renforcées par la confirmation, nourries par l'eucharistie, mais non pas seulement en pensant à un prolongement de l'effet de ces sacrements, mais comme opérant un saut qualitatif, une intensification particulière de la relation de communion, au point d'y voir un effet spécifique de ce sacrement.

Dans cette ligne de pensée, Montan indique une piste intéressante, qui nécessiterait de futurs approfondissements, en suggérant que l'onction crée un lien nouveau entre le malade, sa communauté locale (paroisse, communauté religieuse etc…) et l'Église. La communauté locale comme l'Église universelle s'engagent envers le membre malade ou souffrant, et en retour en attend une mission et un témoignage particuliers[263].

Selon notre présentation, la communion connaîtrait ainsi diverses étapes dans la vie du croyant : création au moment du baptême, approfondissement avec la confirmation, entretien et perfectionnement avec le mariage ou l'ordre qui constituent des états de vie, avec l'eucharistie, la pénitence et l'onction des malades qui alimentent et revitalisent la vie chrétienne.

---

[262] K. RAHNER, *Sur le sacrement des malades*, 22. L'auteur développe cette idée dans les pages 51-58.

[263] Cf. A. MONTAN, « Gli atti sacramentali come atti giuridici », 56.

2° un devoir d'assistance

Ce lien spirituel et juridique renouvelé, entre d'une part, un malade qui demande l'intercession de la communauté et, d'autre part, l'Église qui exprime sa sollicitude en le réconfortant par une communion plus étroite avec elle-même et avec Dieu, pourrait se traduire juridiquement par un *droit-devoir d'assistance* de la part de l'Église en faveur d'un de ses membres souffrants, sur le plan spirituel et pourquoi pas aussi matériel dans une mesure qui serait à définir.

Sur le plan spirituel en tout cas, il est clair, même si le texte du Code ne le dit pas vraiment expressément, que ce droit-devoir d'assistance se fait plus pressant alors que la maladie s'aggrave, voire lorsque la mort approche. Nous pouvons en voir une allusion dans le c. 1001 qui indique que l'administration du sacrement est confiée à la vigilance pastorale de ceux qui détiennent un office ayant charge d'âmes. Ces derniers seront attentifs à ce que personne n'en soit privé et à ce qu'il soit reçu en temps opportun. Le CCEO, reprenant la même norme dans son c. 738, rajoute cependant en tête l'invitation aux fidèles à le recevoir volontiers, de telle sorte que la responsabilité pour veiller à la réception du sacrement s'en trouve répartie entre les fidèles et les prêtres.

A ce propos, il semble que le droit sacramentaire établisse une certaine gradation dans le degré d'urgence, selon la gravité. Ainsi, quand on étudie les normes juridiques, on repère diverses normes qui s'appliquent seulement en cas de *periculum mortis*. Pour l'onction en revanche, la règle est moins stricte et le texte du CIC/1983, au c. 998, ne parle que de « fideles pericolose aegrotantes ».

Si l'on part de l'idée que le sacrement des malades doit être proposé et administré dès qu'il y a une situation de danger, on fera partir de ce moment le devoir d'assistance, mais on ne pourra pas y inclure les diverses normes qui s'appliquent aux cas plus urgents de danger ou péril de mort. L'ancienne législation de 1917 alignait sur la même condition de *periculum mortis* toute la législation. Nous posons la question de savoir si certaines normes du Code actuel n'auraient pas conservé, par négligence ou par manque de cohérence, des traces de la conception et de la pratique anciennes où l'onction était conférée tardivement « *in periculo mortis* » selon les termes du CIC/1917, c. 940. En effet autrefois, tout un ensemble de facultés étaient accordées en cas de danger de mort, donc dans les mêmes conditions que l'extrême-onction. Aujourd'hui que le degré de danger a été abaissé

pour conférer licitement et validement le sacrement au malade, ne pourrait-on pas, pour mieux exprimer ce devoir d'assistance spirituelle, aligner sur le même niveau les conditions pour certaines autres de ces facultés ?

Nous énumérons ici brièvement, même si ce n'est pas directement en tant qu'effets du sacrement des malades, les normes actuelles qui indiquent de quelle manière le danger de mort modifie le droit :

- la confirmation peut être administrée par tout prêtre en cas de danger de mort (cf. c. 883, n. 3).
- l'eucharistie doit être portée en viatique si un fidèle se trouve en danger de mort (cf. CIC/1983, c. 921 §1 ; CCEO, c. 708). Ce droit à la communion au viatique se rattache au droit à l'accès aux sacrements reconnus par le c. 843 §1[264], norme renforcée pour l'eucharistie avec le c. 912 : « Quilibet baptizatus, qui iure non prohibeatur, admitti potest et debet ad sacram communionem ». Le c. 911, après avoir affirmé dans son §1 le droit-devoir en la matière du curé, des vicaires paroissiaux, des chapelains et des supérieurs de communautés cléricales de vie consacrée, se termine avec un §2 qui demande à tout prêtre ou ministre de l'eucharistie[265], moyennant l'autorisation au moins présumée des autorités sus-mentionnées et un compte rendu informatif postérieur, de porter la sainte communion. De même, le c. 913 §2 autorise (sans obliger : cf. « potest ») à communier les enfants en danger de mort qui n'ont pas fait leur première communion, à condition qu'ils soient capables de distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire et de le recevoir avec respect.
- l'absolution sacramentelle peut être donnée par tout prêtre, même dépourvu de la faculté d'entendre les confessions. Selon le c. 976 (CCEO, c. 725), ce dernier absout validement et licitement de toutes censures et de tous péchés tout pénitent (y compris le complice des fautes *contra sextum* selon le c. 977 - CCEO, c. 730), même en présence d'un prêtre approuvé. Le péril de mort élargit donc au maximum la liberté dans le choix du confesseur, que

---

264 On peut supposer que le malade qui le réclame est bien disposé et que sa demande est opportune, surtout si son état de santé est grave. Il suffit alors de vérifier qu'il n'est pas empêché par le droit.

265 Par ministre de l'eucharistie, il faut comprendre ici les ministres ordinaires et institués que sont le diacre et l'acolyte. Faut-il aussi entendre tout fidèle désigné *ad actum* par le pasteur qui a la responsabilité de la communauté ?

consacre le c. 991 en la restreignant aux prêtres régulièrement approuvés.

– pour le mariage, le danger de mort modifie plusieurs points importants du droit matrimonial : les contractants sont autorisés à prouver par serment qu'ils sont baptisés et libres de tout empêchement (cf. CIC/1983, c. 1068 ; CCEO, c. 785 §2) ; l'Ordinaire du lieu peut dispenser de la forme canonique, de tous et chacun des empêchements de droit ecclésiastique publics ou occultes, pour ses sujets et ceux qui résident sur son territoire, excepté l'empêchement provenant de l'ordre sacré du presbytérat (cf. CIC/1983, c. 1079 §1 ; CCEO, c. 796 §1) ; quand il n'est pas possible d'atteindre l'Ordinaire du lieu, le curé et le ministre délégué (prêtre ou diacre) peuvent dispenser des mêmes empêchements (cf. CIC/1983, c. 1079 §2 ; CCEO, c. 796 §2), mais doivent avertir l'Ordinaire du lieu de la dispense concédée au for externe (cf. CIC/1983, c. 1081 ; CCEO, c. 798) ; le confesseur peut dispenser des empêchements occultes au for interne dans l'acte même de la confession sacramentelle ou en dehors (cf. c. 1079 §3). Enfin, le péril de mort autorise la forme extraordinaire de la célébration du mariage, en présence des seuls témoins s'il y a un grave inconvénient à aller chercher un assistant compétent selon le droit (cf. CIC/1983, c. 1116 ; CCEO, c. 832).
– la défense de célébrer les sacrements ou les sacramentaux ou de poser des actes de gouvernement est suspendue si nécessaire pour secourir des fidèles en danger de mort (cf. c. 1335).
– l'interdiction de recevoir les sacrements, issue d'une censure, est suspendue aussi longtemps que le délinquant est en danger de mort (cf. CIC/1983, c. 1352 §1 ; CCEO, c. 1435 §1).

Toutes ces mesures expriment la sollicitude de l'Église envers ses membres qui sont en danger de mort, et de manière probable au terme de leur vie terrestre. Elles ne sont pas explicitement liées au sacrement de l'onction des malades et s'appliquent bien sûr même si le sujet n'a pas reçu le sacrement. Toutefois, rien n'empêche d'y voir légitimement une forme supplémentaire du droit-devoir d'assistance aux fidèles qui reçoivent l'onction lorsqu'ils sont gravement malades, et qui bénéficient de ces mesures particulières lorsque le danger de mort se fait plus réel. Ce devoir se fait plus pressant si l'on retient notre opinion que l'onction des malades établit un nouveau rapport spirituel mais aussi juridique entre le malade et l'Église. Juridiquement, un nouveau rapport

engendre de nouvelles obligations, mais dans notre cas, la difficulté provient de ce que le droit n'a pas explicité le contenu de ces obligations.

f) *Les effets juridiques du mariage*

Le mariage est le sacrement dont la valeur juridique se perçoit le plus facilement du fait qu'il est aussi une institution humaine, réglée par le droit dans toutes les cultures. Le caractère juridique du mariage canonique se vérifie tout au long du titre VII qui lui est consacré. Dès le premier canon, le c. 1055, le législateur emploie des termes juridiques pour décrire son contenu : *foedus* (= alliance), *consortium* (= communauté) au §1, *matrimonialis contractus* (= contrat matrimonial) au §2. Le c. 776 §1 du CCEO s'abstient d'utiliser le terme de contrat, corrigeant ainsi les critiques de juridisme excessif portées contre le Code matrimonial de 1949[266] qui reprenait au c. 1 §1 la définition juridique du c. 1012 du CIC/1917. Il serait hors de notre propos de faire une étude du caractère juridique du mariage en droit canonique. Nous relevons seulement que la juridicité du mariage est tellement manifeste que c'est le seul sacrement pour lequel le Code de droit canonique réserve un traitement particulier à ses effets juridiques, au chapitre VIII du titre VII, qui contient sept canons (cf. cc. 1134-1140).

Il est évident que ces effets ne peuvent se produire que dans le cas d'un mariage valide, c'est-à-dire célébré selon la forme canonique requise (cf. c. 1108-1123), par des contractants qui en acceptent les exigences (cf. cc.1056 ; 1061), qui ne sont atteints par aucun empêchement (cf. cc. 1073-1094) et qui sont capables de poser un consentement valide (cf. cc. 1095-1107).

Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons donner que des indications générales sur l'analyse des effets juridiques du mariage, sujet qui demanderait par lui-même une étude particulière pour être exhaustive. On peut distinguer un effet principal et d'autres qui en découlent :

1° le lien matrimonial, perpétuel et exclusif est l'effet juridique central du sacrement de mariage (cf. CIC/1993, c. 1134 ; CCEO, c. 776 §2)

---

266 Une première codification partielle de la législation des Églises orientales est parue avant le concile Vatican II par étapes. En 1949, la Const. ap. *Crebrae allatae* de Pie XII a promulgué le droit du mariage. Cette entreprise a été fortement critiquée parce que son plan et sa méthode s'alignaient servilement sur le Code de 1917, au point de le reproduire souvent textuellement. Des canonistes ont alors dénoncé une entreprise de latinisation du droit oriental.

Il est créé par l'échange du consentement valide entre les deux époux, selon le c. 1057 §1 : « C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine »[267]. Remarquons que la rédaction du texte latin n'emploie pas le mot *vinculum*, mais le contenu en est toutefois exprimé par métonymie, à travers le mot *matrimonium*. La même remarque vaut pour le c. 817 §1 du CCEO. Les éléments constituant le lien conjugal sont exprimés aux cc. 1055 et 1056 (CCEO, c. 776 §1 et 3) : bien des conjoints, génération et éducation des enfants, unité et indissolubilité du lien.

Le c. 1055 §1 expose le contenu et le sens du concept de mariage, dont le lien est la conséquence juridique. Il en ressort que ce lien est fondé sur l'alliance matrimoniale (*matrimoniale foedus*) et se concrétise dans une communauté de vie (*totius vitae consortium*). Le §2 précise que le lien créé par le contrat matrimonial (*contractus matrimonialis*) est toujours un lien de type sacramentel quand il est établi entre deux baptisés. C'est ce que l'on appelle l'inséparabilité[268].

Le c. 1056 donne les deux propriétés essentielles de ce lien : l'unité et l'indissolubilité. Ces deux qualités en sont tellement constitutives que l'exclusion de l'une d'entre elles, ou des deux, entraîne *ipso facto* la nullité du mariage. Le texte reconnaît aussi que le caractère sacramentel leur confère une « solidité particulière ». Ces qualités sont reprises par le c. 1134 : « Du mariage valide naît entre les conjoints un lien de par sa nature perpétuel et exclusif […] »[269].

En résumé, ce lien matrimonial est créé par l'échange des consentements qui en est la cause efficiente (cf. c. 1057 §1). Ce lien acquiert une valeur sacramentelle quand il est établi entre deux baptisés, ce qui lui confère une sorte de consécration (cf. c. 1134 : « veluti consecrantur »), dont l'effet est de le rendre irrévocable (cf. c. 1057 §2).

Une analyse précise permet donc d'établir que le sacrement de mariage n'est pas le seul mode possible pour créer un lien matrimonial. En effet, ce dernier existe aussi dans le mariage naturel ou dans le mariage canonique non sacramentel (entre un baptisé et un non-baptisé). Certes, le sacrement crée bien un lien d'ordre matrimonial, mais sa spécificité

---

[267] CIC/1983, c. 1057 §1 : « Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet ».

[268] Cf. D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*.

[269] CIC/1983, c. 1134 : « Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum […] ».

consiste à donner à ce lien un type particulier : c'est un lien sacramentel, qui est doté de qualités déterminées :

- la valeur sacramentelle ne se produit que lorsque le consentement est échangé par deux baptisés ;
- le lien se produit *ipso facto*, sans intervention supplémentaire de la volonté pour acquérir le caractère sacramentel ;
- il est perpétuel et exclusif ;
- il renforce l'union des époux, au point de lui donner, après que la consommation ait été réalisée *humano modo* (cf. c. 1061), un caractère indissoluble, selon la formulation du c. 1141 (CCEO, c. 853) : « Matrimonium ratum et consommatum nulla humana potestate nullaque causa, praeter morte, dissolvi potest ».

2° D'autres effets qui s'appuient sur le lien matrimonial :

Le sacrement de mariage produit aussi des droits et devoirs entre époux qui apparaissent comme des conséquences de l'établissement du lien matrimonial. Le Code de 1983 permet d'en dégager plusieurs :

- l'égalité des époux en ce qui concerne les droits et devoirs, établie au c. 1135 : « Utrique coniugi aequum officium et ius est ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis » (CCEO, c. 777).
- l'éducation des enfants dans toutes les dimensions nécessaires pour développer et éduquer un être humain. Le c. 1136 énumère l'éducation physique, sociale, culturelle, morale et religieuse. Le CCEO est beaucoup plus laconique, en ne mentionnant que la piété envers Dieu et l'amour du prochain (cf. c. 627 §1).
- la légitimité qui est attribuée aux enfants qui naissent dans le mariage (cf. CIC/1983, cc. 1137 et 1138 §2 ; rien dans le CCEO). Cette notion ne joue cependant plus aucun rôle juridique, car depuis la réforme du droit canonique, elle n'est plus opérative dans la législation.
- le *ius ad corpus*. Le Code de 1983 ne le mentionne plus et semble en avoir éliminé la référence, en raison de son caractère peu personnaliste et qui pouvait être interprété abusivement. L'idée en subsiste cependant de manière implicite, avec un autre esprit, au c. 1061 sur le mariage *ratum et consummatum*. Si à juste titre, le législateur prend en compte la qualité humaine et le respect qui doit accompagner cet élément, il n'en reste pas moins que le don des corps qui s'opère dans la consommation reste un élément juridique essentiel : par lui, le mariage acquiert sa configuration ju-

ridique définitive selon le c. 1141. Toutefois, la condition pour que se produise cet effet juridique est que l'acte sexuel soit accompli *humano modo*, c'est-à-dire comme un acte humain impliquant mutuellement la libre volonté et le respect de l'autre, sans aide artificielle d'aucune sorte. On peut s'étonner que le CCEO n'aborde pas cet aspect.

– Le refus de la consommation produit une conséquence juridique grave : au terme du c. 1142 (CCEO, c. 862), le mariage, qu'il ait été célébré entre deux parties baptisées ou bien entre une partie baptisée et l'autre non baptisée, peut être dissous par le Pontife romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou bien d'une seule, et même contre le gré de l'autre. Cette décision est un décret de dispense et non une sentence judiciaire (cf. c. 1681[270]). Le refus de la consommation accomplie de manière humaine fait que le mariage n'acquiert pas sa configuration juridique normale résultant du droit. Cette législation ne concerne que la consommation après la célébration sacramentelle. Elle ne regarde pas la suite de la vie intime des époux, sur laquelle le droit canonique actuel est muet.
– L'obligation de conserver la vie commune (cf. CIC/1983, c. 1151 ; pas d'équivalent dans le CCEO). Toutefois, ce devoir n'est pas absolu et peut être suspendu pour une cause légitime : adultère si le sujet victime n'est pas coupable (cf. CIC/1983, c. 1152 §1 ; CCEO, c. 863 §1), violence ou situations mettant en danger l'âme ou le corps (cf. c. 1153 §1 ; CCEO, c. 864 §1). Si le pardon est fortement encouragé (cf. CIC/1983, cc. 1152 §1 ; 1155 ; CCEO, cc. 863 §1-2), il ne peut pas faire l'objet d'un droit ou d'un devoir juridique. Le c. 1153 §2 latin précise que le devoir de vie commune n'est pas annulé, mais suspendu. L'effet juridique du mariage qui oblige à la vie commune demeure donc en vigueur.
– Enfin, le législateur canonique reconnaît et intègre dans la législation ecclésiale les règles du droit matrimonial civil, dans la mesure où elles ne sont pas contraires au droit canonique, par un processus que l'on appelle « canonisation des règles civiles » (cf. c. 22). Le c. 1059 (CCEO, c. 780 §1) établit la reconnaissance de la compétence du pouvoir civil pour les effets purement civils du

[270] La rédaction du c. 1367 du CCEO parle de « solutio matrimonii sacramentalis non consummati » sans employer le terme technique juridique de « dispense ».

> mariage[271]. Notons l'expression *mere civiles effectus* qui exclut les matières mixtes, qui restent régies par le seul droit canonique. Il faut donc ajouter aux effets juridiques canoniques ceux qui découlent du droit civil en vigueur dans le pays où a été contracté le mariage. Ainsi par exemple, le Code civil français contient au Titre V un chapitre V (cf. art. 203-211) qui traite des obligations issues du mariage, principalement au niveau économique, lequel est suivi d'un chapitre VI sur les droits et devoirs respectifs des époux (cf. art. 212-226). Ces dispositions concernent le devoir de fidélité, secours et assistance réciproques (cf. art. 212), la direction commune morale et matérielle de la famille (cf. art. 213), la communauté de vie (cf. art. 215), et diverses dispositions techniques générales qui règlent la procédure de représentation en justice, le mandat, l'incapacité, l'administration des biens. Les effets juridiques du mariage jouissent d'une certaine protection juridique puisqu'est prévue une procédure au cas où l'un des conjoints ne respecterait pas ses devoirs.

Le mariage produit donc un grand nombre d'effets juridiques qui se caractérisent par leur diversité : diversité dans les sources de droit (droit divin et positif en droit canonique ; droit positif en droit civil ; droit naturel dans les deux systèmes de législation) et diversité dans le type d'effets. On distingue un effet juridique général qui découle de la grâce du sacrement, et qui est constitué par le lien matrimonial, puis des

---

[271] En France, le droit étatique ne connaît que le mariage civil, réglé par l'art. 165 du *Code civil* : « Le mariage sera célébré publiquement devant l'officier de l'état civil de la commune où l'un des époux a son domicile ou sa résidence à la date de la publication prévue par l'article 63 ». D'autres formes juridiques sont civilement valides si les mariages sont célébrés à l'étranger. En raison du régime de séparation entre les confessions religieuses et l'État, le mariage religieux ne produit donc ordinairement aucun effet juridique en droit français. Même si elle n'affirme pas explicitement que le mariage n'est qu'un contrat civil, la législation n'entend le considérer que sous cet angle. Les époux sont libres de lui donner une signification religieuse, mais cette dernière ne peut jamais être invoquée devant l'autorité publique et n'entraine aucune conséquence juridique. Le mariage civil doit être célébré avant le mariage religieux, sous peine des sanctions prévues par l'art. 433-21 du *Code pénal* pour le ministre du culte qui enfreindrait cette norme. Un mariage religieux, non précédé de la célébration civile, est inexistant et un tribunal, pour prononcer sa nullité, n'a pas à l'annuler (cf. CHAMBRE CIVILE DE LA COUR DE CASSATION, arrêt du 18 octobre 1955, in *Bulletin des Arrêts de la Cour de Cassation*, Chambres civiles, 8/1(1955), 283 (cité par J.P. DURAND, « Régime de droit commun de la séparation des cultes et de l'État », 620).

effets qui se présentent comme des conséquences du précédent et prennent la forme de droits et devoirs propres aux époux.

g) *Les effets juridiques de l'ordre sacré*

Le sacrement de l'ordre est présenté au c. 1008 :

> Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont aussi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement[272].

Le CCEO offre un canon introductif, le c. 743, qui, selon l'habitude du législateur oriental, présente une magnifique définition théologique de la grâce du sacrement, mais manifeste une certaine discrétion dans l'usage de termes juridiques. On relève toutefois le terme « constituuntur » et la mention des *tria munera*.

Comme dans plusieurs autres sacrements, l'ordre comporte un effet juridique principal découlant de la grâce même du sacrement et d'autres qui en dérivent.

1° L'effet juridique principal : la constitution des ministres sacrés

Le sacrement de l'ordre est le sacrement qui permet de constituer les pasteurs dont l'Église a besoin. Son principal effet juridique se configure donc dans la charge de ministre et de pasteur que reçoit celui qui est ordonné et qui est exprimée au c. 1008 par les mots *constituuntur sacri ministri*, renforcés juste après par les deux verbes suivants qui en explicitent le contenu : *consecrantur* et *deputantur*. L'ordination est bien sûr une grâce spirituelle, mais elle a aussi pour effet juridique de créer un état de vie distinct parmi les *christifideles*, état que l'on appelle l'état clérical. Cf. c. 207 §1 « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs »[273]. On y entre par

---

[272] CIC/1983, c. 1008 : « Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charactere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant ».

[273] CIC/1983, c. 207 §1 : « Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur ; ceteri autem et laici nuncupantur ». Le CCEO ne retient pas cette distinction comme opérative, et de fait la norme du c. 207 ne s'y retrouve pas.

l'ordination, cf. 266 §1: « Par la réception du diaconat quelqu'un devient clerc et est incardiné dans l'Église particulière ou à la prélature personnelle pour le service de laquelle il est ordonné »[274]. L'état clérical est donc la conséquence juridique de la consécration résultant de l'ordination sacerdotale.

Si l'on étudie précisément la constitution de l'état clérical, on peut déterminer que la consécration spirituelle, intervention de Dieu qui appelle et réalise le changement ontologique dans l'ordonné (cf. « consecrantur »), constitue l'origine de la députation (cf. : « deputantur »)[275]. Ces deux verbes résument parfaitement le double aspect de l'ordination : spirituel et juridique, sans que l'on puisse séparer l'un de l'autre pour avoir une compréhension complète et juste de l'ordination. Il est aussi clairement précisé que la constitution des ministres sacrés s'effectue selon divers degrés, comme le précisent les cc. 1008 (cf. : « chacun selon son degré ») et 1009 du CIC/1983 (cf. : « Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat »[276]). Toutefois, ces degrés doivent être distingués au plan théologique comme au plan juridique. Les auteurs ne manifestent pas une unanimité totale sur ces points, mais au minimum, on peut affirmer que l'évêque apparaît comme revêtu de la plénitude du sacerdoce, tandis que le diacre est consacré en vue du service, sans participation à la *potestas sacra* sacerdotale.

Comme le baptême, mais sur un autre plan, l'ordre sacré a donc valeur constitutive, et ceci est mis en lumière par le *caractère sacerdotal* qui, à l'image des deux autres (baptême et confirmation), est stable, indélébile et marque un changement ontologique définitif dans le sujet. Ici aussi, le caractère sacerdotal joue le rôle de titre juridique qui atteste la réalité ainsi que la permanence de l'état clérical. Ce caractère est le signe tangible de la consécration sacerdotale et de l'appel à exercer *in persona Christi* la triple mission sacerdotale, royale et prophétique.

La notion de caractère aide à comprendre pourquoi le prêtre ne perd jamais sa capacité d'agir au nom du Christ, malgré son éventuelle indignité. Le CIC/1983, c. 290 (CCEO, c. 394) reconnaît que les effets de l'ordination ne peuvent être annulés (cf. « numquam irrita fit »), mais le c. 292 (CCEO, c. 395) prévoit qu'un clerc peut être renvoyé de

---

274 CIC/1983, c. 266 §1 : « Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel praelaturae personali pro cuius servitio promotus est ».

275 Cf. V. DE PAOLIS, « I ministri sacri o chierici », 107.

276 CIC/1983, c. 1009 §1 : « Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus ».

l'état clérical, perdant ainsi l'obligation des droits et devoirs propres, mais aussi l'usage du pouvoir d'ordre, toutes charges et offices et tous les pouvoirs délégués qu'il pouvait détenir[277].

Trois procédures sont prévues par le droit (cf. CIC/1983, c. 290 ; CCEO, c. 394) :

– par sentence judiciaire ou décret administratif qui déclare l'invalidité de l'ordination ;
– par la peine de renvoi (le CCEO emploie le vieux mot de « déposition ») légitimement infligée ;
– par rescrit du Siège Apostolique (le CCEO ajoute au c. 397 la procédure par décret du Patriarche).

Le c. 293 fixe en outre que, étant donné la gravité de l'affaire, seul le Siège Apostolique peut concéder le rescrit autorisant la réinscription parmi les clercs. Le c. 398 du CCEO ajoute la faculté du Patriarche de réintégrer un clerc lorsque c'est lui qui l'a renvoyé.

Etant donné que la vie chrétienne trouve son point de référence premier et essentiel dans l'eucharistie « source et sommet » (cf. LG 11 et c. 897), celle-ci exerce là aussi un rôle particulier d'achèvement quant à l'ordre sacré. Le droit sanctionne cela avec les mots qui terminent le c. 897 du Code latin actuel : « […] En effet, les autres sacrements et toutes les autres œuvres d'apostolat de l'Église sont étroitement liés à la très sainte Eucharistie et y sont ordonnés »[278]. Le prêtre trouve donc dans l'eucharistie le point de référence de toute sa vie, sans toutefois que ce sacrement épuise le sens de sa consécration et de sa députation[279].

2° Les autres effets

De cet effet premier constitutif découle toute une série d'autres effets juridiques :

– la *potestas sacra*

---

[277] Cf. CIC/1983, c. 292 : « Clericus qui statum clericalem ad normam iuris amittit, cum eo amittit iura statui clericali propria, nec ullis iam astringitur obligationibus status clericalis […] eo ipso privatur omnibus officiis, muneribus et potestate qualibet delegata ».

[278] CIC/1983, c. 897 *in fine* : « […] cetera enim sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum sanctissima Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur ».

[279] Cf. V. DE PAOLIS, « I ministri sacri o chierici », 108.

Elle peut se définir comme le pouvoir et la capacité d'accomplir certains actes[280], comme conséquence de la réception du sacrement de l'ordre. Elle doit être comprise en lien avec la notion de *munus* qui en constitue l'élément dispositif, qui fait que le pouvoir est exercé à travers une fonction. Elle concerne le prêtre et l'évêque qui ont été ordonnés en vue de paître le peuple de Dieu. Le diacre, quant à lui, reçoit le sacrement en vue d'une « diaconie », d'un service, non comme pasteur mais comme collaborateur des deux autres degrés de l'ordre.

Cette *potestas* a fait l'objet de deux grands débats dans lesquels nous ne pouvons entrer : a) la question de la relation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ; b) la question de savoir si tout le pouvoir dans l'Église est sacré et est donc de ce fait même réservé au clerc en excluant les laïcs. Relevons cependant que ces deux questions reviennent à considérer les effets juridiques du sacrement.

A partir de la fin du Moyen-Âge, devant les prétentions régaliennes des pouvoirs séculiers, s'introduisit la division entre pouvoir d'ordre (*potestas ordinis*) et pouvoir de juridiction (*potestas iuridictionis*) , ce qui produisit divers effets pervers, non recherchés, mais qui contribuèrent à obscurcir la compréhension de l'Église dans le cadre de l'ecclésiologie sociétaire : séparation entre les *tria munera*, formation de la figure d'un supérieur trop centrée sur l'autorité de gouvernement au détriment des autres fonctions de sanctification et d'enseignement, et pour finir une certaine sécularisation du pouvoir de juridiction, du fait que le pouvoir d'ordre se trouvait quasiment réduit à n'être que le pouvoir de sanctification.

La réflexion de Vatican II a permis de retrouver une vision plus unitaire de la *potestas sacra* autour des *tria munera*. Subsiste toutefois la double question de savoir si le pouvoir de gouverner, qui fait partie de la *potestas sacra*, peut être confié à qui n'est pas revêtu du pouvoir de sanctifier, et celle de la source de ce pouvoir de gouvernement[281].

– la *potestas regiminis*

Le droit canonique distingue trois aspects du pouvoir de gouverner, sans les séparer comme les systèmes juridiques modernes : pouvoir législatif, pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire (cf. CIC/1983, c. 135). Le Code de 1983 a introduit, à côté de l'expression traditionnelle « potestas iurisdictionis », le terme nouveau de « regimen », peut-être

[280] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 278 : « la potestà sacra, come diritto e capacità di compiere determinati atti […] ».

[281] Cf. V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice », 426-427.

pour contrer le sens séculier moderne de « juridiction », qui désigne de manière limitative le pouvoir judiciaire, alors que le pouvoir dans l'Église s'entend de manière plus vaste[282].

L'ordination sacerdotale habilite le ministre au service du peuple de Dieu et de l'Église et lui confère un pouvoir de gouvernement en tant que représentant du Christ pasteur, selon la norme du c. 129 §1 : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré »[283] (même formulation dans le CCEO, c. 979). Les ministres sacrés sont nécessairement habiles à exercer cette *potestas regiminis* en vertu de la grâce sacerdotale reçue et du caractère dont ils sont marqués. Toutefois, et c'est une nouveauté du Code de 1983, le §2 du même canon définit que les fidèles laïcs peuvent « avoir part » à son exercice : « À l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit »[284] (CCEO, c. 979, §1).

Il n'en reste pas moins que la capacité de recevoir et d'exercer le pouvoir de gouvernement reste de droit un effet juridique de l'ordination comme le rappelle le c. 274 §1 : « Seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique »[285]. Le CCEO résout cette apparente contradiction en ne retenant que la norme qui prévoit la collaboration des laïcs, dans son c. 979, §1.

– l'incardination

Il s'agit d'une des institutions canoniques parmi les plus anciennes, qui a assumé des rôles divers[286]. A l'origine on observe un souci avant tout pastoral : le clerc était inscrit auprès d'une église, appelée *titulus*, et recevait par le fait même une responsabilité stable et définitive envers le lieu de culte et les personnes qui le fréquentaient[287]. Puis dès

---

[282] Cf. V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice », 424.

[283] CIC/1983, c. 129 §1 : « Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti ».

[284] CIC/1983, c. 129 §2 : « In exercitio eiudem potestastis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt ».

[285] CIC/1983, c. 274 §1 : « Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici ».

[286] Cf. V. DE PAOLIS, « I ministri sacri o chierici », 142. Nous empruntons à cet article nombre d'indications sur les évolutions du contenu de l'incardination.

[287] Les cc. 15-16 du concile de Nicée (325), puis le concile de Chalcédoine (451),

l'époque de la paix de l'Église (313), l'aspect pastoral a été occulté et supplanté par une préoccupation d'ordre économique : le *titulus* ou titre a pris le sens de droit à une rémunération (cf. *titulus sustentationis*), pour garantir une honnête subsistance au clerc ordonné pour une communauté. La règle de la stabilité dans le titre, est souvent rappelée mais pas observée, et le concile de Latran III (1179) introduira la possibilité de l'inscription au titre du patrimoine personnel[288].

Ce n'est qu'après le concile de Trente que l'institution évoluera vers un sens plus disciplinaire, avec le souci d'éviter les clercs gyrovagues ou acéphales. Le clerc était considéré comme lié à un diocèse s'il y avait son origine (*titulum originis*), son domicile (*titulus domicilii*), un bénéfice (*titulus beneficii*), ou s'il faisait partie de la famille de l'évêque au sens où il était resté à son service pendant trois ans en ayant reçu de lui un bénéfice après l'ordination (*titulus familiaritatis*)[289]. La prise en compte de situations nouvelles favorisa la multiplication des titres d'ordination et donc d'incardination : *titulus missionis, titulus servitii diocesis, titulus administrationis* etc…, tout en manifestant la préoccupation croissante de lier la rémunération au contrôle de l'évêque.

L'usage du terme « incardination » dans le langage canonique est assez récent puisque, selon Bride, il apparaît pour la première fois dans un document romain en 1898 avec un décret de la S. Congrégation du Concile[290]. Jusqu'alors, les textes officiels et les auteurs parlaient d' « incorporation » ou d' « inscription » à un diocèse (on utilisait le même terme pour un institut religieux) par le biais du titre. Le CCEO retient encore aujourd'hui l'expression traditionnelle d'inscription (cf. cc. 357-366).

Le Code pio-bénédictin codifia en gros la législation alors en vigueur. Il reprit l'interdiction des prêtres acéphales ou *vagi*, avec son c. 111 §1 : « Tout clerc doit être attaché à un diocèse ou à un ordre religieux, de telle sorte que les clercs dépourvus de ce lien ne soient

---

interdisent les changements d'affectation des clercs, mais les prescriptions ne sont pas suivies.

288 CONCILE DU LATRAN III, c. 5, in C.J. HEFELE – H. LECLERC, *Histoire des conciles*, V/2, 1092 : « Episcopus, si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericalis assignet : nisi forte talis qui ordinatur, extiterit, qui de sua vel paterna haereditate subsidium vitae possit habere ».

289 Cf. R. NAZ, « Incardination », *DDC* V, col. 1293.

290 Cf. A. BRIDE, « Incardination », in *Cath.* V, col. 1408.

admis en aucun cas »[291]. La nécessité d'un titre était réaffirmée (cf. CIC/1917, c. 974), mais seules trois catégories de titre d'incardination étaient reconnues : le bénéfice, le patrimoine et la pension (cf. CIC/1917, c. 979 §1), et le législateur demandait qu'elles soient réellement de nature à assurer la subsistance du clerc. Cependant, le Code de 1917 accentua le caractère disciplinaire : le clerc était rattaché à un diocèse et soumis à ses autorités, avec une arrière-pensée de surveillance et de contrôle sur qui exerçait un ministère. Pour les religieux, le titre était constitué par l'appartenance à l'institut (cf. *titulus paupertatis* pour les religieux de vœux solennels, *titulus mensae communis* pour les autres).

Vatican II a souhaité, sans abandonner la perspective disciplinaire, rendre à cette institution sa dimension pastorale en relation avec deux préoccupations : la valorisation de l'Église particulière et la sollicitude pour l'Église universelle (cf. CD 28 et PO 10). Le CIC/1983 se fait l'écho de cette intention conciliaire dans la manière de réguler l'incardination. Les normes se trouvent dans le Livre II, au chapitre II du titre III, dont le titre reprend les deux appellations : « De clericorum adscriptione seu incardinatione ». Le c. 265 (CCEO, c. 357 §1) présente l'incardination comme étant liée à la cléricature, et reprend l'idée que aucun clerc ne doit être sans attache :

> Tout clerc doit être incardiné dans une Église particulière ou à une prélature personnelle, à un institut de vie consacrée ou à une société qui possède cette faculté, de sorte qu'il n'y ait absolument pas de clercs acéphales ou sans rattachement[292].

L'incardination est présentée comme constituant par conséquent une obligation qui découle de l'entrée dans l'état clérical par l'ordination diaconale (cf. CIC/1983, c. 266 §1 ; CCEO, c. 358), et non plus la tonsure comme dans la précédente législation (cf. CIC/1917, c. 111 §2). Le CIC/1983 emploie, au c. 266, le même terme pour toutes les situations :

– §1 : incardination dans une Église particulière (définie elle-même selon les critères du c. 368, et non plus seulement la figure du diocèse) et dans une prélature personnelle (cf. c. 294).

---

[291] CIC/1917, c. 111 §1 : « Quemlibet clericum oportet esse vel alicui diocesi vel alicui religioni adscriptum, ita ut clerici vagi nullatenus admittuntur ».

[292] CIC/1983, c. 265 : « Quemlibet clericum opportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari vel praelaturae personali, aut alicui instituto vitae consacratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur ».

- §2 : dans un institut de vie consacrée ou une société de vie apostolique cléricale.
- §3 en ce qui concerne les instituts séculiers : l'incardination se fait normalement dans l'Église particulière au service de laquelle le clerc est ordonné, à moins qu'un indult du Siège Apostolique n'autorise l'incardination dans l'institut lui-même.

Même si elle ne joue plus le même rôle juridique de premier plan pour justifier l'ordination, la notion de titre ne disparaît pas, puisqu'elle apparaît explicitement au c. 295 §2 du Code latin à propos des prélatures personnelles ; mais elle est simplifiée. Aujourd'hui, l'objet du titre d'ordination est le service dans le ministère[293]. L'Église particulière ou la prélature personnelle, au service de laquelle le clerc est ordonné, s'engage à lui fournir une honnête subsistance en comptant sur sa collaboration pour l'exercice du ministère pastoral dans le sens le plus large du terme. En retour, le clerc s'engage à prêter son concours pour le ministère dans l'Église particulière ou la prélature personnelle pour laquelle il a été ordonné.

Pour les membres des instituts de vie consacrée ou des sociétés de vie apostolique, l'appartenance à la communauté constitue l'assurance du soutien économique et garantit la dimension disciplinaire. Toutefois, on remarquera que pour les membres des instituts de vie consacrée, c'est la profession perpétuelle qui incorpore définitivement à l'institut (cf. CIC/1983, c. 266 §2) et c'est elle qui permet au religieux d'être ordonné diacre et par suite d'être incardiné. Il en ressort que ce n'est donc pas l'ordination diaconale qui opère l'incorporation, mais la profession perpétuelle qui la précède[294]. L'ordination diaconale n'est donc pas absolument le seul mode d'incardination. Les instituts séculiers et les sociétés de vie apostolique ne peuvent incardiner leurs membres que si elles ont reçu cette faculté du Saint Siège (cf. cc. 266 §3 et 265).

L'incardination requiert par elle-même une certaine stabilité. Cependant, elle n'est pas absolument définitive et le droit prévoit deux cas d'excardination-nouvelle incardination (cf. CIC/1983, cc. 267-272) :

- une procédure ordinaire au c. 267 qui résulte de l'accord entre le supérieur qui excardine et celui qui reçoit le clerc pour l'incardiner ;
- une procédure d'incardination automatique (cf. c. 268), au sens où après un temps de service légitime de cinq ans dans un dio-

[293] Cf. V. DE PAOLIS, « I ministri sacri o chierici », 154.
[294] Cf. V. DE PAOLIS, « I ministri sacri o chierici », 155-156.

cèse, le clerc se trouve automatiquement incardiné s'il en a exprimé le désir par écrit à son évêque d'origine et à celui qui l'a accueilli, et que aucun des deux n'a manifesté son opposition. Cette dernière procédure est une innovation du Code de 1983 et vise avant tout à clarifier les situations incertaines, ou à éviter que ne perdurent des situations par définition provisoires, qui ne profitent ni aux personnes ni aux communautés.

En conclusion, l'incardination est une institution juridique qui découle du sacrement de l'ordre pour le clergé séculier, et qui règle la position du clerc vis-à-vis de son diocèse. Elle est essentielle pour régler la vie concrète du clerc dans sa relation à l'évêque et au diocèse, de qui il reçoit normalement sa mission, et sa subsistance.

– L'obligation du célibat

Le terme fait souvent l'objet d'une certaine confusion dans l'opinion publique et il importe de préciser ce que l'Église entend par là : non seulement le fait de ne pas être marié, mais également l'abstention de tout rapport sexuel. Cette obligation est bien sûr avant tout une exigence spirituelle, et c'est seulement dans cette perspective qu'elle trouve tout son sens (cf. CIC/1983, c. 277 §1 *in fine*). La discipline des Églises Orientales autorisant le mariage des prêtres avant l'ordination, le CCEO déclare tenir en très haute estime le célibat sacerdotal, mais il honore de même l'état des clercs mariés que la rédaction du canon justifie par un rappel à la pratique de l'Église primitive et par un usage pluriséculaire (cf. c. 373).

Dans la discipline latine et en Orient pour ceux qui ont choisi le célibat, ce don de la chasteté parfaite possède une dimension juridique indéniable, pour une raison de justice en faveur de ceux qui comptent sur le respect par le clerc de cet engagement source de sa fécondité apostolique, mais aussi en tant qu'objet d'un engagement public sanctionné par le droit au c. 277 §1 : « Les clercs sont tenus par l'obligation de garder la continence parfaite et perpétuelle à cause du Royaume des Cieux, et sont donc astreints au célibat […] »[295].

Le CIC/1983 a explicitement prévu des sanctions pour les infractions à cette règle, au titre V du livre VI *De sanctionibus in Ecclesia*, ce qui montre l'importance que l'Église accorde à cet engagement. Le c. 1395 §1 prévoit que le clerc concubin ou celui qui persiste avec scandale

[295] CIC/1983, c. 277 §1 : « Clerici obligatione tenentur servandi perfectam perpetuamque propter Regnum coelorum continentiam, ideoque ad coelibatum adstringuntur […] ».

dans l'irrespect de la règle du célibat ecclésiastique sera suspendu, et s'il persiste encore après monition, d'autres peines pourront être ajoutées, allant jusqu'au renvoi de l'état clérical, qui est la peine la plus forte prévue par le droit dans l'échelle des peines expiatoires (cf. c. 1336 §1, 5°). Toutefois, le c. 291 précise bien que le renvoi de l'état clérical et la dispense de l'obligation du célibat sont deux réalités différentes et que l'une n'entraîne pas l'autre. Seul le Pontife romain peut concéder la dispense de l'obligation du célibat.

– Les droits et devoirs propres du clerc

Nous avons vu que l'ordination créait un caractère, qui lui-même est signe d'une nouvelle condition qui se superpose à celle de *christifidelis* commune à tous les baptisés. Comme dans le cas du baptême, il y a donc une série d'effets juridiques qui s'enchaînent les uns aux autres : caractère, état clérical, droits et devoirs propres, avec, parmi eux, le célibat ecclésiastique que nous avons traité à part en raison de son importance particulière.

Voyons maintenant l'ensemble des droits et devoirs propres aux clercs (cf. CIC/1983, cc. 273-289[296]), qui comme ceux du fidèle, se configurent souvent comme des droits-devoirs. Ils expriment les exigences que le clerc doit observer pour accomplir avec fruit la triple mission de sanctification, de gouvernement et de témoignage dont il est revêtu à la suite du Christ. Certes, tous les fidèles du Christ participent à cette triple mission, mais le clerc y est associé d'une manière toute spéciale en raison de sa consécration. On peut les classer en deux catégories :

1° Les droits-devoirs qui sont intrinsèquement liés à l'état clérical et à la mission du clerc.

- le devoir de respect envers le Pape et l'Ordinaire propre : cf. c. 273 ;
- droit-devoir de recevoir et d'accepter les offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou de juridiction : cf : c. 274 §1 ;
- devoir d'accepter et de remplir fidèlement les charges confiées : cf. c. 274 §2 ;
- devoir de favoriser la mission propre des laïcs : cf. c. 275 §1 ;

[296] Cf. CCEO, cc. 367-393. Nous ne pouvons pas nous lancer dans une étude comparative entre les deux Codes. Notre but est plutôt de montrer que ces droits et devoirs sont des effets juridiques du sacrement de l'ordre que de les analyser en détail.

- devoir particulier de poursuivre la sainteté (« ad sanctitatem persequendam »): cf. c. 276 §1. Il s'agit d'une exigence nouvelle, dans le prolongement du devoir commun à tous les fidèles selon le c. 210, en raison de la consécration à Dieu à un titre nouveau par l'ordre sacré. Le §2 indique les principaux moyens qui peuvent puissamment aider : fidélité dans les obligations du ministère, la célébration quotidienne de l'eucharistie qui est vivement recommandée sans être juridiquement obligatoire, la récitation de l'office divin, les retraites spirituelles, l'oraison mentale et la dévotion mariale ;
- abstention de ce qui ne convient pas à l'état clérical, avec deux niveaux de règles. Le c. 285 §1 établit une interdiction absolue : « prorsus abstineant ». Le § 2 établit une différence avec ce qui est correct mais étranger (« indecora ») à l'état clérical et qui doit être évité. On remarquera que le législateur n'a pas voulu dresser de liste ou citer des activités comme le faisait le c. 139 du CIC/1917. Les deux §§ suivants présentent cependant deux exemples d'interdiction absolue : l'exercice des charges publiques qui comportent une participation au pouvoir civil (§3) et la gestion sans permission de l'Ordinaire de biens laïcs ou de charges séculières comportant une responsabilité financière (§4).
- devoir de maintenir la paix et la concorde entre tous : cf. c ; 287 §1. Pour cela, le droit invite les clercs à s'abstenir de prendre une part active dans les partis politiques ou dans la direction des associations syndicales, à s'abstenir d'être volontaires pour le service militaire sans la permission de l'Ordinaire et à utiliser les exemptions qui leur sont reconnues.

2° Les droits-devoirs qui facilitent la mission du clerc

- droit d'association, avec les limitations qui s'imposent en raison de l'état clérical et du maintien nécessaire de la communion ecclésiale. On devine par derrière le souci d'éviter la constitution de groupes de pression.
- devoir de formation permanente : cf. c. 279 ;
- droit à une rémunération suffisante et à l'assistance sociale : cf. c. 281 ;
- devoir de simplicité de vie : cf. c. 282 ;
- interdiction de s'absenter du diocèse pendant un temps notable sans l'autorisation au moins présumée de l'Ordinaire : cf. c. 283 §1 ;

- droit à un temps convenable de vacances : cf. c. 283 §2 ;
- devoir de porter l'habit ecclésiastique prévu par le droit : cf. c. 284 ;
- devoir de s'abstenir de faire du négoce ou des activités commerciales : cf. c. 286.

Le c. 288 exempte les diacres permanents du port de l'habit ecclésiastique, de l'interdiction des charges publiques civiles ou comportant des responsabilités financières, de l'interdiction de participer activement aux partis politiques ou à la vie syndicale.

La juridicité du sacrement de l'ordre est donc multiple. Notre analyse s'est surtout concentrée sur l'aspect général et commun à tous les clercs. La présentation du Code ne prévoit pas de chapitre distinct selon les degrés du sacrement de l'ordre. On peut noter cependant des différences, comme par exemple : la règle du célibat ne s'applique pas aux diacres permanents mariés ; la *potestas sacra* est détenue par ceux qui appartiennent à l'ordre sacerdotal et non par les diacres, qui, eux, ne sont pas des pasteurs.

Les effets juridiques de l'épiscopat sont décrits au chapitre du livre II qui traite de l'épiscopat en général, et en particulier à l'article 2 qui traite de l'évêque diocésain, dans la perspective renouvelée de l'enseignement de CD. Le c. 382 détermine que les pouvoirs de l'évêque diocésain sont effectifs après la prise de possession canonique. Puis les canons suivants définissent ses principaux devoirs :

- devoir de sollicitude envers tous : cf. c. 383
- droits-devoirs d'enseigner et de défendre la foi : cf. c. 386
- devoir de tendre à la sainteté et d'y conduire les fidèles : cf. c. 387
- devoirs d'ordre cultuel et liturgique : cf. cc. 388-390
- exercice du pouvoir législatif, exécutif et judiciaire : cf. c. 391
- devoir de promouvoir la discipline commune, de faire observer toutes les lois et de réprimer les abus: cf. c. 392
- devoir de coordonner toutes les œuvres d'apostolat et de respecter leur caractère propre : cf. c. 394
- devoir de résidence personnelle : cf. c. 395
- devoir de la visite pastorale : cf. c. 396-398
- devoir de rendre compte au Siège Apostolique : cf. c. 399-400
- devoir de présenter sa démission au Pontife romain après avoir atteint l'âge de soixante-quinze ans (cf. c. 401 §1) et de manière plus instante, en cas d'incapacité à exercer sa charge convenablement (cf. §2).

L'énumération de ces effets juridiques de l'épiscopat[297] montre la place essentielle de la figure de l'évêque, successeur des apôtres, membre du collège épiscopal en union avec le Pontife romain, pasteur propre, ordinaire et immédiat de l'Église locale qui lui est confiée. La teneur de ces éléments juridiques en fait le garant et le fondateur à bien des égards des autres éléments de juridicité du sacrement de l'ordre qui se trouvent dans les degrés inférieurs, et plus largement de bon nombre d'éléments juridiques qui structurent la vie du peuple chrétien, à travers l'aspect d'ἐπισκοπή (rôle de surveillance, d'initiative et d'encouragement) qui caractérise la charge épiscopale.

En conclusion, notre étude montre que les effets juridiques des sacrements sont multiples et très divers. Essayons de tirer quelques conclusions générales à partir de nos observations.

1° Tous les sacrements possèdent une dimension juridique.

Cette juridicité se retrouve à trois niveaux distincts : dans les conditions de validité et de licéité, dans la structure même du sacrement qui épouse la structure d'une relation juridique, et dans les effets juridiques produits. Cette caractéristique est commune à tous les sacrements. On peut donc affirmer que le droit et les sacrements sont donc deux réalités co-naturelles, et qu'il ne faut pas craindre de les associer. Le premier apport de notre thèse est donc de pouvoir affirmer que le droit n'est pas étranger à la notion de sacrement et qu'il conviendrait de valoriser cet aspect.

2° Certains sacrements ont un effet juridique fondateur.

Certains sacrements ont pour caractéristique de créer une situation nouvelle, qui change ontologiquement celui qui le reçoit. Nous avons vu que ce changement est définitif et se marque par un caractère. Parmi eux, se trouvent le baptême, la confirmation et le sacrement de l'ordre. Les deux premiers font partie des sacrements de l'initiation chrétienne que reçoit - normalement - tout chrétien. Le caractère baptismal est source de toute la vie juridique du chrétien et établit une égalité fondamentale entre tous les baptisés. Le caractère de la confirmation est directement ordonné à renforcer celui du baptême et n'ajoute que quelques effets juridiques.

---

[297] Ici exercé dans le cadre diocésain ; mais pour les autres circonstances, on procédera aux adaptations nécessaires.

Le caractère de l'ordre est d'un autre genre : il établit une nouvelle condition de vie, en déterminant une inégalité fondamentale entre les fidèles du Christ.

Parmi les sacrements fondateurs nous rangeons également l'eucharistie. En effet, bien qu'elle ne possède pas de caractère et qu'elle doive être par nature réitérable, puisqu'elle est aliment de la vie spirituelle, elle possède un net caractère constitutif. En effet, elle porte à son plein épanouissement les autres sacrements qui lui sont tous ordonnés. Quelle serait l'authenticité de la foi d'un baptisé qui ne participerait jamais à l'eucharistie, ou d'un prêtre qui ne célèbrerait jamais la messe ? La célébration et la réception de l'eucharistie constituent en soi un acte juridique si l'on considère que l'admission à l'eucharistie est le signe de la pleine communion ecclésiale, que le sujet ne fait l'objet d'aucune censure, et qu'il est en état de grâce. La messe dominicale est un devoir pour tous les catholiques, ce qui signifie l'importance de ce rendez-vous, même si leur situation objective de vie les empêche de recevoir sacramentellement la communion. Le fait que l'eucharistie soit comme l'achèvement des autres sacrements, qu'elle leur donne cette solidité et une plénitude, vient du fait qu'elle ne confère pas seulement une grâce, mais qu'elle contient le Seigneur lui-même.

3° Tous les sacrements produisent deux effets juridiques généraux.

Cette constatation provient du fait que tout sacrement opère et réalise quelque chose qui directement ou indirectement peut se traduire en termes juridiques. Ces effets peuvent être communs ou bien propres à chaque sacrement. Nous considérons ici les effets généraux.

L'effet premier du sacrement est de conférer la grâce, qui est un effet spirituel, mais qui a aussi des conséquences juridiques. C'est ce que nous avons repéré en dégageant deux effets juridiques généraux communs à tous les sacrements : l'incorporation et la communion ecclésiale. Ces deux effets concernent tous les gestes sacramentels, mais selon des niveaux différents :

- le baptême accomplit l'incorporation dans l'Église et crée la communion entre les baptisés. Ceci a pour conséquence de créer des droits et des devoirs de nature juridique afin de protéger et de favoriser ces deux réalités.
- les autres sacrements perfectionnent et renforcent l'incorporation et la communion. Sur ce point de vue, leur position est donc seconde et dépendante du baptême.

Tous les sacrements produisent au moins des effets quant à l'incorporation dans l'Église et la communion. Mais dans un second

temps, l'étude doit se poursuivre en cherchant à individualiser les effets juridiques particuliers à chaque sacrement.

4° Tous les sacrements ont des effets juridiques qui leur sont propres.

Certes, ces effets sont de nature très diverse et d'importance très différente. Il est évident que le mariage a des effets juridiques plus facilement perceptibles que la pénitence, et la pénitence que l'onction des malades ; mais notre étude a permis de voir que tous les sacrements ont au moins quelques effets juridiques propres. Aucun d'entre eux n'y échappe.

Nous avons pu dégager un effet spécifique principal en relation avec la grâce particulière du sacrement : par exemple, la constitution des ministres sacrés et de l'état clérical pour l'ordre sacré, un approfondissement ontologique de l'incorporation et de la communion pour la confirmation, un droit-devoir d'assistance pour l'onction des malades.

Puis ensuite viennent les autres effets qui en dépendent. Pour plusieurs sacrements, il s'agit d'une série de droits-devoirs qui donnent consistance à une condition juridique. Par exemple : les droits et devoirs du baptisé, du clerc, de la personne mariée. Pour d'autres, ce seront des effets juridiques collatéraux.

5° Les effets juridiques n'ont pas toujours la même intensité, selon les circonstances.

Certains sacrements produisent des effets qui ont toujours la même force : par exemple, le baptême produit toujours la même incorporation, qui ne sera diminuée en intensité que si le sujet n'a pas les dispositions requises. Mais il suffira que ces dispositions soient assurées pour que le sacrement produise son plein effet. Ceci regarde tous les sacrements qui possèdent un caractère.

Les autres sacrements, surtout ceux qui ont un aspect pénitentiel, voient leurs effets juridiques se graduer selon la gravité des fautes qu'ils effacent. Cela est particulièrement clair pour la pénitence. L'absolution aura différents effets juridiques selon qu'elle efface un péché d'hérésie, d'apostasie ou de schisme, qu'elle remet une censure, qu'elle absout d'un péché grave, ou bien pardonne des péchés véniels. Dans le premier cas, elle restaure dans la pleine communion ; dans le deuxième, elle remet dans la pleine possession des droits et devoirs au sein de la communion ; dans le troisième, elle réintègre dans la pleine charité et dans la communion invisible de l'Église ; enfin dans le dernier cas, elle n'a pas d'autre effet juridique que celui plus subtil de perfectionner l'incorporation et la communion.

CHAPITRE V

Le sacrement est-il un acte juridique ?

Notre étude a examiné jusque-là les multiples rapports entre le droit et les sacrements. Le chapitre III nous a permis d'établir que le lien entre eux s'effectuait au niveau juridique par le biais de la notion de personne, puis ensuite le chapitre IV a déterminé quels étaient les différents aspects de la juridicité des sacrements.

Notre travail nous a fait rencontrer des termes et des caractéristiques qui nous conduisent maintenant à rapprocher la notion de sacrement avec celle d'acte juridique qui occupe une place importante relativement à l'agir juridique du sujet de droit, dans la plupart des systèmes juridiques modernes. Ce dernier chapitre a pour but de présenter cette notion, avant de vérifier si on peut équiparer le sacrement à un acte juridique.

1. **La notion d'acte juridique**

Nous présenterons l'acte juridique sous une double approche : historique pour déterminer les étapes de la formation de la notion, puis systématique pour en synthétiser le contenu.

1.1 *Etude historique*

Comme pour le concept de personne, il semble que la notion d'acte juridique fasse partie de ces notions dont on s'est servi pendant longtemps sans chercher à la définir. Son histoire est donc relativement récente.

La doctrine en droit civil a commencé à s'y intéresser à partir du XVIII^{ème} siècle et le droit canonique l'a intégrée à l'occasion de la

codification de 1917.

1.1.1 L'acte juridique en droit civil

En parcourant la littérature juridique, on remarque que l'expression « acte juridique » n'apparaît que tardivement[1]. Les sources anciennes l'ignorent. Ainsi le droit romain classique ne connaît pas l'expression *actus iuridicus*, mais ce silence ne signifie pas que l'idée en ait été totalement absente. A ce propos, Robleda relève la présence de deux éléments qui en sont à la base : la *voluntarietas* et l'*effectus iuridicus*, autour desquels la doctrine construira plus tard la définition moderne de l'acte juridique. Ainsi le droit romain reconnaît que la crainte[2], ou la déraison[3], vicient l'action de la volonté au point d'empêcher l'effet juridique. Toutefois, en l'absence d'une définition formelle, il ne semble pas qu'on puisse repérer encore une relation évidente et directe entre la volonté du sujet et l'effet juridique, ou entre la volonté personnelle et la norme objective, comme cela sera le cas dans la réflexion doctrinale postérieure.

La doctrine reconnaît communément que la notion d'acte juridique a été introduite au XVIII^{ème} siècle par Nettelbladt dans le sillage du mouvement jusnaturaliste, qui mettait en avant la volonté individuelle comme expression la plus haute et la plus manifeste de l'autonomie de la liberté et de la raison humaines, et donc comme principale source de droit.

Le concept fut adopté par Savigny et l'école historiciste qui voyaient en revanche la source du droit, non plus dans la volonté du sujet-personne autonome, mais dans l'esprit et la volonté du peuple.

Puis, au milieu du XIX^{ème} siècle, la notion fut utilisée également par les commentateurs allemands des Pandectes, notamment Windscheid, qui centrait la définition sur la volonté privée : « L'acte juridique

---

[1] Pour la doctrine civiliste, relevons : V. SCIALOJA, *Negozi giuridici* ; N. COVIELLO, *Manuale di diritto civile italiano* ; A. TESAURO, *Atti e negozi giuridici* ; A. FALZEA, *La condizione e gli elementi dell'atto giuridico* ; S. ROMANO, *Fragmenti di un dizionario giuridico. Atti e negozi giuridici* ; F. SANTORO PASSARELLI, *Dottrina generale del diritto civile* ; ID. « Atto giuridico », 203-213 ; F. CALASSO, *Il negozio giuridico* ; P. RESCIGNO, « Atto giuridico (diritto privato) », 1-4.

[2] D. 4,2,1, « Quod metus causa gestum erit ratum non habebo » (repris de Ulpianus, lib. 11 ad edictum).

[3] I. 3,19,8, « Furiosus nullum negotium gerere potest, quia non intellegit quid agit ».

(*Rechtgeschäft*) est une déclaration privée de volonté (*Privatwillenerklärung des Inhalts*), qui vise à produire un effet juridique[4] ».

Le positivisme juridique reprit à son tour la notion en l'adaptant à sa théorie de la puissance souveraine de la loi. Cette école en déduisait que le fondement de l'effet juridique de l'acte ne réside pas dans la volonté privée, considérée comme juridiquement inefficace, mais dans la loi elle-même. La volonté humaine, selon cette doctrine, se trouve donc évincée de l'activité juridique, tandis que l'acte est réduit à n'être que le produit de l'application quasi mécanique des prescriptions légales prévues par la loi, dont il tire son efficacité.

Cette position extrême ne fut pas maintenue au XX^{ème} siècle, au cours duquel l'affirmation de la sensibilité aux droits de la personne, conçue comme protagoniste de sa propre vie juridique, aida à rééquilibrer la définition en faveur de la prise en compte de la volonté personnelle comme élément essentiel. La quasi-totalité des législations civiles contemporaines se retrouvent dans cette position qui est reçue pacifiquement dans la culture juridique dominante actuelle.

1.1.2 L'acte juridique en droit canonique

Le terme d'acte juridique est entré officiellement dans la législation canonique de manière encore plus récente, avec la codification pio-bénédictine de 1917. La doctrine ne parait pas avoir développé un grand intérêt pour ce concept, si l'on se réfère au peu d'ouvrages et d'articles qui lui ont été consacrés. Récemment cependant, plusieurs auteurs ont essayé de relancer la réflexion sur ce sujet[5].

+ Une histoire récente

De même que pour le droit civil, on n'en trouve pas trace dans les sources, mais cela ne signifie pas que les principaux éléments en étaient ignorés, notamment en ce qui concerne les nombreux textes qui règlent les conditions de validité ou d'invalidité des actes accomplis par les

---

[4] B. WINDSCHEID, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, I, 158.

[5] Pour la doctrine canonique, relevons : G. MICHIELS, *Principia generalia*, 572-594 ; S. ROMANI, « De factis, actibus negotiisque iuridicis », 101-104 et 192-197 ; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, 136-168 ; ID. « Atto giuridico canonico », 214-220 ; O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 413-446 = *Quaestiones disputatae iuridico canonicae*, 9-35 ; J. FORNES DE LA ROSA, « El atto jurídico-canonico », I, 187 ; R. PALOMBI, « Aspetti dell'invalidità dell'atto giuridico », 219-250 ; V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 185-223 ; G. GHIRLANDA, « Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale », 225-272 ; ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*.

ministres. A ce propos, on ne peut pas ne pas remarquer que les sacrements y sont déjà traités techniquement comme des actes juridiques. La réflexion sur l'acte juridique canonique se développera à partir de deux notions différentes :

- l'une portant sur une modalité de l'acte : la validité
- l'autre portant sur un type particulier d'acte : la convention (*pactus*).

Dans un premier temps, la validité a été étudiée avec des approches contradictoires[6] : d'une part, il a été fait appel au droit romain par le biais d'une norme du Code théodosien qui qualifie de nuls ou de non accomplis les actes posés contre les dispositions de la loi ; d'autre part, les Décrétales de Grégoire IX contiennent la norme contraire : « Parmi tout ce qui est interdit, si quelque acte vient à être posé, alors il obtient force de droit »[7].

Ce n'est qu'avec le temps que l'on distinguera différentes formes d'invalidité, avec les lois purement prohibitives, les lois irritantes et les lois inhabilitantes. Cette distinction sera adoptée dans la législation du Code de 1917, reprise par celui de 1983, et se révélera féconde pour la réflexion théorique.

En parallèle à cette première réflexion à partir de la validité, la science canonique ne cessera de valoriser l'importance de la volonté dans la production de l'acte juridique, notamment à l'occasion de l'analyse de la notion de contrat[8]. Ulpien distinguait déjà les contrats dotés de valeur obligatoire, notamment en fonction des formules religieuses qui les accompagnaient, et les conventions ou pactes (*pacta nuda*), constatant un consensus ou une similitude de vues[9], mais qui ne généraient pas d'obligation protégée par le droit[10].

La réflexion juridique canonique, tout en maintenant formellement la différence entre *pactum nudum seu simplex*, entendu comme une simple promesse sans efficacité juridique et *pactum vestitum seu le-*

---

[6] Cf. V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 190-191.

[7] X, 3,31,16 : « Quia multa fieri prohibentur, quae, si facta fuerint, obtinent roboris firmitatem ».

[8] Cf. T. BLANCO, *La noción canónica de contratto*, 104-128. Ces pages constituent une excellente étude historique sur le développement de la notion de contrat en droit canonique. Nous lui empruntons nombre d'éléments historiques.

[9] Ulpien définit ainsi la convention : « est pactio duorum pluriumve in idem placitum consensus ». Cf. D. 2,14,1,2.

[10] Cf. D. 2,14,7,3 : « Si ob maleficium ne fiat promissum sit, nulla est obligatione ex hac conventione » (repris de Ulpianus, lib. 4 ad edictum) ; D. 2,14,7,4 : « Nuda pactio obligationes non parit, sed parit exceptionem » (idem).

gitimum, défini par l'accord des parties revêtu d'une forme particulière qui lui donne valeur de droit public, fera peu à peu émerger l'idée nouvelle d'une force obligatoire pour tous ces actes, désignés génériquement sous le terme de « pacte ». Les premiers textes législatifs se trouvent dans le Décret de Gratien, avec trois chapitres qui définissent le caractère obligatoire et l'efficacité juridique des conventions établies selon le droit canonique :

- au chapitre « Quicumque suffragio » : « Ceux qui donnent leur suffrage à quelque mesure d'utilité ecclésiastique, et qui pour cela ont promis quelque facilité en rémunération, il paraitra opportun de les délier de leur promesse, de telle sorte que l'affaire soit portée devant le concile provincial afin qu'elle soit confirmée par cette assemblée, car comme le dit S. Paul, l'ouvrier est digne de salaire »[11] ;
- au chapitre « Quia Iohannes » : « […] vous devez savoir que nous ne confirmons pas ces mesures parce que nous suivons une volonté supérieure, mais parce que nous le lui avons promis de son vivant »[12] ;
- au chapitre « Iuramenti » : « La raison de ce serment est que quiconque prête serment promet que ce qu'il dit est vrai. Et Dieu ne souffre aucune différence entre le contenu du serment et les mots prononcés, car de même que le serment ne doit contenir aucune perfidie, de même il ne doit y avoir aucun mensonge dans nos paroles, car et le parjure et le mensonge sont punis par la loi divine […] »[13].

L'idée directrice est que, en droit, la volonté déclarée doit correspondre à la volonté réelle. Encore plus significative sera l'introduction d'un titre 35, intitulé *De pactis*, dans le Livre I du recueil des Décré-

---

[11] C. XII, q. 2, c. 66 : « Quicumque suffragio cuiuslibet aliquid ecclesiasticae utilitatis providerint, et pro eo quodcumque commodum in remuneratione promiserint, promissi solutionem eos absolvere oportebit : ita ut ad concilium conprovinciale deferatur ut eorum conventu confirmetur, quia (sicut Paulus ait) dignus est mercenarius mercede sua ».

[12] C. XII, q. 5, c. 3 : « […] sciendum vobis est, non nos ideo ea confirmasse quoniam supremam eius sequimur voluntatem, sed quia hoc ei viventi promissimus ».

[13] C. XXII, q. 5, c. 12 : « Iuramenti huius causa est, quia omnis qui iurat, ad hoc iurat, ut quod verum est loquatur. Et ideo Dominus inter iuramentum et loquelam nostram nullam vult distantiam, quia, sicut in iuramento nullam convenit esse perfidiam, ita quoque in verbis nostris nullum debet esse mendacium, quia utrumque, et periurium et mendacium divini iudicii pena dampnatur […] ».

tales de Grégoire IX. Nous y repérons trois textes qui fixèrent la notion canonique de contrat :

- au chapitre « Antigonus » : « Que la paix soit conservée, que les contrats soient observés »[14] ;
- au chapitre « Qualiter », à propos des puissants qui portent préjudice aux pauvres en ne respectant pas leur parole : « On doit veiller soigneusement à ce que ce qui a été promis soit accompli »[15] ;
- au chapitre « Pactiones », un passage qui interdit les contrats portant sur les réalités spirituelles, en raison des risques de simonie : « Les accords que vous avez passés en vue d'obtenir des biens spirituels ainsi que tout pacte ou convention de ce genre doivent cesser, ils n'ont absolument aucune valeur »[16].

Les commentateurs systématisèrent la doctrine canonique, en reprenant la définition des conventions, proposée par Ulpien, mais en joignant l'idée d'efficacité légale à celle de *consensus*. Ainsi, à la fin du XIII[ème] siècle, le cardinal d'Ostie propose cette définition du contrat : « L'engagement mutuel verbal de deux ou de plusieurs pour donner ou pour faire quelque chose oblige en conscience »[17]. Puis le Panormitain (1386-1445) connaît déjà l'idée d'une obligation juridique issue de la volonté des parties, qu'il relie au *ius gentium*[18]. Butrio, un siècle plus tard, affirme comme une évidence :

> Un accord non observé conduit au péché, selon les canons ; l'accord même sans solennité [*pactum nudum*] a une valeur [puis, se référant au chapitre Antogonus :] Ici dans le texte "les accords sont observés", on ne distingue

[14] X, 1, 35, 1 : « Pax servetur, pacta custodiantur ».

[15] X, 1, 35, 3: « Studiose agendum est, ut ea, quae promittuntur, opere compleantur ».

[16] X, 1, 35, 8 : « Pactiones factae a vobis pro quibusdam spiritualibus obtinendis, quum in huiusmodi pactio omnisque conventio debeat omnino cessare, nullius penitus sunt momenti ».

[17] H. DE SEGUSIO HOSTIENSIS, *Aurea Summa*, I, 1,35. Cité par T. BRANCO, *La noción canónica de contrato*, 105 : « Duorum pluriumve in idem dandum vel faciendum alteri ab altero consensus verbis expressiis animo obligandi ».

[18] Cf. Niccolò dei TEDESCHI, dit: PANORMITANUS, *Commentaria Decretalium*, I, 1,35,1 : « Si enim pactum stat in puris et meris finibus conventionibus quia non intercesserit aliquid extrinsecum puta nec stipulatio nec interventus alicuius rei nec litterarum solemnitas nec chirographum tunc appelatur nudum ; inest enim illa sola obligatio iuris gentium nam ubi est consensus ibi est obligatio iuris gentium ». Cité par V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 192.

pas entre les accords solennels et simples, car ni Dieu ni la conscience bonne ne les distinguent[19].

Calasso commente ce processus en relevant que le droit canonique a promu cette évolution grâce au développement du principe d'équité canonique, appliquée dans ce cas au respect de la parole donnée[20]. L'obligation juridique se double donc d'un impératif de conscience sur le plan moral. Le *Liber Sextus* consacrera cette évolution dans la *Regula iuris 33*, dont le sens est voisin : « Personne ne peut changer d'avis au détriment d'autrui »[21].

La science canonique, à partir du XVII[ème] siècle, a poursuivi cette évolution en définissant la notion unitaire moderne de contrat, issue d'éléments du droit romain, intégrant les notions de convention et de contrat, tout en sauvegardant le caractère obligatoire souligné par les Décrétalistes[22]. Le contrat fait alors figure de forme-type de l'acte juridique. Il est défini essentiellement par trois éléments :

– l'accord des volontés ;
– l'obligation juridique de les respecter ;
– la protection juridique qui lui est accordée.

Ce caractère obligatoire se déduit d'une obligation de droit naturel[23]. L'efficacité juridique de ces pactes provient de la protection qui est reconnue à cette obligation naturelle, sur le plan juridique comme sur le plan moral. La doctrine, jusqu'à la promulgation du Code de 1917, maintiendra néanmoins la distinction entre les contrats au sens large qui désignent les pactes ou conventions et les contrats au sens strict qui se réfèrent aux contrats proprement dits avec obligations réciproques. La jurisprudence appuiera cette unification conceptuelle et systématique

---

19 A. DA BUTRIO, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, I, 1,35,1. Cité par T. BRANCO, *La noción canónica de contrato*, 108: « Pactum non servatum inducit peccatum secundum canones, pactum, quantumcumque nudum, habet firmitatem, [puis, se référant au chapitre Antogonus :] In textu ibi, pacta custodiantur, non distinguunt inter nuda et vestita : quia nec Deus nec bona conscientia distinguit ».

20 Cf. F. CALASSO, *Il negozio giuridico*, 276-277.

21 VI°, Reg. 33 : « Mutare consilium quis non potest in alterius detrimentum ».

22 Cf. E. PIRHING, *Ius canonicum in V libros Decretalium distributum*, I, 1,35 « De pactis », §35-36, 700-701; A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, I, 1,35, §31 ; 37-38, p. 421 et 422 ; LUCIUS FERRARIS, *Bibliotheca canonica, juridica, moralis,theologica*, II, « pactum », §17, p. 104.

23 Cf. A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, I, 1,35, §27, p. 421 : « Nam certum est et communiter a Doctoribus receptum, quod ex omni pacto, etiam nudo, dummodo deliberate ac serio fiat, oriatur naturalis obligatio, propter mutuum consensum, Jure naturali ac etiam Foro conscientiae obligantem ».

des Décrétalistes en se référant à l'équité canonique et, de manière supplétive, au droit romain.

La codification consacrera l'unification systématique, avec un seul titre *De contractibus* (livre 3, partie 6, titre 29), au lieu des deux titres des Décrétales : *De pactis* (livre 1) et *De contractibus* (livre 3). Ceci est aussi souligné par la mention explicite que le législateur entend viser tous les contrats, cf. CIC/1917 c. 1529 : « […] en matière de contrats nommés ou innommés […] »[24]. On retrouve la même unité systématique dans le Code de 1983 : cf. c. 1290 : « […] en matière de contrats, tant en général qu'en particulier […] »[25].

La législation canonique, en renvoyant aux dispositions du droit civil en vigueur dans le territoire où est stipulé le contrat, prend acte que l'unification conceptuelle et le caractère obligatoire sont reconnus par la grande majorité des droits séculiers. Le législateur de 1983, dans le même c. 1290, ne prévoit que ce qui est propre au droit ecclésial ou ce qui doit être appliqué au cas où le droit civil serait contraire au droit divin (c'est-à-dire ne garantirait pas l'obligation de respecter la parole engagée, selon le droit naturel divin).

Ceci a conduit la doctrine, durant ces derniers siècles, à s'intéresser surtout au sujet, à la forme et à l'objet des contrats et de tout acte juridique, plus qu'à élaborer une théorie générale qui s'est réduite pendant longtemps à l'idée qu'il est permis à tous de passer toute forme de contrat, du moment qu'il n'y a pas d'interdiction et qu'il s'agit de choses permises[26].

+ Difficulté pour établir une théorie générale

La progression de la réflexion canonique moderne s'est donc faite à partir de la notion de contrat et de l'étude des conditions de validité, surtout à partir du droit matrimonial. La spécificité des normes concernant diverses catégories d'actes (mariage, ordre sacré, contrats…) n'a pas aidé non plus à dégager une théorie générale. Ce n'est que dans un second temps que la doctrine a pensé à élaborer une synthèse englobant tous les types d'actes juridiques, qu'il importait aussi de distinguer des autres faits juridiques et des autres actes humains.

---

[24] CIC/1917, c. 1529 : « [...] tam in genere quam in specie, sive nominatis sive innominatis [...] ».

[25] CIC/1983, c. 1290 : « [...] de contractibus tam in genere quam in specie […] ».

[26] Cf. E. PIRHING, *Ius canonicum*, I, 1,35, §7, p. 692 : « […] pacisci sive pacta inire omnes possunt, qui non prohibentur, nam pacisci et contrahere est de genere permissorum ; ideoque omnibus non prohibitis concessum censetur ».

Certains auteurs ont cependant relevé qu'il n'existait pas de théorie propre de l'acte juridique en droit canonique, ce qui les a parfois incités à en déduire un manque d'attention envers cette notion[27]. Ainsi, Fornès de la Rosa a soutenu que les canons 103 et 104 concernant les vices de l'acte juridique auraient été introduits à la dernière minute, à l'imitation des dispositions qui se trouvent dans les législations civiles[28].

A l'inverse, De Paolis, reprenant l'ensemble de l'évolution de la doctrine, montre le caractère excessif de ce jugement et que la science canonique ne s'est nullement désintéressée de la notion d'acte juridique[29]. La difficulté pour développer une théorie de l'acte juridique et lui donner toute son ampleur provient en grande part de la tendance qu'ont eue pendant longtemps les canonistes à concentrer leur intérêt trop exclusivement sur les conditions de validité et de licéité. Deux auteurs, Michiels et Robleda, ont beaucoup contribué à ouvrir la problématique et ont permis de dégager les grandes lignes modernes de la théorie de l'acte juridique en droit canonique.

Le premier, Michiels, établit une distinction entre les *faits juridiques* involontaires (résultant de la simple application des normes juridiques) et les *actes juridiques* (qualifiés de faits juridiques volontaires) qui se caractérisent par l'intervention de la volonté du sujet, tout en ne clarifiant pas une ambiguïté à propos du lien entre la volonté du sujet, l'effet produit et la norme juridique :

> […] de telle sorte que, même si l'efficacité juridique de l'acte posé par l'agent est définie dans l'abstrait par la volonté du législateur et en procède, matériellement elle dépend cependant de la volonté de l'agent et concrètement elle est déterminée par ce dernier dans les limites définies par la loi[30].

Si l'effet juridique provient de la volonté du législateur, qui concède l'efficacité à l'acte, n'y a-t-il pas un risque de positivisme juridique ? De Paolis souligne l'enjeu de la question : « Si formellement l'effet

---

[27] Cf. J. FORNES DE LA ROSA, « El acto jurídico-canonico », 192 : « lo cierto, es que la doctrina del derecho intermedio non elabora una teoría general del acto jurídico tipicamente canónica ».

[28] Cf. J. FORNES DE LA ROSA, « El acto jurídico-canonico », 194.

[29] V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 199-205, dont on reprend ici les conclusions.

[30] G. MICHIELS, *Principia generalia*, 373 : « […] ita ut efficacia juridica actus ab agente positi, etsi in abstracto definiatur et formaliter a voluntate legislatoris procedat, materialiter tamen a voluntate agentis pendeat et in concreto, intra limites lege definitos, ab ipso determinatur ».

procède de la loi, et du législateur, cela signifie que l'acte de volonté produit l'effet parce que le législateur le concède »[31].

Robleda a par la suite approfondi la réflexion en introduisant le concept nouveau d'*inexistence de l'acte*, défini comme une forme particulière de nullité, au-delà des lois irritantes et inhabilitantes ou de l'absence de respect des prescriptions formelles, et consistant dans le manque d'un élément constitutif ou essentiel de l'acte même[32]. Cette distinction nouvelle, contestée au début par certains auteurs[33], a été reçue dans le c. 124 §1 du CIC/1983 qui fixe les conditions de validité : « Pour qu'un acte juridique soit valide, il est requis qu'il soit posé par une personne capable, qu'il réunisse les éléments constitutifs qui lui sont essentiels et que soient respectées les formalités et les exigences imposées par le droit pour sa validité »[34].

Les conditions de validité se trouvent ainsi établies selon trois niveaux distincts :

- l'habileté, ou aptitude juridique de la personne qui pose l'acte ;
- les éléments constitutifs de l'acte ;
- les formalités requises.

Que se passe-t-il dans le cas où vienne à manquer une de ces conditions ? L'absence d'habileté chez l'auteur de l'acte, ou des formalités requises, rend l'acte nul ou annulable par sentence judiciaire (rescision), tandis que le manque d'un élément constitutif le rend en revanche inexistant et invalide.

Les éléments constitutifs peuvent être définis comme appartenant à l'essence ou la nature de l'acte, et se différencient des conditions posées par la loi positive pour la validité. Ils touchent à l'essence même de l'acte juridique, conçu comme acte de la personne, impliquant la liberté du sujet et un objet adéquat. En ultime analyse, la définition de l'acte juridique renvoie en fait à un problème de philosophie de la

---

31 V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico »,209 : « Se formalmente l'effetto procede dalla legge e dal legislatore, significa che l'atto di volontà produce l'effetto perché il legislatore lo concede ».

32 O. ROBLEDA, « Leges Constitutivae et nullitas actus iuridici », 75-84.

33 Cf par exemple : B. GANGOITI, « La problematica de la inexistentia y nulidad », 225-242. Cet article se fonde sur le présupposé positiviste que le texte exprime le sens voulu par le législateur et par conséquent s'interroge sur la pertinence d'introduire une distinction dont le texte ne parle pas.

34 CIC/1983, c. 124 §1 : « Ad validitatem actus iuridici requiritur ut a persona habili sit positus, atque in eodem adsint quae actum ipsum essentialiter constituunt, necnon sollemnia et requisita iure ad validitatem actus imposita ».

personne et de théologie du droit, comme le remarque De Paolis qui dégage ainsi clairement le fondement anthropologique de la notion d'acte juridique :

> En réalité, la construction de l'acte juridique n'est pas autre chose qu'une construction qui s'impose comme base à la réflexion sur l'acte humain lui-même, considéré dans la perspective et dans le champ du droit naturel, et dans la perspective d'une réflexion sur la loi, qui, à l'encontre de la doctrine positiviste, ne peut jamais trouver son sens ultime en elle-même, mais renvoie toujours au-delà. C'est avant tout une question de philosophie et de théologie du droit[35].

Nous voyons ainsi combien le travail sur l'invalidité et l'inexistence a contribué à faire émerger le sens même de l'acte juridique, comme acte impliquant la dimension ontologique de la personne.

1.2 *Les éléments d'une définition de l'acte juridique*

Le rappel que nous avons fait du développement de la doctrine civile et canonique fournit les indications pour dégager une définition de l'acte juridique selon l'esprit du droit ecclésial. Le Code n'en donne aucune définition précise et n'en fixe que les conditions de validité. L'élaboration de la définition est donc l'œuvre de la doctrine[36]. Voyons rapidement les éléments essentiels pour composer cette définition.

1.2.1 L'acte juridique est un acte humain

L'acte juridique est une forme d'expérience de la vie juridique, et comme tel, il appartient à la structure même de la vie de tout être humain, de même que le droit fait partie de la vie humaine. L'analyse du caractère humain de l'acte nécessite la reconnaissance de deux dimensions de l'homme : son intelligence et sa volonté, et dans un second temps l'examen de la modalité d'analyse de la volonté à travers l'intentionnalité.

---

[35] V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 204 : « In realtà, la costruzione dell'atto giuridico non è altro che una costruzione che si impone in base alla riflessione sull'atto umano stesso considerato nella prospettiva e nel campo del diritto naturale e nella prospettiva della riflessione della legge, che contro la dottrina positivistica, non può mai avere il senso ultimo in se stessa, ma rinvia sempre più in là. È una questione prevalentemente di filosofia e di teologia del diritto ».

[36] Nous signalons particulièrement l'importance de l'ouvrage paru récemment sous le patronage de l'ACR : *L'atto giuridico nel diritto canonico*. Il synthétise les positions de la doctrine actuelle et relance les études sur cette notion.

a) *L'intelligence et la volonté*

L'acte juridique constitue par conséquent une expression de la dignité de l'homme. Ce dernier, créé libre et intelligent, réalise sa fin propre à travers des actes que la philosophie qualifie ordinairement d'humains, c'est-à-dire qui se rapportent à son intelligence et à sa volonté libre. Ils engagent à la fois son intelligence, et sa volonté[37].

+ L'acte humain engage *l'intelligence* qui permet au sujet de comprendre ce qu'il fait, en ayant conscience de l'acte et de ses conséquences. Il s'agit d'un acte accompli selon la raison, qui lui impose d'avoir un objet adéquat et de le poursuivre selon des moyens appropriés, appréhendés par l'intelligence, sans lequel l'acte est nul. En droit matrimonial, cela est exprimé par la notion de *discretio iudicii* (cf. c. 1095) dont le grave défaut invalide l'acte.

+ L'acte humain engage également la *volonté* du sujet qui le rend capable de se porter vers son bien véritable, à travers la réalisation de l'acte de manière concrète : « L'objet choisi est un bien vers lequel se porte délibérément la volonté. Il est la matière d'un acte humain »[38]. Ainsi, le c. 125 §1 du CIC/1983 établit que la violence due à une force extrinsèque à laquelle on ne peut résister rend l'acte inexistant (« pro infecto habetur »), car la volonté n'a pu dans ces conditions exercer ses prérogatives. Dans le cas de la crainte grave ou de dol, l'acte est valide mais peut être rescindé par sentence du juge à la demande de la partie lésée, de ses ayants-droits ou même d'office, chaque fois qu'il sera constaté que le manque de volonté a ôté le caractère humain de l'acte (cf. c. 125 §2).

b) *L'intentionnalité de la volonté*

La réalisation est cependant précédée de l'*intention,* qui est un mouvement de la volonté vers la fin et regarde ainsi le terme de l'agir : « [l'acte juridique] n'est pas pure manifestation sans intention. Il n'est point purement et simplement une déclaration de volonté à laquelle la loi attribue des effets, indépendamment de l'intention de la volonté »[39].

La place de la volonté personnelle a réellement été au cœur de la réflexion sur la notion d'acte juridique. Mise à l'écart par l'école positi-

---

37 Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1704.
38 *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1751.
39 F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, 201.

viste juridique aux XVIII- XIX[èmes] siècle pour qui l'effet juridique de l'acte résulte de la loi seule, cette intervention de la volonté est au contraire jugée aujourd'hui nécessaire par la doctrine commune. Provenant de la notion de *voluntarietas* du droit romain, elle n'a cessé d'être mise en valeur par la réflexion doctrinale et la jurisprudence contemporaines.

Michiels en fait le critère pour distinguer les faits juridiques des actes juridiques au sens strict[40]. Cependant cet auteur, bien qu'il déclare l'acte juridique comme étant « essentiellement une déclaration de volonté »[41], affaiblit ensuite sa position en subdivisant les actes juridiques au sens large et au sens strict, les premiers, bien que volontaires, recevant des effets juridiques de la loi, de telle sorte que « l'on ne comprend pas bien si l'effet juridique est un produit de la volonté ou de la loi »[42], selon les mots de De Paolis.

Robleda est plus net : il définit sans ambiguïté l'acte juridique comme un « acte de la volonté manifesté de manière externe »[43], en reprenant la définition de Windscheid, sans cependant la restreindre à la volonté privée mais en y incluant les actes de droit public. Quant aux actes volontaires dont les effets sont produits par la loi, il les range dans la catégorie des faits juridiques. En effet, dans ce cas, l'effet juridique ne se fait certes pas contre la volonté, mais toutefois, il n'est pas l'œuvre de cette même volonté[44]. L'importance de la volonté se déduit du fait que, pour que l'acte soit qualifié de juridique, il est nécessaire que la volonté soit en acte, active. Urrutia précise que l'intention habituelle non rétractée ne saurait suffire[45].

Ce point est souligné comme déterminant par Robleda pour éviter l'écueil du positivisme :

---

[40] Cf. G. MICHIELS, *Principia generalia*, 572 : « […] est actus humanus socialis legitime positus et declaratus, cui a lege ideo et eatenus effectus juridicus determinatus agnoscitur, quia et quatenus effectus ille ab agente intenditur ».

[41] G. MICHIELS, *Principia generalia*, 576: « essentialiter declaratio voluntatis ».

[42] Cf. V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 209.

[43] O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 13 : « voluntatis actus externe manifestatus ».

[44] Cf. O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 15 : « In his factum pendet ab homine, non a natura, habetque effectum iuridicum, certe, non contrarium voluntati, at nec quaesitum ab ea ; unde nec ab eadem ullo pacto productum, sed lege positiva ».

[45] Cf. F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, 203.

> En ceci réside le point le plus important du problème auquel il nous faut répondre : assurément, c'est la volonté et non un ordre objectif qui est la cause immédiate des effets juridiques essentiels de l'acte juridique[46].

L'intentionnalité permet de qualifier plus précisément ce que l'on entend par volonté. Il ne s'agit pas seulement de la volonté extérieure, repérable par un comportement visible, mais de la volonté intérieure de la personne humaine qui vise une fin, ce qui garantit la réalité de son engagement et assure que les effets sont produits par la volonté même. Robleda insiste sur cet aspect intérieur, intentionnel, même s'il n'emploie pas le mot :

> Si ce que nous avons exposé plus haut est vrai, alors la volonté d'agir doit être comprise comme étant toujours interne, même si, comme il est évident, elle est manifestée ; c'est pourquoi, une déclaration externe sans volonté interne véritable ne produit pas un acte juridique[47].

C'est donc bien la volonté intentionnelle qui est à l'origine des effets de l'acte juridique, et non la loi qui ne constitue que le cadre légal dans lequel s'exprime cette volonté. Nous verrons plus loin que la volonté est considérée comme l'un des éléments constitutifs essentiels de l'acte juridique, sans lequel il n'a pas d'existence. Insistons pour affirmer que c'est ce point qui permet de distinguer un acte juridique d'un fait juridique, et qui éloigne tout positivisme juridique, étranger à l'esprit du droit canonique. L'analyse de l'acte juridique, à travers l'intentionnalité de la volonté libre, renvoie donc à la notion de personne et à ses droits fondamentaux :

> Il faut affirmer que ceci [l'intentionnalité de l'acte volontaire] provient logiquement de la préexistence des droits subjectifs fondamentaux de la personne humaine. En vérité, toute personne humaine en tant que telle a le droit d'user des biens humains nécessaires à sa propre perfection; c'est pourquoi, elle doit pouvoir poser les actes par lesquels elle peut acquérir de tels biens de manière inviolable ou juridique. Le Droit n'a pas d'autre rôle que celui de coordonner l'exercice de ces droits qui concernent tous les

---

[46] O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 20 : « In hoc ipsum est punctum maximum quaestionis, cui videtur respondendum, certe esse voluntatem et non ordinem obiectivum causam immediatam effectuum iuridicorum essentialium actus iuridici ».

[47] O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 25 : « Si vera sunt quae supra exposuimus, voluntas negotialis intelligenda est semper interna, etsi, ut patet, manifesta ; igitur declaratio externa sine vera interna voluntate actum iuridicum non valet ».

membres de la société, et cela afin d'atteindre le bien commun de telle sorte que à la fin les droits de chacun soient mieux sauvegardés[48].

c) *L'exercice de la volonté et les droits fondamentaux de la personne*

En posant un acte juridique de manière volontaire et intentionnelle, la personne manifeste concrètement sa dignité et exerce des droits fondamentaux qui font partie de son être même. Ces droits dérivent de la nature même de la personne humaine ; ils ne sont pas une création du législateur, qui ne peut que les reconnaître et favoriser leur expression, selon la fine analyse de Bertrams qui a analysé les caractéristiques de ces droits fondamentaux :

> Les droits fondamentaux de l'homme fondent sa personnalité juridique ; ils sont considérés comme regardant son existence même, ils se rapportent aux biens humains communs qui sont ordonnés à la perfection personnelle ; ils constituent la structure interne de la sociabilité humaine, si bien que toute société, qui par nature organise, est tenue de reconnaître ces droits et ne peut en aucune manière les supprimer. Les droits fondamentaux des baptisés sont fondés sur une personnalité surnaturelle ; comme la personnalité surnaturelle, ces droits dépendent aussi du caractère baptismal ; ils se réfèrent à des biens surnaturels qui doivent être possédés sur un mode humain ; ils constituent la structure interne de l'Église en tant que société à la fois surnaturelle et profondément humaine, puisque même l'Église est tenue de reconnaître ces droits et que, en aucune manière, elle ne peut les retirer aux baptisés.[49].

---

[48] O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 28 : « Dicendum id profluere logice ex praeexistentia iurium subiectivorum fundamentalium personae humanae. Sane, omnis persona humana qua talis ius habet ad usum bonorum humanorum necessariorum ad propriam perfectionem ; debet igitur posse etiam actus facere quibus talia bona adquirantur inviolabiliter seu iuridice. Iuris obiectivi non erit igitur nisi coordinare exercitium illorum iurium, quae eodem modo omnibus membris societatis competunt, ad hoc ut bonum obtineatur comune, ut melius iura singulorum ultimatim salva fiant ».

[49] W. BERTRAMS, « De influxu Ecclesiae », 238: « Iura fundamentalia hominis personalitatem eius fundantur ; habentur ipsa eius existentia, referuntur ad bona humana communia, quae ad perfectionem personalem ordinantur ; constituunt structuram internam socialitatis humanae ita ut etiam quaevis societas indolis organisatoriae haec iura recognoscere teneatur nec illa ullo modo auferre valeat. Iura fundamentalia baptizatorum personalitate supernaturali fundantur ; sicut personalitas supernaturalis ita etiam haec iura characteri baptismali inhaerent ; referuntur ad bona supernaturalia modo humano habenda ; constituunt structuram internam Ecclesiae tamquam societatis et supernaturalis et vere humanae, ita ut etiam Ecclesia iura

A cet égard, examinant les conséquences juridiques des lois inhabilitantes (et irritantes), le même auteur expose que ces dernières n'atteignent pas la capacité juridique naturelle des baptisés, mais ôtent seulement l'efficacité de l'acte qui est régulé par la loi[50]. Le sujet est capable et veut les effets, mais c'est la loi positive qui empêche l'efficacité juridique de l'acte.

En conclusion, la personne humaine trouve le fondement de sa dignité dans les droits fondamentaux inhérents à son être. En raison de ce patrimoine juridique, le sujet-personne possède la capacité de poser librement des actes juridiques dont la volonté est la caractéristique principale. Ce caractère volontaire et intentionnel leur permet d'être identifiés comme des actes humains.

1.2.2 L'acte juridique produit des effets juridiques, sources d'obligation

Historiquement, nous l'avons vu, l'analyse des obligations juridiques produites par l'acte juridique doit beaucoup au développement de la théorie des contrats[51]. L'accord des volontés produit une obligation qui doit être respectée, non plus en raison des formules religieuses utilisées dans le droit romain, mais à cause d'une obligation naturelle découlant de la volonté libre qui s'est engagée. Cette obligation a été exprimée dans l'adage *pacta sunt servanda*. Nous avons aussi repéré que la doctrine canonique a favorisé la protection des *pacta nuda* (qui à l'origine n'étaient pas protégés) en vertu de l'équité qui doit toujours être maintenue comme principe directeur de l'activité juridique ecclésiale.

La réalisation des effets juridiques découle de l'analyse de la nature de l'acte juridique que nous venons de faire. L'opération de la volonté s'effectue à deux niveaux : vouloir librement poser l'acte et vouloir les effets juridiques qui en découlent nécessairement. Le fait de poser l'acte appelle ces effets juridiques, comme le constate Robleda : « c'est pourquoi, de manière explicite ou implicite, plus ou moins consciemment, la personne recherche un effet juridique lorsqu'elle pose des actes juridiques »[52]. De Paolis explicite encore plus en dégageant ce qui fait la spécificité de l'acte juridique :

---

recognoscere teneatur nec illa ullo modo baptizatis auferre valeat ».

[50] Cf. W. BERTRAMS, « De influxu Ecclesiae », 227-239.

[51] Cf. p.303-306.

[52] O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 29 : « Igitur explicite vel implicite, magis vel minus conscienter, persona quaerit effectum iuridicum, cum actus iuridicos

> Dans le fait volontaire, l'agent peut encore ignorer l'effet que la loi a rattaché à tel acte ; dans l'acte juridique en revanche, l'agent doit le vouloir et en avoir l'intention de manière positive, ce qui ne veut pas dire de manière explicite[53].

Le lien entre d'une part la liberté de la volonté, et d'autre part la production des effets est protégée par le droit. La loi reconnaît et garantit ce qui a été voulu dans l'acte juridique :

> La loi sanctionne ce que la volonté veut et parce qu'elle le veut, car la loi reconnaît la valeur fondamentale de la personne humaine qui a la primauté sur et dans la société organisée. La protection juridique est au fond une protection de la personne[54].

C'est un devoir du législateur, dans son activité de coordination de la société humaine, que d'établir les règles qui organisent la reconnaissance et la protection des actes juridiques. Ainsi, le c. 125 du CIC/1983 traite des cas où la volonté a pu être contrainte :

> §1 L'acte posé sous l'influence d'une force extrinsèque, à laquelle son auteur n'a pu aucunement résister, est réputé nul (« pro infecto habetur »).
>
> §2 L'acte posé sous l'effet d'une crainte grave injustement infligée, ou d'un dol, est valide sauf disposition du droit; mais il peut être rescindé par sentence du juge, ou à la demande de la partie lésée ou de ses ayants droit, ou d'office[55].

L'acte forcé (par violence physique ou pression morale à laquelle on ne peut résister) est réputé nul (« pro infecto habetur ») et ne peut produire aucun effet puisque la volonté n'a pu vouloir en créer. En revanche, le législateur est moins strict en ce qui concerne la crainte grave (à laquelle on peut résister d'une certaine façon) et le dol (tromperie pour emporter le consentement de la volonté), du fait qu'ils ne

---

peragit ».

[53] V. DE PAOLIS, « L'atto giuridico », 213 : « Nel fatto voluntario l'agente può anche ignorare l'effetto che la legge annette a tale atto ; nell'atto giuridico invece l'agente deve volerlo ed intenderlo positivamente, anche se non significa esplicitamente ».

[54] F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 201.

[55] CIC/1983, c. 125 §1 : « Actus positus ex vi ab intrinseco personae illata, cui ipsa nequaquam resistere potuit, pro infecto habetur ».

§2 : « Actus positus ex metu gravi, iniuste incusso, aut ex dolo, valet, nisi aliud iure caveatur ; sed potest per sententiam iudicis rescindi, sive ad instantiam partis laesae eiusve in iure successorum sive ex officio ».

suppriment pas complètement la possibilité d'expression de la volonté, et que, par conséquent, ils sont compatibles avec ce qui constitue la substance de l'acte juridique. Toutefois, parce que, dans ce cas, la crainte et le dol provoquent un dommage, la partie lésée peut demander une action en rescision qui conduira le juge à annuler l'acte. On pourra aussi procéder *ex officio* dès lors que des intérêts publics sont en jeu.

La production d'effets juridiques conduit par conséquent à s'interroger sur les conditions pour qu'ils puissent se réaliser effectivement. Depuis longtemps, la science canonique a réfléchi à la valeur juridique des actes posés, aux conditions qui doivent être remplies, ainsi qu'aux vices éventuels qui peuvent empêcher la production de ces effets.

1.3 *Place de l'acte juridique dans le droit*

Tout système juridique se préoccupe de définir les conditions de validité des actes dans un souci légitime de sûreté du droit et de justice. Ce domaine concerne divers aspects :

- la capacité du sujet pour poser l'acte ;
- la substance de l'acte lui-même ;
- la forme prescrite pour effectuer l'acte ;
- les éventuelles conditions exigées par le législateur.

A tous ces niveaux, il faudra se demander si ces éléments relèvent du droit divino-naturel ou du droit humain, s'ils sont absolus ou seulement relatifs, pour savoir s'ils affectent la validité de l'acte ou seulement sa licéité, dans quelle mesure ils sont efficaces en vue de la réalisation concrète des effets, et enfin, si les vices en cause sont remédiables ou non.

La présentation est rendue plus complexe par le fait que ces divers éléments s'entrecroisent, et aussi en raison de l'existence de régimes juridiques particuliers pour certaines catégories d'actes (par exemple le mariage). La réflexion sur l'acte *contra legem* conduit en complément à une évaluation de la valeur juridique des actes en question et de leur efficacité juridique.

1.3.1 Evolution historique

Le droit romain avait déjà abordé le problème de la valeur des actes posés en transgression des lois en les classant en trois catégories :

- Les *leges perfectae* qui prévoyaient la nullité de l'acte effectué contre leurs dispositions.

– Les *leges minus quam perfectae* qui établissaient que l'acte posé est valide, mais exigeaient une compensation de la part de celui qui avait transgressé la loi.
– Les *leges imperfectae* qui ne précisaient rien à propos de l'acte qui les transgressait.

Le droit romain établissait donc qu'en certains cas, l'acte *contra legem* était nul, et en d'autres cas valide (avec réparation ou non). On peut y lire le souci de ne reconnaître la nullité de l'acte que dans les cas les plus graves, dans le cadre des *leges perfectae*[56], par le biais d'une *actio nullitatis* avec demande de réparation en dommages et intérêts, ou bien par une *denegatio actionis* de la part du préteur contre celui qui voulait tirer avantage de l'acte effectué contre la loi, ou bien encore avec la possibilité accordée au défendeur (*pars conventa*) de soulever une *exceptio*[57].

Cette classification traditionnelle fut abolie par Théodose qui décrèta la nullité de toute mesure prise en contradiction à la loi : cf. « de telle sorte que si l'on fait ce qui est interdit par la loi, ceci soit non seulement sans effet, mais aussi soit réputé nul »[58]. Cette législation fut reprise par le Codex de Justinien[59], puis par une décrétale de Grégoire I^er^ le Grand, recueillie dans le Décret de Gratien : « il est établi clairement par une constitution impériale que ce qui est réalisé contre la loi non seulement est sans valeur, mais aussi est réputé nul »[60].

Cette position subit un infléchissement avec Innocent III (1198-1216) qui déclara : « Parmi tout ce qui est interdit, si quelque acte vient à être posé, alors il obtient force de droit »[61]. Mais à la fin du siècle, Boniface VIII (1288-1292) revint à une position plus stricte, qui se retrouve transcrite parmi les *Regulae Iuris* du *Sexte* (1298) : « Ce qui est réalisé contre la loi doit dans tous les cas être réputé nul »[62]. Ces hésitations furent à l'origine de la distinction moderne entre les actes

---

56 Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 156.

57 Cf. B. BIONDI, *Istituzioni di diritto romano*, 16.

58 *Nov*. 9 : « […] ut ea quae lege fieri prohibentur, si fuerint facta, non solum inutilia, sed pro infectis etiam habeantur ».

59 Cf. *Codex*, 1,14,5.

60 C. 25, qu. 2, c. 13 : « Imperiali constitutione sancitum est aperte, ut ea quae contra leges fiunt, non solum inutilia, sed etiam pro infectis habenda sint ».

61 X. 3,31,16 : « Multa fieri prohibentur, quae si facta fuerint obtinent roboris firmitatem ».

62 VI°, Reg. 64 : « Quae contra ius fiunt debent utique pro infectis haberi ».

illicites et les actes interdits sous peine de nullité. La doctrine se divisa donc en deux écoles[63] :

- l'une soutenait que toutes les lois prohibantes interdisant un acte étaient aussi irritantes, c'est-à-dire le rendaient nul ;
- l'autre reconnaissait qu'il pouvait y avoir des actes interdits par une loi, donc illicites, mais qui ne soient pas forcément nuls.

Déjà bien avant la codification de 1917, la seconde école selon laquelle il convient de distinguer les lois irritantes des lois simplement prohibantes, est devenue nettement prévalente par le fait que les auteurs ont identifié deux volontés différentes, mais non toujours concomitantes, chez le législateur : la volonté d'interdire un acte et celle de le considérer comme nul[64]. Ainsi Michiels explique :

> Vu que le concept d'interdiction n'est pas égal à celui de nullité, pour cette raison, le principe de la prohibition d'un acte n'appelle pas par lui-même la nullité de l'acte prohibé, comme si une loi prohibante devait être aussi réputée irritante. Ou bien il doit y avoir chez le Législateur une volonté de rendre nul l'acte, distincte de la volonté de l'interdire, et cette volonté sera alors manifestée explicitement de manière spéciale ou générale ; ou bien du moins, le motif de la loi doit être tel qu'il regarde davantage ou autant l'effet de l'acte que l'acte lui-même : dans ce cas, nous avons une nullité implicite[65].

La science canonique en est donc arrivée à reconnaître en règle générale la validité de l'acte illicite, rejetant par le fait même la position de Théodose et de Justinien pour adopter celle d'Innocent III. Le législateur n'intervient pour rendre l'acte invalide que dans un certain nombre de cas dans lesquels le non-respect de la loi apparaît chargé de conséquences plus graves.

---

63 Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 157.

64 Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 157.

65 G. MICHIELS, *Normae generales*, 334 : « Cum ratio prohibitionis non eadem sit ac ratio irritationis, ideoque causa postulans actus prohibitionem non eo ipso postulet actus prohibiti irrationem, ut lex prohibens censeatur irritans : vel adesse debet in Legislatore voluntas irritandi distincta a voluntate prohibendi, eaque explicite manifestata, sive specialis ea fuerit, sive generalis ; vel saltem talis esse debet causa legis, quae effectum actus magis aut aeque respiciat quam actum ipsum ; in quo casu habetur irritatio implicita ».

1.3.2 La législation en vigueur

Le Code de 1983 contient trois canons pour exprimer la discipline générale de l'acte juridique.

a) *Le c.10*

Le c. 10 du Code actuel traite des lois irritantes et inhabilitantes : « Seules doivent être considérées comme irritantes ou inhabilitantes les lois qui spécifient expressément qu'un acte est nul ou une personne inhabile »[66]. Par loi irritante, on désigne une loi qui précise que l'acte est nul si certaines formes ou conditions ne sont pas respectées. L'appellation de loi inhabilitante qualifie une loi qui ôte à un sujet juridique la possibilité de poser l'acte validement.

Cette disposition est reprise du Code de 1917 qui contenait une norme semblable au c. 11, à l'exception du terme *aequivalenter*, qui a été éliminé à l'occasion des travaux de révision[67]. En effet, l'interprétation de cet adverbe soulevait quelques doutes : la doctrine dominante avait déterminé que la nullité de l'acte devait être indiquée par la loi irritante ou inhabilitante de manière expresse, c'est-à-dire directe et positive, ou de quelque manière équivalente[68]. Naz indiquait ainsi des exemples de termes qui exprimaient dans le Code cette exigence de manière indirecte ou négative : *effectum non sortiri* (cf. CIC/1917, c. 116), *nullitas ipso iure* (cf. c. 162 §3), *nihil est actum* (cf. c. 171 §3).

Ces deux catégories de lois possèdent donc des caractéristiques différentes. Les lois irritantes concernent l'acte lui-même[69] qui, en soi, est un acte posé par un sujet capable, et existe dans les éléments qui constituent sa structure et sa raison juridiques : volonté et liberté du sujet, cause juste et objet adéquat. La loi irritante n'a donc pas pour objet la structure intrinsèque de l'acte, mais elle détermine que pour un motif extrinsèque concernant le bien des âmes et une vie juridique pacifique, l'acte est rendu inefficace par la volonté du législateur dès lors que manquent certaines conditions ou exigences requises pour poser l'acte :

---

66 CIC/1983, c. 10 : « Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse statuitur ».

67 Cf. *Communicationes*, 16 (1984) 146.

68 Cf. R. NAZ, ed., *Traité de Droit Canonique*, I, 109.

69 Cf. G. MICHIELS, *Normae generales*, 320 : « irritantes sensu stricto, si directe respiciant ipsum actum a quolibet agente positum seu qualitatem aut circumstantiam ex parte ipsius actus requisitam ».

> Les lois irritantes concernent des actes parfaitement corrects et définissables d'un point de vue juridique, qui par eux-mêmes pourraient être valides et efficaces, mais que le Législateur […] a voulu considérer comme inefficaces dans la mesure où il leur manque une exigence externe imposée par la loi[70].

Les lois inhabilitantes en revanche concernent le sujet de l'acte[71] qui en soi possède la capacité nécessaire, mais voit cette dernière rendue inopérante par le droit :

> Les lois inhabilitantes se réfèrent à des sujets dotés de la pleine capacité, tant au sens psycho-physique qu'au sens juridique et qui sont donc potentiellement à même de poser un acte existant, valide et efficace […]. Mais le législateur a préféré rendre inhabiles certains sujets – bien qu'ils soient par eux-mêmes potentiellement capables – à poser des actes déterminés dès lors qu'ils se trouvent placés en certaines circonstances, décrétant extrinsèquement la nullité de l'acte accompli[72].

Dans les deux cas de figure étudiés, le droit intervient pour modifier la valeur juridique d'un acte qui *per se* serait valide, mais à la condition que cela soit prévu expressément par la loi. En l'absence de telle détermination, l'acte posé reste donc valide bien qu'illicite[73]. Le droit canonique reconnaît ainsi en général la validité de l'acte *contra legem*

---

[70] Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti… », 162 : « le legge irritanti vanno a toccare atti perfettamente rinvenibili e definibili da un punto di vista giuridico che di per sé potrebbero essere validi e efficaci, ma che il Legislatore […] ha voluto considerare inefficaci qualora manchino di un requisito esterno, imposto dalle legge ».

[71] Cf. G. MICHIELS, *Normae generales*, 320-321 : « inhabilitantes, si directe respiciant agentis personam se qualitatem aut circumstantiam ad eiusdem capacitatem agendi requisitam ».

[72] Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 162 : « le legge inabilitanti si riferiscono a quei soggetti che abbiano una piena capacità, sia in senso psico-fisico che in senso giuridico e che sono quindi potenzialmente in grado di porre in essere un atto esistente, valido e efficace […]. Ma il Legislatore ha preferito rendere inabili certi soggetti – pur essendo di per sé potenzialmente capaci – a porre in essere determinati atti, qualora questi si trovino a versare in determinate circostanze, decretando estrinsecamente la nullità dell'atto compiuto ».

[73] Quelques auteurs contestent la qualification d'acte juridique à l'acte illicite interdit par la loi. Cf. F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 201 : « L'acte dit 'illicite' ou défendu et peut-être puni par la loi n'est donc pas à proprement parler un acte juridique, car la volonté ne vise pas nécessairement la violation de la loi ni moins encore la punition. Il se rapproche du 'fait juridique' ». Cf. aussi O. ROBLEDA, « De conceptu actus iuridici », 14.

pour des motifs de certitude du droit, afin d'éviter la multiplication des cas de nullité.

Toutefois, en raison du caractère odieux de ces lois[74], le droit a cherché à en limiter le champ d'application en exigeant une détermination certaine des cas, sans possibilité d'interprétation analogique ou extensive[75]. Le troisième principe d'orientation élaboré pour la révision du Code souhaitait que le nombre des lois irritantes et inhabilitantes soit restreint et qu'elles soient réservées pour des questions importantes touchant au bien public[76]. Enfin, l'équité canonique exigeait aussi de prendre en compte les cas où l'acte illégal créait de nouveaux droits en faveur d'un sujet qui n'était pas responsable de l'illégalité[77].

b) *Le c.124 §1*

Le c. 124 §1 présente ensuite les conditions de validité de l'acte juridique : « Pour qu'un acte juridique soit valide, il est requis qu'il soit posé par une personne capable, qu'il réunisse les éléments constitutifs qui lui sont essentiels et que soient respectées les formalités et les exigences imposées par le droit pour sa validité »[78].

Le §2 du même canon établit une présomption générale de validité dès lors que tous les éléments extérieurs sont présents : « Un acte juridique régulièrement posé quant à ses éléments extérieurs est présumé valide »[79].

Ce canon exprime donc trois conditions pour la validité de l'acte :

1° La personne doit être *habilis*.

Cette première condition est un renvoi au CIC/1983, c. 10 qui traite des lois inhabilitantes. A ce propos, il importe de définir correctement

---

74 Selon le principe *favorabilia amplianda, odiosa restringenda*. Cf. J. OTADUY, « Commento al can. 10 », 317 : « El ordenamiento canónico entiende que los efectos de invalidez e inhabilidad son odiosos y exige en consecuencia que costen espresa y testualmente en la ley para que sean eficaces ».

75 Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 160.

76 Cf. *Communicationes*, 1 (1969) 80.

77 Cf. E. CORECCO, « Il valore de l'atto *contra legem* », 237-257.

78 CIC/1983, c. 124 §1 : « Ad validitatem actus iuridici requiritur ut a persona habili sit positus, atque in eodem adsint quae actum ipsum essentialiter constituunt, necnon sollemnia et requisita iure ad validitatem actus imposita ».

79 CIC/1983, c. 124 §2 : « Actus iuridicus quoad sua elementa externa rite positus praesumitur validus ».

la notion d'aptitude juridique (*habilitas*) par rapport au concept de capacité (*capacitas*)[80].

La doctrine admet pacifiquement que la capacité juridique peut être définie comme la qualité de base pour être titulaire de droits et de devoirs[81]. Cette capacité juridique se distingue de la capacité d'agir qui détermine l'aptitude à mettre en œuvre ces mêmes droits et devoirs[82]. Ainsi, tout être humain jouit de la capacité juridique, mais cette capacité peut être limitée par le droit naturel (cf. les personnes privées de raison), par le droit divin (cf. le non baptisé ne peut recevoir les sacrements) ou le droit humain (cf. le juge qui n'a pas la capacité de prononcer une sentence).

L'aptitude juridique (*habilitas*) en revanche qualifie la capacité à agir par rapport à la loi : un sujet capable (*capax*) peut être rendu inhabile (*inhabilis*) par la loi (divine, naturelle ou humaine) à poser tel ou tel acte juridique. Cette inaptitude ou « inhabileté » peut être de nature physique (par ex., ne pas avoir l'âge requis pour l'ordination sacerdotale : c. 1031 §1, ou l'impuissance pour le mariage : c. 1084 §1) ou psychique (par ex., le manque de *discretio iudicii* qui empêche de poser un acte véritablement humain : c. 1095 n°2).

La notion de capacité est donc beaucoup plus radicale que celle d'aptitude (*habilitas*) : « la capacité permet de produire l'acte juridique, acte qui pourra être ensuite inefficace à cause d'une inaptitude établie par le droit ecclésiastique ou divin en ce qui regarde la personne, ou en raison d'une cause invalidante qui regarde l'acte lui-même »[83]. Cette

---

[80] Nous avons choisi de traduire *habilitas* par « aptitude ». En effet, le langage juridique en français dispose du terme de « capacité », mais le mot est chargé d'ambiguité : sur le plan juridique, il désigne l'*habilitas* en acte, tandis que sur le plan philosophique, il rejoint le sens d'*habilitas* ou d'aptitude. La traduction du CIC 1983 n'est pas toujours très rigoureuse à ce sujet : par exemple, dans le c. 124 §1, « a persona habili » est traduit ainsi : « par une personne capable ». Quelques auteurs récusent d'ailleurs la distinction et confondent la capacité avec l'habileté dont il est question au canon 124. Cf. B. GANGOÏTI ELORRIAGA, « Commento al can. 124 » in A. BENLLOCH POVEDA ed., *Código de derecho canónico*, Valencia 1993, 80.

[81] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 91; V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice », 363-364; L. NAVARRO, *Persone e soggetti*, 13.

[82] Cf. G. MICHIELS, *Principia generalia*, 6 ; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 101; L. NAVARRO, *Persone e soggetti*, 15; M. FERRANTE, « I presupposti dell'atto giuridico », 77.

[83] Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 165 : « La capacità permette di produrre l'atto giuridico, atto che potrà poi essere inefficace a causa di un'inabilità stabilita dal diritto ecclesiastico o divino riguardante la persona o a causa di un'irritazione riguardante l'atto ».

incapacité en droit conduit à poser un acte inexistant, au sens où il est réputé radicalement nul et non simplement invalide, selon la distinction que nous avons déjà rencontrée dans les éléments de définition de l'acte juridique[84]. Cette inexistence est juridique, car matériellement, l'acte existe en tant qu'acte de l'être humain. En revanche, l'inaptitude empêche un sujet capable de poser un acte valide ; l'acte en ce cas est nul ; toutefois, sans cette inaptitude qui affecte le sujet, ce serait un acte valide et efficace.

2° L'acte doit réunir tous les éléments constitutifs qui lui sont essentiels.

Le texte législatif ne définit pas quels sont ces éléments. Il est donc revenu à la doctrine d'apporter les précisions nécessaires. Les éléments constitutifs peuvent être déterminés comme ceux qui constituent la définition et la structure juridique de l'acte, de telle manière que l'acte ne puisse exister sans eux.

La doctrine en repère trois types[85] : la cause de l'acte, la volonté de la personne qui pose l'acte et l'objet. Nous avons déjà vu le rôle essentiel de la volonté comme élément constitutif nécessaire de l'acte, et comme critère pour identifier l'acte juridique par rapport au fait juridique. Doivent s'y ajouter une cause raisonnable et un objet adéquat. La cause doit correspondre à ce qui fait la raison de l'acte. Ainsi, un supérieur ne peut nommer un titulaire à un office vacant que s'il lui semble que le clerc pressenti puisse remplir cet office correctement. L'objet de l'acte doit aussi être conforme à la définition du contenu de l'acte : un évêque ne peut nommer son chat curé.

En conséquence, si l'un de ces éléments vient à manquer, l'acte est inefficace et inexistant par le fait même, car sa structure juridique ne peut se concrétiser. Il convient de remarquer que ce canon décrète l'inexistence de l'acte sans fixer de listes des éléments constituants, et même si aucune autre loi ne les précise. Ceci souligne la différence de régime entre les normes constitutives et les lois inhabilitantes ou irritantes qui sont limitatives: « les lois sur les éléments constitutifs n'ont pas le même principe de fonctionnement que les lois irritantes et inhabilitantes, dans la mesure où, selon une évidence juridique, l'absence d'un élément essentiel a pour conséquence, même devant le silence de la loi elle-même, l'inexistence de l'acte »[86].

---

[84] Cf. p. 308-309.

[85] Cf. O. ROBLEDA, « Nullitas actus iuridici », 48.

[86] A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabi-

3° La formation de l'acte doit respecter les formalités et les exigences exigées par le droit.

Par formalités, on entend que l'élaboration de l'acte doit respecter certaines procédures et formes (ex. une forme écrite) pour être valide et donc efficace. Ces procédures visent souvent à renforcer la sécurité juridique et à préserver le bien commun. Les exigences se rapportent plutôt aux qualités de l'acte[87] (ex. la simonie dans CIC/1917, c. 149 §3) ou à des éléments nécessaires antérieurs ou postérieurs à l'accomplissement même de l'acte[88] (par ex. le consentement ou l'avis dont le supérieur a besoin avant de poser l'acte : CIC/1983, c. 127 ; décret de renvoi d'un religieux : CIC/1983, c. 700). Ces éléments extérieurs doivent être déduits par analogie ou interprétation extensive comme les éléments constitutifs.

Le c. 124 du Code actuel détermine donc deux causes d'inefficacité d'un acte juridique : le manque d'un élément constitutif essentiel qui conduit à l'inexistence de l'acte, et le manque d'un élément extrinsèque qui produit la nullité. Les raisons sont différentes, mais concrètement, l'acte est dans tous les cas inefficace et dépourvu d'effet juridique. Le concept d'inefficacité ou d'invalidité recouvre donc deux figures distinctes : la nullité et l'inexistence, qui constituent deux typologies différentes d'invalidité et qu'il importe de bien distinguer.

c) *Le c.86*

Le c 86 du Code de 1983 traite pour finir de l'impossibilité de dispenser des lois constitutives : « Lorsqu'elles déterminent les éléments essentiels et constitutifs des institutions ou des actes juridiques, les lois ne sont pas objet de dispense »[89]. Le droit établit ainsi que les lois constitutives des actes juridiques ou des institutions, en tant qu'elles en déterminent les éléments essentiels, ne sont pas dispensables, sous peine de détruire la substance juridique de l'acte ou de l'institution[90].

---

litanti », 170 : «Le leggi costitutive non hanno quindi lo stesso principio di funzionamento delle leggi irritanti o inabilitanti, in quanto è secondo un'evidenza giuridica di ragione che la mancanza di un elemento essenziale porti, anche nel silenzio della legge stessa, all'inesistenza dell'atto ».

87 Cf. F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 203.

88 Cf. V. DE PAOLIS, « Il libro I del Codice », 408.

89 CIC/1983, c. 86 : « Dispensationi obnoxiae non sunt leges quatenus ea definiunt, quae institutorum aut actuum iuridicorum essentialiter sunt constitutiva ».

90 Cf. F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 153.

Toutefois, les lois irritantes ou inhabilitantes sont dispensables, de telle sorte que le sujet peut poser alors validement un acte juridique qui, sans dispense, serait inefficace. En revanche, il n'est pas possible de dispenser de la nécessité de la présence de tous les éléments constitutionnels requis selon le c. 124 ; ce serait se placer sur le terrain non plus de la nullité de l'acte, mais de son existence/inexistence. De plus, il semble absurde qu'un acte juridique (la dispense) puisse vouloir rendre un autre acte juridique inexistant[91].

En conclusion, le canon 124 a donc un champ d'application plus large que le c.10, en déterminant à la fois des cas d'inexistence en raison de l'absence d'un des éléments constitutifs, et des cas de nullité lorsque manquent l'aptitude de la personne ou bien des formalités ou des exigences requises par le droit. Le c. 10, quant à lui, établit l'invalidité textuelle à partir du texte même des lois irritantes ou inhabilitantes.

Le droit définit par conséquent trois niveaux d'éléments impliqués dans la formation d'un acte juridique :

- Les éléments constitutifs, qui ne sont pas énumérés par le Code, mais que la doctrine a identifiés : la volonté, la cause et l'objet. L'auteur de l'acte doit les respecter sous peine d'inexistence de l'acte.
- Les éléments extrinsèques nécessaires à la validité de l'acte, qui sont indiqués expressément par les lois irritantes et inhabilitantes.
- Les éléments extrinsèques nécessaires à la licéité de l'acte, mais qui n'engagent pas sa validité s'ils viennent à être négligés, tels les règles de procédure non irritantes. Ils ont pour objectif d'assurer une réception fructueuse du sacrement.

Une autre distinction importante semble bien être celle entre les éléments constitutifs de l'acte et les éléments extrinsèques, dont dépend la possibilité de pouvoir opérer une *sanatio*. Un article de Bressan (publié en 1970, donc sous l'empire de l'ancien Code de 1917) a relevé que, pour le législateur, tous les motifs de nullité n'ont pas la même gravité ni la même influence[92], même si cela n'était pas toujours clairement exprimé dans le Code pio-bénédictin[93]. L'auteur étudie divers

---

91 Cf. A. D'AURIA, « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti », 167-168.

92 Cf. L. BRESSAN, « De inexistentia et nullitate actus iuridici in CIC », 479-482.

93 Cf. L. BRESSAN, « De inexistentia et nullitate actus iuridici in CIC », 483 : « Illam attamen distinctionem non semper e textu elucere, immo aliquando

exemples, entre lesquels : les deux types de nulllité selon le CIC/1917, c. 1680 §1, la *sanatio in radice* des actes invalides lorsque le défaut ne concerne pas un élément constitutif, les cas où la dispense et la suppléance sont admises ou refusées, la distinction entre les types d'erreurs. Sa conclusion est la suivante :

> Mais si cette distinction entre actes inexistants et actes nuls peut être parfois négligée, dans l'administration pratique cependant, et surtout en matière de *sanatio in radice* d'un acte, elle ne peut être négligée, parce que la sanation n'est alors possible que lorque l'acte juridique souffre d'un vice de nullité simple[94].

Le Code de 1983 a accueilli dans son dispositif de manière plus explicite cette division.

2. **Le sacrement et l'acte juridique**

Une présence aussi dense de l'élément juridique dans l'acte sacramentel conduit à se poser la question de savoir s'il ne pourrait pas être purement et simplement assimilé à un acte juridique. La définition d'un tel acte est-elle susceptible d'être appliquée à un sacrement ? Si cela était possible, ce serait alors la consécration au plus haut point de la juridicité des sacrements.

2.1 *Comparaison des deux notions*

Il convient de relever d'abord les points communs entre ces deux notions pour ensuite porter un jugement sur cette éventuelle identification. Nous percevons que nous touchons ici à la pointe du développement de notre thèse. Après avoir montré que droit et sacrement, loin d'être étrangers, sont unis dans la juridicité des sacrements, nous voulons maintenant rapprocher la notion d'acte sacramentel de celle d'acte juridique. Le rapprochement de ces deux notions n'est pas incongru, puisque toutes deux concernent des actes qui sont réglés par le droit.

Repérons les similitudes puis les différences entre ces deux catégories.

---

neglectam esse admitandum est ».

[94] L. BRESSAN, « De inexistentia et nullitate actus iuridici in CIC », 483 : « Sed si hoc discrimen actus inter inexistentes et actus nullos in legislatione aliquando praetermitti potest, in dispensatione autem et praesertim in sanatione in radice actus neglegi nequit, quia sanatio tunc possibilis est, cum negotium iuridicum vitio tantum simplicis nullitatis laborat ».

2.1.1 Les similitudes

Une reprise synthétique du contenu de nos chapitres sur le sacrement et l'acte juridique nous permet de mettre en lumière de fortes ressemblances :

En ce qui concerne les caractéristiques générales :

- Le sacrement et l'acte juridique sont des actes humains, qui impliquent la liberté et la volonté du sujet qui agit en tant que personne. Il y a là une caractéristique anthropologique et spirituelle fondamentale. Un fou ne peut poser d'acte juridique ni être ministre d'un sacrement. Dans les deux cas, la volonté libre s'applique à réaliser l'acte, en voulant les effets, qui ne sont pas produits mécaniquement par l'agir mais par l'acte volontaire.
- Le sacrement et l'acte juridique comportent tous deux, dans leur structure, des éléments constitutifs, qui doivent être présents pour que l'acte soit réalisé. L'absence d'un de ces éléments rend l'acte inexistant, ce qui comme nous l'avons vu est la forme suprême de nullité : l'acte n'est pas seulement invalide, il n'existe pas. Dans le cas des sacrements, cela concerne la substance des actes sacramentels, c'est-à-dire la matière, la forme et la signification. Bien que la tradition canonique des sacrements ne connaisse que la notion d'invalidité, il n'est pas erroné de parler là aussi de cas d'inexistence : ainsi, la consécration eucharistique est invalide et inexistante lorsqu'un ministre tente de la réaliser avec du jus d'orange ou sans employer les paroles liturgiques consécratoires approuvées. Cette manière de parler permettrait de réserver le terme d'invalidité pour les conditions de validité de droit ecclésiastique, telle par exemple la forme canonique pour le mariage.

En ce qui concerne la réalisation :

- Le sacrement et l'acte juridique produisent tous deux des effets juridiques intersubjectifs, comme nous l'avons précédemment analysé. Un acte juridique comme un sacrement ne peuvent se réaliser par l'opération d'une seule personne. La seule exception semble être le cas du prêtre qui célèbre seul la messe. Le CIC/1983 prévoit en effet au c. 906 que l'on ne peut célébrer sans la présence d'au moins un fidèle, mais le même canon introduit aussitôt la possibilité de déroger à cette règle pour une cause « juste et raisonnable » qui peut être, entre autres, la célébration quotidienne vivement recommandée (« enixe commendatur ») par

le c. 904, même s'il ne peut y avoir la présence de fidèles. Le c. 904 rappelle que toute célébration eucharistique est action du Christ et de l'Église, y compris dans ces conditions extraordinaires, ce qui en préserve de manière au moins mystique le caractère intersubjectif.

- Ces effets sont prédéterminés par la loi et se produisent infailliblement, dès que les conditions requises de validité sont réunies pour opérer. Les effets sont toujours les mêmes, au sens où ils ne peuvent être modifiés ou sélectionnés par le sujet. Ce dernier doit les accepter ensemble, d'un seul bloc.
- En dehors de ces éléments constitutifs, le sacrement et l'acte juridique sont soumis à des formalités (outre les conditions pour l'existence de l'acte) pour être réalisés. Elles sont de deux sortes : d'une part les règles de validité qui ne sont pas constitutives et dont l'observation est nécessaire pour que ces actes produisent des effets ; d'autre part, les règles de licéité.
- Le c. 124 §2 détermine que les actes juridiques sont présumés valides, ce qui établit une présomption de validité en faveur de l'apparence externe. Selon la terminologie de l'ancien Code de 1917, il s'agit d'une présomption *iuris tantum*, qui est susceptible d'être mise en échec par la manifestation d'une preuve contraire. Le droit sacramentel ne prévoit explicitement une telle présomption que pour le mariage (cf. c. 1060), mais il semble qu'elle puisse être étendue à tous les sacrements, sous peine de consacrer le doute sur tous les actes réalisés.
- Selon le c. 125 §1, l'acte juridique est réputé nul s'il a été réalisé sous l'emprise d'une violence extrinsèque, donc une violence physique extérieure, qui est caractérisée par les éléments suivants : elle est absolue, de telle manière que le sujet n'a pu aucunement résister ; la raison de cette nullité absolue ou inexistence réside dans le fait que la liberté externe n'a pas pu être opérante, ce qui a ôté à l'acte sa caractéristique d'acte humain. Le manque se situe au niveau des éléments constitutifs.
  En revanche, le c. 125 §2 prévoit la validité, sauf disposition contraire, des actes effectués sous l'empire d'une crainte grave injustement infligée, ou d'un dol. Le motif en est que cette crainte influe sur la liberté, et donc sur la volonté, mais ne leur supprime pas totalement la possibilité de se manifester. De même, le dol qui affecte l'intelligence, et donc influe aussi indirectement sur la volonté, laisse subsister le caractère volontaire de l'acte. Toute-

fois, la partie lésée peut demander la rescision de l'acte et l'autorité ecclésiastique pourra procéder d'office si des intérêts publics sont en jeu.

Pour un sacrement, il est évident que la violence physique le rend nul. Le droit le suggère à propos du baptême, en consacrant le droit à la liberté religieuse, cf. c. 748 §2 : « Il n'est jamais permis à personne d'amener quiconque par contrainte à adhérer à la foi catholique contre sa conscience »[95]. L'entrée dans l'Église catholique doit rester absolument libre[96]. Il nous semble que cette norme de liberté religieuse doit s'appliquer à tous les actes sacramentels. Mais est-ce au niveau de la licéité ou de la validité du sacrement ? Le Code mentionne explicitement cette exigence de liberté pour :

a) la validité de l'ordre sacré, cf. cc. 1026 : « Pour que quelqu'un soit ordonné, il faut qu'il jouisse de la liberté voulue ; il est absolument interdit à quiconque, de quelque manière et pour quelque raison que ce soit, de contraindre quelqu'un à recevoir les ordres […] »[97] et 1036 qui requiert de l'ordinand une déclaration écrite qui atteste qu'il reçoit l'ordination spontanément et librement ;

b) la validité du mariage, cf. cc. 1057 §1 : « [ce consentement] ne peut être suppléé par aucune puissance humaine »[98] ; 1098 : « La personne trompée par un dol commis en vue d'obtenir son consentement […] contracte invalidement »[99] ; et 1103 : « Est invalide le mariage contracté sous l'effet de la violence ou de la crainte grave externe, même si elle n'est pas infligée à dessein, dont une personne, pour s'en libérer, est contrainte de choisir le mariage »[100]. Pour le mariage, le législateur étend donc l'inexistence aux cas de crainte grave et de dol.

---

[95] CIC/1983, c. 748 §2 : « Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coarctionem nemini umquam fas est ».

[96] Nous examinons un peu plus loin la problématique du pédobaptisme quant à la liberté personnelle réduite du nouveau-né qui reçoit le baptême.

[97] CIC/1983, c. 1026 : « Ut quis ordinetur debita libertate gaudeat oportet ; nefas est quamquam, quovis modo, ob quamlibet causam ad ordines recipiendos cogere […] ».

[98] CIC/1983, c. 1057 §1 : « [consensus] qui nulla humana potestate suppleri potest ».

[99] CIC/1983, c. 1098 : « Quimatrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato […] invalide contrahit ».

[100] CIC/1983, c. 1103 : « Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum

Pour les autres sacrements, il semble que les solutions adoptées aient été assez voisines selon les cas et les époques.

2.1.2 Les différences

Toutefois, il est également possible de déceler des différences réelles entre les deux notions :

En ce qui concerne les caractéristiques générales :

- Le sacrement possède la caractéristique d'être un acte à la fois du Christ, de l'Église et du ministre, tandis que l'acte juridique est un acte de caractère personnel qui n'engage que celui qui le pose. La structure complexe du sacrement impose à qui s'engage dans une analyse de tenir ensemble tous les éléments visibles et invisibles, sans s'en tenir aux seuls aspects de la validité et de la licéité. On ne peut pas parler du sacrement comme acte juridique sans prendre en compte l'« humus théologique[101] » qui permet d'en comprendre la notion dans toutes ses dimensions.
- Le sacrement possède une finalité spirituelle qui dépasse sa réalisation matérielle. En revanche, l'acte juridique ne vise qu'à modifier une situation juridique préexistante par le biais d'une manifestation de volonté, juridiquement efficace, ordonnée à une fin particulière. Cet aspect est présent aussi dans le sacrement : celui qui demande le baptême, qui se présente à l'eucharistie ou se marie souhaite aussi plus ou moins explicitement, selon les cas, introduire une modification dans sa situation juridique vis-à-vis de l'Église, mais l'acte sacramentel a un contenu beaucoup plus riche qui ne s'épuise pas dans sa juridicité.
- Nous avons vu que le sacrement et l'acte juridique sont des actes humains. Cependant, le fondement du droit n'est pas exactement le même dans les deux cas : l'acte juridique est en dernière analyse un acte de droit naturel d'une personne qui, en manifestant sa volonté en vue d'une fin, entre dans la sphère du droit. Pour le sacrement, le même acte de droit naturel est assumé par le droit divin qui a institué et règle les dispositions fondamentales de l'économie sacramentelle.

---

gravem ab extrinseco, etiam haud incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium ».

[101] L'expression est utilisée par Montan et nous plaît par son côté imagé et évocateur. Cf. A. MONTAN, « Gli atti sacramentali come atti giuridici », 43.

En ce qui concerne la réalisation :

– L'acte juridique se réalise de manière directe : la manifestation de volonté de la personne en vue d'une fin, du moment que sont respectés les éléments constitutifs et les conditions de validité, produit son effet sans autre élément intermédiaire. Le sacrement se réalise de manière plus complexe, en procédant à la fois de l'acte volontaire humain et du caractère sacerdotal ou baptismal (dans le cas du mariage, ainsi que du baptême par un laïc). L'action de la volonté n'est donc pas suffisante pour produire l'effet sacramentel.
– Quant aux effets, l'acte juridique produit automatiquement *hic et nunc* ses effets (sauf dispositions contraires inclues dans l'acte), en vertu de la validité de l'acte, dont il tire son efficacité. Un acte juridique est valide ou non, produit des effets ou non. Il n'en va pas de même en matière sacramentaire où il convient de distinguer les effets de la *fructuosité*. En effet, tout sacrement valide n'est pas forcément fructueux, c'est-à-dire ne concède pas immédiatement la grâce, dans le cas où le sujet n'aurait pas les dispositions requises. Certes, le geste sacramentel a été posé validement, un élément divin a touché un sujet humain, mais l'effet spirituel ultime recherché n'a pas pu s'opérer en raison d'un obstacle (*obex*) du côté du bénéficiaire. La disparition de cet obstacle permet alors à l'effet sacramentel de se réaliser ou de se rénover, avec ce que la théologie appelle la « reviviscence des sacrements ». Sur le plan spirituel, nous rejoignons le jugement de Montan qui souligne combien cette « discordance entre le sacrement valide et le sacrement fructueux est une situation anormale et artificielle »[102], tout en demeurant une possibilité en raison de la liberté de l'homme.
– Quant à la qualité du sujet, l'acte juridique réclame l'aptitude (*habilitas*) à poser l'acte. Le droit sacramentaire utilise ordinairement, à côté de ce premier concept, celui de *capacitas* qui est plus exigeant. Ferme souligne que la différence entre les deux termes n'a guère été étudiée[103]. Avec plusieurs auteurs, il nous semble que la capacité doit être entendue comme un concept qui

[102] Cf. A. MONTAN, « Gli atti sacramentali come atti giuridici », 48: « La non coincidenza tra sacramento valido e sacramento fruttuoso è certamente una situazione artificiale, anormale, ma resta una possibilità reale in raggione della libertà umana ».

[103] Cf. B. FERME, « Gli elementi dell'atto giuridico », 93.

touche à l'ontologie du sujet, tandis que l'aptitude relèverait des dispositions de la loi[104]. Le Code ne se montre pas toujours parfaitement rigoureux dans l'emploi des termes : ainsi, le c. 129 §1, à propos du titulaire de la *potestas regiminis*, déclare que : « sont aptes (*habiles*) ceux qui ont reçu l'ordre sacré »[105]. Le mot *capacitas* n'était-il pas plus approprié du fait qu'il concerne l'ontologie du sujet à propos du sacrement de l'ordre ? En droit matrimonial, le CIC/1983, c. 1073, sur les empêchements, définit qu'un empêchement rend « inhabilis », tandis que le c. 1095 se réfère à l'incapacité : « Sunt incapaces matrimonii contrahendi […] ». Cette différence explique que les empêchements de droit ecclésiastique soient dispensables, tandis que les éléments qui rendent une personne « incapable » ne peuvent faire l'objet de dispense, en raison de leur caractère essentiel, puisqu'ils sont constitutifs de l'acte. Ferme, citant Urrutia, détaille plusieurs catégories d'incapacité, selon que cette dernière naît de la loi naturelle (par ex. l'incapacité en raison de l'absence de raison : cf. c. 1095), de la loi divine positive (par ex. le fait que seul un non baptisé peut recevoir le baptême : cf. c. 864), ou qu'elle est établie par une loi humaine positive, qui se réfère alors au concept *d'incapacité juridique* (par ex. la personne qui n'a pas reçu la charge de juge est incapable de prononcer une sentence : cf. c. 1620). La différence entre les deux concepts d'*inhabilitas* et de *capacitas* ne concerne pas seulement la possibilité de dispense, mais aussi de *sanatio* ultérieure. L'incapacité, en raison de son caractère constitutif et essentiel, ne peut en faire l'objet. Ainsi, en droit matrimonial, un mariage civil est canoniquement invalide, parce que les futurs époux catholiques sont ordinairement inhabiles à contracter mariage sans la forme canonique (cf. c. 1108), même s'ils entendent fonder leur lien sur les biens du mariage chrétien. Toutefois, si persiste leur consentement (cf. c. 1163 §1), ils pourront obtenir une *sanatio in radice* (cf. c. 1161 §1) qui aura effet rétroactif, sauf disposition expresse du droit (cf. §2). En revanche, un motif d'incapacité, tel le lien matrimonial d'un mariage antérieur valide, empêche toute guérison radicale.

– A la différence de l'acte juridique, le sacrement ne peut être révoqué. Un autre sacrement ne peut annuler les effets du premier.

---

[104] Cf. B. FERME, « Gli elementi dell'atto giuridico », 98-100 ; F.X. URRUTIA, *Les normes générales*, 202.

[105] CIC1983, c. 129 §1 : « [...] habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti ».

La confrontation des deux notions manifeste de nombreuses similitudes, mais fait également émerger quelques différences qui montrent que le sacrement ne recoupe pas exactement la notion d'acte juridique classique.

2.2 *Le sacrement est-il un acte juridique ?*

Ces éléments sont-ils suffisants pour nous permettre de dire que, malgré ses particularités propres, un sacrement est réellement un acte juridique ? La réponse doit être mesurée et prudente.

Certes, de nombreux indices vont en faveur de cette thèse. Les éléments principaux de l'acte juridique se retrouvent dans le sacrement : acte intersubjectif, libre et volontaire, soumis à des règles de validité et de licéité pour sa réalisation ; acte humain ; volonté produisant des effets juridiques… tout cela nous incite à pouvoir affirmer que le sacrement est un acte juridique. La présentation de la législation milite d'ailleurs en cette faveur, ainsi que la pratique.

Néanmoins, il faut bien reconnaître que le sacrement est un acte de nature toute particulière. Ceci est facile à déduire des différences non négligeables que nous avons relevées. Ce qui limite et conditionne l'assimilation pure et simple à un acte juridique.

En particulier, il faut sans cesse rappeler que l'approche du sacrement par le droit est différente de celle de l'acte juridique en raison de la nature spécifique de l'acte sacramentel, comme nous venons de le voir en relevant ses spécificités propres. C'est la contradiction de l'École italienne de droit d'avoir voulu traiter techniquement le sacrement comme un acte ordinaire en droit tout en proclamant formellement ses particularités. Le sacrement ne peut être assimilé à un acte juridique que si l'on prend en compte ses qualités propres.

Il nous semble par conséquent que l'on puisse tenir cette position : le sacrement peut être assimilé à un acte juridique, mais avec des particularités telles qu'il n'entre pas dans une théorie générale de l'acte juridique, semblable à celles qui peuvent être élaborées par les systèmes juridiques séculiers. Quelques éléments suffiront pour en prendre conscience :

– Le baptême peut légitimement être présenté comme un acte juridique qui marque l'entrée dans l'Église. Or, que penser de l'action de la volonté libre du sujet quand il s'agit du baptême d'un nouveau-né ? Il est baptisé dans la foi de l'Église et sa liberté est considérée comme assumée par celles de ses parents, des

parrains et marraines et de la communauté qui le présentent ensemble au baptême[106].

- L'acte juridique s'analyse comme un signe qui produit un effet ; or le sacrement produit son effet à deux niveaux pour les trois sacrements qui possèdent un caractère (baptême, confirmation et ordre) et aussi par le quasi caractère pour les autres.
- Le sacrement, à la différence de l'acte juridique, ne peut être révoqué. L'action de la grâce est définitive. On peut la perdre, mais l'action ponctuelle du sacrement est irrévocable. Certains pourront soutenir que cela équivaut pratiquement à révoquer les effets du sacrement, mais les modalités en sont différentes : le péché, qui fait perdre la grâce, n'est pas un acte juridique, mais un acte moral qui peut avoir des conséquences juridiques.

Notons aussi que le Code de 1983 est le premier à avoir élaboré un début de théorie générale de l'acte juridique (cf. cc. 124-128), mais ses canons restent très en retrait de ce qui est organisé dans les systèmes juridiques séculiers. En fait, toute la vie sacramentaire est régulée par les canons du Livre IV qui constituent ainsi un régime largement dérogatoire à la théorie générale de l'acte juridique. La conclusion est donc la suivante : si l'on veut considérer le sacrement comme un acte juridique, il faut lui reconnaître une forte spécificité qui le place à part dans cette catégorie.

---

106 Une pratique particulière à la France a développé, à partir des années 50 du XX^{ème} siècle, la célébration de la « profession de foi », nouvelle désignation de la « communion solennelle » qui, elle-même, avait été maintenue après que Pie X ait avancé l'âge de la première communion. La présentation pastorale de la profession de foi met en relief la décision du jeune adolescent de reprendre à son compte, par une profession de foi publique, la foi dans laquelle ses parents, parrain, marraine et la communauté chrétienne ont voulu qu'il soit baptisé.

CONCLUSION GENERALE

Notre travail a abordé une thématique assez large, puisqu'il s'agit d'un sujet que l'on pourrait qualifier de transversal, étant donné qu'il implique à la fois l'ecclésiologie, la théologie sacramentaire et le droit canonique.

L'intérêt de cette recherche résulte de cette approche pluridisciplinaire qui démontre, si besoin était, que les sciences ecclésiastiques ne sont pas des blocs de connaissances monolithiques et indépendants les uns des autres. Au contraire, en raison de leur commune mission d'expliquer et l'approfondir le donné de la foi, elles s'enrichissent mutuellement quand elles mettent en commun le fruit de leurs travaux. Nous espérons que notre entreprise aura contribué à mettre en lumière de manière satisfaisante les liens interactifs entre la théologie et le droit ecclésial en ce qui concerne les sacrements.

L'introduction nous a montré combien cette thématique n'était pas *a priori* évidente et qu'elle avait été jusque-là peu abordée de front. En effet, non seulement la littérature spirituelle de vulgarisation, mais aussi les ouvrages spécialisés scientifiques, se montraient très réservés pour traiter l'aspect juridique des sacrements, comme l'a démontré notre bref sondage parmi les revues spirituelles, pastorales, liturgiques et même juridiques. Nous estimons avoir donné une réponse à l'article de 1959 du R.P. Smulders, qui s'interrogeait sur les raisons pour lesquelles les auteurs paraissaient s'intéresser seulement à l'aspect social des notions de grâce sacramentelle et de culte, sans considérer « l'humble réalité de l'élément juridique » (« praetereuntes illam humilem realitatem, quam vocare possumus elementum *iuridicum* sacramentorum »)[1]. Le peu d'intérêt pour la question procède beacoup du fait que la juridicité était envisagée seulement au niveau de la validité et de la licéité de

[1] P. SMULDERS, « Sacramenta et Ecclesia, Ius canonicum, Cultus, Pneuma », 10.

l'acte sacramentel, ce qui donnait prise à l'accusation de juridisme étroit et en raison d'une insuffisante analyse de la nature du droit ecclésial. Ceci a porté une partie de la doctrine à « séculariser » le droit par l'adoption de principes qui lui sont étrangers, et donc à un certain embarras pour analyser les rapports avec le sacrement. Ces conclusions entendent réunir les résultats de notre ouvrage.

Le premier résultat consiste à prendre conscience que la notion de juridicité doit s'entendre à divers niveaux et de manière conforme à l'esprit du droit ecclésial compris dans une option personnaliste.

Nous avons ainsi dégagé un premier degré fondamental, qui s'inscrit dans la définition même du sacrement et qui éclaire tous les autres aspects juridiques. Le salut est offert à tout être humain et aucun ne peut en être exclu *a priori*, ce qui permet d'établir un *droit au salut*. Or le sacrement est un moyen qui communique le salut et le droit canonique énonce le droit ; il s'ensuit que l'on peut en déduire un droit au sacrement qui découle du droit de recevoir le salut. C'est un droit fondé sur le principe de justice : il s'agit de donner à chacun ce qui lui est dû en raison de son appartenance à l'espèce humaine appelée à partager l'amour sauveur de Dieu.

Ensuite, nous avons repéré un deuxième degré de juridicité avec l'*institution* des sacrements, qui sont constitués par des gestes choisis par le Christ, dans lesquels il y a des éléments juridiques. Ces éléments concernent la substance du sacrement qui ne peut pas être altérée. Il y a là une règle normative pour la réflexion théologico-canonique comme pour la praxis liturgique.

Enfin, nous trouvons un troisième et dernier degré à l'occasion de la réalisation de l'*acte sacramentel* lui-même. Ce dernier degré comporte lui-même plusieurs niveaux :

1° Un premier niveau se situe temporellement en amont de l'acte sacramentel, dans les normes préalables fixées pour sa réalisation.

Ce sont les conditions de *validité* et de *licéité*. Cet aspect est le plus connu et pendant des siècles a constitué l'essentiel de ce que l'on considérait comme la juridicité des sacrements. Il est probable que la polarisation sur ces règles, le plus souvent extérieures, soit en partie responsable de la faible considération pour l'aspect juridique des sacrements. Dans le contexte post-tridentin, l'attention portée aux *defectus* pouvant entraver la validité, ainsi que l'observation pointilleuse des

rubriques pour la licéité ont conduit, sans que cet effet soit recherché, à une compréhension étriquée et toute extérieure de la juridicité.

Ceci a été renforcé par les évolutions contemporaines de la science juridique séculière, toujours plus pénétrée de positivisme, et qui ont inconsciemment déteint sur la manière de percevoir le droit ecclésial, au moins pour ceux qui n'en sont pas spécialistes. Comme nous l'avons exposé dans le premier chapitre, il est fondamental de présenter et de comprendre les principes spécifiques du droit canonique pour considérer avec justesse la juridicité des sacrements et ne pas s'en tenir à ce premier niveau de validité-licéité. Beaucoup de ceux qui se montrent réticents à associer sacrements et droit ne considèrent en réalité que ce premier plan et en restent par conséquent à une conception étroite et donc incomplète de la juridicité.

En effet, si le droit ecclésial est un « véritable droit », assumant les caractéristiques de toute science juridique, il n'en est pas moins vrai qu'il faut aussi prendre en compte qu'il est un instrument conjoint de la mission de salut de l'Église, et que par conséquent, il possède des exigences particulières qui lui sont propres. Le point de rencontre entre la sacramentaire et le droit se fait par le biais de la notion de personne, dont le terme *christifidelis* est emblématique.

La faiblesse de l'École italienne de droit canonique a été de reconnaître cette spécificité dans les principes, mais d'en nier dans la pratique les conséquences, en adoptant un schéma de pensée positiviste : le droit est ce que le législateur reconnaît comme tel.

L'École de Navarre n'évite pas complètement l'écueil : tout en reconnaissant que le droit ecclésial repose sur le droit divin émanant de la volonté du Christ, fondateur de l'Église et qu'il est lié à la notion de justice présente dans le mystère du Christ et de la communauté qu'il a instituée, ces auteurs n'échappent pas non plus à une forme de positivisme. En effet, ils reconnaissent que, seulement dans l'Église, se trouve opérée la pleine réception historique de la volonté divine, ce qui confère une saveur positiviste au droit qui doit être reconnu comme tel. Le rôle de l'être humain comme acteur du droit s'en trouve limité et les sacrements courent le risque de n'être que des actes techniques à réguler dans le cadre d'un droit ecclésial conçu comme un ordre social, juste, impératif, certes intersubjectif, mais non plus au sens d'un système de liens qui ordonnent les fidèles vers la fin commune qui est le salut.

Un reproche d'un autre ordre peut être adressé à l'École de Munich. Mörsdorf puis Corecco ont abondamment parlé de la relation entre le

droit et les sacrements, mais leurs théories semblent ne pas intégrer le lien entre ecclésiologie et anthropologie. En effet, pour contrer tout danger de positivisme et pour assurer un fondement certain au droit, ils déterminent que la Parole et le Sacrement sont les deux éléments constitutifs à la fois de l'Église et du droit. Mais ce dernier n'est compris que comme « une science théologique avec une méthode juridique », ce qui laisse très imprécis la place et le rôle du sujet, probablement en raison d'une insuffisante anthropologie du droit comme expérience humaine et ils renvoient en fin de compte l'étude de la juridicité à la théologie.

Dans toutes ces Écoles, la juridicité ne nous paraît pas pouvoir être pleinement appréciée puisque, ou bien le droit verse dans un sens positiviste, ou bien il se dilue dans une confusion difficile à éclaircir avec la théologie. Il nous semble donc essentiel d'asseoir une bonne anthropologie du droit, jointe à une saine ecclésiologie pour comprendre correctement la juridicité des sacrements, sans s'arrêter au premier niveau des normes de validité et de licéité, mais en appréhendant aussi les autres niveaux qui recourent encore plus à l'aspect personnaliste et mettent en lumière des aspects peu connus, voire ignorés, de juridicité.

2° Un deuxième niveau se situe par rapport à la structure même du sacrement.

Sous ce rapport, nous n'étudions plus les règles qui régissent l'administration des sacrements, mais les caractéristiques de l'acte sacramentel dans ce qu'il est. Nous passons donc du *quid iuris* des règles de validité-licéité au *quid ius* dans ce qui constitue substantiellement le sacrement. Notre étude a déterminé que cette présence du droit pouvait se percevoir selon trois aspects :

- La structure de l'acte sacramentel qui en fait un *acte intersubjectif*, et donc par le fait même de cette qualité, un acte porteur de juridicité. Cette intersubjectivité se vérifie dans la dimension de signe symbolique, de rite et de don, qu'assume tout sacrement.
- De manière typologique, l'acte sacramentel trouve ses racines dans la notion d'*alliance*, d'origine vétéro-testamentaire et renouvelée par le mystère du Christ, comme fondement d'un nouveau droit, fondé à la fois sur la justice et sur l'amour. Le sacrement y trouve son fondement, tant juridique qu'anthropologique. La structure du sacrement reproduit aussi techniquement le schéma d'une *relation juridique* : divers sujets distincts établissant un rapport (le Christ, le ministre, le bénéficiaire du sacrement), un

objet dû (la grâce sacramentelle), un fondement à la relation juridique (les mérites du Christ) et un titre juridique (la dignité ontologique et sacramentelle des fidèles).
– La présence du droit se retrouve également dans la modalité de réalisation du sacrement, c'est-à-dire comme acte liturgique réalisé *in persona Christi* et *in nomine Ecclesiae* et participant de la fonction de sanctification.

3° Enfin, la juridicité se retrouve dans les effets juridiques des sacrements.

Nous avons distingué deux types d'effets :
– Des effets juridiques généraux, qui sont l'incorporation au Christ et à l'Eglise, ainsi que la communion ecclésiale. La seconde se déduit de la première. Dans l'économie sacramentelle, il convient de relever la place particulière du baptême qui confère une consécration première et fondamentale qui se développera avec les autres sacrements selon des modalités diverses.
– Des effets juridiques propres à chaque sacrement, que nous nous sommes efforcés d'individualiser.

Les deux effets juridiques généraux, l'incorporation et la communion, connaissent des variations d'intensité. L'incorporation se distingue en intégration à l'Église du Christ et en incorporation plénière à l'Église catholique par les trois liens de la foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique. Seule l'incorporation plénière permet de mettre en œuvre tous les effets juridiques que notre étude a examinés. La communion doit être entendue selon deux modalités : la communion ecclésiale et la communion hiérarchique.

La première, fondée sur le baptême comme l'incorporation dont elle découle, peut être plénière ou incomplète pour les membres de l'Église catholique, tandis qu'elle est toujours incomplète (mais réelle !) pour les baptisés des autres Églises et communautés ecclésiales.

En revanche, la communion hiérarchique repose sur le sacrement de l'ordre. Le rôle des sacrements est donc de fonder, non seulement théologiquement, mais aussi juridiquement, l'incorporation et la communion. Ils signifient, actualisent et rendent visibles ces deux réalités.

Ces deux effets premiers, d'ordre général, sont importants pour la science canonique : ils permettent de déterminer qui est catholique, à quel niveau et selon quelle gravité les liens peuvent être altérés voire rompus avec l'Église. Ils sont également à l'origine, dans un second temps, de la production d'effets seconds, qui se différencient selon la

qualité et l'intensité de l'effet premier dont ils dépendent. Ces effets seconds concernent nombre de dispositions juridiques qui affectent les droits et devoirs : jouissance complète ou atténuée des droits et devoirs canoniques, possibilité d'une *communicatio in sacris* exceptionnelle dans certains cas etc…

Notre étude a essayé de dresser un tableau aussi complet que possible des effets juridiques propres à chaque sacrement. Certains étaient déjà connus, d'autres moins. Nous nous sommes surtout attachés à démontrer que tous les sacrements avaient des effets particuliers, mais que tous n'étaient ni de la même intensité, ni de la même importance. Nous avons recherché particulièrement à individualiser les effets des sacrements qui ont été peu étudiés sur le plan juridique, telle l'onction des malades, la pénitence, l'eucharistie.

À partir de ces considérations, nous pouvons affirmer que tous les sacrements produisent des effets juridiques, même si ces effets ont des répercussions plus ou moins importantes dans la vie des fidèles et sont de divers types.

En conséquence, la juridicité des sacrements prend des formes très diverses et doit être envisagée sous divers angles. Pour la comprendre, il est essentiel de ne pas la réduire aux conditions de validité et de licéité, mais d'examiner la structure même de ce qu'est un sacrement et d'en scruter tous les effets, tant généraux que particuliers.

Enfin, cela implique aussi de déterminer le concept de droit que l'on utilise pour évaluer l'élément juridique. Parler de juridicité revient en fait à s'interroger sur ce qu'est le droit ecclésial. On saisit ici parfaitement la richesse de notre thématique, puisqu'en voulant parler des sacrements, nous sommes renvoyés à une question encore plus fondamentale. Notre sujet permet ainsi de mieux déterminer les caractéristiques du droit ecclésial. Ce dernier est incontestablement une science juridique et en possède tous les attributs : ensemble de normes dotées de valeur organisatrice, rôle central de la notion de justice, et valeur impérative. Mais il se distingue des autres sciences juridiques par le fait qu'il participe à la mission de l'Église, ce qui lui confère des caractéristiques propres tout en le rendant comparable aux autres systèmes juridiques que de manière analogique. Il est véritablement un *ius sacrum* ou un « droit sacramentel », au sens où il participe à l'analogie de l'Église - sacrement de salut.

Le point de rencontre entre le droit et le sacrement se fait avec la notion de personne, dont la mise en valeur dans la nouvelle codification illustre l'importance fondamentale et explique pourquoi le droit ecclé-

sial ne se comprend parfaitement que selon une option personnaliste. Les résultats de notre étude, menée sur le plan juridique, intéressent donc autant l'ecclésiologie, la sacramentaire que le droit, car nous avons traité de concepts qui leur sont communs et qu'un traitement pluridisciplinaire permet de mieux comprendre.

Enfin, notre étude a cherché à résoudre une dernière question : une présence aussi forte du droit dans la vie sacramentelle rend-elle pertinente le rapprochement, voire l'assimilation, du sacrement à un acte juridique ? Le rapprochement des deux termes est justifié par le fait que ce dernier est l'acte par excellence de la vie juridique ; ainsi, reconnaître le sacrement comme tel serait la pleine consécration de son caractère juridique.

Nous avons commencé par énumérer les nombreuses ressemblances entre l'acte sacramentel et l'acte juridique que nous avons réparties en deux catégories : les caractéristiques générales (actes humains, impliquant la volonté et la liberté du sujet, comportant la présence obligatoire d'éléments constitutifs sous peine d'inexistence), puis leur réalisation.

Sous ce dernier rapport, les similitudes sont impressionantes : les deux types d'acte produisent des effets intersubjectifs, préderminés par le droit et qui se produisent infailliblement dès que les conditions requises pour la validité sont remplies. Ils sont également soumis pour leur réalisation à des formalités prescrites par le droit, soit pour la validité, soit pour la licéité et jouissent d'une présomption de validité, avec cependant des normes qui protègent le sujet en cas de violence (nullité absolue) ou de dol, crainte grave (rescision).

Toutefois, nous avons aussi recherché les différences, et parmi celles-ci, nous en distinguons trois qui nous empêchent d'identifier un sacrement à un acte juridique :

- Quant à la structure de l'acte : l'acte juridique est un acte personnel qui engage essentiellement celui qui le pose, tandis que le sacrement est réellement, bien qu'à des titres divers, un acte du Christ, de l'Église et du ministre, dont la juridicité n'épuise pas le contenu.
- Quant à la place de la volonté du sujet : l'acte juridique procède de la volonté d'un sujet en vue d'une fin. En revanche, la motion de la volonté humaine ne suffit pas pour produire un sacrement. Ce dernier procède à la fois de la volonté du ministre qui entend le réaliser, mais aussi, selon les cas, du caractère baptismal ou sacerdotal indispensable. De plus, dans le sacrement, la place de la

volonté semble moins absolue, si on en juge par exemple, avec le baptême des petits enfants ou bien dans le cas de sacrements conférés sous condition à des personnes inconscientes. On se reporte alors à la volonté virtuelle du sujet, en la déduisant de l'opinion de ses parents dans le premier cas, des engagements de sa vie passée dans le deuxième.

– Un sacrement ne peut révoquer l'effet d'un autre sacrement. Ainsi par exemple, une fois qu'a eu lieu l'administration du baptême, de la confirmation, que l'absolution a été donnée ou qu'un consentement matrimonial valide a été échangé, ces actes ne peuvent être révoqués. L'action de la grâce est définitive et touche l'ontologie du sujet. On peut la renier en tombant dans le péché et par le fait même suspendre les bienfaits qu'ils nous ont procurés, mais on ne peut juridiquement en suspendre les effets.

Ces trois points empêchent donc une assimilation pure et simple du sacrement à l'acte juridique. Notre réponse doit donc se faire de manière très prudente et pondérée. Il importe par-dessus tout de maintenir ferme que le sacrement est un acte de nature *sui generis*, d'où le caractère particulier de ses rapports avec le droit.

Dans ces conditions, nous disons qu'en raison des nombreuses ressemblances entre ces deux notions, le sacrement peut être assimilé à un acte juridique, mais seulement de manière analogique, et avec des particularités telles qu'il n'entre pas dans une théorie générale de l'acte juridique, à l'image de celles qui ont été élaborées par les systèmes juridiques séculiers et par les tentatives de certains courants de la doctrine canonique. Les particularités du sacrement empêchent formellement cette intégration pour les mêmes raisons qui interdisent une assimilation pure et simple à un acte juridique.

SIGLES ET ABREVIATIONS

§	paragraphe.
A.	auteur.
AA	*Apostolicam Actuositatem*. Décret du concile Vatican II sur l'apostolat des laïcs, 18 novembre 1965.
AELF	Association Episcopale Liturgique Francophone.
art.	article / articulus
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*.
AC	*L'Année Canonique*.
ACR	Arcisodalizio della Curia Romana.
AG	*Ad Gentes*. Décret du concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965.
AmiClPa	*L'Ami du clergé*.
Ang.	*Angelicum*.
AnGr	Analecta Grégoriana.
Apoll.	*Apollinaris*.
ASS	*Acta Sanctae Sedis*.
BA	Bibliothèque Augustinienne.
BAC	Biblioteca de Auctores Cristianos.
Bib.	*Biblica*.
c.	canon.
chap.	chapitre.
Card.	Cardinal.
Cath.	*Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, I-XIII, ed. G. Jacquemet – G. Mathon – G.H. Baudry, Paris 1948-1993.
cc.	canons
CCEO	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1990.
CD	*Christus Dominus*. Décret du concile Vatican II sur la charge pastorale des évêques, 28 octobre 1965.

CDF	Congrégation pour la Doctrine de la Foi / Congregatio pro Doctrina Fidei.
CIC/1917	*Codex Iuris Canonici*, 1917.
CIC/1983	*Codex Iuris Canonici*, 1983.
CIC/Fontes	*Codex Iuris Canonici Fontes*, I-IX, ed. P. Gaspari – I. Seredi, Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1939.
CivCatt	*Civiltà Cattolica*.
CN	*Communionis Notio*, Lettre de la CDF, sur quelques aspects de l'Église comme communion, 28 mai 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.
CNPL	Centre Nationale de Pastorale liturgique.
Codex	*Codex* de Justinien in *Corpus Iuris Civilis*.
col.	colonne.
Col.	Lettre de S. Paul aux Colossiens.
Com(F)	*Communio* (Revue catholique internationale francophone).
Conc(F)	*Concilium*.
Const. ap.	Constitution apostolique.
D	*Digesta* de Justinien in *Corpus Iuris Civilis*.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I-XXII, ed. F. Cabrol – A. d'Alès, Paris 1907-1922.
DC	*La Documentation Catholique*.
DDC	*Dictionnaire de Droit Canonique*, I-VII, ed. R. Naz, Paris 1933-1965.
DEc	*Il Diritto Ecclesiastico*.
disp.	disputatio.
Dn	Livre de Daniel.
DOE	*Directoire Œcuménique pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens, Paris 1994.
DS	*Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denziger – A. Schönmetzer, Baecionae-Friburgi Brisgoviae-Romae[36] 1976 ; ed. J. Hoffmann, édition bilingue, latin-français, Paris 1997.
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité*, I-XVI, ed. M. Viller – A. Derville, Paris 1937-1994.
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, I-XXXIII, ed. A. Vacant – E. Magenot – E. Amann, Paris 1923-1972.
etc.	*et cetera*.
ed.	*edidit, ediderunt* (éditeur).

EdE	*Ecclesia de Eucharistia*. Lett. Enc. de Jean Paul II sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église, 17 avril 2003.
EJCan	*Ephemerides Iuris Canonici*.
E.mo	Eminentissimo.
EncD	*Enciclopedia del Diritto*, I-LIII, ed. F. Calasso, Milano 1958-2001.
Enc.Giur.	*Enciclopedia giuridica*, I-XXXIII, ed. B Paradisi, Roma 1988-1997.
EncU	*Encyclopedia Universalis*.
Eph	Lettre de S. Paul aux Ephésiens.
Ex	Livre de l'Exode.
Exhort. ap.	Exhortation apostolique.
Ez	Livre d'Ézéchiel.
FC	*Familiaris consortio*. Exhort.ap. de Jean Paul II, sur les devoirs de la famille chrétienne, 22 novembre 1981.
Fs.	Festschrift, mélanges en l'honneur de.
GIDDC	Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico.
Gn	Livre de la Genèse.
GS	*Gaudium et Spes*. Constitution pastorale du concile Vatican II sur L'Église dans le monde de ce temps, 7 décembre 1965.
I	*Institutes* de Justinien in *Corpus Iuris Civilis*.
ID.	même auteur.
IGMR	*Institutio Generalis Missali Romani*
Jér	Livre de Jérémie.
Jos	Livre de Josué.
JC	*Ius Canonicum*.
JusPont	*Ius Pontificum*.
LEF	*Lex Ecclesiae Fondamentalis*.
lib.	livre / liber.
Lett. ap.	Lettre apostolique.
Lett. Enc.	Lettre encyclique.
LG	*Lumen Gentium*. Constitution dogmatique du concile Vatican II sur l'Église, 21 novembre 1964.
LMD	*La Maison Dieu*.
ME	*Monitor Ecclesiasticus*.
M.p.	Motu proprio.
Mt	Evangile de S. Matthieu.
n.	numéro.
Ne	Livre de Néhémie.
NPE	*Nota preavia explicativa*.

Nov.	*Leges Novellae* de Théodose.
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique*.
Os	Livre d'Osée.
Oss. Rom.	*L'Osservatore Romano*.
OT	*Optatam Totius*. Décret du Concile Vatican II sur la formation des prêtres, 20 octobre 1965.
p.	page.
PB	*Pastor Bonus*. Const. ap. sur la réforme de la Curie romaine, 28 juin 1988, *AAS* 80 (1988) 841-912.
PG	*Patrologiae cursus completus, Series graeca*, I-CLXI, ed. J.P. Migne, Parisiis 1857-1866.
PL	*Patrologiae cursus completus, Series latina*, I-CCXXI, ed. J.P. Migne, Parisiis 1844-1864.
Periodica	*Periodica de re morali canonica liturgica* 1920-1990 ; après 1990 : *Periodica de re canonica*.
PGMR	*Présentation Générale du Missel Romain*.
PO	*Presbyterorum ordinis*. Décret du concile Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres, 7 décembre 1965.
qu.	question / quaestio.
1 R	premier livre des rois.
RS	*Redemptionis Sacramentum*. Instruction sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte eucharistie, 25 mars 2004.
RT	*Rassegna teologica*.
Reg.	*Regula Iuris* (in VI°).
resp.	respondeo (corps de la réponse dans un article de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin).
Rm	Lettre de S. Paul aux Romains.
RSR	*Revue de Science Religieuse*.
RThL	*Revue Théologique de louvain*.
S.	saint.
Sal.	*Salesianum*.
SC	*Sacrosanctum Concilium*. Constitution du concile Vatican II sur la liturgie, 4 décembre 1963.
ScC	*La Scuola Cattolica*.
SCh	Sources chrétiennes.
sect.	section / sectio.
Sg	Livre de la Sagesse.
Sir	Livre de Ben Sirac/ Siracide.
S. Th.	S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*.

TGDC	Tesi Gregorianna, Serie Diritto Canonico.
tit.	titre / titulus.
trad. franç.	traduction française.
UR	*Unitatis redintegratio*. Décret du concile Vatican II sur l'œcuménisme, 21 novembre 1964.
VI°	*Liber Sextus*, de Boniface VIII (1298).
vol.	volume.
X	*Liber Extra* = *Décrétales* de Grégoire IX (1234).

BIBLIOGRAPHIE

1. **Sources**

1.1 *Documents conciliaires*

CONCILE DU LATRAN III, in C.J. HEFELE – H. LECLERC, *Histoire des conciles*, V/2, Paris 1913, 1087-1107.

CONCILE DU LATRAN IV, chapitre 1, 11-30 novembre 1215, DS 800-802.

CONCILE DE FLORENCE, « Decretum pro Armenis », 22 novembre 1439, DS 1310-1328.

CONCILE DE TRENTE, « Decretum de sacramentis », Session 7, 3 mars 1547, DS 1600-1613.

———, « Decretum de ss. Eucharistia », session 13, 11 octobre 1551, DS 1635-1661.

———, « Decretum de paenitentia et unctione extrema, session 13, 25 novembre 1551, DS 1667-1719.

———, « Decretum de communione eucharistica sub utraque specie et parvulorum », session 21, 16 juillet 1962, DS 1725-1734.

———, « Decretum de missae sacrificio », session 22, 17 septembre 1562, DS 1738-1759.

———, « Decretum de sacramento ordinis », session 23, 15 juillet 1563, DS 1763-1778.

———, « Decretum de sacramento matrimonii », session 24, 11 novembre 1563, DS 1797-1816.

CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, édition bilingue latin-français, Paris 1967.

1.2 *Documents des Souverains Pontifes*

INNOCENT III, Lettre *Eius exemplo* à l'archevêque de Tarragone, 18 décembre 1208, DS 793-795.

MARTIN V, Bulle *Inter cuntas*, 22 février 1418, DS 1247-1279.

EUGENE IV, Constitution *Exultate Deo*, 22 novembre 1439, DS 1310-1328.

SIXTE V, Bulle *Immensa* (22 janvier 1588),

PIE X, M.p. *Tra le sollecitudine*, suivi d'une « Istruzione sulla musica sacra », 22 novembre 1903, *ASS*, 36 (1903-1904) 329- 339; trad. latine officielle: *ibidem* 387-395.

PIE XI, Lett. Enc. *Divini illius magistri*, 31 décembre 1929, *AAS* 22 (1930) 49-86.

———, Const. ap. *Deus Scientiarum Dominus*, 24 mai 1931, *AAS* 23 (1931) 241-262.

PIE XII, Lett. Enc. *Mystici corporis*, 29 juin 1943, *AAS* 35 (1943) 200-243.

———, Lett. Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, *AAS* 39 (1947)

———, Const. ap. *Sacramentum Ordinis*, 30 novembre 1947, *AAS* (1948) 5-7.

———, Const. ap. *Crebrae allatae*, 22 février 1949, *AAS* 41 (1949) 89-119.

———, Const. ap. *Sedes sapientiae*, 31 mai 1956, *AAS* 48 (1956) 357-358.

JEAN XXIII, « Discours pour l'ouverture solennelle du XXI[ème] concile œcuménique », 11 octobre 1962, *AAS* 54 (1962)786-795 = *DC* 44 (1962) col. 1377-1386.

———, Lett. Enc. *Pacem in terris*, 11 avril 1963, *AAS* 55 (1963) 258-259 = *DC* 45 (1963) 514-515.

PAUL VI, Discours pour l'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II, 29 septembre 1963, *AAS* 55 (1963) 841-859 = *DC* 45 (1963) col. 1345-1361.

———, Lettre ap. *Summi Dei Verbum*, 4 novembre 1963, *AAS* 55 (1963) 984-989.

———, Discours au Congrès international de Droit Canonique de Rome en 1970, *AAS* 62 (1970) 106-111.

———, Discours à la Rote Romaine, le 29 janvier 1970, *AAS* 62 (1970) 111-118.

———, Discours au Congrès de Droit Canonique de Milan de 1973, 17 septembre 1973, *Commununicationes* 5 (1973) 126-130 = *DC* 55 (1973) 801-804.

PAUL VI, Const. ap. *Constans Nobis studium*, 11 juillet 1975, *AAS* 67 (1975) 417-420.

———, « Summi Pontificis rescriptum ad litteras Suae Gratiae Rev.mi Doctoris Friderici Donaldi Coggan, Archiepiscopi Cantuariensis, de sacerdatali mulierum ministerio », 30 novembre 1975, *AAS* 68 (1976) 599-600.

———, « Alterum Summi Pontifici ad Suam Gratiam Rev.mum Doctorem Fridericum Donaldum Coggan, Archiepiscopum Cantuariensem, datum rescriptum de mulierum sacerdotio », 23 mars 1976, *AAS* 68 (1976) 600-601.

JEAN-PAUL II, Exhort. ap. *Familiaris consortio* sur les devoirs de la famille chrétienne, 22 novembre 1981, *AAS* 74 (1982) 81-191.

———, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, pour la promulgation du Code de Droit Canonique, 25 janvier 1983, *AAS* 75/2 (1983), p.VII-XIV.

———, Discours pour la présentation solennelle du Code de Droit Canonique, 3 février 1983, *AAS* 75 pars II (1983) = *DC* 80 (1983) 455-463.

———, Chirographe *Quoniam in celeri rerum cursu*, 5 avril 1984, *AAS* 76 (1984) 494-495.

———, Exhort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, sur la réconciliation et la pénitence, 2 décembre 1984, *AAS* 77 (1985) 185-275.

———, Const. ap. *Pastor bonus*, 20 novembre 1987, *AAS* 80 (1988) 841-912.

———, Lettre ap. *Mulieris dignitatem*, sur la dignité et la vocation de la femme, 15 août 1988, *AAS* 80 (1988) 1653-1723 = *DC* 85 (1988) 1063-1088.

———, Exhort. ap. *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des laïcs, 30 décembre 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521.

———, Lettre ap. *Ordinatio sacerdotalis*, sur l'ordination sacerdotale réservée aux hommes, 22 mai 1994, *AAS* 86 (1994) 545-548 = *DC* 91 (1994) 551-552.

———, M.p. *Ad tuendam fidem*, sur le c. 750 du CIC/1983 et le c. 598 du CCEO, 18 mai 1998, *AAS* 90 (1998) 457-461 = *DC* 95 (1998) 651-653.

———, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église 17 avril 2002, *AAS* 95 (2003) 433-475.

———, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte eucharistie, 25 mars 2004. Non encore publiée aux *AAS* (juin 2004).

1.3 *Documents du Saint Siège*

CDF, Déclaration *Inter insigniores*, 15 octobre 1976, *AAS* 69 (1977) 89-116 = *DC* 74 (1977) 158-164.

———, Littera *Communionis notio* ad catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 mai 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.

———, Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre ap. *Ordinatio sacerdotalis*, 28 octobre 1995, *AAS* 87 (1995) 1114 = *DC* 92 (1995) 1079

———, « Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa », 29 juin 1998, *AAS* 90 (1998) 542-551 = *DC* 95 (1998) 653-657.

———, « Monitum », 10 juillet 2002, *AAS* 94 (2002) 584.

———, « Decretum excommunicationis quarundam mulierum », 5 août 2002, *AAS* 94 (2002) 585.

———, « Decretum-Recursus quarundam excommunicatarum mulierum reicitur », 21 décembre 2002, *AAS* 95 (2003) 271-273.

CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

CONGREGATIO SANTI OFFICII, Décret sur les erreurs des jansénistes, 7 décembre 1690, DS 2328.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema legis ecclesiae fundamentalis textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Città del Vaticano 1971.

PONTIFICIUM CONCILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Communicationes*

PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Directoire Œcuménique pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 25 mars 1993, *AAS* 85 (1993) 1039-1119 ; Paris 1994.

SACRA CONGREGATIO CONCILII, « Resolutio Vercellen. », 21 mars 1643, in CIC/*Fontes*, V, n. 2642, Typis Polyglottis Vaticanis 1951, 296.

SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Décision du 17 novembre 1916, *AAS* 8 (1916) 479.

SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, Instruction *Quantum religiosis*, 1 décembre 1931, *AAS* 24 (1932) 74-81.

SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, Instruction *Quam ingens*, 27 décembre 1930, *AAS* 23 (1931) 120-127.

SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, « Decretum "De novo Iuris canonici Codice in scholis proponendo" », 7 août 1917, *AAS* 9 (1917) 437.

———, *Ordinationes*, 12 juin 1931, *AAS* 23 (1931) 263-284.

SECRETARIA STATUS, « Epistola ad R.P.D. Carolum M.A. de Cormont, episcopum Aturensem, de libro qui inscribitur « La vocation sacerdotale » edito a Rev.mo canonico Iosepho Lahitton, eiusdem dioceseos », 2 juillet 1912, *AAS* 4 (1912) 485.

1.4 *Sources législatives et canoniques*

BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *One Bread One Body*, London 1998.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus, Romae 1918.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ionnis Pauli PP. II promulgatus, AAS 75/2 (1983).

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 82 (1990) 1779-1818.

FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*. I-II, Graz 1959.

GAIUS, *Institutes*, texte établi et traduit par J. Reinach, Paris 1950.

GASPARRI, P. – SEREDI, I., ed., *Codex Iuris Canonici Fontes*, I-IX, Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1939.

GIRARD, P.F., *Textes de droit romain*, Paris 1923.

KRUEGER, P. – MOMMSEN, T., *Corpus Iuris Civilis*. I : *Institutiones, recognovit Paulus Krueger. Digesta, recognovit Th. Mommsen ...*, Berolini 1922[14] ; II : *Codex Iustinianus, recognovit ... Paulus Krueger*, Berolini 1914[9].

MOMMSEN, T. – MEYER, P.M., *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes…*; II : *Leges novellae*, Berolini 1905.

UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUL, ed., *Code de Droit canonique*, édition bilingue et annotée, Montréal 1990.

1.5 *Autres sources*

CALASSO, F., ed., *EncD* I-LIII, Milano 1958-2001.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris 1992.

Catechismus Romanus ex decreto SS. Concilii tridentini ad parochos, Pii V Pont. Maximi iussu editus, Naples 1829.

CICERON, *De officiis*, II, texte établi et traduit par M. Testard, Paris 1965-1970.

EPICTETE, *Manuel*, traduction et notes par M. Meunier, Paris 1964.

DENZIGER, H. – SCHÖNMETZER, A., ed., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Baecionae – Friburgi Brisgoviae – Romae[36] 1976 ; HOFFMANN, J., ed., édition bilingue latin-français, Paris 1997.

JACQUEMET, G – MATHON, G. – BAUDRY, G.H., ed., *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*. I-XIII, Paris 1948-1993.

Présentation Générale du Missel Romain, traduction française provisoire, par l'AELF, de l'*Institutio Generalis Missalis Romani*, Romae 2000[3] et disponible actuellement (juin 2004) sur le site internet du CNPL : http://cnpl.cef.fr/PGMR_TertiaTypica/SommairePGMRN2.htm.
(L'édition définitive paraîtra ultérieurement avec la traduction en français, approuvée par l'AELF, de la troisième édition du Missel Romain).

SOPHOCLE, *Théâtre complet*, Paris 1964.

VACANT, A. – MAGENOT, E. – AMANN, E., ed., *Dictionaire de Théologie Catholique*. I-XXXIII, Paris 1923-1972.

VILLER, M. – DERVILLE, A., ed., *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. I-XVI, Paris 1937-1994.

2. **Pères de l'Église et auteurs médiévaux**

S. AUGUSTIN, *De Baptismo*, *PL* 43, col. 107-244.

———, *De Civitate Dei*, BA 34-37, Paris 1959-1960 = *PL* 41.

———, *De Doctrina christiana*, in BA 11/2, Paris 1997 = *PL* 34 col. 15-122.

———, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, in BA 71-75, Paris 1969- = *PL* 35 col. 1379-1976.

———, *Sermo* 56, *PL* 38, 377-386.

S. BASILE, *Epistulae* 199, *PG* 32, 716-732

BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, *PL* 64, col. 1337-1354.

CARTHAGINENSE CONCILIUM SUB CYPRIANO SEPTIMUM, « Sententiae episcoporum LXXXVII, de haereticis baptizandis », *PL* 3, col. 1051-1078.

S. CESAIRE D'ARLES, *Sermo* 67, in SCh 330, Paris 1986, 124-134 = *PL* 39, col. 2227-2229.

S. CYPRIEN, *Epistola ad Magnum*, *PL* 3, col. 1137-1152.

Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina quae orientalis vocatur, *PG*, 9, col. 653-728.

S. GELASE, *Canones Gelasi adscripti*, *PL* 59, col. 141-156.

ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologiarum Libri XX*, *PL* 82, col. 9-728.

———, *De ecclesiasticis officiis*, *PL* 83, col. 737-826.

S. LEON LE GRAND, *Epistula* 167, *PL* 54, col. 1199-1209.

LOMBARD, P., *Sententiarum Libri IV*, *PL* 192, col. 519-964.

PIERRE DE POITIERS I-II-III-IV,, *Sententiarum libri quinque*, *PL* 211, col. 789-1280.

SIRICIUS, *Epistula* 1, *PL* 13, col. 1131-1148.

TERTULLIEN, *Ad Martyres Liber*, *PL* 1, col. 619-628.

———, *De spectaculis*, *PL* 1, col. 627-662.

———, *De idolatria*, *PL* 1, col. 663-696.

———, *De corona*, *PL* 2, col. 76-102.

S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, in R. BUSA, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, I, Milano-Stuttgart 1980.

———, *Summa contra Gentiles*, Taurini 1924[15].

———, *Summa Theologiae*, I-IV, BAC, Madrid 1969[4].

3. **Études, ouvrages et articles**

ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002.

ADNES, P., « Pénitence », *DSp* XII, col. 955-966.

———, *L'onction des malades*, Paris 1994.

ALBANESE, B., « Persona, diritto romano », » in *Enc.D.* XXXIII, 169-181.

ANGER, J., *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*, Paris 1921. Réécrit : Paris 1946[8].

ARIAS, J., « Les sanctions dans l'Église », in UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUL, ed., *Code de Droit canonique*, édition bilingue annotée, Montréal 1999[2], 761-809.

ARNAU, R., *Tradado general de los sacramentos*, Madrid 1998.

BAUDOT, D., *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrament de mariage*, AnGr 245, Roma 1987.

BAURA, E., « Il sistema dele invalidità (inesistenza e nullità ; annulamento e rescindibilità dell'atto giuridico), in ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 121-142.

BEGUERIE, Ph. – DENIS, H. – DIDIER, H.R. – HOMELINE, J.Y. – VERGOTTE A., « Problèmes sacramentaires. Dialogue inter-disciplinaire », *NRTh* 29/3 (1974) 51-73.

BELLARMIN, R., *De controversiis christianae fidei*, in *Opera omnia*, II-III, Napoli 1857-1858.

BENDER, L., « Simulatio et dissimulatio in sacramentorum ministratione », *Periodica* 45 (1956) 243-254.

———, *Normae generales de personis*, Roma – Paris – New-York – Tournai 1959.

———, « Persona in Ecclesia - membrum Ecclesiae », *Apoll.* 32 (1959) 105-119.

BENOIT XIV, *De synodo dioecesana*, 7, 4, 8-9, in BENEDICTUS PP XIV, *Opera omnia*, XX, Prati 1844.

BERROUARD, M.F., « La pénitence publique dans les six premiers siècles », *LMD* n .118 (1974) 92-130.

BERTRAMS, W., « De influxu Ecclesiae in iura baptizatorum » in *Quaestiones fondamentales iuris canonici*, Romae 1969, 208-239.

BEYER, J., « Le nouveau Code de droit canonique. Esprit et structure », *NRTh* 106 (1984) 360-382 ; 566-583.

———, « Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" », *NRTh* 108 (1986) 801-822.

BILLOT, L., *De Ecclesiae sacramentis*, I, Romae 1931[7].

BIONDI, B., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1972.

BLANCO, T., *La noción canónica de contrato*. *Estudio de su vigencia en el CIC del 1983*, Pamplona 1997.

BONNET, P.A., « Eucharistia et ius », *Periodica* 66 (1977) 583-616.

———, « Capacità (in diritto canonico) », in *EncGiur*. V, 1-8.

BORRAS, A., « Appartenance à l'Église », *NRTh* 110 (1988) 801-824.

BOTTE, B., « L'onction des malades », *LMD* n. 15 (1948) 91-107.

BOURGEOIS, H., « La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne », *NRTh* 115 (1993) 516-542.

BOURGEOIS, H., « Positions du sacramentel aujourd'hui », *RSR* 75/2 (1987) 15-42.

BOURGEOIS, H. – SESBOÜE, B. – TIHON, P., *Histoire des dogmes*, III : *Les signes du salut*, Paris 1995.

BOUYER, L., *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris 1962.

———, « Caractère », *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963[2],121-122.

———, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970.

BRANCHEREAU, P., « Le sacrement de mariage dans le nouveau Code de droit canonique », *NRTh* 107 (1985) 376-393.

BRIDE, A., « Incardination », in *Cath.* V, col.1408-1411.

BRINO, A., *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État*, Paris 1967.

BUIS, P., *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976.

BUSENBAUM, H. – LACROIX, Cl., *Theologia moralis*, V, Venetiis 1722.

BUTRIO, A. da, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venetiis 1578.

CALASSO, F., *Il negozio giuridico*, Milano 1959.

CAPARROS, E., « Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique », in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta symposii internationalis Iuris canonici occurente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici (19-24 aprilis 1993), Città del Vaticano 1994, 157-174.

CAPPELLO, F.M., *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*, I-III, Romae 1945[4].

———, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, I-V, Torino 1961-1963[7].

CARRIER, H., « Appartenance religieuse », in P. POUPARD, ed., *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 87-90.

CASENEUVE, J., *Sociologie du rite*, Paris 1971.

———, « Rite », in H. SCHWEIZER, ed., *EncU* XIV, Paris 1980, 284-285.

CASTAÑO, J.F., *Introduzione al Diritto Costituzionale della Chiesa*, Roma 1990.

CASTILLO LARA, R., « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canon », *Communicationes* 16 (1984) 242-266.

———, « I doveri e i diritti del "christifidelis" », *Sal.* 48 (1986) 307-329.

CATHARINUS, A., *De intentione ministri*, in ID., *Enarrationes in quinque priora capita libri Geneseos*. Adduntur plerique alii Tractatus et Quaestiones […], Roma 1552, publié à nouveau à Rigerwood (New Jersey) en 1964.

CERFAUX, L., *La théologie de l'Église selon Saint Paul*, Paris 1942.

CESARINI SFORZA, W., « Diritto, principio e concetto », in *EncD* XII, Milano 1964, 630-647.

CHAUVET, L.M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987.

———, « Sacrement » in *Cath.* XIII, col. 326-361.

———, « Parole et sacrement », *RSR* 91/2 (2003) 203-222.

CHAVASSE, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III*ème *siècle au XI*ème *siècle*, I : *Du III*ème *siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942. [Le tome 2 n'existe que dans l'exemplaire dactylographié de la thèse de 1938]

CIPROTTI, P., « Personalità e battesimo nel diritto canonico », *DEc* 53 (1942) 273-276.

———, *Lezioni di diritto canonico*, Padova 1943.

———, « De vocabulorum usu ad ius subiectivum designandum in Codice Iuris Canonici », in *Acta Congressus Internationalis Iuris Canonici*, 25-30 septembre 1950, Romae 1953, 57-61.

———, ; « Atto giuridico canonico » in *Enc D*, IV, 214-220.

COCCOPALMERIO, F., « De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadvertiones quaedam », *Periodica* 66 (1977) 447-497.

———, « La "communicatio in sacris" comme problème de communion ecclésiale », *AC* 25 (1981) 201-229.

———, « Cosa è il diritto della Chiesa » in F. COCCOPALMERIO – P.A. BONNET - N. PAVONI, ed., *Perché un codice nella Chiesa*, Bologna 1984, 17-55.

COLOMBO, G., *Teologia sacramentaria*, Milano 1997.

CONGAR, Y., *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris 1941.

———, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris 1950.

CONGAR, Y., « Peut-on définir l'Église ? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire », in Y. CONGAR, *Sainte Église; études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 21-44.

——— « Introduction générale » in *Œuvres de Saint Augustin*. I : *Traités antidonatistes*, in BA 28, Paris 1963, 9-124.

———, « L'Église comme Peuple de Dieu », 1 *Conc(F)* (1965) 15-32.

———, « Sur la transformation du sens d'appartenance à l'Église », *Communio* (Revue catholique internationale) 1/5 (1975) 41-49.

———, *Un peuple messianique*, Paris 1975.

———, « Le droit au désaccord », *AC* 25 (1981) 277-286.

CONN, J., « Normativa canonica nella celebrazione eucaristica », *Oss. Rom*. 26 juin 2003, p. 6-7, puis traduit dans les différentes langues de l'édition hebdomadaire.

CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, I-II, Torino 1950-1956[4].

CORECCO, E., « Il rinnovo metodologico del diritto canonico », *ScC* 94 (1966), 3-35.

———, « Valore dell'atto contra legem », *JC* 15 (1975) 237-257.

———, « Foi et institution dans le CIC », *AC* 28 (1984)

———, « I laici nel nuovo Codice di diritto canonico », *ScC* 112 (1984) 198-200.

———, « Théologie du droit canon », in *Théologie et Droit Canon*, Fribourg 1990, 3-92.

———, « Ordinatio rationis ou ordinatio fidei ? » in *Théologie et Droit Canon*, Fribourg 1990, 93-114.

CORONELLI, R., *Incorporazione alla Chiesa e comunione*, TGDC 37, Roma 1999.

COTTA, S., *La sfida tecnologica*, Bologna 1969[3].

———, *Giustificazione e obbligarietà delle norme*, Milano 1981.

———, « Persona, filosofia », in *EncD* XXXIII, Milano 1983, 159-169.

COUTURIER, C., *Sacramentum et Mysterium dans l'œuvre de saint Augustin*, in H. RONDET, ed., *Etudes augustiniennes*, Paris 1953, 173-274.

COVIELLO, N., *Manuale di diritto civile italiano*. *Parte generale*, Milano 1924.

CRESCITO, A., « Osservazioni sulla personalità nell'ordinamento canonico », *DEc* 54 (1943) 27-29.

DAVID, B., « Paroisses, curés et vicaires paroissiaux », *NRTh* 107 (1986) 374-387.

DALLA TORRE, G., *La città sul monte*. *Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 1996.

D'AURIA, A., « Alcune considerazioni sul problema delle leggi irritanti ed inabilitanti nella prospettiva del rapporto tra i canoni 10 et 124 del CIC », in ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 155-184.

D'AVACK, P.A., *Corso di diritto canonico*, Roma 1956.

DE FUENMAYOR, A., « De personarum physicarum condicione canonica. De la condición canónica de las personas físicas. Comentario c.96 », in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRIGUEZ-OCAÑA, ed., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I, Pamplona 1996, 719-722.

DEJAIFVE, G., « L'appartenance à l'Église, du concile de Florence à Vatican II », *NRTh* 109 (1977) 21-50.

DE LA HERA, A., « Dos maestros de la ciencia canónica de la segunda mitad del siglo XX. Perfil humano y personalidad de Pedro Lombardia y Eugenio Corecco », in J.I. ARRIETA – G.P. MILANO, ed., *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Città del Vaticano 1999, 19-31.

DEL GIUDICE, V., *Nozioni di Diritto Canonico*, Milano 1970[12].

DEL PORTILLO, A., *Laici e soggetti*, Roma 1999[2].

DE LUCA, L., « I diritti fondamentali dell'uomo nell'ordinamento canonico », in P. FEDELE, ed., *Acta Congresus Iuris Canonici*, Romae 1953, 88-103.

DENAUX, A., « L'Église comme communion. Réflexions à propos du rapport final du synode extraordinaire de 1985 », *NRTh* 110 (1988) 16-37 ; 161-180.

DE PAOLIS, V., « Il libro I del Codice : Norme generali », in GIDDC, ed., *Il diritto nel mistero nella Chiesa*, II, Roma 1986[2], 237-497.

———, « Communio in novo Codice Iuris canonici », *Periodica* 77 (1988) 521-552.

———, « I ministri sacri o chierici », in A. LONGHITANO – G. FELICIANI, ed., *Il fedele cristiano*, Bologna 1989, 103-173.

DE PAOLIS, V., « Alcune annotazioni circa la formula “Actu formali ab Ecclesia catholica deficere” », *Periodica* 84 (1995) 579-608.

———, « L’atto giuridico », *Periodica* 90 (2001) 185-223 = ACR, ed., *L’atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 23-42.

DIDIER, J.C., « « Extrême-onction », in *Cath.* IV, col. 987-1006.

———, « Sur le ministre de l’onction des malades », *AmiClPa* 74 1964) 392-488.

DIEKAMP, F., *Theologiae dogmaticae manuale*. *Quoad secundum principia s. Thomae Aquinatis*, Parisiis 1944.

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsocrkratiker*, I, Berlin 1954[7].

DONELLUS, H., « Commentaria iuris civilis », in O. HILLINGER, ed., *Hugonis Donelli jurisconsulti et antecessoris opera omnia*. *Commentaria de iure civili*, I-VI, Florentiae 1849.

DORTEL-CLAUDOT, M. « L’évêque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique », *NRTh* 106 (1984) 641-657.

DUBLANCHY, E., « Communion des saints », in *DTC* III, col. 419-429.

EICHMANN, E. – MÖRSDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I : *Einleitung, allgemeiner Teil und Personenrecht*, Paderborn 1959.

ERRAZURIZ, C.M., « Sacramenti e sacramentali », in *EnD* XLI, 197-208.

ERDÖ, P., « Catholicus, baptizatus et christifidelis in CIC », *Periodica* 86 (1997) 213-240.

EYT, P., « En marge de la réforme du Code de droit canon. Les transformations du sens de l’appartenance ecclésiale et leurs conséquences dans la discipline des sacrements », *NRTh* 97 (1975) 842-853.

FALZEA, A., *La condizione e gli elementi dell’atto giuridico*, Milano 1943.

FEDELE, P., *Discorso generale sull’ordinamento giuridico*, Padova 1941.

———, ed., *Acta Congresus Iuris Canonici*, 25-30 septembre 1950, Romae 1953.

———, *Lo spirito del Diritto Canonico*, Padova 1962.

———, « Capacità giuridica (teoria generale) », in *EncD* VI, 163-176.

FELICIANI, G., « Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani» in A. LONGHITANO – G. FELICIANI, ed., *Il fedele cristiano*, Bologna 1989, 55-101.

FERME, B., « Gli elementi dell’atto giuridico ; essenza (e motivazioni), volontà (e dichiarazioni) e forma », in ACR, ed., *L’atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 89-102.

FERRANTE, M., « I presupposti dell'atto giuridico », in ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 65-88.

FERRARIS, L., *Bibliotheca canonica,iuridica, moralis, theologica, necnon ascetica, polemica, rubristica, historica*, II, Venetiis 1770.

FISCHER, B., « Note sur le droit liturgique du mariage », *LMD* n. 99 (1974) 154-159.

FORCHIELLI, G., « Precisazioni sul concetto di persona nel diritto canonico », in *Acta Congressus internationalis iuris canonici*, Romae 1953, 127-129.

FORNES DE LA ROSA, J., « El acto jurídico-canonico (sugerencia para una teoría general) », in *Le nouveau Code de droit canonique*. Actes du Vème Congrès international de droit canonique, Ottawa 19-25 août 1984, I, Ottawa 1986.

FRANSEN, G., « L'obligation à la messe dominicale en Occident », *LMD* n. 83 (1965) 55-70.

FRANZELIN, J.B., *Theses de Ecclesia*, Roma 1887.

———, *Tractatus de sacramentis in genere*, Roma 1910[5].

FROSINI, V., « Ordinamento giuridico (filosofia) », in *EncD*, XXX, 639-654.

FROST, F., « Matière et forme » in *Cath.* VIII, col. 887-897.

GAFFIOT, F., *Dictionnaire illustré Latin-Français*, Paris 1976[30].

GALKOWSKI, T., *Il « quid ius » nella realtà umana e nella Chiesa*, AnGr 269, Roma 1996.

GANGOÏTI ELORRIAGA, B., « La problematica de la inexistencia y nulidad de los actos y negocios jurídicos en el Código de derecho canónico », *Ang.* 43 (1966) 225-242.

———, « Commento al can. 124 », in A. BENLLOCH POVEDA, ed., *Código de derecho canónico*, Valencia 1993, 79-80.

GANOCZY, A., *La doctrine catholique des sacrements*, Paris 1984.

———, « Théologie sacramentaire. Bilan d'une double décenie », *RSR* 91/2 (2003) 223-258.

GARCIA BARBARENNA, T., « Personne humaine et personne canonique », *AC* 19 (1976) 17-31.

GARZA MEDINA, L., *Significado de la expresión Nomine Eclesiae en el Código de Derecho Canónico*, TGDC 26, Roma 1998.

GEISELMANN, J.R., *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mohlers*, Freiburg im Brisgau 1955.

GHELLINCK, J. de, *Pour une histoire du mot sacramentum*, Louvain 1924.

GHIRLANDA, G., « Il diritto civile analogatum princeps del diritto canonico ? », *RdT* 16 (1975) 588-594.

———, « De caritate ut elemento iuridico fundamentali iuris ecclesialis », *Periodica* 66 (1977) 621-656.

———, *Hierarchica communio*, AnGr 216, Roma 1980.

———, « La notion de communion hiérarchique », *AC* 25 (1981) 231-254.

———, « La vita consacrata nella struttura carismatico-instituzionale della Chiesa » in M. AUGE I BENET – G. GHIRLANDA, ed., *Carisma e Istituzione*, Roma 1983, 163-180.

——— « De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio », *Periodica* 73 (1984), 329-378.

———, « Doveri e diritti dei fedeli nella communione ecclesiale », *CivCatt* 136 (1985) 22-36.

———, *Il diritto della Chiesa*. *Mistero di communione*, Cinisello Balsamo – Roma 20003.

———, « Perché un diritto nella Chiesa ? Un vero diritto […] sui generis », *Periodica* 90 (2001) 389-413.

———, « Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale », *Periodica* 90 (2001) 225-272 = ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 293-316.

GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1950.

GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1942.

GISEL, P., « Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique ? », *RSR* 75/3 (1987) 197-210.

GISMONDI, P., « Gli acattolici nel diritto della Chiesa », *EICan* 2 (1946) 224-249 ; 3 (1947) 20-45 ; 4 (1948) 55-68.

———, « La capacità giuridica degli acattolici » in *Acta Congresus Iuris Canonici*, 25-30 septembre 1950, Romae 1950, 130-145.

GOMEZ DE AYALA, A., « Osservazioni sull'elemento soggettivo nella nuova codificazione canonica », in G. BARBERINI, ed., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fadele*, I, Perugia 1984, 113-157.

GONZALEZ DEL VALLE, J.M., « L'ordre », in UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUl, ed., *Code de Droit canonique*, édition bilingue latin français annotée, Montréal 19992, 579-604.

GORDON, I., « Constitutio de Sacra Liturgia et canones 1256-1257», *Periodica* 54 (1965) 89-140 ; 352-405 ; 517-582.

GRABER, R., *Le Christ dans ses sacrements*, trad. de l'allemand par E. Ricard, Paris 1947.

GREA, A., *L'Église et sa divine constitution*, Paris 1885, réédité Paris – Tournai 1965.

GRELOT, P., « Communion et prière dans le Nouveau Testament », *AC* 25 (1981) 73-108.

GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Roma 2002.

GROOTAERS, J., « Peuple de Dieu », in *Cath.* XI, col. 98-121.

GUARDINI, R., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1923.

GUENNOU, J., « Divinisation », in *DSp*, III, col.1370-1459.

GY, P.M., « Le nouveau rituel des malades », *LMD* n. 113 (1973) 108-118.

———, « Traits fondamentaux du droit liturgique », *LMD* n. 183-184 (1990) 7-22.

———, HAGEN, A., *Die Kirchliche Mitgliedschaft*, Rottembourg 1938.

HAMER, J., *L'Église est une communion*, Paris 1962.

HAQUIN, A., « Sacrement et sacramentalité », *RThL* 32 (2001) 513-528.

HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990.

HERVADA, J., « El concepto de ordinamiento canónico en la doctrina contemporánea », *JC* 5 (1965) 5-61.

———, « Las raíces sacramentales del Derecho canónico » in P. RODRIGUEZ, ed., *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Pamplona 1983, 359-385.

———, *Pensiamentos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1989.

———, « Les fidèles du Christ » in UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUL, ed., *Code de Droit canonique*, Edition bilingue latin-français annotée, Montréal 19992, 137-441.

HONINGS, B., « I sacramenti in genere nel nuovo Codice », *Apoll.* 57 (1984) 89-103.

HOSTIENSIS, H. DE SEGUSIO, card., *Aurea Summa*, I, 1,35, Venetiis 1581.

IUNG, N., « Communion », in *DDC* III, col. 1098-1180.

JACOB, P., « Malades », in *Cath.* VIII, col. 244-249.

JAUBERT, A., *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

JEREMIAS, J., *The Eucharistic words of Jesus*, London 1966.

JIMENEZ URRESTI, T.I., « Commento al can. 96 », in *Código de Derecho Canónico*, Madrid 1985[6], 78-79.

JOURJON, M., *Les sacrements de la vie chrétienne*, Paris 1981.

JOURNET, CH., *L'Église du Verbe Incarné*, III., Paris 1955[2].

JUNGMANN, J.A., *Missarum sollemnia*, I, Paris 1952.

KÄSEMANN, E., « Amt und Gemeinde im Neuen Testament », in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I-II., Göttingen 1960.

KELSEN, H., *La dottrina pura del diritto*, Torino 1966.

KOSTER, M.D., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

KÜNG, H., *L'Église*, Paris 1968.

LANCELOTTI, J.P., *Institutiones iuris canonici quibus ius pontificium singulari methodo libris quatuor comprehenditur*, Venetiis 1613.

LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg – Paris 1998.

LEBEAU, P., « Symbole et sacrement. A propos d'un ouvrage récent », *NRTh* 111 (1989) 255-257.

LE BACHELET, X., « Alexandre VIII, propositions condamnées par lui, le 24 août et le 7 décembre 1690 », in *DTC* I, col. 748-763.

LECLERCQ, H., « Pénitents (renvoi des) », in *DACL* XIV, col. 251-258.

LEEMING, B., *Principles of sacramental theology*, London 1956; trad. franç., *Principes de théologie sacramentaire*, Paris 1959.

LEGRAND, H.M., « Communion ecclésiale et Eucharistie aux premiers siècles », *AC* 25 (1981) 125-147.

LE GUILLOU, M.J., *Mission et Unité ; les exigences de la co*mmunion, I-II, Paris 1960.

LEHMKUHL, A., *Theologia moralis*, II, Friburgi Brisgoviae 1910.

LENER, S., « Sul concetto di diritto, oggi : equivocità, univocità o analogia ? », *CivCatt* 131/2 (1980) 221-236.

———, « Coesistenza e società : fondamento ontologico del diritto », *CivCatt* 134 /1 (1983) 31-39.

LIEBAERT, J., « Communion Spirituelle et Institution dans l'Église avant le IV[ème] siècle. Un sondage », *AC* 25 (1981) 149-168.

LIGORI, A. de, *Theologia moralis*, III, Romae 1909.

LIPINSKI, E., « Alliance », in P.M. BOGAERT – CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE DE L'ABBAYE DE MAREDSOUS, ed., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, 35-38.

LLAMAZARES, F.D., *Sacramento-Iglesia-Derecho en el pensamiento di R. Sohm*, Oviedo 1969.

LO CASTRO, G., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985.

LOMBARDIA, P., « Derecho divino y persona física en el ordenamiento canonico », in P.LOMBARDIA, *Escritos de Derecho canonico*, I, Pamplona 1973, 223-253.

———, *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1985.

———, « Contribución a la teoria de la persona fisica en el ordenamiento canonico », *JC* 29 (1989) 11-106.

LONGHITANO, A., « Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria fondamentale per i battezzati ? » in A. LONGHITANO – G. FELICIANI, ed., *Il fedele cristiano*, Bologna 1989, 9-101.

———, « Il diritto nella realtà ecclesiale », in GIDDC, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, I, Roma 1995, 81-150.

———, « Il popolo di Dio » in GIDDC, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, Roma 2001[3].

LUBAC, H. de, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Paris 1949[2].

LUGO, J. de, *Disputationes scolasticae et morales. Tractatus de sacramentis in genere*, III, Paris 1869.

MOHRMANN, Ch., *Etude sur le latin des chrétiens*, I, Rome 1958.

MAGGIANI, S., « Rito/Riti » in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1983, 1223-1232.

MAGGNI, C., *Corso di diritto canonico. Le persone, gli uffici, il matrimonio*, Milano 1942

MANZANARES, J., « La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique », *NRTh* 107 (1985) 537-560.

MARITAIN, J., *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1925.

MARLIANGEAS, B.D., « In persona Christi-in persona Ecclesiae. Notes sur les origines de ces expressions dans la théologie latine », in J. JOSUA – Y. CONGAR, ed., *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospectives*, Paris 1967, 283-288.

———, *Clés pour une Théologie du Ministère*, Paris 1978.

MAROTO, F., *Institutiones Iuris canonici ad normam novi codicis*, Romae 1919.

MARTINI, A., « Il diritto nella realtà umana », in GIDDC, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, I, Roma 1995[3], 11-78.

MERKELBACH, B.H., *Summa Theologiae Moralis ad mentem d. Thomae et ad normam juris novi*, III, Bruges 1954[9].

MERSCH, E., *Le Corps mystique du Christ*. Études de théologie positive, Bruxelles-Paris 1936[2].

MICHEL, A., « Pénitence-sacrement », in *DTC* XII, col. 748-845.

———, « sacrement », in *DTC* XIV, col. 485-644.

MICHIELS, G., *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis – Tornaci – Romae 1955.

MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos*. Curso de sacramentaria fundamental, Madrid 2000.

MODUGNO, F., « Ordinamento giuridico (dottrina) » in *EncD* XXX, 678-736.

MÖHLER, J.A., *Symbolik. Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften*, Mainz 1838 ; édition critique, I-II, Köln 1960-1961.

MONETA, P., « Il diritto ai sacramenti dell'initiazione cristiana », *ME* 115 (1990) 613-626.

MONTAN, A., « Gli atti sacramentali come atti giuridici », in ACR, ed., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, 43-64.

MONTINI, G., « L'ordine sacro » in GIDDC, ed., *La funzione di santificare della Chiesa*, Quaderni della Mendola n° 2, Milano 1995, 143-160.

MPONGO, L., « Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique noire ? Le problème a-t-il été bien posé ? », *NRTh* 108 (1986) 517-531.

MÜLLER, H., « Utrum "communio" sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris canonici Ecclesiae latinae ? », *Periodica* 74 (1985), 85-108.

MURA, E., *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie*, I-II, Paris 1934.

NAVARRO, L., *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*. *Temi di diritto della persona*, Roma 2000.

NAZ, R., *Dictionnaire de Droit canonique*, I-VII, Paris 1933-1965.

———, « Incardination », in *DDC* V, col. 1293-1296.

———, « Titre », in *DDC* VII, col. 1278-1288.

NICOLAS, J.H., *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985.

NOTHOMB, D., « Une Eucharistie sans pain ni vin ? Eléments de réflexion pour un problème pastoral », *NRTh* 115 (1983) 69-79.

OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1983.

OTADUY, J., « Comentario al can. 10 » in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRIGUEZ OCAÑA ed., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, I, Navarra 1996, 317-321.

OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, I, Typis Polyglottis Vaticanis 1958.

PALOMBI, R., « Aspetti dell'invalidità dell'atto giuridico nella vigente legislazione canonica », *Apoll.* 66 (1993) 219-250.

PANORMITANUS, Niccolò dei TEDESCHI, card., *Commentaria Decretalium*, Venetiis 1588.

PASQUIER, J.M., *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Möehler à Vatican II*. Thèse dactylographiée de l'Université Pontificale S. Thomas d'Aquin, Roma 1974.

PASSAGLIA, C., *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, I-II, Ratisbonae 1853-1856.

PASSICOS, J., « Communion, Institutions et Droit », *AC* 25 (1981) 255-259.

PASTOR, F.A., « De notione theologica sacramenti », *Periodica* 62 (1973) 159-171.

PEGUES, T., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, VI, Toulouse – Paris 1925.

PENNA, A., « *Diathèkè* e *synthèkè* nei libri dei Maccabei », *Bib.* 46 (1965) 149-180.

PERRUCHOT, Ph., « Le droit liturgique en France depuis le concile Vatican II », *LMD* n. 183-184 (1990) 61-87.

PETRONCELLI, M., « I soggetti dell'ordinamento canonico », *DEc* 53 (1942) 276-282.

PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au II*ème *concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, I, Paris 1967.

PIONTEK, C., « De acephalis in iure canonico », *IusPont* 14 (1934), 284-294.

PIRHING, E., *Ius canonicum in V libros Decretalium distributum*, I, Dilingae 1674.

POURRAT, E., *La théologie sacramentaire*, Paris 1906.

RAHNER, K., *Bergend und Heilend - Über das Sakrament der Kranken*, München 1965, trad. franç. : *Sur le sacrement des malades*, Paris 1966.

———, *Église et sacrements*, Paris 1970.

———, *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983.

RATZINGER, J., *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971.

———, *L'Eucharistie, pain nouveau pour un monde nouveau*, Paris 1981.

REDAELLI, C.R.M., *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991.

———, « Il metodo esegetico applicato al Codice di diritto canonico del 1917 e a quello del 1983 », *Periodica* 86 (1997) 57-100.

REFOULE, R.F., « Introduction », in TERTULLIEN, *Traité du baptême*, in SCh 35, Paris 1952, 7-60.

REGATILLO, E.F., *Institutiones iuris canonici*, I, Santander 1951[4].

REIFFENSTUEL, A., *Ius canonicum universum*, I, Romae 1831.

RESCIGNO, P., « Atto giuridico (diritto privato) », in *Enc.Giur*. IV, 1-4.

ROBLEDA, O., « Nullitas actus iuridici in Codice I.C. », *Periodica* 35 (1946) 29-50.

———, « De conceptu actus iuridici », *Periodica* 51 (1962) 413-446 = *Quaestiones disputatae iuridico canonicae* Romae 1969, 9-35.

———, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Romae 1969.

ROCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal Mysterium al Sacramentum*, Bologna 1999.

ROMANO, S., « De factis, actibus negotiisque iuridicis », *IusPont* 18 (1938) 101-104.

———, *Fragmenti di un dizionario giuridico. Atti e negozi giuridici*, Milano 1947.

ROSMINI, A. – SERBATI, A., *Filosofia del diritto*, edizione nazionale, I, Padova 1967.

ROUCO VARELA, A. – CORECCO, E., *Sacramento e diritto : antinomia della Chiesa ?*, Milano 1971.

ROUCO VARELA, A., « El Derecho Canónico al servicio de la comunidad eclesial », in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, ed., *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 133-153.

ROUILLARD, Ph., « Le ministre du sacrement des malades », *NRTh* 111 (1979) 395-402.

———, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1996.

SAINT-JEAN, R., « Rites », in *DSp* XIII, col. 686-692.

SALACHAS, D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientali e latino*, Bologna 1991.

SANTORO PASSARELLI, F., *Dottrina generale del diritto civile*, Napoli 1959.

———, « Atto giuridico », in *EncD*, IV, 203-213.

SCIALOJA, V., *Negozi giuridici*, Roma 1907.

SCHEEBEN, M.J., *Les mystères du christianisme*, Paris 1959[2].

SCHILLEBEECKX, E., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960.

———, « De leken in het Volk van God », in Série documentaire, Document n° 85, Rome 1963.

SCHMAUS, M., « Das Gegenseitige Verhältnis von Leib und Volk Gottes im Kirchenverständnis », in *Volk Gottes*, Fs. J. Höfer, Fribourg 1967, 13-27.

SCHNACKENBURG, R., « Kirche » in *KTK* VI, Fribourg 1961, 168-172.

SCHNACKENBURG, R. – DUPONT, J., « L'Église comme Peuple de Dieu », 1 *Conc(F)* (1965) 91-100.

SCHOLTUS, R., « Sacrement, symbole, événement », *Etudes* 125/2 (1992) 389-396.

SCHOUPPE, J.P., « La dimension juridique de la parole et des sacrements ainsi que de la *communio* », *AC* 42 (2000) 167-187.

SCHRADER, C., *De unitate romana commentarius*, I-II, Friburgi Brisgoviae, 1862-1866.

SEESEMANN, H., *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, Giessen 1933.

SEMMELROTH, O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankurt am Main 1953, trad. franç. : *L'Église, sacrement de la rédemption* Paris 1962.

———, *Le sens des sacrements*, Bruxelles – Paris 1963.

SEMMELROTH, O., « L'Église, nouveau Peuple de Dieu » in G. BARAUNA, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, II, 395-409.

SMULDERS, P., « Sacramenta et Ecclesia, Ius canonicum, Cultus, Pneuma » *Periodica* 48 (1959) 3-53.

SOBANSKI, R., « De constitutione Ecclesiae et natura iuris in mysterio divino intelligendis », *ME* 100 (1975) 269-294.

SOHM, R., *Kirchenrecht*, I, München 1923.

STICKLER, A., « Teologia e diritto canonico nella storia », in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA, ed., *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, 17-32.

SUAREZ, F., *Tractatus IV : De oratione, devotione et horis canonicis, liber IV : De oratione publica Ecclesiae*, in *Opera omnia* XIV, Paris 1859, 265-437.

———, *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae a questione 60 usque ad 83*, in *Opera omnia* XX, Paris 1860.

TEREJO, E., « La fonction de sanctification de l'Église-baptême-confirmation », in UNIVERSITE DE NAVARRE – UNIVERSITE SAINT PAUL, ed., *Code de Droit canonique*, Edition bilingue latin-français annotée, Montréal 1999[2], 494-525.

TESAURO, A., *Atti e negozi giuridici*, Padova 1933.

TILLARD, J.M., *Le sacrement, événement de salut*, Bruxelles – Paris 1964.

THOMAS, Ch., « Amen », in X. LEON-DUFOUR, ed., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1981, 43-44.

TONNELIER, C., « Les actes administratifs des sacrements », *LMD* n. 183-184 (1990) 89-97.

TOSO, A., *Commentaria minora ad codicem Juris canonici Benedicti XV auctoritate promulgatum*, II, Rome 1921.

THOUVENIN, A., « Intention » in *DTC* VII/2, col. 2267-2280.

URRUTIA, F.J., *Les normes générales*, Paris 1994.

VAGANAY, L. – MOLIEN, A., « Amen », in *Cath.* I, col. 441.

VALDRINI, P., « Fonction de sanctification et charge pastorale », *LMD* n. 194 (1993) 47-58.

VANHOYE, A., « Legge, carismi e norme di diritto secondo san Paolo », in ACR ed., *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, 53-65.

VERA URBANO, F., « De natura Iuris Canonici », *Periodica* 66 (1977) 683-704.

VERGOTE, A., « Le sacrement de pénitence et de réconciliation. Dimensions anthropologiques », *NRTh* 118 (1996) 653-670.

VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1982.

WERNZ, F.X. – VIDAL, P., *Jus Canonicum* I, Romae 1923.

WILLEBRANDS, J., « La signification de *subsistit in* dans l'ecclésiologie de communion », *DC* 70 (1988) 35-41.

WINDSCHEID, B., *Lehrbuch des Pandektenrechts*, I, Düsseldorf 1873.

WOESTMANN, W.H., *Sacraments ; Initiation, Penance, Anointing of the Sick*, Commentary on canons 840-1007, Ottawa1999.

TABLE DES AUTEURS CITES

Adnès: 267, 268, 269, 272, 355
Albanese: 122, 355
Anger: 90, 355
Arias: 258, 356
Arnau: 75, 356
Augustin (saint): 78, 79, 80, 81, 251, 254, 268, 354, 359
Basile (saint): 269, 354
Baudot: 279, 356
Baura: 356
Béguerie: 13, 356
Bellarmin: 50, 83, 193, 227, 356
Bender: 130, 136, 145, 356
Benoît XIV: 193, 356
Berrouard: 267, 356
Bertrams: 66, 129, 132, 134, 313, 314, 356
Beyer: 11, 356
Billot: 83, 106, 218, 356
Biondi: 317, 356
Blanco: 302, 356
Boetius: 121, 355
Bonnet: 139, 356, 358
Borras: 129, 226, 228, 232, 249, 357
Botte: 271, 357
Bourgeois: 12, 75, 86, 96, 357
Bouyer: 90, 116, 208, 209, 357
Branchereau: 11, 357
Bride: 288, 357
Brino: 34, 35, 38, 48, 357
Buis: 214, 357
Busenbaum: 357
Butrio: 304, 305, 357
Calasso: 300, 305, 345, 354, 357
Caparros: 64, 357
Cappello: 15, 110, 111, 128, 129, 130, 182, 183, 184, 193, 194, 200, 201, 202, 357
Carrier: 226, 357
Caseneuve: 210, 357
Castaño: 60, 62, 64, 357
Castillo: 150, 231, 232, 243, 358
Catharinus: 192, 358
CDF: 63, 187, 188, 344, 352
Cerfaux: 89, 358
Césaire d'Arles (saint): 268, 355
Cesarini Sforza: 21, 22, 32, 37, 358
Chauvet: 75, 76, 77, 78, 79, 84, 94, 95, 96, 99, 100, 194, 358
Chavasse: 271, 358
Ciprotti: 57, 141, 142, 144, 301, 358
Coccopalmerio: 54, 240, 241, 358
Colombo: 75, 358
Concile de Florence: 85, 130, 349
Concile de Trente: 85, 86, 100, 103, 190, 254, 272, 349
Concile du Latran III: 288, 349

Concile du Latran IV: 85, 349
Concile Œcuménique Vatican II: 349
Congar: 50, 75, 76, 80, 89, 90, 91, 92, 93, 230, 251, 358, 359, 366
Conn: 263, 359
Conte a Coronata: 132, 134, 221, 359
Corecco: 48, 52, 54, 58, 60, 67, 68, 69, 151, 153, 321, 337, 359, 360, 369
Coronelli: 225, 229, 359
Cotta: 26, 27, 42, 120, 122, 123, 359
Couturier: 76, 78, 359
Coviello: 300, 359
Crescito: 360
Cyprien (saint): 79, 92, 251, 254, 355
D'Auria: 360
D'Avack: 57, 65, 141, 360
Dalla Torre: 49, 360
David: 11, 360
De Fuenmayor: 151, 360
De la Hera: 360
De Luca: 145, 146, 360
de Paolis: 129, 238, 247, 248, 249, 250, 284, 285, 287, 290, 301, 302, 360, 361
Dejaifve: 360
del Giudice: 71, 141, 360
del Portillo: 131, 360
Denaux: 360
Denis: 13, 356
Didier: 13, 271, 272, 356, 361
Diekamp: 136, 361
Diels: 32, 361
Donellus: 122, 361
Dortel-Claudot: 11, 361
Dublanchy: 232, 361
Dupont: 90, 370
Eichmann: 90, 130, 136, 361
Erdö: 150, 151, 361
Errázuriz: 361
Eugène IV: 130, 191, 350
Eyt: 230, 361
Falzea: 300, 361
Fedele: 57, 71, 135, 141, 144, 145, 360, 361
Feliciani: 28, 153, 360, 361, 366
Ferme: 331, 332, 361
Ferrante: 322, 362
Fischer: 13, 362
Forchielli: 124, 146, 362
Fornès de la Rosa: 301, 307, 362
Fransen: 13, 362
Franzelin: 83, 89, 193, 362
Frost: 196, 197, 362
Gaffiot: 248, 362
Gałkowski: 23, 362
Gangoïti Elorriag: 322, 362
Ganoczy: 75, 362
García Barbarenna: 362
Garza Medina: 219, 220, 362
Geiselmann: 231, 362
Gélase: 268, 355
Ghellinck: 76, 363
Ghirlanda: 23, 24, 29, 41, 54, 56, 60, 64, 129, 132, 136, 137, 141, 151, 152, 168, 169, 175, 222, 231, 232, 233, 234, 244, 285, 301, 322, 363
Giacchi: 146, 363
Gilson: 42, 363
Gisel: 96, 363
Gismondi: 138, 144, 363
Gomez de Ayala: 132, 140, 363
González del Valle: 170, 363
Gordon: 220, 364
Graber: 87, 364
Gréa: 89, 364
Grelot: 231, 364
Grocholewski: 119, 364
Grootaers: 50, 90, 364

Guardini: 61, 89, 364
Guennou: 115, 364
Gy: 9, 13, 271, 364
Hamer: 231, 364
Haquin: 93, 94, 99, 364
Herranz: 41, 60, 364
Hervada: 66, 141, 146, 154, 211, 364
Homeline: 356
Honings: 179, 364
Hostiensis: 304, 364
Innocent III: 85, 191, 317, 318, 350
Isidore de Séville: 82, 268, 355
Iung: 233, 364
Jacob: 272, 273, 364
Jaubert: 214, 364
Jean XXIII (bienheureux): 31, 44, 97, 350
Jean-Paul II: 351
Jeremias: 211, 365
Jimenez Urresti: 140, 365
Jourjon: 75, 365
Journet: 90, 228, 365
Jungmann: 268, 365
Käsemann: 40, 365
Kelsen: 123, 365
Koster: 90, 365
Küng: 40, 365
la Soujeole: 50, 51, 231, 365
Lacroix: 203, 357
Lancelotti: 125, 126, 365
Le Bachelet: 365
Le Guillou: 231, 365
Lebeau: 365
Leclercq: 268, 365
Leeming: 75, 365
Legrand: 231, 365
Lehmkuhl: 203, 365
Lener: 26, 28, 365
Léon le Grand (saint): 268, 355
Liébaert: 231, 365
Ligori: 193, 365
Lipinski: 214, 215, 216, 366
Llamazares: 52, 366
Lo Castro: 42, 43, 123, 125, 130, 131, 139, 146, 151, 152, 366
Lombard: 83, 84, 355
Lombardia: 66, 124, 125, 126, 130, 131, 139, 140, 146, 147, 360, 366
Longhitano: 30, 52, 55, 56, 151, 152, 360, 361, 366
Lubac: 76, 90, 92, 366
Lugo: 111, 193, 203, 366
Maggiani: 210, 366
Magni: 144, 366
Manzanares: 11, 12, 366
Maritain: 42, 366
Marliangeas: 219, 366
Maroto: 132, 137, 367
Martin V: 191, 350
Martini: 22, 23, 25, 26, 28, 29, 367
Merkelbach: 130, 367
Mersch: 14, 90, 226, 367
Michel: 75, 86, 267, 367
Michiels: 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 301, 307, 311, 318, 319, 320, 322, 367
Miralles: 75, 367
Modugno: 57, 367
Möhler: 89, 367
Mohrmann: 76, 77, 366
Molien: 207, 371
Moneta: 367
Montan: 222, 253, 262, 274, 330, 331, 367
Montini: 169, 172, 367
Mörsdorf: 58, 67, 68, 90, 130, 136, 337, 361
Mpongo: 12, 200, 367
Müller: 151, 367
Mura: 90, 367
Navarro: 131, 135, 146, 147, 151,

322, 367
Naz: 88, 89, 100, 218, 232, 288, 319, 344, 367
Nicolas: 75, 77, 80, 81, 84, 93, 99, 106, 254, 255, 368
Nothomb: 12, 200, 368
Ochoa: 149, 368
Otaduy: 321, 368
Palombi: 301, 368
Panormitanus: 304, 368
Pasquier: 91, 368
Passaglia: 89, 368
Passicos: 247, 368
Pastor: 6, 346, 351, 368
Paul VI: 6, 44, 45, 61, 62, 63, 171, 187, 234, 235, 350, 351
Pègues: 192, 368
Penna: 214, 368
Perruchot: 13, 368
Petroncelli: 143, 368
Philips: 229, 244, 368
Pie X (saint): 6, 61, 90, 112, 132, 171, 197, 198, 221, 248, 278, 334, 350
Pie XI: 61, 90, 132, 171, 197, 198, 221, 248, 278, 350
Pie XII: 90, 171, 197, 198, 221, 248, 278, 350
Pierre de Poitiers: 84, 100, 355
Piontek: 132, 135, 368
Pirhing: 305, 306, 369
Pourrat: 75, 82, 369
Rahner: 75, 93, 271, 273, 274, 369
Ratzinger: 200, 245, 369
Redaelli: 54, 131, 132, 369
Refoulé: 76, 369
Regatillo: 132, 134, 137, 369
Reiffenstuel: 305, 369
Rescigno: 300, 369
Robleda: 300, 301, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 320, 323, 369
Rochetta: 75, 77, 205, 369
Romano: 188, 300, 346, 369
Rosmini: 122, 369
Rouco Varela: 58, 68, 369, 370
Rouillard: 12, 15, 267, 272, 370
Saint-Jean: 210
Salachas: 185, 370
Santoro Passarelli: 300, 370
Scheeben: 14, 89, 92, 93, 370
Schillebeeckx: 75, 90, 92, 370
Schmaus: 90, 370
Schnackenburg: 90, 370
Scholtus: 96, 370
Schouppe: 65, 66, 67, 69, 217, 218, 370
Schrader: 89, 370
Scialoja: 300, 370
Seesemann: 231, 370
Semmelroth: 75, 90, 91, 92, 93, 370
Serbati: 369
Sesboüé: 75, 86, 357
Siricius: 268, 355
Sixte V: 6, 350
Smulders: 14, 91, 335, 371
Sobanski: 55, 371
Sohm: 16, 51, 52, 67, 366, 371
Stickler: 46, 47, 371
Suarez: 83, 111, 122, 193, 203, 220, 371
Terejo: 213, 222, 371
Tertullien: 78, 355, 369
Tesauro: 300, 371
Thomas d'Aquin (saint): 47, 58, 83, 84, 85, 87, 103, 106, 107, 116, 121, 191, 192, 196, 207, 218, 219, 255, 346, 355, 368, 371
Thouvenin: 191, 193, 194, 196, 371
Tihon: 75, 357
Tillard: 75, 371
Tonnelier: 13, 371

Toso: 134, 371
Urrutia: 132, 310, 311, 315, 320, 324, 332, 371
Vaganay: 207, 371
Valdrini: 13, 371
Vanhoye: 41, 371
Vera Urbano: 70, 71, 72, 372
Vergote: 372
Vergotte: 13, 356
Vidal: 128, 129, 130, 132, 133, 221, 372
Vogel: 267, 372
Wernz: 128, 129, 130, 132, 133, 221, 372
Willebrands: 229, 372
Windscheid: 300, 301, 311, 372
Woestmann: 75, 372

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 5

PREMIERE PARTIE
RAPPORTS ENTRE DROIT ET SACREMENT

CHAPITRE I : *La notion de droit* 21

1. Difficulté de la définition 21
2. Phénoménologie du droit 23
   - 2.1 L'intersubjectivité 23
   - 2.2 La justice, fondement de l'obligation 24
   - 2.3 Deux attitudes fondamentales vis-à-vis du droit 25
3. L'émergence de la notion de sujet de droit 32
   - 3.1 Le droit dans l'antiquité 32
     - 3.1.1 Le droit dans le monde hellénique 32
     - 3.1.2 Le droit dans l'antiquité romaine 37
   - 3.2 L'apport du christianisme 39
4. Le droit dans le mystère de l'Église 44
   - 4.1 Etude historique 45
     - 4.1.1 Les origines 46
     - 4.1.2 La scolastique puis le nominalisme 47
     - 4.1.3 L'époque moderne et le *Ius Publicum Ecclesiasticum* 49
     - 4.1.4 L'époque contemporaine : nouvelles perspectives 51
   - 4.2 Caractéristiques du droit ecclésial 55
     - 4.2.1 Une vision anthropologique qui induit une méthodologie propre 55
     - 4.2.2 Un reflet de la nature de l'Église : société juridique parfaite et mystère de salut 60
     - 4.2.3 Un droit au service de la fin propre de l'Église 70

CHAPITRE II : *La notion de sacrement* 75

1. Origines sémantiques 76
2. L'élaboration de la définition 81
   - 2.1 Les premières tentatives jusqu'au concile de Trente 82
   - 2.2 Du concile de Trente à Vatican II 85
     - 2.2.1 Théologie 85
     - 2.2.2 Droit canonique 88
   - 2.3 Les sacrements à Vatican II 91
     - 2.3.1 Théologie 91
     - 2.3.2 Droit canonique 97
3. Des éléments de la définition du sacrement 99
   - 3.1 Un signe-action du Christ et de l'Église 99
   - 3.2 Une action instituée 102
   - 3.3 Une action efficace 104
     - 3.3.1 La place du ministre dans la production des effets 105
     - 3.3.2 La place du sujet dans la production des effets 110
     - 3.3.3 Typologie des effets produits 115

CHAPITRE III : *La condition juridique canonique* 119

1. La notion de personne en droit 120
   - 1.1 Le concept en philosophie du droit et en droit civil 120
   - 1.2 Le concept de personne en droit canonique 124
     - 1.2.1 Origines 124
     - 1.2.2 Différentes interprétations par la doctrine 131
2. La notion de christifidelis 148
   - 2.1 Émergence d'une nouvelle appellation 148
   - 2.2 Contenu de la notion 153

DEUXIEME PARTIE
CARACTERISTIQUES ET SPECIFICITE
DE LA DIMENSION JURIDIQUE DES SACREMENTS

CHAPITRE IV : *La dimension juridique du sacrement* 163

1. Le concept de droit employé en sacramentaire 164
   - 1.1 Rapports entre droit et sacrement 164
     - 1.1.1 Le sacrement et la notion générale de droit 165
     - 1.1.2 Le sacrement et la notion de droit ecclésial 175
   - 1.2 Le choix d'une approche personnaliste 178
2. L'articulation du juridique et du sacramentel 179

2.1 La présence du droit en amont de l'acte sacramentel 182
2.1.1 Conditions de validité 183
2.1.2 Conditions de licéité 201
2.2 La présence du droit dans la structure même du sacrement 204
2.2.1 L'intersubjectivité de l'acte sacramentel 205
2.2.2 Une structure juridique 214
2.2.3 Présence du droit dans la modalité de réalisation du sacrement 218
2.3 La présence du droit en aval, à travers les effets juridiques 223
2.3.1 Les effets juridiques généraux 224
2.3.2 Les effets particuliers de chaque sacrement 253

CHAPITRE V : *Le sacrement est-il un acte juridique ?* 299

1. La notion d'acte juridique 299
1.1 Etude historique 299
1.1.1 L'acte juridique en droit civil 300
1.1.2 L'acte juridique en droit canonique 301
1.2 Les éléments d'une définition de l'acte juridique 309
1.2.1 L'acte juridique est un acte humain 309
1.2.2 L'acte juridique produit des effets juridiques, sources d'obligation 314
1.3 Place de l'acte juridique dans le droit 316
1.3.1 Evolution historique 316
1.3.2 La législation en vigueur 319
2. Le sacrement et l'acte juridique 326
2.1 Comparaison des deux notions 326
2.1.1 Les similitudes 327
2.1.2 Les différences 330
2.2 Le sacrement est-il un acte juridique ? 333

CONCLUSION GENERALE 335

SIGLES ET ABREVIATIONS 343

BIBLIOGRAPHIE 349

TABLE DES AUTEURS CITES 373

TABLE DES MATIERES 379