

Les incidences de l'évolution des droits séculiers sur la notion de bonnes mœurs en droit canonique

*(The Impact of developments in Secular Law on the Concept of Good
Morals in Canon Law)*

Thèse de doctorat de l'université Paris-Saclay

École doctorale n° 630 Droit, Économie, Management (DEM)
Spécialité de doctorat : Histoire du droit et des institutions
Graduate School : Droit.
Réfèrent : Faculté de droit, économie et gestion

Thèse préparée dans l'unité de recherche : Université Paris-Saclay, Droit et sociétés
religieuses, 92331, Sceaux, France,
sous la direction de **Florence DEMOULIN-AUZARY**, Professeure à l'Université Paris-
Saclay

Thèse soutenue à Paris-Saclay, le 12 décembre 2024, par

Clovis DOUANLA TANKEU

Composition du Jury

Membres du jury avec voix délibérative

Franck ROUMY

Professeur, Institut d'Histoire du droit
Université de Paris-Panthéon-Assas

Président & Examineur

Marta PEGUERA POCH

Professeure, École de droit de la Sorbonne
Université Paris-Panthéon-Sorbonne

Rapporteur

Elena GIANNOZZI

Professeure, Centre d'Histoire Judiciaire
Université de Lille

Rapporteur

Stéphane BOIRON

Professeur, Droit et Sociétés Religieuses
Université Paris-Saclay

Examineur

Titre : Les incidences de l'évolution des droits séculiers sur la notion de bonnes mœurs en droit canonique

Mots clés : Bonnes mœurs ; discernement personnel ; divorcés-remariés ; homosexualité ; adultère ; *boni mores*.

Résumé : La notion de bonnes mœurs, telle qu'elle fut reçue dans la tradition canonique, est-elle appelée à disparaître en droit canonique positif sous l'influence des évolutions récentes intervenues dans les droits séculiers de nombreux pays au cours de ces dernières décennies ? Telle est la question qui traverse l'ensemble des pages de cette recherche doctorale.

Au cours de la décennie 1990, l'introduction de la notion d'autonomie personnelle dans les droits séculiers ouvrit la voie à de nombreuses évolutions en matière de libertés individuelles. On assista ainsi à la montée en puissance des droits subjectifs, notamment dans le domaine de la vie privée et familiale. Outre la multiplication des remariages après divorce, d'autres formes de conjugalités obtinrent leur reconnaissance juridique, mettant sérieusement à mal le modèle de l'institution matrimoniale traditionnelle protégée par le droit canonique.

Dans ce contexte sociojuridique marqué par une grande mutation des structures familiales, l'Église catholique fut confrontée à des situations pastorales complexes et inédites, nécessitant de nouvelles réponses canoniques appropriées, c'est-à-dire des solutions qui prennent en compte les réalités sociologiques actuelles sans perdre de vue l'exigence de leur conformité aux principes moraux de droit divin. Jusqu'en 2016, l'Église réaffirma constamment l'impossibilité de faire évoluer la législation canonique pour répondre aux demandes tendant à relativiser l'enseignement de la morale chrétienne, fondée sur la Révélation divine.

Mais, l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, publiée le 19 mars 2016 à la suite de deux synodes des évêques tenus en 2014 et 2015 sur le thème des

défis pastoraux de la famille, opéra un véritable changement de paradigme dans l'attitude de l'Église en consacrant la catégorie du discernement personnel et pastoral. Il s'agit en réalité de la prise en compte du jugement la conscience éclairée du sujet de droit dans l'évaluation canonique de certaines situations personnelles de vie qui sont en contradiction objective avec les préceptes de la morale chrétienne.

Aussi, est-on en droit de se demander si avec la consécration de cette nouvelle figure juridique, le droit canonique est encore fondé de sanctionner les comportements qui violent objectivement certaines normes de la morale chrétienne. La réponse doit être affirmative dans la mesure où le législateur canonique n'a pas abrogé les dispositions du Code en vigueur ayant vocation à protéger la conception théologique des *boni mores*, mais s'est contenté de créer un nouvel instrument d'assouplissement de leur application à certains fidèles qui se trouvent dans une situation conjugale complexe et à des conditions précises.

Si cette catégorie juridique, encore émergente en droit canonique, permet désormais d'envisager des solutions adéquates, différenciées et équitables à la difficile question de l'intégration dans l'Église des personnes dont la situation de vie conjugale contredit objectivement les préceptes de la morale chrétienne, il faut néanmoins reconnaître que sa mise en œuvre a sans doute sonné le début d'une décadence progressive et irréversible de la notion traditionnelle de *boni mores* en droit canonique. En définitive, on pourrait se demander si la catégorie du discernement personnel et pastoral n'est pas *in fine* en droit canonique, la facette modérée de la notion d'autonomie personnelle dans les droits séculiers.

Title : *The Impact of developments in Secular Law on the Concept of Good Morals in Canon Law*

Keywords : Good morals ; personal discernment; divorced-remarried; homosexuality; adultery; *boni mores*

Abstract : Is the notion of good morals, as it has been received in the canonical tradition, destined to disappear in positive Canon Law under the influence of recent developments in the secular laws of many countries in recent decades? This is the question that runs through all the pages of this doctoral research.

The introduction of the notion of personal autonomy in secular law paved the way for many developments in the area of individual freedoms. This led to the rise of subjective rights, particularly in the area of private and family life. In addition to the increase in remarriages after divorce, other forms of conjugality obtained legal recognition, seriously undermining the model of the traditional matrimonial institution protected by Canon Law.

In this socio-juridical context marked by major changes in family structures, the Catholic Church was confronted with complex and unprecedented pastoral situations, requiring new and appropriate canonical responses, i.e solutions that take account of current sociological realities without losing sight of the requirement of their conformity to the moral principles of Divine Law. Until 2016, the Church constantly reaffirmed the impossibility of changing canonical legislation to respond to requests tending to relativize the teaching of Christian morality, based on divine Revelation.

However, the apostolic exhortation *Amoris laetitia*, published on March 19, 2016 following two Synods of Bishops held in 2014 and 2015 on the pastoral

challenges of the family, brought about a real paradigm shift in the Church's attitude by establishing the category of personal and pastoral discernment. In reality, this means taking into account the judgment of the enlightened conscience of the subject of law in the canonical evaluation of certain personal life situations that are in objective contradiction with the precepts of Christian morality.

We are therefore entitled to ask whether, with the consecration of this new juridical figure, Canon Law is still justified in punishing behavior that objectively violates certain norms of Christian morality. The answer must be in the affirmative, insofar as the canonical legislator has not repealed the provisions of the Code in force designed to protect the theological conception of the *boni mores*, but has merely created a new instrument for relaxing their application to certain members of the faithful in particular situations and under specific conditions.

While this juridical category, still emerging in Canon Law, now makes it possible us to envisage adequate, differentiated and equitable solutions to the difficult question of the integration into the Church of persons whose marital situation objectively contradicts the precepts of Christian morality, it must nevertheless be recognized that its implementation has without doubt begun a progressive and irreversible decline of the traditional notion of *boni mores* in Canon Law. Ultimately, one might ask whether the category of personal and pastoral discernment is not, *in fine*, in Canon Law, the moderate facet of the notion of personal autonomy in Secular Law.

REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma profonde gratitude à toutes les personnes qui ont contribué, à quelque titre et de quelque manière que ce soit, à la production de cette thèse doctorale.

Je voudrais remercier en premier lieu ma directrice, Mme la Professeure Florence Demoulin-Auzary, pour sa disponibilité, sa patience, son engagement et sa rigueur scientifique dans la réalisation des différentes étapes de cette recherche.

Ma reconnaissance va également à l'endroit de M. le Professeur François Jankowiak, Directeur du laboratoire de recherche DSR dans lequel nous avons eu le bonheur d'effectuer nos travaux pendant de nombreuses années en nous sentant pleinement intégrés dans une communauté des chercheurs.

J'adresse mes remerciements à Mme Maryse Chomette, Gestionnaire administrative de l'École doctorale DEM de la Faculté Jean Monnet, pour sa disponibilité et sa grande diligence dans le traitement de nombreuses formalités administratives durant notre parcours.

Merci infiniment à M. le Professeur Franck Roumy, M. le Professeur Stéphane Boiron, Mme la Professeure Marta Peguera Poch et à Mme la Professeure Elena Giannozzi, qui ont généreusement accepté de faire partie du Jury de soutenance de cette thèse.

Je ne saurai oublier les amis qui m'ont aidé à relire patiemment et attentivement ce travail. Leurs contributions ont été précieuses.

Je voudrais à présent redire ma dette de reconnaissance à mes supérieurs hiérarchiques (Mgr Dieudonné Watio puis Mgr Paul Lontsié-Keuné) qui m'ont autorisé à mener cette recherche jusqu'au bout ; au diocèse de Versailles qui m'a accueilli pendant mes années d'études en France, à la Maison de retraite Bienvenue Noailles de Buc avec la Communauté des Sœurs de Sainte Famille de Bordeaux de Buc, à la Maison de retraite des Augustines à Versailles avec les Sœurs de saint Jean, à mes collègues et collaborateurs de l'ex-Officialité de Versailles où j'ai eu la grâce d'assumer la fonction de juge ecclésiastique pendant six années.

Un chaleureux merci à tous mes amis, mes frères et sœurs, qui ont su m'entourer de leur affection et des gestes de fraternité durant ces années de durs labeurs.

J'ai une pensée spéciale pour Mgr Jean-Jacques Boyer et pour la révérende Sœur Agnès Bourgery, tous de regrettée mémoire, qui m'ont spécialement marqué dans le cadre de mes activités pastorales à l'Officialité et dans les maisons de retraite à Versailles.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	7
TABLE DES ABRÉVIATIONS.....	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
PREMIÈRE PARTIE :	41
L'APPROPRIATION DE LA NOTION ROMAINE DE <i>BONI MORES</i> PAR LA TRADITION CANONIQUE.....	41
Chapitre I.....	47
L'incorporation de la notion de <i>boni mores</i> dans les sources créatrices du droit ..	47
Section préliminaire : L'élaboration d'un contenu théologique des <i>boni mores</i> ..	51
Section 1 : Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit à vocation générale.....	77
Section 2 : Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit à vocation particulière	93
Conclusion du chapitre	115
Chapitre II.....	117
Les <i>boni mores</i> : une condition d'intégration dans l'Église en droit canonique classique	117
Section I : Les <i>boni mores</i> et l'incorporation à l'Église.....	121
Section II : Les <i>boni mores</i> et l'exclusion de la pleine communion ecclésiale...	149
Conclusion du chapitre	170
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	171
DEUXIÈME PARTIE :	173
LA CONSÉCRATION DES <i>BONI MORES</i> EN DROIT CANONIQUE SOUS L'ÈRE DE LA CODIFICATION	173
Chapitre I.....	181
Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit canonique positif	181
Section 1 : Les <i>boni mores</i> : un critère d'évaluation de la <i>rationabilitas</i> des normes canoniques.....	183
Section 2 : Les <i>boni mores</i> : un critère d'évaluation de la conformité des actes juridiques au droit divin.....	203
Conclusion du chapitre	229

Chapitre II.....	231
L'application de la notion des <i>boni mores</i> en droit canonique positif	231
Section 1 : L'impact des <i>boni mores</i> sur la condition canonique des personnes physiques dans l'Église.....	235
Section 2 : L'exigence des <i>boni mores</i> pour l'amplification de la capacité juridique dans l'Église	275
Conclusion du chapitre 2	300
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	303
CONCLUSION GÉNÉRALE	307
LES <i>BONI MORES</i> À L'ÉPREUVE DE L'ÉMERGENCE DE LA CATÉGORIE DU DISCERNEMENT PERSONNEL ET PASTORAL EN DROIT CANONIQUE.....	307
Section 1 : Le discernement personnel : une notion élaborée par la théologie morale	309
Section 2 : le discernement personnel : une catégorie émergente en droit canonique	325
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	365
I. Sources	365
II. Instruments de travail.....	381
A. Dictionnaires et encyclopédies	381
B. Travaux préparatoires	382
III. Bibliographie	386
A. Ouvrages.....	386
B. Articles.....	390
C. Mémoires et thèses	399
ANNEXES.....	401
Annexe 1 : Document du diocèse de Versailles pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral	401
Annexe 2 : Document du diocèse de Reims pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral	407
TABLE DES MATIÈRES	409

TABLE DES ABRÉVIATIONS

AL 1 : Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, paragraphe n° 1

AAS : *Acta Apostolicae Sedis*

Ac : Livre des Actes des apôtres

ASS : *Acta Sanctae Sedis*

ASV : Archives Secrètes Vaticanes

C. 1, q. 1, c. 1 : Décret de Gratien, Cause I, question 1, canon 1

c. : Canon

CCCM : *Corpus christianorum continuatio mediaevalis*

CCCOGD : *Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*

CCSL : *Corpus Christianorum Series Latina*

CEC 1 : Catéchisme de l'Église Catholique, numéro 1

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

CDF : Congrégation pour la Doctrine de la Foi

CIC/17 : *Codex Iuris Canonici* (Code de droit canonique de 1917)

CIC/83 : Code de droit canonique de 1983

CICF : *Corpus Iuris Canonici Fontes*

CJ. 2, 3, 6 : Code de Justinien, Livre II, Titre 3, § 6

Clem. 1. 1. 1 : Clémentines, Livre 1, Titre 1, chapitre 1

CPTL : Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs

CRNS : Centre national de la recherche scientifique

CLSA : Canon Law Society of America

C. 1 q. 1 c. 1 : Décret de Gratien, Cause 1, question 1, canon 1

1 Co 1, 1 : Première lettre de saint Paul aux Corinthiens, chapitre 1, verset 1

I Comp. 1. 1. 1 : *Compilatio Prima*, Livre 1, Titre 1, canon 1

D. 1 c. 1 : Décret de Gratien, Distinction 1, canon 1

De cons. D. 1 c. 1 : Décret de Gratien, *De consecratione*, Distinction 1, canon 1

De poen. D. 1 c. 1 : Décret de Gratien, *Tractatus de Poenitentia*, Distinction 1, canon 1

Dig. 1, 1, 1, 1 : *Le Digeste* de Justinien, Livre I, Titre 1, loi 1, § 1

DC : La Documentation catholique

DDF : Dicastère pour la Doctrine de la Foi

EG : Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii gaudium*

Eph 1, 1 : Lettre de saint Paul aux Éphésiens, chapitre 1, verset 1

EDUSC : Edizioni dell'Università della Santa Croce

EUNSA : Ediciones Universidad de Navarra, s.a

Extravag. com. 1. 1. 1 : Extravagantes communes, Livre 1, Titre 1, Canon 1

Extravag. Ioan. XXII 1. 1 : Extravagantes de Jean XXII, Titre 1, Canon 1

FC : Exhortation apostolique post synodale *Familiaris Consortio*

Gn : Livre de la Genèse

Inst. 1, 1, 1 : Les *Institutes* de Justinien, Livre I, Titre 1, § 1

JORF : Journal officiel de la République française

LEV : Liberia Editrice Vaticana

LGDJ : Librairie générale de droit et de jurisprudence

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*

Mt : Évangile de Jésus-Christ selon saint Mathieu

PE : *Praedicate evangelium*, Constitution apostolique sur la curie romaine et son service à l'Église dans le monde.

PL : *Patrologiae latinae* (Jacques-Paul Migne)

PUF : Presses universitaires de France

Rm : Lettre de saint Paul aux Romains

RDC : Revue de Droit Canonique

RTD Civ : Revue trimestrielle du droit civil

Schema LEF/80 : *Schema Lex Ecclesiae Fundamental* de 1980

Schema CIC/80 : *Schema Codex Iuris Canonici* de 1980

Schema novissimum CIC/82 : *Schema novissimum Codex Iuris Canonici* de 1982

1 Tm : Première lettre de saint Paul à Timothée

VI, 1, 1, 1 : Sexte, Livre 1, Titre 1, canon 1

X, 1, 1, 1 : Recueil des Décrétales de Grégoire IX, Livre 1, Titre 1, canon 1

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans un arrêt du 16 décembre 2020, la 1^{ère} chambre civile de la Cour de cassation française rejeta le pourvoi formé par la Confédération nationale des associations familiales catholiques (CNAFC) qui avait engagé en 2015 une procédure pour solliciter l'interdiction d'affichage, dans les autobus de la région parisienne, des messages publicitaires en faveur de l'adultère par une société de droit américain, éditrice du site de rencontres en ligne www.gleeden.com. Par ce rejet, la Cour de cassation approuva la décision de la Cour d'appel de Paris qui avait

fait ressortir l'absence de sanction civile de l'adultère en dehors de la sphère des relations entre époux, et partant, l'absence d'interdiction légale de la promotion à des fins commerciales des rencontres extra-conjugales, et, en tout état de cause, le caractère disproportionné de l'ingérence dans l'exercice du droit à la liberté d'expression que constituerait l'interdiction de la campagne publicitaire litigieuse¹.

Commentant cet arrêt, Patrice Jourdain écrit : « La morale réproouve certainement en effet ce type de publicité encourageant les citoyens à l'infidélité [conjugale] et à la violation de la loi. Mais le droit n'est pas la morale et la Cour de cassation n'a pas suivi le raisonnement du pourvoi »² qui soulignait non seulement « le caractère illicite et antisocial de l'infidélité »³, mais prétendait également que « le

¹ COUR DE CASSATION, 1^{ère} Chambre civile, 16 décembre 2020, Pourvoi n° 19-19.387, CNAFC, § 11, [en ligne], sur <https://www.courdecassation.fr/decision/5fe1b249fac1c90d42c96de1>, consulté le 28 juillet 2024.

² P. JOURDAIN, « L'incitation à l'adultère d'un site de rencontres en ligne par des messages publicitaires ne constitue pas une faute civile invocable par une association », in *Revue trimestrielle de droit civil*, avril-juin 2021, p. 420.

³ COUR DE CASSATION, 1^{ère} civ., 16 décembre 2020, *loc.cit.*, § 4, 4°.

devoir de fidélité ressortit à l'ordre public de direction »⁴. Il faut noter que cet arrêt de la Cour de cassation se situait en droite ligne avec les évolutions du droit français qui, depuis près de trois décennies, avait progressivement cessé de protéger certaines valeurs morales qui faisaient autrefois partie du registre des bonnes mœurs⁵. Si Dominique Fenouillet observait en 2001 que les bonnes mœurs étaient mortes en droit français⁶ ; Bénédicte Lavaud-Legendre, quant à elle, démontra dans sa thèse de doctorat, publiée en 2005, que depuis la décision du Conseil constitutionnel du 27 juillet 1994 relative aux lois bioéthiques⁷, le droit français s'engagea davantage dans la protection de la dignité de la personne humaine au détriment de la notion de bonnes mœurs de direction⁸. Dix années plus tard, en 2015, Estelle Fragu soutenait à son tour, dans sa thèse de doctorat, que l'introduction de la notion d'autonomie personnelle en droit français avait définitivement mis fin à l'époque où les bonnes mœurs exerçaient « un contrôle subtil sur les choix individuels en imposant un certain modèle de comportement », notamment dans le domaine de la vie privée et familiale⁹. En effet, la notion d'autonomie personnelle, construite par la Cour européenne des droits de l'homme¹⁰, a ouvert la voie à de nombreuses évolutions dans les droits séculiers de

⁴ *Ibid.*, § 4, 1^o.

⁵ À titre d'illustration, mentionnons deux arrêts célèbres de la Cour de Cassation : le 5 juillet 2001, la 2^{ème} Chambre civile avait jugé que « le seul fait [pour une femme] d'entretenir une liaison avec un homme marié ne constitue pas une faute de nature à engager la responsabilité de son auteur à l'égard de l'épouse » (cf. COUR DE CASSATION, 2^{ème} Chambre civile, 5 juill. 2001, Pourvoi n° 99-21.445, [en ligne], disponible sur <https://www.courdecassation.fr/decision/60794cfa9ba5988459c47b37>, consulté le 28 juillet 2024) ; trois années plus tard, l'Assemblée plénière de cette même Cour émit un arrêt de cassation, en date du 29 octobre 2004, dans lequel elle énonça que « n'est pas nulle comme ayant une cause contraire aux bonnes mœurs la libéralité consentie à l'occasion d'une relation adultère » (COUR DE CASSATION, Assemblée plénière, 29 octobre 2004, Pourvoi n° 03-11.238, [en ligne], disponible sur <https://www.courdecassation.fr/decision/60793b359ba5988459c3c474>, consulté le 28 juillet 2024).

⁶ D. FENOUILLET, « Les bonnes mœurs sont mortes ! Vive l'ordre public philanthropique ! », in *Mélanges P. Catala*, Litec, 2001, p. 487.

⁷ Cette décision, qui fut prise à l'occasion de l'examen de deux saisines sur l'adoption de la loi relative au respect du corps humain ainsi que de la loi relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal, énonça dans son paragraphe 18 que le respect de la dignité humaine est un principe à valeur constitutionnelle (Cf. CONSEIL CONSTITUTIONNEL, décision n° 94-343/344 DC du 27 juillet 1994, [en ligne], sur https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1994/94343_344DC.htm, consulté le 28 juillet 2024). Ce principe fut inséré à l'article du Code civil.

⁸ Cf. B. LAVAUD-LEGENDE, *Où sont passées les bonnes mœurs*, Paris, PUF (coll. *Partage du savoir*), 2005, XI-248 p.

⁹ Cette thèse, soutenue en 2015, a été publiée assez récemment en février 2024. Cf. E. FRAGU, *Des bonnes mœurs à l'autonomie personnelle : essai critique sur le rôle de la dignité humaine*, Paris, LGDJ (coll. *Thèses ; Bibliothèque de droit privé*), 2024, 4^{ème} de couverture.

¹⁰ Par une série de décisions de condamnations prises à l'encontre de certains États membres, la Cour européenne des droits de l'homme octroya à l'individu la possibilité d'imposer la liberté ou l'autonomie personnelle comme un véritable « dogme » du droit des personnes physiques. Cf. M. LEVINET, « La

plusieurs États, notamment dans la sphère du droit de la personne et de la famille¹¹. Ces évolutions se sont traduites concrètement par la consécration jurisprudentielle ou législative de nouveaux modes de vie conjugale, à savoir : le concubinage, le PACS¹², l'union civile ou le mariage entre personne de même sexe¹³. Outre la multiplication des remariages après divorce, la légalisation de ces nouvelles formes de conjugalité mit sérieusement à mal le modèle de l'institution matrimoniale traditionnelle.

Ce contexte sociojuridique imposa de nouveaux défis à l'Église catholique qui fut alors confrontée à des situations pastorales complexes et inédites, nécessitant de nouvelles réponses canoniques appropriées, c'est-à-dire des solutions canoniques qui prennent en compte les réalités sociologiques¹⁴ auxquelles sont confrontés les hommes de notre temps sans négliger l'exigence de leur conformité à la doctrine de la foi et des mœurs chrétiennes. Jusqu'en 2016, l'Église avait constamment réaffirmé l'impossibilité de faire évoluer la législation canonique pour répondre aux demandes d'accès aux sacrements et autres services ecclésiaux formulées par des personnes vivant dans les situations conjugales jugées contraires aux exigences de la foi ou de la morale chrétienne, fondée sur la Révélation. C'est ainsi que face aux législations civiles autorisant le divorce et le remariage, le Siège apostolique avait toujours rappelé la doctrine intangible de l'indissolubilité du mariage et précisé consécutivement la discipline non équivoque de l'Église interdisant l'accès à la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés au motif que ces derniers « persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste »¹⁵. En effet, les fidèles divorcés-remariés se trouvent

notion d'autonomie personnelle dans la jurisprudence de la cour européenne des droits de l'homme », in *Droits*, vol. 49, 2009, n° 1, p. 3-18.

¹¹ Charles Masson a montré que dans le domaine du droit des familles, les évolutions de ces dernières décennies ont contribué au rétrécissement et à la disparition de l'ordre public familial. Cf. C. MASSON, « L'ordre public familial en péril ? », in *RTD Civ.*, octobre-décembre 2018, p. 809-832.

¹² Cf. Loi n° 99-944 du 15 novembre 1999, relative au pacte civil de solidarité, in *JORF*, n°265 du 16 novembre 1999, [en ligne], disponible sur <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000761717?isSuggest=true>, consulté le 28 juillet 2024.

¹³ L'évolution la plus notable a été sans doute la légalisation du mariage ou de l'union civile entre personnes de même sexe. En France, par exemple, cela fut fait par la Loi n° 2013-404 du 17 mai 2013, ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe, in *JORF*, n° 0114, 18 mai 2013, [en ligne], disponible sur <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000027414540/>, consulté le 28 juillet 2024. La France fut ainsi le 9^{ème} pays européen et le 14^{ème} au monde à accorder le statut matrimonial à une union civile entre personnes de même sexe.

¹⁴ L. DANTO, « De l'intérêt de la sociologie en droit canonique », in *L'Année canonique*, t. 55, 2013, p. 127-142.

¹⁵ Canon 915 *CIC/83* : « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion. »

dans une situation objective de violation du sixième commandement de Dieu qui interdit la commission du péché de l'adultère, qualifié par l'encyclique *Veritatis splendor* d'« acte intrinsèquement mauvais »¹⁶. Par ailleurs, face à une Résolution du Parlement européen du 16 mars 2000 qui établissait une équivalence entre les « couples de fait », formés des personnes de même sexe, et la famille traditionnelle, le Conseil pontifical pour la famille fit une Déclaration dans laquelle il rappela que les familles se voyaient « injustement traitées comme équivalentes à ces "unions" dont la forme n'a pas valeur authentique pour une loi, et qui manquent d'orientations obligantes »¹⁷. Abondant dans cette même logique, la Congrégation pour la doctrine de la foi a pu déclarer, dans une réponse du 15 mars 2021 à *un dubium* relatif à la problématique de bénédiction des couples de personnes de même sexe, que l'Église « ne bénit pas et ne peut pas bénir le péché »¹⁸, étant donné que la tradition ecclésiale a toujours considéré que « les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés »¹⁹ et « contraires à la loi naturelle ».

Cette attitude de résistance de l'Église face aux situations nouvelles nées de la mutation des structures familiales dans les sociétés contemporaines, avec la reconnaissance de plus en plus accrue des nouvelles formes de conjugalité par les droits séculiers de nombreux États, traduisait non seulement sa ferme détermination à préserver l'intégrité de la doctrine de la foi chrétienne, mais aussi son engagement à garantir par des normes canoniques conséquentes, le respect des préceptes de la morale chrétienne fondée sur la Révélation. Mais, comme l'observe le canoniste Ludovic Danto, les évolutions sociétales ont été si importantes ces dernières décennies que la « prise en compte de l'évolution des mentalités juridiques » s'imposait de plus en plus à l'Église dans le traitement de « la problématique de l'accompagnement et du discernement pastoral » concernant les personnes dont la situation de vie conjugale est en contradiction objective avec certaines exigences de la morale chrétienne et de la

¹⁶ JEAN-PAUL II, « *Veritatis splendor* », Lettre encyclique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, 6 août 1993, n. 81, in AAS, vol. 85, 1993, p. 1133-1228 ; trad. française in DC, t. 90, n° 2081, 7 novembre 1993, p. 929.

¹⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Déclaration à propos de la Résolution du Parlement Européen du 16 mars 2000, mettant les "couples de fait", liaisons homosexuelles incluses, sur pied d'égalité avec la famille », 17 mars 2000, in DC, t. 98, n° 2242, 18 février 2001, p. 160.

¹⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Responsum ad dubium* », au sujet de la bénédiction des unions de personnes du même sexe, 15 mars 2021, in AAS, vol. 113, n.° 4, avril 2021, p. 434.

¹⁹ JEAN-PAUL II, « Catéchisme de l'Église Catholique », 11 octobre 1992, n° 2357, éd. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Catéchisme de l'Église catholique*, éd. définitive avec guide de lecture, Paris, Fleurus-Mame, 1998, p. 484.

discipline ecclésiale²⁰. Pour répondre au besoin pressant d'apporter des solutions justes, équitables, adéquates et efficaces aux questions cruciales que posent l'accompagnement et l'intégration dans l'Église des personnes en situation matrimoniale « irrégulière », le pape François convoqua deux synodes, en 2014 et en 2015, au cours desquels furent examinés à nouveaux frais les défis pastoraux de la famille dans le contexte actuel²¹. À la suite de ces deux Assemblées synodales des évêques, le Pontife romain publia, en date du 19 mars 2016, l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* dans laquelle il énonce des indications pastorales qui témoignent d'un véritable changement de paradigme dans l'attitude de l'Église. Ainsi, aux numéros 301 et 302 de cet important texte magistériel, on peut lire :

Il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière" vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante [...] C'est pourquoi, un jugement négatif sur une situation objective [de péché] n'implique pas un jugement sur l'imputabilité ou la culpabilité de la personne impliquée [...] Le discernement pastoral, tout en tenant compte de la conscience correctement formée des personnes, doit prendre en charge ces situations. Les conséquences des actes accomplis ne sont pas non plus nécessairement les mêmes dans tous les cas²².

Beaucoup se sont interrogés sur la pertinence théologique et la portée canonique de ces affirmations, à l'allure manifestement révolutionnaire par rapport à la ligne traditionnellement suivie dans l'Église jusque-là. Face aux interprétations multiples et controversées suscitées par la publication d'*Amoris laetitia*, quatre cardinaux décidèrent de soumettre au Pontife romain cinq questions de clarification

²⁰ Cf. L. DANTO, « Évolutions des législations civiles et incidences sur la législation canonique : L'exemple des unions civiles de personnes de même sexe et de l'homoparentalité », in J. MINAMBRES, dir., *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917*, atti del XVI Congresso internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Roma, 4-7 ottobre 2017, Rome, EDUSC, 2019, p. 484.

²¹ La 3^{ème} Assemblée extraordinaire, tenue du 5 au 19 octobre 2014, avait pour thème « les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation aujourd'hui » ; tandis que la 14^{ème} Assemblée générale ordinaire, célébrée du 4 au 25 octobre 2015, sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain. Mgr Vincenzo Paglia, alors président du Conseil pontifical pour la famille, a affirmé dans son intervention du 3 septembre 2018 au 50^e Congrès national de l'Association des canonistes italiens, tenu à Catanzaro, que ces deux processus synodaux impulsèrent « une dynamique ecclésiale qui, à certains égards, est sans précédent, étant donné que le peuple de Dieu y a également été impliqué par des demandes de consultation » (V. PAGLIA, « Le implicazioni ecclesiologiche di *Amoris laetitia* », in Associazione canonistica italiana, dir., *Diritto canonico e Amoris laetitia*, Città del Vaticano, LEV, 2019, p. 13). Traduction personnelle

²² FRANÇOIS, « *Amoris laetitia* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille, 19 mars 2016, n° 301-302, in AAS, vol. 108, n° 4, 1^{er} avril 2016 ; traduction française in DC, n° 2523, juillet 2016, p. 86-87

sous la forme de *dubia*²³. Le troisième *dubium* exprimait une inquiétude concernant le changement inédit opéré par ladite exhortation en son numéro 301, conduisant nécessairement à la remise en cause de la notion canonique de « péché grave manifeste » (cf. c. 915 *CIC/83*) telle qu'elle fut précisée par le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs dans sa Déclaration du 24 juin 2000²⁴. Ce *dubium* est formulé ainsi :

Après *Amoris lætitia* n° 301, est-il encore possible d'affirmer qu'une personne qui vit habituellement en contradiction avec un commandement de la loi de Dieu, comme par exemple celui qui interdit l'adultère (cf. Mt 19, 3-9), se trouve dans une situation objective de péché grave habituel (cf. Conseil pontifical pour les textes législatifs, Déclaration du 24 juin 2000) ?²⁵

C'est bien cette interrogation fondamentale qui fut à l'origine des premières intuitions de la présente recherche doctorale. Nous étions, en effet, préoccupés de savoir si le droit canonique peut, à la suite de certains droits séculiers contemporains, renoncer à la sanction de la violation de certains préceptes de morale chrétienne dans le but d'intégrer davantage les fidèles divorcés-remariés dans l'Église. Il s'agit de se demander *in fine* si la notion de bonnes mœurs, qui se cache derrière celle du « péché grave manifeste », est aussi appelée à disparaître en droit canonique au profit d'une plus grande prise en compte du jugement de la conscience du sujet dans le discernement pastoral. Pour mieux expliciter cette problématique, il convient de s'interroger d'abord sur la manière dont la notion juridique romaine de *boni mores* est entrée dans le champ canonique.

En parlant du dynamisme du droit canonique et de sa capacité d'ouverture à d'autres systèmes juridiques, le cardinal Mario Francesco Pompedda affirme : « Plus significative est la dynamique que l'on observe depuis le début. Tout d'abord le fait d'assumer dans l'Église le droit romain, afin d'arriver à la célèbre constatation :

²³ Un *dubium* (doute) est une question « fermée », généralement adressée au Siège apostolique par une autorité ecclésiale en vue de la clarification des incertitudes sur un point de doctrine ou sur l'interprétation d'une norme canonique.

²⁴ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in DC, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715-716.

²⁵ W. BRANDMÜLLER, R. L. BURKE, C. CAFFARRA, J. MEISNER, « Problèmes non résolus posés par *Amoris lætitia* : un appel », in A. THOMASSET & J-M. GARRIGUES, *Une morale souple, mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris lætitia*, Paris, Cerf, 2017, p. 139-148.

Ecclesia vivit iure romano [l'Église vit du droit romain]²⁶. » Les *boni mores* font à n'en point douter partie de ces notions juridiques romaines qui ont fait l'objet d'une véritable assomption par le droit canonique.

Toutefois, il convient de noter que cette notion n'est pas entrée dans le champ juridique canonique par un emprunt immédiat au droit romain. En effet, l'appropriation de la notion romaine de *boni mores* par le droit canonique fut précédée par une construction théologique de celle-ci à travers l'enseignement des Pères de l'Église, qu'il est nécessaire de mettre en lumière afin de mieux saisir le sens et la portée spécifique que cette notion reçut dans le droit de l'Église.

Durant les trois premiers siècles de son existence, l'Église forgea ses propres mœurs en cohérence avec les valeurs évangéliques et en dissidence par rapport aux mœurs de la société séculière, grâce à la discipline rigoureuse de l'institution catéchuménale. En effet, les principales valeurs morales véhiculées par l'Évangile furent introduites dans la sphère juridique de l'Église, grâce aux normes disciplinaires établies pour régir le catéchuménat des adultes et l'admission aux sacrements²⁷. La *Tradition apostolique* nous renseigne à peu près sur les mœurs chrétiennes dans les communautés ecclésiales du III^e siècle :

Que ceux qui les amènent rendent témoignage à leur sujet, afin qu'on sache s'ils sont capables d'écouter [c'est-à-dire de suivre le catéchuménat]. Qu'on examine aussi leur manière de vivre : a-t-il une femme [...] ? [...] Si quelqu'un a une femme ou une femme a un mari, qu'on leur apprenne à s'en contenter, le mari de sa femme et la femme de son mari. Si quelqu'un n'est pas marié, qu'on lui apprenne à ne pas commettre de fornication, mais qu'il se marie selon la loi ou qu'il garde la continence [...] Qu'une prostituée, un sodomite ou quelqu'un qui fait ce dont on ne peut parler soit renvoyé, car il est souillé [...] Qu'un homme qui a une concubine cesse et se marie légalement. S'il refuse, qu'on le renvoie²⁸.

Ainsi, l'Église ancienne réprouvait certaines situations de vie parce qu'elle les jugeait contraires aux mœurs chrétiennes. Les exigences énoncées par la *Tradition*

²⁶ M. F. POMPEDDA, « La notion du droit dans l'Église », in *DC*, n° 2294, 13 juin 2003, p. 583. Cet article est le fruit d'une communication prononcée lors d'un Colloque universitaire organisé à Tréguier (en Bretagne), le 16 mai 2003, à l'occasion de la célébration du VII^e centenaire de la mort de saint Yves de Chartres.

²⁷ Bien qu'on ne puisse véritablement pas parler de l'existence du droit canonique à cette époque, il faut cependant noter qu'une activité juridique embryonnaire était présente dans la vie interne de l'Église, comme en témoignent les sources canonico-liturgiques et certaines sources patristiques. Cf. J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Montchrestien, 1994, p. 38-42.

²⁸ HIPPOLYTE de Rome, *La Tradition Apostolique*, § 16, éd. B. BOTTE, *op. cit.*, p. 44-46.

Apostolique, au sujet du catéchuménat, étaient le reflet de la discipline observée dans la plupart des communautés ecclésiales dès le début du II^e siècle²⁹. Dans son étude sur le catéchuménat en tant qu'institution d'incorporation de nouveaux membres dans l'Église, Giuliano Bruggnotto souligne que l'exigence de conformité de la vie ou du comportement à l'enseignement évangélique fut particulièrement requise des convertis dès les premiers siècles de notre ère³⁰.

Cependant, il fallut attendre le IV^e siècle pour que les auteurs de l'âge d'or de la patristique identifiaient les mœurs chrétiennes aux *boni mores*, introduisant ainsi cette expression du droit romain dans la littérature chrétienne où elle reçut un véritable contenu théologique. C'est à cette même époque que l'on situe les sources créatrices du droit canonique³¹. Sous réserve d'une étude historique approfondie³², nous pouvons observer que l'expression latine *boni mores* serait véritablement entrée dans le vocabulaire ecclésial par le biais des écrits des Pères de l'Église latine qui traduisirent ou commentèrent ce verset biblique de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens :

²⁹ À titre d'illustration, Ignace, évêque d'Antioche, dans sa *Lettre à Polycarpe* écrite vers l'an 107, prescrit aux chrétiens « de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse [fit] selon le Seigneur et non selon la passion » (IGNACE d'Antioche, « Lettre à Polycarpe », V, 1, in Th. CAMELOT, éd., *Lettres d'Ignace d'Antioche. Martyre de Polycarpe*, 4^{ème} éd. rev. et corrigée, Paris, Cerf, 1969, p. 151). Clément d'Alexandrie (150-215), père de l'Église apostolique, réfuta énergiquement les opinions de certains hérétiques licencieux de son temps, qui tentaient de justifier la pratique de la fornication et de l'adultère en dénaturant le sens de certains mots et en détournant certaines paroles des saintes Écritures. Il reproche, par exemple, à Carpocrate et à ses disciples de dénaturer le sens de l'expression « *communio charnelle* », en l'utilisant pour désigner n'importe quel enlacement de relations sexuelles. Cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Les Stromates*, Livre III, chapitre IV, éd. P. DESCOURTIEUX et al., Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; n° 608), 2020, p. 125. Tertullien de Carthage (155-220), vanta aussi le mérite des mœurs chrétiennes en les opposant à celles des philosophes païens grecs. Il insista sur le fait qu'il n'était reproché à aucun chrétien des attentats contre nature et qu'un chrétien ne connaissait pas d'autre femme que la sienne (Cf. TERTULLIEN, « Apologétique », in A. E. GENOUDE, éd., *Les œuvres de Tertullien*, 2^e éd. t. II, Paris, Chez Louis Vivès, 1852, p. 331).

³⁰ G. BRUGNOTTO, « Il catecumenato come istituto giuridico di incorporazione alla Chiesa nei secoli I-VII », in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, éd., *Iniziazione cristiana : profili generali*, Milano, Glossa, 2008, p. 83.

³¹ Il s'agit notamment de la législation des conciles, des réponses des papes et de la doctrine patristique. Cf. J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, op. cit., p. 43-50.

³² Dans le cadre des travaux de la présente thèse, nous nous sommes contentés d'examiner quelques sources collectées essentiellement grâce à une recherche menée dans *Patrologia latina Database*. La recherche sur l'ensemble des volumes de la *Patrologia latina Database*, en excluant les textes de l'apparat critique, présente 29 occurrences de l'expression *bonorum morum* correspondant à 27 entrées ; 52 occurrences de l'expression *boni mores* correspondant à 41 entrées ; 319 occurrences de l'expression *bonos mores* correspondant à 209 entrées et 398 occurrences de l'expression *bonis moribus* correspondant à 280 entrées. Au regard de ces nombreux résultats obtenus, nous avons ensuite affiné notre enquête en nous limitant à la période de l'antiquité chrétienne et en ne retenant que les textes des auteurs chez qui la notion de bonnes mœurs présente de nombreuses occurrences. Ainsi, On trouve 4 occurrences chez saint Cyprien de Carthage ; 12 occurrences chez saint Ambroise de Milan (340-397) ; 4 occurrences chez saint Jérôme de Stridon (347-420) ; et environ 55 occurrences saint Augustin d'Hippone (354-430).

« Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs³³. » Dans son *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Galates*, écrit en 386³⁴, saint Jérôme de Stridon fait remarquer que saint Paul a puisé le contenu de 1 Co 15, 33 dans une comédie de Ménandre³⁵. De nombreux historiens s'accordent sur le fait qu'en 1 Co 15, 33, saint Paul cite effectivement un dicton proverbial que l'on retrouve dans une œuvre du poète comique grec Ménandre³⁶, intitulée *Thaïs*³⁷. En se référant à ce verset biblique de saint Paul, les Pères de l'Église d'expression latine firent le choix de traduire le substantif grec « ἥθη » (« èthè »)³⁸ – qui est d'ailleurs un hapax du Nouveau Testament³⁹ –, par l'expression latine *boni mores*. C'est bien cette traduction qui fut retenue par saint Jérôme dans son *Commentaire de la Première Lettre de saint Paul aux Corinthiens*⁴⁰.

Bien avant l'œuvre de saint Jérôme, il existait des traductions latines plus anciennes de la Bible, dont la *Vetus latina*, qui étaient en usage dans l'Église d'Occident. Les Pères latins s'y référaient volontiers dans leurs écrits. Animés par le souci de défendre l'orthodoxie de la foi et des mœurs chrétiennes face aux dangers de contagion – provenant des doctrines hérétiques de leur temps et des mœurs païennes – les Pères latins des IV^e et V^e siècles s'appuyèrent volontiers sur le verset paulinien

³³ Cité d'après la *Traduction œcuménique de la Bible*, op. cit., p. 1624.

³⁴ Cf. G. RASPANTI, *S. Hieronymy presbyteri opera, pars I, 6, Commentarii in Epistolam Pauli apostoli ad Galatas*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL; n° 77 A), 2006, p. vi.

³⁵ « Corruptunt bonos mores confabulationes pessimae (I Cor. XV, 33) ; trimeter iambicus de comoedia sumptus est Menandri ». JÉRÔME de Stridon, « Commentariorum in Epistolam ad Galatas », lib. II, 4, 24 a, in éd. G. RASPANTI, op. cit., p. 139.

³⁶ Guillaume Guizot a montré dans une étude comment les écrits du poète grec Ménandre (342-291 av. J.-C.) ont inspiré saint Paul et plusieurs Pères de l'Église. À propos de 1 Co 15, 33, il affirme que saint Paul a trouvé chez le poète païen Ménandre, un précepte que lui dictait l'esprit même de Dieu. Cf. G. GUIZOT, *Ménandre : étude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Paris, Didier et Cie, 1866, p. 38.

³⁷ *Thaïs* est l'une des comédies de Ménandre dont on a conservé qu'un très petit nombre de fragments. Le fragment 2 cité par saint Paul est publié dans l'ouvrage de N-L-M. ARTAUD, *Fragments pour servir à l'histoire de la comédie antique : Épicharme, Ménandre, Plaute*, Paris, A. Durand, 1863, p. 214.

Henri Estienne, imprimeur français du XVI^e siècle, témoigne dans une note de ses *Comiques grecs*, avoir lu dans un manuscrit ancien du Nouveau Testament ces mots écrits en marge de ce verset de saint Paul : « Pensée de Ménandre le comique, dans Thaïs ». Cf. *ibid.*, p. 214.

³⁸ Dans le texte original en langue grecque de sa première Lettre aux Corinthiens, saint Paul écrit : « Φθειρουσιν ἡθη χρηστὰ ὁμιλίας κακαί. » (*Nouveau Testament Grec-Français*, éd. R. PIERPONT & L. BONNET, Theotex, 2014, p. 1071, [en ligne], disponible sur le site https://theotex.org/per/theotex_pgsvg.pl?bk=ntgf#top, consulté le 9 octobre 2020.

³⁹ Cf. M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens, Commentaire biblique : Nouveau testament*, n° 7, Paris, Cerf, 2018, p. 395.

⁴⁰ Cf. JÉRÔME de Stridon, « Commentarii in Primam Epistolam sancti Pauli ad Corinthios », in *PL*, vol. 30, col. 767D.

(1 Co 15, 33) dans leurs écrits. Ambroise de Milan, dans son *Commentaire sur le Psaume 118*, composé probablement entre les années 387 et 390, fait une allusion au verset paulinien dans le *Deuxième Sermon*⁴¹, puis le cite explicitement dans le *Dixième Sermon* en ces termes : *Corrumpunt bonos mores colloquia mala*⁴². Cette traduction latine est assez proche de celle que l'on trouve dans les écrits de saint Jérôme qui ont été cités plus haut. Il est d'ailleurs fort probable qu'Ambroise ait lu les écrits de son contemporain Jérôme. Cette même traduction se retrouve également dans la Vulgate, version latine de la Bible dont le noyau est constitué de l'œuvre réalisée par saint Jérôme entre 382 et 405, à la demande du pape Damase⁴³.

C'est surtout dans les écrits de saint Augustin (+430) que l'on rencontre de très nombreuses références au verset paulinien 1 Co 15, 33. L'évêque d'Hippone invoque explicitement cette référence au moins dans une dizaine de ses écrits⁴⁴ pour démontrer

⁴¹ Saint AMBROISE de Milan, « Commentaire sur le Psaume 118 », Sermon II, § 5, in éd. M. PETSCHENIG, *S. Ambrosii opera, Pars V, Expositio Psalmi CXVIII*, Vindobonae : F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 62), 1913, p. 22.

⁴² ID., « Commentaire sur le Psaume 118 », Sermon X, § 43, *Ibid.*, p. 229.

⁴³ La Vulgate a connu de nombreuses éditions au cours de l'histoire. C'est au XVI^e siècle, après le concile de Trente, que l'autorité pontificale approuva une édition officielle pour l'Église catholique. Cf. *Biblia sacra : vulgatae editionis*, Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, ed. M. HETZENAUER, Ratisbonae et Romae, Sumptibus et Typis Friderici Pustet, 1914, p. 1122.

⁴⁴ Cf. Saint AUGUSTIN d'Hippone, « Lettre 78. Les scandales de l'Église », § 5, in éd. Kl. D. DAUR, *Sancti Aurelii Augustini. Epistulae LVI-C*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 31 A), 2005, p. 87.

ID., « Discours sur Psaume 10. L'hérésie en face de l'Église catholique », § 2, in éd. E. DEKKERS & J. FRAIPONT, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 38), 1966, p. 75.

ID., « Discours sur le Psaume 65. La foi en la résurrection », § 22, in éd. E. DEKKERS & J. FRAIPONT, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 39), 1966, p. 855.

ID., « Discours sur le Psaume 85. Les espérances de l'Église », § 19, in *Ibid.*, p. 1192.

ID., « Sermon 35. Le sage et l'insensé », § 1, in éd. C. LAMBOT, *Sancti Aurelii Augustini Sermones I-L. De vetere Testamento*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 41), 1971, p. 429.

ID., « Sermon 62. Festins idolâtriques », § 9, in éd. F. DOLBEAU et al., *Sancti Aurelii Augustini, Sermones LI-LXX in Matthaeum I*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 41Aa), 2008, p. 305.

ID., « Le bien du mariage », livre I, chap. 22, in éd. M. DULAËY et al., dir., *Saint Augustin. Le bien du mariage. La virginité consacrée*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. Nouvelle Bibliothèque augustinienne ; n° 1), 1992, p. 65.

ID., « Sermon sur la discipline chrétienne », § 9, in éd. *Aurelii Augustini opera, Pars 13,2*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 46), 1969, p. 217 ;

ID., « Contre Fauste le manichéen », livre 21, chap. 9, in éd. M. DULAËY et al., dir., *Œuvres de Saint Augustin, 2^{ème} série, Contre Fauste le Manichéen. Livres XIII-XXI*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. Bibliothèque augustinienne ; 18 B), 2020, p. 564.

ID., « Du Baptême contre les donatistes », livre III, chap. 12, § 18, in éd. M. PETSCHENIG, *Sancti Aurelii Augustini Scripta contra Donotistas, Pars I*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 51), 1908, p. 242.

dans diverses circonstances que toute doctrine qui est contraire à la foi chrétienne orthodoxe ou à la sainteté de la vie chrétienne corrompt *in fine* les *bonos mores*. Par exemple, dans son discours sur le psaume 10, saint Augustin paraphrase directement le verset paulinien (*corrumpant bonos mores colloquiis malis*⁴⁵), lorsqu'il s'attaque aux donatistes qui profitent de l'ignorance des hommes charnels pour corrompre les bonnes mœurs par leurs paroles pernicieuses.

Point n'est besoin de multiplier ces exemples à l'excès pour conclure que l'expression *boni mores* fit son entrée dans la littérature chrétienne patristique, non par un emprunt direct et immédiat au droit romain, mais plutôt par le biais de traductions et commentaires du verset biblique 1 Co 15, 33. En effet, au lieu de traduire littéralement le substantif grec « to ethos » (au pluriel « èthè ») par le mot latin *mores* (c'est-à-dire « mœurs »), les Pères latins le traduisirent plutôt par l'expression latine *bonos mores* qui était déjà consacrée dans le monde romain dont ils étaient pétris de la culture juridique. Comme l'observe de manière générale Jean Gaudemet, « La marque très profonde imprimée par le droit romain dans le mode de penser des premiers auteurs chrétiens a laissé des traces dans l'élaboration de leur doctrine ecclésiologique et même théologique⁴⁶. » Le contexte particulier de la réception de l'expression *boni mores* dans la littérature chrétienne a naturellement conduit les Pères de l'Église à lui donner un contenu propre en les identifiant aux mœurs chrétiennes promues dans l'Église depuis les premiers siècles, notamment à travers la discipline catéchuménale.

La conception théologique des *boni mores* fut pleinement reçue par le droit canonique classique à partir du XII^e siècle. Elle exerça une réelle influence sur les droits séculiers durant le Moyen Âge classique et même jusqu'à l'époque contemporaine. En France par exemple, la conception de la morale publique au XVIII^e et XIX^e siècles s'inspirait encore des valeurs morales de la religion chrétienne⁴⁷. C'est

ID. « Du Baptême contre les donatistes », livre 7, chap. 13, § 24, in éd. M. PETSCHENIG, trad. G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin*, 4^{ème} série, *Traité anti-donatistes*, vol. II, *De Baptismo Libri VII*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. *Bibliothèque augustinienne* ; 29), 1964, p. 520.

ID., « De la correction et de la grâce », livre I, chap. 15, § 48, in éd. Bénédictine, trad. J. CHÉNÉ & J. PINTARD, *Œuvres de saint Augustin*, 3^{ème} série : *La grâce*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. *Bibliothèque augustinienne* ; 24), 1962, p. 379.

⁴⁵ AUGUSTIN (d'Hippone), « *Enarratio in Psalmum X* », § 2 in E. DEKKERS & J. FRAIPONT, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L*, Turnhout, Brepols (coll. *CCSL* ; n° 38), 1966, p. 75.

⁴⁶ J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, op. cit., p. 50.

⁴⁷ Cf. A. COLIN et H. CAPITANT, *Cours élémentaire de droit civil français*, t. I, Paris, Dalloz, 1923, p. 62-63.

dans ce sens qu'il faut entendre cette déclaration de Claude Fauchet dans un *Discours sur la religion nationale*, prononcé à l'Assemblée nationale en 1789 :

Les lois civiles ne peuvent jamais créer la morale. Elles doivent la suivre et l'enjoindre [...] Il y a bonnes mœurs où l'Église dit qu'il y a bonnes mœurs. Toutes les puissances temporelles ensemble ne pourraient pas changer un iota à la vérité de ces principes⁴⁸.

Il est remarquable en outre que la formulation de l'article 8 de la loi du 17 mai 1819 sur la presse opérait un rapprochement certain entre la notion de bonnes mœurs et celle de la « morale publique et religieuse » en sanctionnant leur outrage de la même peine⁴⁹.

Toutefois, de nombreux auteurs, à l'instar de Théophile Huc⁵⁰, soutinrent plutôt que la notion de bonnes mœurs, telle que consacrée dans les différents codes napoléoniens au XIX^e siècle⁵¹, s'inscrivait davantage dans la dynamique de l'approche libérale héritée du droit romain classique⁵² et complètement détachée de toute

⁴⁸ F.-X. FELLER, Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talens [sic], leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, t. 4, 8^e éd., Lille, chez L. Lefort, 1832, p. 519.

⁴⁹ Cet article 8 de la loi du 17 mai 1819, inséré dans l'ancien Code pénal à l'article 283, disposait que « Tout outrage à la morale publique et religieuse ou aux bonnes mœurs, par des écrits, dessins, [...] sera puni d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 16 francs à 500 francs ».

⁵⁰ D'après Théophile Huc, le vocable *mœurs*, employé par le législateur de 1804 dans l'article 900, renvoyait aux *bonnes mœurs*, comprises comme les mœurs politiques et sociales issues de la Révolution de 1789 (cf. T. HUC, *Commentaire théorique et pratique du Code civil*, t. I, Paris, Cotillon, 1892, p. 174).

⁵¹ Le Code civil de 1804 contenait trois occurrences explicites de la notion de *bonnes mœurs* : l'article 6, encore en vigueur aujourd'hui, interdit de déroger par des conventions particulières aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs. De l'avis général, note Cécile Pérès, cet article 6 que Portalis appelait la « maxime de tous les temps » est la reproduction pure et simple des fragments empruntés par l'ancien droit aux juriconsultes romains Ulpian (Cf. Dig. 50, 17, 45, 1), Papinien (Cf. Dig. 2, 14, 38), Dioclétien (Cf. CJ. 6, 23, 13) et Paul (Cf. Sent. 1.1.6). Cf. C. PÉRÈS, « La liberté contractuelle et l'ordre public dans le projet de réforme du droit des contrats de la chancellerie (à propos de l'article 16, alinéa 2, du projet) », in *Recueil Dalloz*, n° 6, 12 février 2009, p. 382.

L'article 1133 du Code napoléonien (abrogé par l'ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016) frappait quant à lui d'illicéité la cause [d'un contrat] contraire aux bonnes mœurs ; et l'article 1172 (également abrogé en 2016) édictait que toute condition contraire aux bonnes mœurs rendait nulle la convention qui en dépendait. En plus de ces références explicites, il faut mentionner l'article 900, encore en vigueur aujourd'hui, qui sanctionne comme non écrites les conditions contraires aux mœurs dans toute disposition entre vifs ou testamentaire.

Dans l'ancien Code pénal français, la notion de *bonnes mœurs* figurait explicitement à l'article 283, abrogé par la loi n° 92-1336 du 16 décembre 1992 relative à l'entrée en vigueur du nouveau code pénal. Cet article, introduit par la loi du 17 mai 1819, réprimait « l'outrage aux bonnes mœurs commis par voie de la presse et du livre ». L'article 287 du Code pénal de 1810 réprimait déjà le « délit d'outrage aux bonnes mœurs par voie de l'écrit », mais seulement en matière de « chansons, pamphlets, figures ou images ». En outre, l'ancien Code pénal consacrait une section entière au traitement des « attentats aux mœurs », dans laquelle figurait notamment l'outrage public à la pudeur (art. 330) et l'attentat à la pudeur (art. 331).

⁵² Dans la périodisation des principales étapes de l'évolution du droit romain, la période classique est généralement située de la fin I^{er} siècle av. J.-C. jusqu'au milieu du III^e ap. J.-C. ; plus précisément, de

référence à une règle religieuse transcendante⁵³. C'est pourquoi Félix Senn fit observer que la « notion de bonnes mœurs est précisément l'une de ces notions que Rome a transmises à nos législations modernes⁵⁴. » Sous la troisième République en particulier, la conception des bonnes mœurs d'inspiration chrétienne fut vivement contestée et combattue, au profit d'une approche purement laïque et libérale, directement inspirée de l'antique notion romaine des *boni mores*. En d'autres mots, pour les auteurs libéraux, marqués par l'esprit des Lumières du XVIII^e siècle, la consécration de la notion de bonnes mœurs par les droits séculiers au XIX^e siècle se situe dans la ligne de la tradition juridique et doctrinale issue du droit romain⁵⁵. Ainsi par exemple, la loi du 29 juillet 1881 sur la presse, tout en maintenant dans son article 28 le délit d'outrage aux bonnes mœurs, ne mentionna plus « l'outrage à la morale publique et religieuse », afin de marquer la volonté d'effacer toute référence à la morale chrétienne dans la détermination du contenu des bonnes mœurs. René Demogue, l'une des figures de proue de cette contestation, soutint que « les bonnes mœurs ne se déterminent pas d'après un idéal religieux ou philosophique, mais d'après les faits et l'opinion commune⁵⁶. » Dans le même sillage, Anatole France, l'un des protagonistes de la morale laïque, écrivait en 1905, dans le tumultueux contexte de la séparation des Églises et de l'État : « On appelle bonnes mœurs les mœurs habituelles ; mauvaises mœurs, les mœurs auxquelles on n'est pas habitué⁵⁷. » Pour ce dernier, l'appréciation des bonnes mœurs ne se réfère point à une idée morale antérieure et

l'an 27 av. J.-C. (marquant le début de l'Empire) à l'an 235 ap. J.-C. (marquant la fin du Principat avec la mort de l'empereur Alexandre Sévère). Cette période est caractérisée non seulement par le développement de la législation impériale, mais surtout par l'intense activité juridique des grands jurisconsultes romains dont les plus célèbres sont Gaius, Ulpien, Papinien, Modestin et Paul. Lorsqu'on invoque l'héritage juridique du droit romain, on se réfère généralement à cette période dite classique. Celle-ci nous intéresse particulièrement dans la présente étude, puisqu'elle nous permet de saisir la conception des *boni mores* avant la « christianisation » des institutions de l'Empire romain.

⁵³ Jacques Foyer atteste qu'à l'époque classique du droit romain, « le contenu des bonnes mœurs a évolué, passant d'une référence à une règle religieuse à celle d'une règle sociale ». J. FOYER, « Les bonnes mœurs », in Y. LEQUETTE & L. LEVENEUR, dir., 1804-2004. Le Code civil : un passé, un présent, un avenir, Paris, Dalloz, 2004, p. 498.

⁵⁴ F. SENN, « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », in *Recueil d'études sur les sources du droit en l'honneur de François Gény. Aspects historiques et philosophiques*, vol. I, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1935, p. 53.

⁵⁵ Sur la réception de la notion de bonnes mœurs dans la tradition juridique et doctrinale, lire M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », in *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, vol. 49, n° 2, 1992, p. 499-519 ; voir aussi R. ZIMMERMANN, *The law of obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford, Oxford university press, 2007, p. 713.

⁵⁶ R. DEMOGUE, *Traité des obligations en général. Sources des Obligations*, t. I, Paris, Rousseau, 1923, p. 30.

⁵⁷ A. FRANCE, « La morale sans Dieu (Essai de solutions collectives) », in *La Revue : ancienne revue des revues*, vol. 59, n° 22, 15 novembre 1905, p. 149.

transcendante, qu'elle soit religieuse ou rationnelle, mais plutôt aux normes morales résultant des relations sociales, à un moment donné, en fonction des instincts sociaux de l'homme⁵⁸. Ces différentes approches de la notion de bonnes mœurs témoignent que celle-ci a été reçue dans les droits séculiers modernes, en l'occurrence le droit français, comme une « notion à contenu variable⁵⁹. »

Au cours du XX^e siècle, l'affirmation du droit à la vie privée, et en particulier le droit à l'autodétermination dans le domaine de la vie sexuelle et familiale, s'accompagna d'un déclin progressif de la notion de bonnes mœurs dans les droits séculiers, surtout dans les sociétés occidentales marquées par le pluralisme éthique et idéologique. C'est dans ce contexte que l'Église procéda à la codification du droit canonique et consacra de nouveau la notion de bonnes mœurs dans plusieurs canons tant du Code pio-bénédictin de 1917 que de celui de 1983⁶⁰. Si la notion figure encore dans de nombreuses normes canoniques en vigueur⁶¹, il est toutefois notable de constater que les principaux dictionnaires de droit canonique ne lui consacrent pratiquement aucune notice⁶². L'index analytico-alphabétique des différentes éditions

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 148.

⁵⁹ À propos de cette expression, lire C. PERELMAN et R. VANDER ELST, dir., *Les notions à contenu variable en droit*, Bruxelles, éd. Émile Bruylant (Coll. Travaux du Centre national de recherches de logique), 1984, 377 p.

⁶⁰ Nous pourrions également mentionner le *Code des Canons des Églises Orientales* promulgué en 1990 (CCEO/90), mais notre étude est limitée au droit de l'Église catholique latine.

⁶¹ Une recherche database sur le site AAS-75-1983-II-ocr.pdf (vatican.va) des *Acta apostolicae sedis* montre que le CIC/83, dans son édition originale en langue latine, contient sept occurrences explicites de la notion de « bonnes mœurs », dont deux occurrences de l'expression latine *bonos mores* (cf. cc. 831 § 1 et 1369) et cinq occurrences de l'expression *bonis moribus* (cf. cc. 378 ; 512 § 3 ; 823 § 1 ; 1051 ; et 1428 § 2). Nous verrons plus loin qu'en plus de ces occurrences explicites, le CIC/83 utilise d'autres expressions latines qui renvoient manifestement aux bonnes mœurs, comme par exemples : *integras morum* (cf. c. 305) ; *integris moribus* (cf. c. 1029) ; *morum honestatis* (cf. c. 827 § 3) ; *vitae integritate* (cf. c. 1172 § 2) ; *integra fama* (cf. cc. 1420 § 4 et 1435). Le CIC/83 contient également plusieurs normes visant directement la protection des bonnes mœurs chrétiennes, bien que l'expression *boni mores* n'y figure point (cf. cc. 865 ; 874 ; 915 et 1395).

⁶² Dans l'important Dictionnaire de droit canonique publié en 7 volumes aux éditions de l'université de Navarre en 2012, aucune entrée n'est consacrée à la notion de bonnes mœurs. Cf. J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO, dir., *Diccionario general de Derecho canonico*, 7 vol., Pampelune, EUNSA, 2012, vol. 1, 1030 p ; vol. 2 1056 p ; vol. 1018 p ; vol. 4, 1036 p. ; vol. 5, 1016 p ; vol. 6, 1044 p ; vol. 7, 1016 p.

Sous le régime du CIC/17, le monumental ouvrage de Raoul Naz, publiée également en sept tomes, ne réservait non plus aucune entrée à la notion de bonnes mœurs. Dans son deuxième tome, on trouve pourtant une notice à la notion de « bonne foi ». Cf. R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 967. Le tome sixième ne réserve quant à lui aucune notice à la notion de « mœurs ». Cf. R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 927.

On pourrait faire le même constat au sujet des dictionnaires publiés avant la codification du droit canonique. Ainsi en est-il par exemple de l'immense œuvre de Pierre Condís et Jules Wagner où on trouve simplement la notice « mœurs » qui relève davantage du registre de la morale et de la sociologie. Cf. P. CONDÍS & J. WAGNER, *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon, ou le dictionnaire de Mgr André (d'Avallon)*, 3^{ème} éd., t. 2, Paris, chez Hippolyte Walzer,

du *CIC/83* ne mentionne aucunement la notion de bonnes mœurs⁶³. Il est fidèle en cela à l'*Index analytico-alphabeticus* du *CIC/17*, réalisé par le cardinal Pietro Gasparri, qui ne comportait pas non plus de notice sur les *boni mores*⁶⁴, en dépit des nombreuses occurrences de cette notion dans les canons dudit Code.

Paradoxalement, les principaux dictionnaires et lexiques de droits séculiers continuent de réserver une notice à la notion juridique de bonnes mœurs⁶⁵, alors même que cette notion connaît aujourd'hui un véritable déclin dans la plupart des ordres juridiques séculiers. Bien que ces changements soient particulièrement observables dans les droits de la quasi-totalité des pays occidentaux, nous avons choisi de nous référer essentiellement au droit français dont l'évolution offre un paradigme permettant de cerner en profondeur la problématique du sujet de notre thèse. Outre la grande réforme législative de 1992 qui entraîna la disparition du délit d'outrage aux bonnes mœurs du Code pénal⁶⁶, remarquons également, qu'avec la réforme du droit des contrats et des obligations, par ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016, le législateur a délibérément omis la référence aux bonnes mœurs dans les nouveaux articles 1102 alinéa 2 et 1162 du Code civil, dont la rédaction s'inspire de l'article 6

1901, p. 659. Mentionnons enfin le chef-d'œuvre de Durand de Maillane dont le premier tome réserve une entrée à la notion de « bonne foi » et une autre à la notion de « bonne fortune », mais la notion de « bonnes mœurs » y est absente. Cf. M. DURAND (de), *Dictionnaire de droit canonique, et de pratique bénéficiale, conféré avec les maximes et la jurisprudence de France*, t. 1, 2^{ème} éd., revue, corrigée & augmentée, Lyon, Chez Benoît Duplain, 1770, p. 336. Dans le tome troisième, nous trouvons, en revanche, une notice sur la notion de « mœurs ». Cf. *Ibid.*, t. 3, p. 309.

⁶³ Cf. la « Table analytique » de l'édition bilingue du *CIC/83* latin-français de E. CAPARROS & T. SOL, dir., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd. enrichie de concordances avec le Code des canons des Églises orientales mise à jour avec les réformes législatives de 2015 et de nouveaux appendices, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, p. 2173 ; voir également l'« Indice analitico » de l'édition bilingue latin-italien de A. PERLASCA & M. RIVELLA, dir., *Codice di diritto canonico commentato*, 2^{ème} éd., Milan, Ancora editrice, 2004, p. 1557. En consultant l'index analytique et alphabétique de chacune de ces éditions, on constate que l'on passe directement de la notion de « bonne foi » à celle de « bonne réputation », la notion de « bonnes mœurs » étant tout simplement absente.

⁶⁴ Cf. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Praefatione Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Card. Gasparri auctus*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1918, p. 822.

⁶⁵ Cf. par exemple S. GUINCHARD & T. DEBARD, dir., *Lexique des termes juridiques 2020-2021*, 28^{ème} éd., Paris, Dalloz, 2021, p. 137 ; G. CORNU, M. CORNU, A. GHOZI, M. GORÉ et al., *Vocabulaire juridique*, 13^{ème} éd., Paris, PUF (Coll. *Quadrige* ; 1762), 2020, p. 132.

⁶⁶ Au regard des changements législatifs intervenus dans le nouveau Code pénal promulgué en 1994, André Laingui n'hésite pas à affirmer que pour le législateur français, « l'outrage aux bonnes mœurs serait une notion archaïque, n'ayant plus aucun rapport avec l'évolution morale et la liberté des temps présents ». A. LAINGUI, « Est-il encore possible d'outrager les bonnes mœurs ? », in B. TEYSSIE, dir., *L'honnête homme et le droit. Mélanges en l'honneur de Jean-Claude Soyer*, Paris, L.G.D.J., 2000, p. 236.

du même Code⁶⁷. De même, le nouvel article 1304-1 dont la rédaction s'inspire de l'ancien article 1172 du Code civil n'évoque plus la référence aux bonnes mœurs⁶⁸. Dans le rapport adressé au président de la République française par le ministère de la justice, relatif à l'ordonnance ci-dessus mentionnée, la motivation de l'abandon de la référence aux bonnes mœurs est clairement exprimée : « Cette notion apparaît en effet désuète au regard de l'évolution de la société, et la jurisprudence l'a progressivement abandonnée au profit de la notion d'ordre public dont elle n'a eu de cesse de développer le contenu⁶⁹. »

Il faut préciser toutefois que la notion de bonnes mœurs n'a pas complètement disparu du droit français, puisqu'on trouve encore quatre occurrences de ladite notion dans le Code civil⁷⁰. En outre, il ne faut pas perdre de vue qu'au regard de la jurisprudence, la notion de bonnes mœurs peut s'induire de certaines dispositions relatives à l'ordre public⁷¹. Voilà pourquoi le maintien d'une notice sur les bonnes mœurs dans les lexiques du droit français est tout à fait justifié, même si de nombreux auteurs estiment, au regard de l'évolution de la jurisprudence, que cette notion est pratiquement tombée en désuétude⁷².

En revanche, l'absence totale d'une notice sur les bonnes mœurs dans les dictionnaires de droit canonique nous pousse à nous interroger sur la pertinence réelle de cette notion dans l'ordre juridique canonique. Le droit canonique s'est-il réellement approprié la notion romaine de *boni mores* ? Le droit canonique a-t-il relevé le défi de fixer un contenu original et une signification technique à la notion de *boni mores*, ou s'est-il contenté du contenu fluctuant et indéterminé qu'avait cette notion en droit

⁶⁷ L'art. 1102, al. 2 dispose que « La liberté contractuelle ne permet pas de déroger aux règles qui intéressent l'ordre public » ; tandis que l'art. 1162 énonce que « Le contrat ne peut déroger à l'ordre public ni par ses stipulations, ni par son but, que ce dernier ait été connu ou non par toutes les parties ». Dans son éditorial du numéro du *Recueil Dalloz* consacré à la réforme du droit des contrats, Nicolas Dissaux fait la synthèse du débat parlementaire ayant conduit les sénateurs à « enterrer » la notion de bonnes mœurs. Cf. N. DISSAUX, « Les fossoyeurs des bonnes mœurs », in *Recueil Dalloz*, 9 novembre 2017, p. 2201.

⁶⁸ L'art. 1304-1 se contente d'énoncer que « la condition doit être licite. À défaut, l'obligation est nulle » ; alors que l'ancien art. 1172 disposait que « toute condition d'une chose impossible, ou contraire aux bonnes mœurs, ou prohibée par la loi est nulle, et rend nulle la convention qui en dépend ».

⁶⁹ MINISTÈRE DE LA JUSTICE, « Rapport au Président de la République, relatif à l'ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016 portant réforme du droit des contrats, du régime général et de la preuve des obligations », in *JORF* n°0035 du 11 février 2016, texte n° 25, [en ligne], disponible sur legifrance.gouv.fr, consulté le 18 septembre 2021.

⁷⁰ Cf. C. cv., art. 6 ; art. 21-23 ; art. 900 et 1387.

⁷¹ S. GUINCHARD & T. DEBARD, dir., *op. cit.*, p. 137.

⁷² Cf. D. FENOUILLET, « Les bonnes mœurs sont mortes ! Vive l'ordre public philanthropique », in *loc. cit.*, p. 487 s.

romain ? Face aux évolutions des mentalités dans les sociétés actuelles et la montée en puissance des droits subjectifs qui protègent la vie privée au nom du principe de l'autonomie personnelle, le droit canonique est-il encore capable d'assurer la protection des *boni mores* dans son ordre juridique interne ? Autrement dit, la notion de bonnes mœurs, telle que reçue dans la tradition canonique, est-elle appelée à disparaître aujourd'hui ?

Cette dernière interrogation revêt un intérêt particulier depuis la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du pape François. Bien que du point de vue formel, ce document pontifical ne soit pas en rigueur de termes un acte à visée principalement juridique⁷³, il n'en demeure pas moins vrai qu'il contient des orientations et directives pastorales qui ont des incidences notables sur l'interprétation et l'application de plusieurs normes canoniques ayant vocation à protéger les *boni mores*⁷⁴. Autrement dit, si l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* n'apporte en soi

⁷³ La question de la valeur juridique d'une exhortation apostolique avait déjà fait débat après la publication de *Familiaris Consortio* par le pape Jean-Paul II, le 22 novembre 1981. Face à ceux qui trouvaient dans cette exhortation apostolique le fondement sûr de la discipline canonique sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés et remariés après la promulgation du *CIC/83*, Jean Werckmeister soutint que les indications pastorales contenues au numéro 84 de dans cette exhortation apostolique n'avait pas force de loi dans la mesure où le législateur de 1983 ne les a pas reprises dans le Code en vigueur. Pour cet auteur, le choix d'édicter des directives pastorales dans le genre littéraire de l'exhortation apostolique paraît exclure la volonté pour le Pontife romain d'imposer des normes canoniques contraignantes. Il étaya sa position en citant le *dictum post* D. 4. 6 du *Decretum Gratiani* : *Decretum necessitatem facit, exhortatio autem liberam voluntatem excitat* (un décret crée une obligation, alors qu'une exhortation s'adresse à la libre volonté) [Cf. J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *Revue de droit canonique*, t. 48, 1998, p. 64]. Après la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, le canoniste américain Edward Peters a également soutenu que ni la forme, ni le contenu de ce document pontifical n'apporte aucun changement normatif à la discipline sacramentelle de l'Église (E. PETERS, « The Canonical Position of *Amoris Laetitia* », in *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly*, vol. 40, n°1-2, 2017, p. 19).

⁷⁴ Face à ceux qui nient de manière radicale toute valeur canonique à l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* en invoquant l'argument de son genre littéraire ainsi l'intention clairement exprimée du Pontife romain de ne point imposer par ladite exhortation « une nouvelle législation générale du genre canonique » (cf. AL 300), beaucoup d'autres canonistes ont démontré qu'*Amoris laetitia* a cependant des implications énormes dans l'interprétation actuelle de nombreuses normes canoniques en vigueur. Pour Eugenio Zanetti, par exemple, *Amoris laetitia* permet de revisiter l'approche canonique des situations matrimoniales dites irrégulières (cf. E. ZANETTI, « Il diritto canonico e le situazioni cosiddette irregolari dal punto di vista matrimoniale », in *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 30, n° 3, 2017, p. 304-338). Pour approfondir la question de la valeur canonique des documents pontificaux, bien consulter F. G. MORRISSEY, *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de Droit canonique de 1983*, Ottawa, Université Saint Paul, 1992, 50 p. Cette étude révèle qu'au-delà de la nomenclature des différents types de documents, il arrive que le Pontife romain se serve d'un document à visée principalement doctrinale pour établir de nouvelles normes de portée disciplinaire ou canonique (cf. *Ibid.*, p. 17). Le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs a d'ailleurs admis, dans une note explicative du 30 novembre 1996, qu'une exhortation apostolique pouvait être porteur de normes canoniques (cf. CPTL, « Notae explicativae », 30 novembre 1996, in *Communicationes*, vol. 29, n° 2, 1997, p. 238). À propos des types de documents dont se sert le Pontife romain pour l'exercice principal de sa fonction législative, lire J. M. HUELS, « Legislative Acts and Document Forms of the Apostolic See », in *Studia Canonica*, vol. 55, n° 2, 2021, p. 367-403.

aucune nouveauté canonique, comme l'affirme le Pontife romain lui-même au numéro 300⁷⁵, elle est cependant une vibrante « invitation à redécouvrir le droit canonique, tant cette science est méconnue⁷⁶. » Thomas Michelet observe à juste titre qu'« *Amoris laetitia* opère un discernement sur la discipline de l'Église telle qu'elle s'était établie, rappelée par *Familiaris consortio*⁷⁷. » Cette impulsion nouvelle imprimée par *Amoris laetitia*, notamment en son chapitre huitième, est importante au point que certains commentateurs n'ont pas hésité à s'interroger sur son caractère révolutionnaire par rapport à la doctrine et à la discipline de l'Église⁷⁸. D'autres commentateurs, à l'instar de Mgr Jean Paul Vesco, évêque d'Oran en Algérie, soutiennent en revanche qu'avec *Amoris laetitia*, « le pape François fait légitimement œuvre de tradition en prolongeant l'incitation de saint Jean-Paul II à distinguer entre les situations individuelles jusqu'à envisager que certaines d'entre elles ne fassent pas définitivement obstacle au sacrement de réconciliation et donc à l'accès à la communion eucharistique⁷⁹ ». Pour l'évêque d'Oran, l'élément totalement novateur par lequel *Amoris laetitia* enrichit la tradition ecclésiale, c'est d'affirmer que le caractère irréversible d'une situation matrimoniale irrégulière « ne peut plus être *de facto* un obstacle définitif au sacrement de réconciliation »⁸⁰, même quand il n'est pas possible pour les conjoints divorcés remariés de satisfaire à l'obligation de séparation préalable ou qu'ils s'engagent à vivre « en frère et sœur », comme l'exigeait *Familiaris consortio* en son numéro 84.

Ce qui est incontestable, c'est que même si *Amoris laetitia* n'est pas un document législatif et qu'elle ne formule pas de nouvelles normes canoniques, on trouve cependant, dans son huitième chapitre, des indications pastorales qui « sont inévitablement destinées à influencer les dispositions juridiques, à la fois dans le sens

⁷⁵ AL 300 : « Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes, comme celles mentionnées auparavant, on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas ». FRANÇOIS, « *Amoris laetitia* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille, 19 mars 2016, in AAS, vol. 108, n° 4, 1^{er} avril 2016, traduction française in DC, n° 2523, juillet 2016, n. 300, p. 85.

⁷⁶ L. DANTO, « Doctrine canonique et exhortation apostolique post-synodale. Réflexion sur le consentement matrimonial et l'institution canonique des *sanatio in radice* : accompagner les familles en situation irrégulière », in *Revue d'Éthique et de théologie morale*, vol. 294, 2017, n° 2, p. 49.

⁷⁷ T. MICHELET, « *Amoris Laetitia*. Note de théologie sacramentaire sur la communion des divorcés remariés », in *Revue thomiste*, t. 116, n° 4, 2016, p. 633.

⁷⁸ Cf. B. VALUET, « *Amoris Laetitia* : Le chapitre VIII est-il une révolution ? », in *Revue thomiste*, t. 116, n° 4, 2016, p. 585-618.

⁷⁹ J. P. VESCO, « Pope Francis Makes Use of Tradition », in *Concilium*, n° 4, 2016, p. 117. Traduction personnelle.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 118.

de susciter leur renouvellement [...] et plus encore dans le sens de favoriser leur interprétation et une application concrète qui s'y alignent⁸¹. » Jésus Diaz Bogarin a fait une note assez lumineuse sur les répercussions canoniques d'*Amoris laetitia* en explicitant la pertinence juridique des principales indications pastorales qui y sont contenues. Ce dernier démontre que la grande innovation *qu'Amoris laetitia* « apporte avec elle ne se produit pas dans le domaine théologique qui poursuit la tradition », mais elle se situe plutôt dans le domaine juridique⁸².

Dans le chapitre huitième de cette exhortation, le Pontife romain exprime officiellement l'urgence pastorale d'ouvrir les portes de l'Église à certaines personnes qui étaient jusque-là exclues de la pleine participation à la vie chrétienne à cause de leur situation de vie affective ou matrimoniale objectivement contraire aux exigences de la morale chrétienne. Aussi, affirme-t-il au numéro 297 de ladite exhortation : « Il s'agit d'intégrer tout le monde, on doit aider chacun à trouver sa propre manière de faire partie de la communauté ecclésiale⁸³. » Il faut souligner que cette urgence pastorale de l'intégration de « tous » fait désormais partie des préoccupations actuelles de l'Église, comme l'atteste le texte récent de l'*Instrumentum laboris* du synode des évêques de 2023, sur le thème de la synodalité, où on peut lire la question suivante :

À la lumière de l'Exhortation Apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, quelles mesures concrètes sont nécessaires pour atteindre les personnes qui se sentent exclues de l'Église en raison de leur affectivité et de leur sexualité (par exemple, les divorcés remariés, les personnes vivant dans des mariages polygames, les personnes LGBTQ+, etc.)⁸⁴.

Dans cette perspective de la recherche des solutions pastorales à l'intégration des personnes dont la vie affective et sexuelle est en contradiction objective avec les préceptes de la morale chrétienne, le droit canonique a-t-il encore la capacité de remplir efficacement sa fonction de protection des *boni mores* ? Autrement dit, le droit canonique peut-il répondre à ce besoin actuel de l'Église d'intégrer « tout le monde »

⁸¹ P. MONETA, « L'Amoris laetitia e il diritto canonico », in *Studi in onore di Carlo Gullo*, Città del Vaticano, LEV, 2017, p. 352.

⁸² J. BOGARIN DIAZ, « Repercusiones canónicas de *Amoris Laetitia* », in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 41, 2016, § 11.4, [en ligne], disponible sur <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/432068>, consulté le 5 octobre 2023.

⁸³ FRANÇOIS, « Amoris laetitia », Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille, 19 mars 2016, in *AAS*, vol. 108, n° 4, 1^{er} avril 2016, traduction française in *DC*, n° 2523, juillet 2016, n. 297, p. 84.

⁸⁴ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Instrumentum laboris* de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques (session d'octobre 2023) », 29 mai 2023, B. 1. 2, question 1, [en ligne], disponible sur www.synod.va, consulté le 30 juin 2023.

sans renoncer, comme l'ont fait les droits séculiers, à sa mission de protection des principes et préceptes de la morale chrétienne ?

S'agissant de certains fidèles divorcés remariés et vivant *more uxore*, le pontife romain a expressément recommandé au numéro 298 d'*Amoris laetitia* le recours au « discernement personnel et pastoral approprié » en vue de leur intégration, même sacramentelle. Cette catégorie nouvelle du « discernement personnel et pastoral », encore émergente en droit canonique, permettrait-elle de résoudre la tension entre la nécessité de protéger les bonnes mœurs d'une part, et l'urgence d'apporter une réponse efficace à l'intégration des fidèles divorcés remariés ? En 2014, dans le contexte de la célébration des deux Assemblées du Synode des évêques sur la famille, Antonio Sanchez-Gil, abordant cette épineuse problématique de l'intégration ecclésiale des fidèles en situation d'indisposition morale manifeste, pensait qu'il était nécessaire de créer un nouveau paradigme, à la fois canonique et pastoral, pour y apporter une solution adéquate et appropriée⁸⁵. La catégorie du discernement personnel et pastoral répond-il à cette attente ? Le respect de la liberté de conscience du sujet de droit, garantie par le processus du discernement personnel, donne-t-il à l'autorité ecclésiale le pouvoir de porter des actes juridiques qui s'affranchissent des limitations imposées par les principes de la morale chrétienne fondée sur la Révélation ? Comment cerner canoniquement la catégorie du « discernement personnel et pastoral » qui est, comme le soulignent les évêques belges, « le concept central dans l'approche de cette problématique »⁸⁶ de l'intégration dans l'Église des personnes qui se trouvent dans une situation objective de péché grave habituel et manifeste ?

Le constat fait sur le terrain est clair. Depuis la publication d'*Amoris laetitia*, de nombreux évêques et même certaines conférences épiscopales ont produit des actes⁸⁷ favorisant une nouvelle interprétation et une application souple du canon 915 *CIC*/83 qui prescrit le refus de la communion à un fidèle qui persévère avec obstination dans un péché grave et manifeste. L'une de ces interprétations locales, celle

⁸⁵ Cf. A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'Evangelii gaudium », in *Ius Ecclesiae*, vol. 26, 2014, p. 555-578.

⁸⁶ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, « *Amoris laetitia* : quelle fécondité pour notre Église ? réflexion des évêques belges sur la pastorale familiale », Lettre pastorale, 24 mai 2017, in *DC*, n° 2528, octobre 2017, p. 67.

⁸⁷ Dans le cadre de la présente recherche, nous avons dépouillé plus d'une trentaine de documents émis par les évêques ou les par conférences épiscopales pour la mise en œuvre d'*Amoris laetitia*.

des évêques de la région apostolique de Buenos Aires en Argentine⁸⁸, a d'ailleurs obtenu l'approbation du Pontife romain⁸⁹. Il faut néanmoins souligner que malgré cet acte d'approbation du législateur universel, qui fut publié plus tard aux *Acta Apostolicae Sedis*, quelques autres évêques sont restés trop « prudents » et imperméables face à aux initiatives pastorales nouvelles tendant à assouplir la rigueur de la discipline sacramentelle de l'Église et à fragiliser ainsi la compréhension de certains principes fondamentaux de la morale chrétienne. Outre les quatre cardinaux qui exprimèrent, sous forme de *dubia* adressés au Pontife romain, leurs vives inquiétudes face à toute interprétation d'*Amoris laetitia* qui serait favorable à l'admission aux sacrements d'un fidèle divorcé remarié et vivant *more uxorio*⁹⁰, certains autres évêques, bien que peu nombreux, émirent des directives d'application du chapitre 8 d'*Amoris laetitia*, dans lesquelles ils insistèrent sur le respect scrupuleux de la discipline sacramentelle fermement établie et toujours en vigueur dans l'Église⁹¹. Pour tenter de dissiper tout doute au sujet des interprétations contradictoires sur la portée réelle du chapitre 8 d'*Amoris laetitia*, le Cardinal Francesco Coccopalmerio, alors président du Conseil pontifical pour les textes législatifs (2007-2018), publia à titre personnel en février 2017, un opuscule dans lequel il confirma qu'il était désormais possible, moyennant un processus de discernement des situations particulières, qu'un fidèle divorcé-remarié soit admis au sacrement de la réconciliation

⁸⁸ Cf. ÉVÊQUES DE LA RÉGION PASTORALE DE BUENOS AIRES, « Critères de base pour l'application du chapitre VIII d'*Amoris laetitia* », Lettre aux prêtres, 5 septembre 2016, in AAS, vol. 108, 2016, p. 1071-1074, trad. française in DC, n° 2525, janvier 2017, p. 47-49.

⁸⁹ Cf. FRANÇOIS, « Réponse aux évêques de la Région de Buenos Aires », in AAS, vol. 108, 2016, p. 1074, trad. française in DC, n° 2525, janvier 2017, p. 49

⁹⁰ K. BRANDMÜLLER, R. L. BURKE, C. CAFFARRA, J. MEISNER, « Problèmes non résolus posés par *Amoris laetitia* : un appel », in A. THOMASSET & J.-M. GARRIGUES, *loc. cit.*, p. 139-148.

⁹¹ À titre d'illustration, Mgr Charles Chaput, archevêque de Philadelphie, publia dès le 1^{er} juillet 2016 des directives pastorales pour son diocèse, dans lesquelles il précisa clairement qu'« en ce qui concerne les personnes divorcées et remariées civilement, l'enseignement de l'Église demande qu'elles s'abstiennent de l'intimité sexuelle ». C. CHAPUT, « Lignes directrices pastorales pour la mise en œuvre d'*Amoris laetitia* dans l'archidiocèse de Philadelphie », 1^{er} juillet 2016, [en ligne] disponible sur https://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf, p. 4, consulté le 26 juin 2024. Mentionnons également la Conférence des évêques de Pologne qui, au terme de sa 376^{ème} Assemblée plénière tenue du 6 au 7 juin 2017 à Zakopane, déclara dans le Communiqué final qu'au sujet de la réception des sacrements par les fidèles en situation matrimoniale irrégulière, la discipline de l'Église n'a pas changé et que l'enseignement d'*Amoris laetitia* du pape François est en parfaite continuité avec celui du pape Jean-Paul II dans *Familiaris consortio*. Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE POLONAISE, *Communiqué final de la 376^{ème} Assemblée plénière*, du 6 au 7 juin 2017 à Zakopane, § 3, [en ligne] disponible sur <https://episkopat.pl/komunikat-z-376-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/>, consulté le 26 juin 2024.

et de l'eucharistie lorsqu'il a le désir sincère de se convertir, mais ne peut le faire dans l'immédiat sans causer un plus grand préjudice aux tiers, notamment les enfants⁹².

Quoiqu'il en soit, en affirmant solennellement dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* qu'« il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu [...] en recevant à cet effet l'aide de l'Église »⁹³ y compris les sacrements, le Pontife romain a ouvert la voie de l'interprétation à nouveaux frais de certaines normes canoniques dont la *ratio legis* était de protéger l'édifice stable de la morale chrétienne. Voilà pourquoi l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* a sans doute sonné de manière irréversible le début d'une décadence progressive de la notion de *boni mores* en droit canonique. C'est du moins notre hypothèse de recherche qui se trouve confortée par l'analyse de quelques actes du Siège apostolique, émis ces dernières années, et qui opèrent un revirement dans le traitement de certaines questions. Il nous suffira ici d'évoquer trois exemples significatifs de ces revirements pour étayer notre hypothèse de travail.

1°) Alors que le 24 juin 2000, le CPTL rappelait avec fermeté, dans une Déclaration relative à l'interprétation du canon 915 *CIC/83*⁹⁴, que le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés remariés relevait de la discipline constante de l'Église, fondée sur les Saintes Écritures et confirmée sans équivoque au cours des siècles par le Magistère⁹⁵, le Dicastère pour la Doctrine de la Foi (DDF),

⁹² Cf. F. COCCOPALMERIO, *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica post sinodale Amoris laetitia*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2017, p. 29.

⁹³ FRANÇOIS, « *Amoris laetitia* », n. 305, in *loc. cit.*, p. 87.

⁹⁴ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715.

⁹⁵ Les actes magistérielles les plus récents auxquels le CPTL se référerait étaient en premier lieu l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* en son numéro 84 (cf. JEAN-PAUL II, « *Familiaris consortio* », Exhortation apostolique post-synodale sur les tâches de la famille dans le monde aujourd'hui, 22 novembre 1981, n° 84, in *AAS*, vol. 74, 1982, p. 184-185 ; trad. française in *DC*, t. 79, n° 1821, 3 janvier 1982, n. 84, p. 32-33) ; mais aussi le *Catéchisme de l'Église catholique* en son numéro 1650, publié en 1992 par le même pontife ; et enfin une Lettre de la CDF de 1994 (Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés et remariés », 14 septembre 1994, n. 3, in *AAS*, vol. 86, 1994, p. 974-975 ; trad. française in *DC*, t. 91, n° 2103, 6 novembre 1994, p. 930-932). Cette discipline fut également confirmée en 2003 dans une lettre encyclique de JEAN-PAUL II, « *Ecclesia de Eucharistia* », Lettre encyclique sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église, 17 avril 2003, n° 37, in *AAS*, vol. 95, juillet 2003, p. 458 ; trad. française in *DC*, t. 100, n° 2290, 20 avril 2003, p. 381. La 11^{ème} Assemblée ordinaire du synode des évêques sur l'eucharistie, célébré en octobre 2005, a une de plus « confirmé la pratique de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture (cf. Mc 10, 2-12), de ne pas admettre aux sacrements les divorcés remariés » (BENOÎT XVI, « *Sacramentum caritatis* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22

répondant à une série de questions en date du 13 septembre 2023, se réfère désormais à *Amoris laetitia* pour admettre la possibilité d'accès à l'eucharistie d'un fidèle divorcé et remarié vivant *more uxorio*, qui a été soumis à un processus de discernement personnel et pastoral⁹⁶. Cette nouvelle position du DDF confirme bien, comme l'a démontré Martin Rehak, que l'enseignement d'*Amoris laetitia* remet en cause les arguments avancés par le CPTL dans sa Déclaration du 24 juin 2000 pour justifier l'interdiction intangible et radicale de la communion aux fidèles divorcés et remariés⁹⁷.

2°) Un autre exemple concerne l'admission à la fonction de parrain. Alors que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (CDF) jugeait, dans une réponse du 1^{er} septembre 2015 adressée à l'évêque de Ceuta en Espagne, qu'une personne transsexuelle dont le comportement révèle publiquement une attitude opposée à l'exigence morale de résoudre son problème d'identité dans la vérité, ne répondait pas à la condition d'avoir une vie conforme à la foi et à la charge de parrain (cf. c. 874 § 1 *CIC/83*)⁹⁸ ; le même Dicastère admet désormais, dans une réponse du 31 octobre 2023 à l'évêque de Santo Amaro au Brésil, que « sous certaines conditions, un transsexuel adulte qui a également subi un traitement hormonal et une opération chirurgicale de changement de sexe peut être admis comme parrain ou marraine⁹⁹. »

février 2007, n° 29, in AAS, vol. 99, n° 3, mars 2007, p. 128-129. Trad. in DC, t. 104, n° 2377, 1^{er} avril 2007, p. 315).

⁹⁶ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre à S.E. Mgr Ramón Alfredo de la Cruz Baldera, Évêque de San Francisco de Macorís (République dominicaine) sur l'accès à la communion eucharistique pour les mères célibataires », 13 décembre 2023, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231213_risposta-madri-single_it.html. Traduction française disponible sur www.droitcanonique.fr, consulté le 25 avril 2024.

⁹⁷ Cf. M. REHAK, « Geschiedene Gläubige in neuer Verbindung sind keineswegs exkommuniziert ! (Papst Franziskus) : Zur Problematik des c. 915 CIC im Lichte des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Amoris Laetitia* », in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, vol. 185, n° 2, 2019, p. 499.

⁹⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Réponse à Raef Zormoza Boy, évêque de Ceuta », au sujet d'Alexander Salinas, transsexuel âgé de 21 ans, qui souhaitait être parrain de ses neveux, 1^{er} septembre 2015, en annexe dans C. DOUANLA TANKEU, *Repères théologiques et canoniques au sujet du catéchuménat des adultes : la prise en compte des situations particulières relatives aux mœurs*, Mémoire de Licence canonique en droit canonique, Faculté de droit canonique de l'ICP, 2016, Annexe 10, p. 310.

⁹⁹ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Réponses à Monseigneur Negri, Santo Amaro au Brésil », au sujet de quelques questions concernant la possible participation aux sacrements du baptême et du mariage des transsexuels et des personnes homoaffectives, Feuille d'audience du 31 octobre 2023, question 2, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_20231031-documento-mons-negri.html, consulté le 9 avril 2024. Traduction française sur le site <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodele-autresource-196-196>, consulté le 15 janvier 2024.

3°) Le revirement le plus spectaculaire concerne sans nulle doute la question de la bénédiction des couples de personnes de même sexe. Si le 15 mars 2021, la CDF affirmait encore avec fermeté que l'Église n'est pas capable de bénir les couples homosexuels, puisque cela reviendrait à légitimer une situation peccamineuse¹⁰⁰, le pas a été finalement franchi avec la publication, en date du 18 décembre 2023, de la Déclaration *Fiducia supplicans* émanant du même Dicastère, ouvrant subtilement la possibilité de bénédiction de certains couples de personnes de même sexe¹⁰¹. Cette Déclaration a une fois de plus confirmé la volonté du Siège apostolique d'intégrer dans l'Église aujourd'hui les fidèles dont la situation personnelle de vie contredit objectivement certaines exigences de la morale chrétienne. La controverse suscitée par ce dernier texte traduisait en réalité une préoccupation profonde dont la pertinence peut être spécifiée dans le cadre de notre recherche en ces termes : les évolutions sociétales de notre époque vont-elles finalement contraindre l'Église à renoncer à son engagement d'assurer une protection juridique à certaines prescriptions de la morale chrétienne, fondées sur les Saintes Écritures ? Dit autrement, les bonnes mœurs vont-elles disparaître en droit canonique ?

Ludovic Danto, traitant de la question des incidences des évolutions récentes des droits séculiers de nombreux États sur le droit canonique, faisait cette observation :

Tout en respectant les principes incontournables de la Révélation- le droit divin positif - et de la nature -le droit divin naturel - tels que reçus par le magistère ecclésial, le législateur saura discerner dans l'ordre des possibles ce qui semble le plus adapté pour l'homme d'aujourd'hui [...] et ce dans une société particulière, l'Église n'appartenant à aucune culture [...] Si le droit canonique évolue, c'est que les sociétés changent et que la société ecclésiale par le fait même connaît des transformations, ou qu'elle se trouve confrontée à des questions inédites mettant en cause son propre modèle¹⁰².

Cette question de l'adaptation du droit canonique aux besoins actuels de l'Église n'est pas nouvelle. Il n'est pas superflu de rappeler qu'à la veille des travaux préparatoires de la toute première codification du droit canonique, Georges Piéres

¹⁰⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Responsum ad dubium », au sujet de la bénédiction des unions de personnes du même sexe, 15 mars 2021, in AAS, vol. 113, n.° 4, avril 2021, p. 433-434.

¹⁰¹ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Fiducia supplicans* », Déclaration sur la signification pastorale des bénédictions, 18 décembre 2023, [en ligne], sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiducia-supplicans_fr.html, consulté le 10 avril 2024.

¹⁰² L. DANTO, « Évolutions des législations civiles et incidences sur la législation canonique : L'exemple des unions civiles de personnes de même sexe et de l'homoparentalité », in J. MINAMBRES, dir., *op. cit.*, p. 483. Voir également un autre article du même auteur L. DANTO, « De l'intérêt de la sociologie en droit canonique », in *L'Année Canonique*, t. 55, 2013, p. 128- 129.

publia un article en 1892 dans lequel il démontrait qu'à chaque époque de l'histoire, l'Église avait toujours su adapter avec habileté et prudence sa législation aux besoins et défis pastoraux nés des situations nouvelles¹⁰³. Après la révision du Code pio-bénédictin, le pape Jean-Paul II, dans la constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, par laquelle il promulguait le nouveau Code en 1983, formula également le souhait que « la législation canonique devienne un moyen efficace pour que l'Église puisse progresser dans l'Esprit du concile Vatican II et se rende elle-même chaque jour mieux adaptée pour s'acquitter de sa fonction de salut en ce monde »¹⁰⁴.

S'il est donc évident que le droit canonique a toujours fait montre au cours de l'histoire de sa grande capacité à se réinventer face aux nouvelles questions sociétales et ecclésiales, elle le faisait dans le respect des principes incontournables de la Révélation, comme le souligne Ludovic Danto dans l'extrait cité ci-dessus. Mais, l'enjeu nouveau que soulève la réflexion sur les bonnes mœurs est celui de l'adaptation des normes canoniques aux situations ou réalités qui mettent directement en cause les principes intangibles du droit divin naturel ou positif, fondés sur la Révélation¹⁰⁵. La question est de savoir si le droit canonique peut s'affranchir de certaines exigences de la morale chrétienne, fondées sur la Révélation, afin d'apporter des réponses adaptées à certaines situations nouvelles auxquelles l'Église est confrontée dans sa mission évangélisatrice aujourd'hui. Autrement dit, le rôle pertinent joué par la notion de *boni mores* dans l'ordonnancement canonique en vue de la protection des principes « intangibles » de la morale chrétienne peut-il tomber en décadence aujourd'hui afin qu'une réponse pastorale soit apportée au besoin actuel d'intégration de tous les fidèles dans l'Église ?

¹⁰³ G. PÉRIES, « Le droit canonique et les besoins actuels d l'Église (codification et rénovation) », in *Journal du droit canon et de la jurisprudence canonique*, 1^{er} janvier 1892, p. 206, [en ligne], disponible sur Gallica, consulté le 29 juin 2023.

¹⁰⁴ JEAN-PAUL II., « *Sacrae disciplinae leges* », Constitution apostolique promulguant le *CIC/83*, 25 janvier 1983, in *AAS*, vol. 75, pars II, 1983, p. XIII ; trad. française in *DC*, t. 80, n° 1847, 6 mars 1983, p. 246.

¹⁰⁵ Le canoniste Massimo Del Pozzo s'est penché sur un aspect de cette problématique en traitant de la question de l'admission au baptême des adultes en situation d'« indisposition morale » objective ou manifeste. Mais, il n'envisage aucune possibilité d'évolution du droit canonique par rapport à cette question. En effet, dans un ouvrage publié en 2018, soit deux ans après *Amoris laetitia*, il maintient la position qu'il avait déjà soutenue dans un article publié en 2012, à savoir que tout adulte qui demande le baptême doit impérativement satisfaire à l'exigence de la repentance de ses péchés, posée par le canon 865 § 1. Cf. M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Roma, EDUSC, 2018, p. 267 ; voir également ID., « La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio », in *Ius Ecclesiae*, vol. 24, n° 3, 2012, p. 599.

Notre ambition consiste à examiner comment la notion romaine de *boni mores* a acquis une pertinence originale dans le système juridique canonique. Signalons que notre ambition initiale était d'explorer la capacité du droit canonique positif à se réformer face aux évolutions récentes de la notion de bonnes mœurs dans les droits séculiers. Mais, chemin faisant, nous rendant compte de la quasi-absence de la jurisprudence et de la doctrine canonique sur la notion les bonnes mœurs¹⁰⁶, nous avons été persuadés de la nécessité de nous plonger dans l'histoire pour en découvrir sa signification et sa pertinence dans la tradition canonique. Cela nous demandait un investissement supplémentaire et énorme que nous n'avons d'ailleurs pas pu éviter. Cependant, dans l'impossibilité de mener une étude historique rigoureuse de la notion de *boni mores* en droit canonique sur une si longue période de l'histoire, nous avons néanmoins tenté d'explorer cette histoire en procédant par des techniques de sondage dans la sélection des sources, en nous limitant aux auteurs que nous estimions représentatifs des différentes périodes de l'histoire du droit canonique. Deux principaux critères ont guidé nos choix : d'une part, exploitant les résultats d'une recherche database dans la *Patrologia latina*, nous avons retenu les auteurs dont les textes contiennent de nombreuses occurrences de l'expression *boni mores* ; d'autre part, nous avons aussi exploré les écrits qui ont principalement marqué l'histoire de la formation du droit canonique, en nous servant des instruments qu'offrent aujourd'hui les ressources numériques¹⁰⁷. Bien que cette méthode conduise à des résultats nécessairement partiels du point de vue historico-juridique, elle nous a paru incontournable dans le cadre de la présente recherche sur les bonnes mœurs en droit canonique, convaincu comme écrit Luis Navarro, que « l'approche historique [...] est une nécessité et une exigence de rigueur et de pénétration du présent¹⁰⁸. ». Cette observation s'applique parfaitement à l'étude de la notion de *boni mores* en droit canonique positif. Dans cette perspective historique, nous montrerons dans un premier temps, en nous appuyant sur l'exploitation des textes et commentaires du *Corpus Juris*

¹⁰⁶ La seule étude pertinente est celle de celle de Sarah Maria Pintaric qui a examiné la réception de la notion de *boni mores* en droit canonique classique. Cette étude a l'avantage de mettre en lumière la conception théologique des *boni mores* chez les canonistes médiévaux, mais elle se limite uniquement au domaine des pactes. Cf. S. M. PINTARIC, *Vereinbarungen contra bonos mores in der Kanonistik*, Berlin, Peter Lang, 2019, 215 p.

¹⁰⁷ La plupart des textes numérisés offrent aujourd'hui la possibilité de faire une recherche rapide des termes ou expressions. C'est ainsi que nous avons repéré les occurrences de l'expression *boni mores* dans les textes des conciles, les collections canoniques et dans bien d'autres sources canoniques.

¹⁰⁸ L. NAVARRO, « Relazione conclusiva », in J. MINAMBRES, dir., *op. cit.*, p. 928.

Canonici, comment le droit canonique classique s'est approprié la notion de *boni mores* en assumant sa conception théologique élaborée par les Pères de l'Église au cours du premier millénaire (Première partie). Une attention particulière sera ensuite portée, dans un second temps, sur les modalités de la consécration de cette notion de *boni mores* par le législateur canonique au cours du XX^e siècle, à travers les deux œuvres de codification du droit de l'Église latine en 1917 et en 1983 (Deuxième partie).

C'est surtout l'analyse de certains textes ou documents magistériels produits depuis la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, qui nous permettront d'affirmer ou d'infirmer l'hypothèse de la décadence des bonnes mœurs en droit canonique aujourd'hui, favorisée par l'émergence de la nouvelle catégorie du discernement personnel et pastoral. Nous nous efforcerons dans la partie conclusive de notre étude de proposer quelques éléments canoniques de clarification de cette catégorie nouvelle du discernement personnel et pastoral en nous appuyant essentiellement sur l'analyse des directives émises par certaines conférences épiscopales ou par des évêques en vue de la mise en œuvre du chapitre huitième d'*Amoris laetitia*.

Bien que la notion de *boni mores* ait été largement reçue dans la tradition canonique en tant que condition d'idonéité pour l'accès à la cléricature et pour l'exercice des charges ecclésiales¹⁰⁹, nous avons jugé opportun de consacrer des développements sur cette question uniquement dans la deuxième partie notre thèse. Ce choix méthodologique se justifie par le fait que nous avons voulu limiter notre étude historique aux questions pertinentes permettant de mieux saisir la construction de la conception théologique des *boni mores* et son application en droit canonique classique, en rapport avec la problématique principale de l'intégration dans l'Église des personnes engagées dans une « situation matrimoniale complexe¹¹⁰. »

¹⁰⁹ Dès l'époque apostolique, les baptisés appelés à exercer des charges dans la communauté ecclésiale devaient se distinguer particulièrement par certaines vertus morales, humaines et spirituelles (cf. *Didachè* 15, 1). Cette exigence fut progressivement exprimée par la notion de *boni mores*. Au III^e siècle, Cyprien de Carthage écrit que les clercs doivent observer la discipline ecclésiastique afin d'être un exemple pour les autres chrétiens par leurs bonnes mœurs : « Quas autem plagas, quae verbera non meremur, quando nec confessores, qui exemplo caeteris ad bonos mores esse debuerant, teneant disciplinam ? » (CYPRIEN de Carthage, « Epistola VII. Ad clerum, de precando Deo », in *PL*, vol. 4, col. 241 B). Cette notion de *boni mores* en tant qu'exigence d'exemplarité des clercs a été reçue dans la tradition canonique.

¹¹⁰ Le pape François utilise cette expression dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* (cf. AL 312) pour qualifier globalement les situations conjugales irrégulières du point de vue canonique, et dont la

Nous n'avons pas non plus jugé opportun de traiter de la protection de *boni mores* en droit canonique classique par rapport aux personnes en situation de concubinage. Celui-ci n'est pas considéré, en tant que tel, comme une « situation matrimoniale complexe », mais plutôt comme une « situation d'imperfection » qui peut être régularisée par un processus de croissance qui aide les concubins à réaliser la plénitude du plan de Dieu sur eux dans la célébration du mariage canonique¹¹¹.

Il convient de préciser enfin que nous avons limité notre champ d'étude au droit canonique de l'Église catholique latine, et plus précisément au contexte socio-culturel et juridique de l'Occident où la problématique de notre sujet trouve toute sa pertinence. Ainsi, toutes les fois où nous parlerons de l'Église sans aucune autre spécification, il s'agira de l'Église catholique latine.

régularisation n'est pas possible par le recours aux différents instruments d'assouplissement de la loi canonique. Il faut en outre qu'il y ait une impossibilité morale pour ce couple « illégitime », de satisfaire à l'obligation de la séparation. Nous y reviendrons plus loin.

¹¹¹ Cf. AL 297.

PREMIÈRE PARTIE :

**L'APPROPRIATION DE LA NOTION
ROMAINE DE *BONI MORES* PAR LA
TRADITION CANONIQUE**

L'enjeu de cette première partie est de montrer que le droit canonique classique releva le défi d'imprimer un contenu théologique déterminé aux *boni mores*, notamment dans le domaine de la vie sexuelle et familiale, alors même que cette notion était conçue en droit romain comme un pur « standard juridique »¹¹² qui ne se prêtait à aucune définition conceptuelle précise. En effet, la notion juridique de *boni mores* est reconnue comme une construction originale du droit romain. Déjà sous la Royauté et dans les premiers siècles de la République, les *boni mores* furent protégées à Rome par le *Mos*¹¹³ qui constituait le fondement de l'ordre social¹¹⁴. À cette époque, les *mores* étaient alors comprises comme des anciens usages protégés dans la cité par le consensus social¹¹⁵. L'examen des mœurs (*regimen morum*) des citoyens est attesté à Rome avant l'institution de la censure¹¹⁶. Une fois institués, les censeurs¹¹⁷ reçurent, entre autres, la mission d'examiner les mœurs de chaque citoyen et de procéder à sa

¹¹² Elena Giannozzi mentionne les *boni mores* parmi les trois principaux standards juridiques conceptuels qu'elle a identifiés en droit romain, les deux autres étant la *fides bona* et *bonum et aequum*. Les *boni mores* donnaient au juge une marge discrétionnaire pour déterminer leur contenu en fonction des circonstances particulières relatives au temps et à l'espace. Cf. E. GIANNOZZI, « L'emploi des standards en droit romain », in *Fundamina*, vol. 22, n° 2, 2016, p. 218.

¹¹³ Le *Mos* se distingue de la *Consuetudo* (coutume), bien que les deux termes soient voisins. Arnaud Paturet précise que « le mos est à l'origine de la consuetudo et la précède [...] Le mos est la tradition, il marque l'origine, inconnue ici, de l'usage autant que le déploiement de celui-ci. La consuetudo correspond à la qualification de ce même acte un peu plus tard dans l'échelle du temps. Les deux termes correspondraient à deux moments différents de l'observation temporelle tout en demeurant intrinsèquement liés par leur rapport commun au consensus social » (A. PATURET, « La place de la coutume dans la société romaine et dans le droit romain classique », in *Noesis*, vol. 34, 2020, [en ligne], disponible sur <http://journals.openedition.org/noesis/5163>, consulté le 12 janvier 2025).

¹¹⁴ Comme le note Gabriel Pieri, à l'époque plus ancienne, la protection des *mores civitatis* et surtout des *mores maiorum* était assurée par « un ensemble de règles coutumières régissant la société primitive, particulièrement la vie des *gentes*, et formant le contenu primitif du *ius* ». G. PIERI, *L'histoire du Cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, Sirey, 1968, p. 104.

¹¹⁵ Cf. M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *op. cit.*, p. 501.

¹¹⁶ G. PIERI, *L'histoire du Cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, Sirey, 1968, p. 144.

¹¹⁷ L'institution censoriale fut créée à Rome en 443 av. J.-C. et confiée à des magistrats spéciaux appelés censeurs, dont la mission principale était de dresser la liste des membres de la cité, par classes, en vue de la perception des impôts et de la gestion des recrutements. Les attributions du censeur furent d'abord remplies par le roi, et ensuite par les consuls. Durant la période républicaine, les censeurs soumettaient les citoyens à un véritable contrôle des mœurs à l'occasion du recensement. Pour plus d'informations sur cette institution censoriale, consulter G. PIERI, *op. cit.*, p. 99-122.

notation en fonction de sa façon de remplir ses devoirs envers l'État et de sa conduite dans sa vie privée. À partir des exemples recensés dans la littérature romaine et dans les ouvrages des jurisconsultes, Marc Péna établit, à la suite de Félix Senn, que les *mores* longtemps protégées dans la cité romaine se résumaient en un catalogue de devoirs comprenant la *religio* (la religion), la *gratia* (la reconnaissance), la *reverentia* (le respect), la *pietas* (l'affection envers la patrie), la *vindicatio* et la *bona fides* (la bonne foi)¹¹⁸. Jacques Foyer reprend cette liste en y ajoutant le *pudor* (la pudeur) et la *pudicitia* (la pudicité), mais en omettant la *religio* sans doute parce le droit romain classique se référa de moins en moins à la règle religieuse pour déterminer le contenu des *boni mores*¹¹⁹.

L'historien Tite-Live (59 av. J.-C.-17 ap. J.-C.) rapporte que vers la fin du III^e siècle av. J.-C., les censeurs mirent tous leurs soins à régler les mœurs des citoyens (*ad mores hominum regendos*) et à châtier les vices nés de la guerre¹²⁰. À cette époque-là, les anciennes mœurs de la cité romaine commençaient à être ébranlées, du fait du cosmopolitisme consécutif aux conquêtes d'expansion de Rome. Félix Senn fait observer qu'« avec les conquêtes, l'argent afflue à Rome, [...] la corruption se répand dans Rome ; la débauche pénètre au sein des famille ; le luxe domine et pervertit »¹²¹.

C'est dans ce contexte que les orateurs et auteurs comiques latins firent l'éloge des bonnes mœurs dans leurs œuvres, même si l'expression *boni mores* n'apparaissait pas toujours *expressis verbis* dans leurs textes. Ainsi, par exemple, nous trouvons chez Plaute (254-184 av. J.-C.) l'expression *pudicos mores*, utilisée dans sa pièce de théâtre intitulée *Captifs*. Joseph Naudet n'hésite pas à traduire cette expression *pudicos mores* par « bonnes mœurs » dans ce paragraphe où l'orateur de la troupe s'exprime en ces termes :

¹¹⁸ Cf. M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *op. cit.*, p. 501. Consulter surtout la note infrapaginale n° 19 qui explicite la signification des *boni mores* en rapport avec les notions de religion (en tant que devoir de tout citoyen romain) ; de *pietas* (c'est-à-dire le devoir d'affection envers la patrie, entre parents et entre proches. Cf. Dig. 28, 7, 15) ; de *gratia* (c'est-à-dire la reconnaissance en souvenirs des amitiés des services d'autrui. Cf. CICÉRON, *De inventione* 2., 22, 65 ; 2, 53, 161) ; de *reverentia* (respect des enfants envers leurs parents ou des affranchis envers leurs patrons, interdisant par exemple aux premiers d'intenter un procès contre les seconds. Cf. Dig. 3, 4, 4, 16) ; de *vindicatio* (c'est-à-dire l'action par laquelle on repousse la violence ou l'injure venant d'autrui. Cf. Dig. 43, 16, 1, 28) ; et la bonne foi.

¹¹⁹ Cf. J. FOYER, « Les bonnes mœurs », *loc. cit.*, p. 498.

¹²⁰ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livre XXIV, 18, trad. M. NISARD, dir., *Œuvres de Tite-Live : Histoire romaine*, vol. 2, Paris, Firmin Didot Frères, 1864, p. 638.

¹²¹ Cf. F. SENN, « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », in *loc. cit.*, p. 56.

Spectateurs, cette pièce est faite sur le modèle des bonnes mœurs [pudicos mores]. On n'y voit point de caresses impudiques ni d'amours libertins, point de supposition d'enfant, point de valet qui escroque de l'argent, ni de jeune amoureux qui affranchisse une courtisane à l'insu de son père. Des poètes n'inventent pas souvent des comédies de ce genre, où les bons apprennent à devenir meilleurs [...] Vous qui aimez à voir récompenser la vertu, applaudissez¹²².

L'expression *boni mores* elle-même ne vit le jour que dans le dernier siècle de la période républicaine (II^e siècle av. J.-C.), lorsqu'il fallut qualifier « les mœurs d'une Rome idéale et disparue, qui n'avait pas encore commencé de sombrer dans la décadence¹²³. » Les *boni mores* furent alors promues à Rome comme « un mécanisme de défense » des *mores maiorum* contre « les mauvaises mœurs (*mali mores*) importées » à la suite des conquêtes¹²⁴. Toutefois, c'est au cours de cette période que la notion reçut une véritable consécration en droit romain¹²⁵, avec leur prise en compte par le droit prétorien¹²⁶. Plusieurs fragments de l'édit du préteur¹²⁷ visent explicitement la protection des bonnes mœurs dans le cadre de l'action d'injure et répriment ainsi par exemple les « clameurs outrageantes »¹²⁸ et les attentats à la pudeur des femmes au moyen de paroles¹²⁹. Les actions prétoriennes garantissant le respect des bonnes mœurs se multiplièrent jusqu'à l'émergence du droit impérial. Emboîtant le pas aux actions prétoriennes, de nombreuses constitutions impériales procédèrent au rapprochement entre la protection des bonnes mœurs et la sauvegarde de l'ordre

¹²² T. M. PLAUTE, « Captifs », in J. NAUDET, trad., *Théâtre de Plaute*, t. II, Paris, Garnier Frères, 1900, p. 79.

¹²³ D. HOUTCIEFF, « Pour un retour aux bonnes mœurs contractuelles », in *RTDCiv*, n° 4, décembre, 2021, p. 760.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*,

¹²⁵ Félix Senn note qu'à cette époque, le « législateur les sanctionne partiellement, le censeur les surveille, le prêteur agit [...] par son édit et par les moyens de droit, pour en assurer l'observation ». F. SENN, « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », in *loc. cit.*, p. 59.

¹²⁶ Cf. J. FOYER, « Les bonnes mœurs », *loc. cit.*, p. 497.

¹²⁷ La préture fut instituée en l'an 361 av. J.-C. Cependant, le droit prétorien ne connut son réel développement qu'au II^e siècle av. J.-C., à l'époque où les rapports entre les citoyens romains et les étrangers se multipliaient. Or, le droit civil ne s'appliquant qu'aux citoyens romains, il fut nécessaire de créer de nouvelles sources du droit, sanctionnées par le préteur, accessibles aux étrangers et leur permettant de commercer avec les Romains. Vers la fin de la République, l'édit prétorien fut pratiquement considéré comme la principale source du droit privé, car c'était un procédé souple pour l'adaptation du droit à des situations nouvelles. Cf. J. GAUDEMET & E. CHEVREAU, *Les institutions de l'Antiquité*, 8^e éd., Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2014, p. 351.

¹²⁸ Cette traduction du terme *convicium* est empruntée à Paul-Frédéric GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8^e éd., t. 1, Paris, 1829, réimp. Liechtenstein-Paris, 1978, p. 429, n. 6. Cf. Dig. 47, 10, 15, 2 : « Ait praetor : 'Qui adversus bonos mores convicium cui ecisse cuiusve opera factum esse dicetur, quo adversus bonos mores convicium fieret : in eum iudicium dabo' ».

¹²⁹ Cf. Dig. 47, 10, 15, 15 : « si igitur non matronali habitu femina fuerit et quis eam appelaverit vel ei comitatem abduxit, iniuriam tenetur » ; Dig. 47, 10, 15, 20 : « Appellare est blanda oratione alterius pudictiam ademptare : hoc enim non est convicium, sed adversus bonos mores ademptare ».

public. Ainsi en témoigne une constitution de l'empereur Antonin, datée de 213, établissant qu'« il est droit certain que les pactes qui sont faits contre les lois et les constitutions, ou contre les bonnes mœurs, n'ont aucune force »¹³⁰.

Cet engagement constant du droit romain, à prêter son concours à la protection de certaines règles morales, est justifié par le premier des trois préceptes généraux du droit énoncés par le jurisconsulte Ulpien, à savoir l'obligation de « vivre honnêtement » (*vivere honeste*)¹³¹. Comme le notait au XIX^e siècle Joseph Ortolan dans son analyse des *Institutes* de Justinien¹³², il s'ensuit que l'une des fonctions essentielles du droit est de « garantir les bonnes mœurs et l'honnêteté publique »¹³³. C'est sous cet angle que le droit romain exerça une influence certaine sur le droit canonique en lui fournissant les différentes modalités et techniques juridiques relatives à la protection des bonnes mœurs.

L'insertion de cette notion en droit canonique classique se fit de manière progressive. Comme le suggère Dominique Le Tourneau, le droit canonique classique couvre, au sens strict, toute la période allant de la formation du *Corpus Iuris Canonici* jusqu'au Concile de Trente, à savoir du XII^e au XVI^e siècle ; et, au sens large, la période s'étendant du *Décret* de Gratien jusqu'à la promulgation du Code pio-bénédictin en 1917, c'est-à-dire du XII^e au début du XX^e siècle¹³⁴. Le mérite des canonistes médiévaux fut d'œuvrer à l'insertion de la notion romaine de *boni mores* dans les principales sources en droit canonique classique en prenant en compte le contenu théologique de cette notion (chapitre 1). En outre, les *boni mores* reçurent dans l'ordre juridique canonique une protection spécifique qu'elle n'avait pas en droit romain, notamment dans le domaine de la vie sexuelle et familiale (chapitre 2).

¹³⁰ *CJ.* 2, 3, 6 : « Pacta, quae contra leges constitutionesque vel contra bonos mores fiunt, nullam vim habere indubitati iuris est » (Il est de droit certain que les pactes faits contre les lois et les constitutions ou contre les bonnes mœurs n'ont aucune force).

¹³¹ *Dig.*, 1, 1, 10, 1 : « Juris praecepta sunt haec : honeste vivere, alterum non laedere, suum quique tribuere » (« Les préceptes du droit sont les suivants : vivre honorablement, ne pas léser autrui, et attribuer à chacun ce qui lui revient »).

¹³² Cf. *Inst.* 1, 9, 3.

¹³³ J. L. E. ORTOLAN, *La législation romaine*, vol. II, *Explication historique des Instituts de l'empereur Justinien: le texte, la traduction en regard, et les commentaires sous chaque paragraphe*, Livres I et II, 12^e éd., Paris, Plon, 1883, p. 21.

¹³⁴ Cf. D. LE TOURNEAU, *Manuel de droit canonique*, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2010, p. 51-52.

Chapitre I

L'incorporation de la notion de *boni mores* dans les sources créatrices du droit

L'objectif poursuivi ici est montrer comment le concept de *boni mores* est passé de la littérature chrétienne (théologie) élaborée par les pères de l'Église au domaine propre du droit canonique. La naissance de la science canonique est généralement située au XII^e siècle avec la rédaction du *Décret de Gratien* et son étude par les écoles de droit, à commencer par celle de Bologne. Gratien réalisa une synthèse de tout le droit de l'Église du premier millénaire¹³⁵. Cette œuvre se démarque des collections canoniques antérieures par son caractère systématique, sa méthode dialectique permettant la conciliation des canons discordants sur les problèmes de droit examinés¹³⁶. Si le *Décret de Gratien* permet de remonter aux sources pertinentes qui lui sont antérieures, il constitue également le point de repère à partir duquel nous pouvons mieux cerner les développements de la notion de bonnes mœurs en droit canonique classique.

Du point de vue méthodologique, une recherche dans *Patrologia latina Database* a permis d'identifier, dans un premier temps, les occurrences explicites de l'expression *boni mores*, sous ses différentes formes grammaticales, dans le *Decretum Gratiani*¹³⁷.

¹³⁵ Cf. J. GAUDEMET, « Les sources du Décret de Gratien », in *RDC*, t. 48/2, 1998, p. 248.

¹³⁶ Cf. P. LANDAU, « Gratian and the *Decretum Gratiani* », in W. HARTMANN & K. PENNINGTON, *The history of medieval canon law in the classical period, 1140-1234 : from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*, Washington, The catholic of America Press, 2008, p. 42.

¹³⁷ On trouve dans le *Decretum Gratiani* 6 occurrences de l'expression *bonos mores* (Cf. D. 10, c. 4 ; deux fois en D. 12, c. 11 ; D. 77, c. 2 ; C. 18, q. 2, c. 25 et *De poen.* D.2, c. 5) ; 3 occurrences de l'expression *bonis moribus* (D. 10, c. 4 ; D. 32, c. 3 ; C. 12, q. 1, c. 8) et 2 occurrences de l'expression *boni mores* (Cf. C. 23, q. 5, c. 36 et *De Cons.* 5, c. 38). Ces résultats sont bien confirmés par la consultation de la notice

L'analyse des résultats obtenus a conduit, d'une part, à interroger les textes du premier millénaire cités dans le *Decretum Gratiani*, afin de repérer ceux qui pourraient nous éclairer sur la réception des *boni mores* en droit canonique ; et, d'autre part, à rechercher les textes des glossateurs et commentateurs des passages du *Décret* qui explicitent la conception canonique des *boni mores*. Dans le deuxième temps de notre enquête sur les autres sources du droit canonique classique, nous nous sommes appuyés sur les *Fontes* de Pietro Gasparri pour repérer les sources pertinentes des canons du Code de droit canonique de 1917, qui contiennent l'expression *boni mores*, afin de couvrir la période allant de la formation du *Corpus Iuris Canonici* à la codification au XX^e siècle¹³⁸.

À l'époque de Gratien, lorsque les canonistes faisaient référence aux *boni mores*, ils avaient certainement à l'esprit, non seulement la conception de cette notion en droit romain classique, mais aussi son contenu théologique façonné par les pères l'Église à partir du IV^e siècle ap. J.- C. En effet, à la faveur de la renaissance du droit romain, stimulée par la redécouverte du Digeste de Justinien, Gratien et ses contemporains canonistes n'ignoraient pas la pertinence de la notion de *boni mores* en droit romain¹³⁹. En outre, comme l'affirme Sarah Maria Pintaric, les juristes ecclésiastiques du XII^e siècle étaient tellement imprégnés de la conception théologique de *boni mores* que Gratien ne jugea pas nécessaire d'en préciser le contenu dans son *Décret*¹⁴⁰. Dans la réalité, les canonistes ont emprunté au droit romain sa technique juridique pour promouvoir et protéger la conception théologique des *boni mores*, dont il convient évidemment d'élucider le contenu (section préliminaire).

Dans son étude sur les conventions contre les bonnes mœurs en droit canonique, Sarah Maria Pintaric a montré comment la conception théologique des *boni mores* fut

Mos, établie par T. REUTER & G. SILAGI, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, vol. 3, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1990, p. 2874-2878.

¹³⁸ Cette enquête a été réalisée en deux phases : La première phase consistait à répertorier les sources de tous les canons du CIC/17 qui contiennent une occurrence de l'expression *boni mores* sous ses différentes formes grammaticales. On y trouve précisément 6 occurrences de l'expression *bonos mores* (cf. c. 301 §2 ; c. 343 § 1 ; c. 1371 ; c. 1386 § 2 ; c. 1399 et titre des c. 2350-2359) ; 4 occurrences de l'expression *boni moribus* (cf. c. 331 ; c. 453 § 2 ; c. 1340 et c. 2068). L'édition du CIC/17 dont nous nous sommes servis mentionne en notes de bas de page pour chaque canon, les références des sources tirées des *Fontes* de Pietro Gasparri, lorsqu'elles existent. Cf. *Codex Iuris Canonici*, Benedicti papae XV promulgatus, Praefatione, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab P. Gasparri, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1918, 916 p. La seconde phase consistait à exploiter les différentes sources dont les références ont été répertoriées en nous reportant aux textes rassemblés par Pietro Gasparri dans *Fontes*. Cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris canonici Fontes*, ed. J. Seredi, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 9 vol.

¹³⁹ Sur la question de relation de Gratien avec le droit romain, voir A. WINROTH, « Les deux Gratien et le droit romain », in *RDC*, t. 48/2, 1998, p. 288-299.

¹⁴⁰ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 88.

progressivement introduite dans le *Corpus Iuris Canonici*. Bien que sa recherche soit limitée à la question des pactes, elle a cependant le mérite de mettre en lumière les principaux critères qui furent dégagés par les canonistes médiévaux pour juger de la conformité ou non de certains actes juridiques aux *boni mores*. Notre démarche consiste à explorer les sources auxquelles nous avons eu accès pour découvrir le contenu et la portée juridique des *boni mores* en droit canonique classique dans ses différents domaines d'application. L'enjeu de ce chapitre est fondamental dans la mesure où la conception des *boni mores*, élaborée en droit canonique classique, exerça une grande influence sur les droits séculiers modernes et sur la législation canonique elle-même à l'ère de la codification.

Si en droit romain classique la notion fut invoquée avant tout pour imposer des limites à la liberté contractuelle du sujet de droit, notamment en ce qui concernent la validité des pactes et des conditions affectant les testaments¹⁴¹, le droit canonique opéra une extension de la fonction des *boni mores* en les posant aussi comme une limitation au pouvoir de l'autorité. En effet, l'examen de certaines sources du *Decretum Gratiani* atteste que les *boni mores* furent conçues comme une composante de l'ordre public ecclésial et séculier, dans la mesure où elles constituaient non seulement une condition de légitimité des sources du droit ayant vocation à s'appliquer à tous les sujets de droits concernés (Section I), mais aussi une condition de validité et d'effectivité des actes juridiques particuliers destinés à certains sujets de droit (Section II).

¹⁴¹ Cf. T. MAYER-MALY, « Contra bonos mores », in H.-P. BENÖHR et al., *Iuris professio, Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Graz, p. 155, cité par S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 26.

Section préliminaire : L'élaboration d'un contenu théologique des *boni mores*

L'octroi de la liberté religieuse à l'Église par l'« édit de Milan »¹⁴² en 313 suscita un vaste mouvement de christianisation dans l'Empire romain. Cette expansion du christianisme fut renforcée lorsqu'il devint la religion officielle de l'Empire avec la promulgation de l'édit de Thessalonique en 380. Certaines prérogatives accordées à l'Église par la législation impériale poussèrent de nombreuses personnes à embrasser le christianisme pour des motifs parfois étrangers à la foi et sans la volonté sincère de conformer leur vie aux mœurs chrétiennes¹⁴³. La discipline catéchuménale observée durant les siècles précédents connut un relâchement dans son application au profit d'une adhésion massive et hâtive des païens à l'Église. Le concile de Nicée constata avec regret que des prêtres avaient « baptisé des hommes à peine passés de la vie païenne à la foi et qui n'avaient été instruits que pendant très peu de temps »¹⁴⁴. Ce contexte d'invasion des communautés ecclésiales par des « néophytes qui y apportaient les habitudes et les mœurs païennes »¹⁴⁵, amena les pères de l'Église d'expression latine à affirmer avec force dans leurs enseignements que les mœurs chrétiennes doivent être reçues comme *boni mores*.

Ce faisant, ils contribuèrent à la formation d'une conception théologique des *boni mores*. Celle-ci se distingue du droit romain classique dans lequel la notion n'était pas utilisée pour juger le comportement d'une personne par rapport à une norme morale

¹⁴² Le texte traditionnellement appelé « édit de Milan » est en réalité un décret d'application de l'édit de Sardique qui fut publié par Galère le 30 avril 311. Au terme d'une entrevue à Milan en mars 313, les empereurs Constantin (de l'Occident) et Licinus (de l'Orient) décidèrent tout simplement d'envoyer au gouverneur de Bithynie un texte précisant les modalités de la mise en application de l'édit de Sardique. Ledit texte fut alors publié le 15 juin 313 en Nicomédie. Cf. P. MARAVAL, *la véritable histoire de Constantin*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 73-78.

¹⁴³ Dans son Commentaire du Psaume 118, saint Ambroise de Milan dénonça, par exemple, l'hypocrisie de ceux qui feignaient de demander le baptême parce qu'ils recherchaient le honneurs et faveurs des empereurs chrétiens ou désiraient avoir une épouse que les parents chrétiens leur refuseraient : « Venit quis in Ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus Christianis, simulato metu orationem se fingit deferre: inclinatur et solo sternitur, qui genu mentis non flexerit; videt illum homo, Christianum putat » [Celui qui entre à l'Église, tandis qu'il aspire à l'honneur sous les empereurs chrétiens, feint de transmettre une prière avec une crainte feinte : il est couché et courbé sur le sol ; celui qui ne plie pas le genou de son esprit le voit comme un chrétien. Il s'en va, approuvé par l'homme]. Cf. AMBROISE de Milan, « Commentaire sur le Psaume », Sermon XX, § 49, in éd. M. PETSCHENIG, *S. Ambrosii opera, Pars V, Expositio Psalmi CXVIII*, op. cit., p. 469.

¹⁴⁴ Cf. K. J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1^{ère} partie, op. cit., 1907, p. 533.

¹⁴⁵ J. É. DARRAS, *Histoire générale de l'Église depuis la Création jusqu'à nos jours*, t. XIII, Paris, Louis Vivès, 1869, p. 450.

immuable¹⁴⁶. La moralité protégée à travers la notion de *boni mores* ne se rapportait pas non plus à l'observance d'une norme de droit divin¹⁴⁷, ni au respect d'un principe moral transcendant et universel¹⁴⁸. À Rome, les *boni mores* se jugeaient essentiellement d'après les opinions des citoyens et les coutumes admises dans la société, en vue de la protection du bien commun, de la liberté testamentaire et de la réputation des citoyens¹⁴⁹. En droit romain, les *boni mores* doivent être comprises comme un standard utilisé par les jurisconsultes pour exprimer et protéger des valeurs essentielles de la société romaine¹⁵⁰.

Lorsque les pères de l'Église s'emparèrent de l'expression *boni mores*, ils prirent de la distance avec le droit romain classique en s'employant à lui assigner une finalité nouvelle, orientée vers le salut éternel. La littérature patristique contribua ainsi à imprimer à nouveau à la notion romaine de *boni mores* une référence religieuse, non pas à la religion des romains, mais plutôt aux normes et exigences de la foi chrétienne. Les jalons de cette compréhension théologique furent posés à l'âge d'or de la patristique, mais c'est bien plus tard, au Moyen Âge, que s'épanouit un contenu beaucoup plus élaboré de ladite notion. Les *boni mores* furent perçues en théologie comme le comportement de celui qui conforme volontairement sa vie aux commandements de Dieu, tout comme à l'enseignement de l'Église (A), ainsi qu'à la loi naturelle (B), en vue du salut éternel de son âme (C). L'Église s'attacha toujours à défendre cette conception des bonnes mœurs (D).

A. Les *boni mores* ou l'obéissance à la Loi et à l'enseignement de l'église

C'est dans les écrits de saint Paul que s'enracine l'idée que les bonnes mœurs chrétiennes consistent en la mise en œuvre des commandements divins (1) et en l'accueil de l'enseignement orthodoxe de la foi (2).

¹⁴⁶ Cette affirmation est fondée sur une étude menée par Theo MAYER-MALY, « Contra bonos mores », in H.-P. BENÖHR, et al., *Iuris professio, Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien, Böhlau, 1986, p. 151-167.

¹⁴⁷ Cf. J. FOYER, « Les bonnes mœurs », *loc. cit.*, p. 498.

¹⁴⁸ Cf. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Bd. 2, *La giustizia-Le persone*, Milan, 1952, p. 51, cité par S. M. PINTARIC, *Vereinbarungen contra bonos mores in der Kanonistik*, Berlin, Peter Lang, 2017, p. 31.

¹⁴⁹ Cf. M. KASER, *Römisches Recht als Gemeinschaftsordnung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (coll. *Recht*; n° 126), 1939, p. 16.

¹⁵⁰ Telle est l'analyse d'E. GIANNOZZI, « L'emploi des standards en droit romain », in *Fundamina*, vol. 22, n° 2, 2016, p. 217.

1. La fidélité aux commandements de Dieu

Dans son *Commentaire de l'Épître de saint Paul aux Galates*, Augustin observe que les œuvres de la Loi¹⁵¹ concernant les bonnes mœurs s'accomplissent uniquement par amour de la foi et non par crainte servile de la Loi¹⁵². Augustin introduit ici la notion de bonnes mœurs en vue d'établir une distinction fondamentale entre les prescriptions de la Torah, en général, et les commandements du Décalogue en particulier. Saint Paul enseigne en effet dans l'Épître aux Galates que la foi en Jésus-Christ a mis fin au régime de la Loi, de sorte que le chrétien est libre à l'égard des prescriptions de la Loi, en l'occurrence la pratique de la circoncision. Augustin, interprétant cet enseignement paulinien, précise qu'il s'applique aux commandements du Décalogue parce que ceux-ci se rapportent à la foi et aux bonnes mœurs. En effet, dit-il, si certaines œuvres de la Loi, en l'occurrence la circoncision, sont inutiles pour le salut du chrétien, il y en a d'autres en revanche, notamment les commandements du Décalogue, qui sont bénéfiques pour son salut, parce qu'elles concernent les bonnes mœurs¹⁵³. C'est dans ce sens qu'Augustin précisa par la suite que l'observance de la Loi (*custoditio Legis*) consiste à ne pas tuer, à ne pas commettre l'adultère, à ne pas donner de faux témoignage, ni accomplir tout autre chose de ce genre qui se rapporte aux bonnes mœurs¹⁵⁴.

Cette interprétation fut reprise et développée au XII^e siècle par le théologien Pierre Lombard¹⁵⁵. Celui-ci opéra à son tour une importante subdivision des commandements de Décalogue en distinguant, d'une part, ceux qui se rapportent à la contemplation de la vérité (de la foi), et d'autre part, ceux qui concernent à proprement parler les bonnes mœurs. Pour lui, la contemplation de la vérité est fondée sur l'amour et la connaissance de Dieu seul, tandis que les bonnes mœurs sont enracinées dans l'amour de Dieu et du prochain¹⁵⁶. Cette nouvelle subdivision permit à Pierre Lombard de clarifier davantage le

¹⁵¹ Le terme « Loi » employé ici désigne au sens large l'ensemble des prescriptions de « Torah » (encore appelée la loi de Moïse) ; et au sens restreint les commandements de Dieu contenus dans le Décalogue.

¹⁵² « Opera [...] Legis, quae sunt salubria et ad bonos mores pertinent, dilectione fidei posse tantummodo impleri, non timore servili ». AUGUSTIN d'Hippone, « Expositio Epistolae ad Galatas », lib. I, § 62, in éd. J. DIVJAK, *Sancti Aureli Augustini opera, sect. IV, Pars I*, Vindobonae, Tempsky (coll. CSEL; n° 84), 1971, p. 137.

¹⁵³ AUGUSTIN d'Hippone, « Expositio Epistolae ad Galatas », Lib. I, § 62, in *Ibid.*, p. 138.

¹⁵⁴ « Illam enim dicit custoditionem Legis, non occidere, non moechari, non falsum testimonium dicere ; et si qua hujusmodi ad bonos mores pertinere manifestum est ». AUGUSTIN d'Hippone, « Expositio Epistolae ad Galatas », Lib. I, § 62, in *Ibid.*, p. 138.

¹⁵⁵ P. LOMBARD, « In epistolam ad Galatas », cap. VI, in *PL*, vol. 192, col. 167 B.

¹⁵⁶ « Omne autem sacramentum, cum intelligitur, vel ad contemplationem veritatis, vel ad bonos mores refertur. Contemplatio veritatis in solius Dei dilectione et cognitione fundata est. Boni mores in dilectione

contenu théologique des bonnes mœurs. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il situe précisément les bonnes mœurs dans le domaine de l'amour du prochain, lorsqu'il soutient l'idée selon laquelle elles consistent, non pas seulement à renoncer au mal, mais en une disposition à faire le bien (*beneficentia*), c'est-à-dire la générosité envers les autres (*largitas in alios*)¹⁵⁷.

Finalement, le concept théologique de bonnes mœurs renvoie tout d'abord, comme le note Sarah Maria Pintaric, à un comportement conforme à la *custoditio Legis*¹⁵⁸. Il faut cependant préciser qu'elle doit s'entendre d'abord comme observance des commandements du Décalogue qui se rapportent à la fois l'amour de Dieu et du prochain. Les pères de l'Église l'étendirent aussi à l'obéissance à la saine doctrine de la foi.

2. L'adhésion à l'enseignement orthodoxe de la foi

Dès le premier siècle de l'Église, le lien fut établi entre les *boni mores* et le contenu de l'enseignement de la foi chrétienne. Comme nous l'avons déjà vu, l'apôtre saint Paul fut le premier à formuler dans la tradition écrite de l'Église, en 1 Co 15, 33, la relation entre la qualité de la doctrine reçue et leur influence sur les mœurs. En attirant l'attention des chrétiens de la ville de Corinthe sur le fait que les *colloquia mala* (mauvaises conversations ou communications) corrompent les bonnes mœurs, saint Paul les mettait explicitement en garde contre l'enseignement hérétique de ceux qui niaient la réalité de la résurrection de Jésus-Christ. Cet enseignement hétérodoxe avait nécessairement des conséquences sur le mode de vie de ceux qui y adhéraient, car comme le souligne saint Paul, « si le Christ n'est pas ressuscité, mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (1 Co 15, 32). Par contre, l'adhésion à l'enseignement orthodoxe de l'Église sur la résurrection du Christ ouvre de nouvelles perspectives de bonheur au chrétien et le pousse à conformer sa vie aux bonnes mœurs pour y parvenir.

C'est l'interprétation du verset paulinien 1 Co 15, 33 qui sert de fondement pour une conception théologique de la notion de *boni mores* en tant qu'obéissance à l'enseignement authentique de l'Église ou à la saine doctrine. Dans la lutte menée par les pères de l'Église contre les hérétiques de leur temps, le verset paulinien fut en effet

Dei et proximi. In quibus duobus tota lex pendet et prophetae ». P. LOMBARD, « In epistolam ad Galatas », cap. III, in *PL*, vol. 192, col. 119 D.

¹⁵⁷ « Beneficentiae autem. Evacuata sententia pravorum de gula, redivit ad bonos mores persuadendos. Quasi dicat : Non modo praedicta faciatis, sed etiam nolite oblivisci Beneficentiae, id est largitatis in alios ». P. LOMBARD, « In epistolam ad Hebraeos », cap. XVI, in *PL*, vol. 192, col. 516 D.

¹⁵⁸ S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 76.

constamment invoqué pour montrer que la sauvegarde de l'orthodoxie de la foi est nécessaire pour protéger les bonnes mœurs. L'apport de saint Augustin d'Hippone fut ici décisif¹⁵⁹.

Dans son ouvrage intitulé *De la foi et des œuvres*, rédigé en 413, l'évêque d'Hippone réfuta la doctrine des hérétiques qui soutenaient que l'on peut professer la foi en Jésus-Christ sans réformer ses mœurs et que les pécheurs scandaleux et endurcis pouvaient être admis au baptême. Dans son argumentation, Saint Augustin insista sur le fait que les remariages après divorce, ainsi que les autres actes d'impudicité tels la fornication et le concubinage, sont non seulement contraires à l'enseignement orthodoxe de la foi, mais sont en plus étrangers aux mœurs chrétiennes protégées par la discipline de l'Église¹⁶⁰. Celle-ci prévoyait l'excommunication de ceux qui se rendaient coupables de ces péchés¹⁶¹.

Dans de nombreux autres écrits, Augustin développa constamment cette idée selon laquelle tous les comportements violant le sixième commandement du Décalogue sont incompatibles avec les mœurs chrétiennes promues et protégées par la discipline de l'Église¹⁶². C'est ainsi que la vie sexuelle et conjugale devint un domaine important de la compréhension de la notion de *boni mores* en théologie.

Puisque saint Augustin concevait les bonnes mœurs comme un mode de vie conforme à l'enseignement orthodoxe de la foi, il n'hésita pas à affirmer que l'Église de

¹⁵⁹ Nous avons déjà mentionné plus haut quelques références illustratives où saint Augustin convoque le verset paulinien 1 Co 15, 33 à l'appui de son enseignement. Relevons, par exemple, que dans son commentaire du 14^{ème} verset du psaume 85, Augustin identifie les hérétiques aux transgresseurs de la loi divine qui corrompent les bonnes mœurs au sein de l'Église par leurs mauvais discours et imposent des mœurs vicieuses à ceux qui mènent une vie honnête. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « Discours sur le Psaume 85 », § 19, in E. DEKKERS & J. FRAIPONT, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 39), 1966, p. 1191-1192.

¹⁶⁰ Cf. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « De fide et operibus », chap. 2, § 3, in J. PEGON, trad., *Œuvres de saint Augustin :8, La foi chrétienne*, éd. rev. et corr., Paris, Desclée de Brouwer (Coll. *Bibliothèque augustinienne*), 1982, p. 357.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, chap. 19, § 34-35, p. 431. Ici, saint Augustin rappelle explicitement à ses contradicteurs que l'impudicité fait partie (avec l'idolâtrie et l'homicide) des trois péchés mortels qui sont dignes d'excommunication tant qu'ils ne sont pas expiés par les humiliations de la pénitence.

Il n'est pas superflu de noter qu'à l'époque de saint Augustin, l'excommunication pouvait signifier non seulement la privation de la communion eucharistique, mais aussi l'exclusion de toute activité culturelle ; et pour les péchés particulièrement graves et scandaleux, l'exclusion totale avec interdiction pour le coupable d'entretenir les relations sociales avec les autres chrétiens dans la vie quotidienne. À ce sujet, lire A. BORRAS, *L'excommunication dans le nouveau Code de droit canonique. Essai de définition*, Paris, Desclée, 1987, p. 241-242.

¹⁶² Mentionnons, à titre d'exemple, l'ouvrage de saint Augustin sur *Les unions adultères*. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « De adulterinis coniugiis », in J. ZYCHA, *Sancti Aurelii Augustini Opera, Sect. V, Pars III*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 41), 1900, XLVI-708 p.

Jésus-Christ est la maison de la discipline (*disciplinae domus est Ecclesia Christi*)¹⁶³. L'adhésion ou l'appartenance à l'Église suppose donc la soumission à son enseignement et aux préceptes qu'elle édicte pour aider le chrétien à mener une bonne vie (*bona vita*)¹⁶⁴. Aussi, saint Augustin exhorte les fidèles qui reçoivent l'enseignement orthodoxe (« la parole de vie ») dans la maison de la discipline à « former une barrière d'épines autour de leurs oreilles » pour éviter d'entendre « les conversations mauvaises [des hérétiques] qui corrompent les bonnes mœurs (1 Co 15, 33) »¹⁶⁵. À ce niveau, l'évêque d'Hippone montre clairement que la discipline enseignée dans l'Église sert à protéger les bonnes mœurs. Dans cette perspective, l'inobservance de la discipline ecclésiale était perçue comme une violation des bonnes mœurs.

Cette vision théologique des *boni mores* forgée par saint Augustin exerça une influence certaine dans l'Église au Moyen Âge. Ainsi, vers la fin du VI^e siècle, le pape Grégoire le Grand (590-604), face à la grave corruption des mœurs de la société de son temps¹⁶⁶, n'hésita pas à démontrer que seule la discipline ecclésiale était capable de promouvoir les bonnes mœurs. Il cita à maintes reprises le verset paulinien 1 Co 15, 33, afin de soutenir que les doctrines hérétiques représentent un réel danger de contagion pour

¹⁶³ AUGUSTIN d'Hippone, « Sermo de disciplina christiana », cap. I, § 1, in *Aurelii Augustini opera*, XIII, 2, Turhnout, Brepols (coll. CCSL; 46), p. 207.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, cap. 2, § 2, in *Ibid.*, p. 208.

¹⁶⁵ « O qui accipis verbum sanum in domo disciplinae, *Sepi aures tuas spinis* (Si 28, 28). *Corrumpunt bonos mores colloquia mala. Sepi aures tuas spinis.* Sepi, et spinis sepi; ut ille qui importune intrare Sepi, et spinis sepi; ut ille qui importune intrare ausus fuerit, non solum repellatur, sed etiam compungatur. Repelle illum a te. Dic: Christianus es, Christianus sum: non hoc accepimus in domo disciplinae » (AUGUSTIN d'Hippone, « Sermo de disciplina christiana », cap. IX, § 9, in *Ibid.*, p. 217.

Traduction : « O vous qui recevez la parole de vie dans la maison de la discipline, « formez une barrière d'épines autour de vos oreilles (Si 28, 28) ». « Les conversations mauvaises corrompent les bonnes mœurs ; formez une barrière d'épines autour de vos oreilles ». Entourez-les, et entourez-les d'épines, afin que celui qui tentera d'y pénétrer, soit non-seulement repoussé mais encore blessé. Repoussez-le loin de vous. Dites-lui : vous êtes chrétien, je suis chrétien ; et ce n'est pas là ce que nous avons appris dans la maison de la discipline » (Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « De la discipline chrétienne », trad. BURLERAUX in RAULX (Jean-Baptiste), dir., *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. XII, Bar-Le Duc, L. Guérin & Cie, 1869, p. 319.

¹⁶⁶ Le pape Pie X décrit ce contexte en ces termes : « Lorsque Grégoire fut investi du souverain pontificat, la perturbation des affaires publiques était à son comble. L'antique civilisation était anéantie, et, de tous côtés, les barbares envahissaient les provinces de l'Empire romain en ruines. L'Italie, en particulier, délaissée par les empereurs de Byzance, était devenue, en quelque sorte, la proie des Lombards ». (Pie X, « *Iucunda sane* », Lettre encyclique à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Grégoire I^{er}, 12 mars 1904, in *Actes de Saint Pie X, Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions*, t. I, Paris, Maison de la Bonne Presse, [s. d], p. 143.

Louis Maimbourg affirme qu'à l'époque du pontificat du pape Grégoire le Grand (590-604), « les mœurs des catholiques étaient [...] furieusement corrompues en Afrique » du fait que plusieurs diocèses étaient gouvernés par des donatistes à qui des évêchés avaient été vendus. Cf. L. MAIMBOURG, *Histoire du pontificat de s. Grégoire le Grand*, t. I, Lyon, Chez Thomas Amaury, 1686, p. 224.

les bonnes mœurs¹⁶⁷. À cette époque où la civilisation romaine était tombée en déclin dans le monde occidental, Grégoire le Grand œuvra pour le rayonnement d'une nouvelle civilisation qui fit triompher la conception théologique de bonnes mœurs durant le Moyen Âge.

Au cours des VI^e et VII^e siècles, les conciles tenus dans la ville de Tolède manifestèrent le souci de promouvoir une discipline ecclésiale, capable de protéger efficacement l'intégrité des bonnes mœurs face à la menace de dissolution causée par l'influence des hérétiques ariens, des juifs et des païens¹⁶⁸.

La conception théologique des *boni mores* fut également reçue dans les sociétés séculières, qui reconnurent à l'Église le droit de promouvoir la discipline. Ainsi par exemple, à l'époque mérovingienne, Gundemar, roi des Wisigoths, affirma dans son décret de publication des actes du synode provincial de Tolède, tenu en 610, la nécessité de maintenir la paix dans le royaume afin de favoriser le culte de la religion chrétienne et l'intégrité des mœurs (*morum integritas*)¹⁶⁹. L'expression *morum integritas* fut reprise, comme nous le verrons, dans de nombreux textes magistériels en référence à la conception théologique des bonnes mœurs.

De même, à l'époque carolingienne, Charlemagne affirma dans un capitulaire, publié en 811, qu'en plus de la beauté architecturale des lieux de culte, il était préférable que l'Église s'imposât davantage comme un « édifice orné de bonnes mœurs » (*praeferendus est aedificiis bonorum morum ornatus*)¹⁷⁰, afin de mieux remplir sa mission

¹⁶⁷ Cf. GRÉGOIRE le Grand, « Homélies sur Ézéchiél », Livre I, Homélie IX, § 23, in éd. & trad. C. MOREL, *Grégoire Le Grand. Homélies sur Ezéchiél*, t. I, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; 327), 1986, p. 364-365.

ID., « Homélies sur Ézéchiél » Livre II, Homélie IX, § 6, in C. MOREL, *Grégoire Le Grand. Homélies sur Ezéchiél*, t. II, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; 360), 1990, p. 441-443.

ID., « Lettre à Constantin, évêque de Milan », in *Registrum epistolarum* V, 18, éd. D. NORBERG, S. *Gregorii Magni Registrum epistolarum, Libri I-VII*, Turnhout, Bepols (coll. *CCSL*, 140), 1982, p. 285-286.

¹⁶⁸ Le troisième concile de Tolède, présidée par Léandre de Séville en 589, condamna l'arianisme et reconnut le christianisme comme religion du royaume des Wisigoths avec la conversion du roi Reccared. Cf. CONCILE DE TOLÈDE III, « 18^{ème} canons dogmatique » in J. HÉFÉLÉ, éd., & H. LECLERCQ, trad., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. III, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 224). Les canons disciplinaires du même concile firent interdiction aux juifs d'avoir pour femme une chrétienne ou pour esclave un chrétien (14^{ème} canon disciplinaire, cf. *Ibid.*, p. 227) ; et défendirent l'exécution des danses et chants malhonnêtes en usage chez les païens les jours de fête (23^{ème} canon disciplinaire, cf. *Ibid.*, p. 228).

¹⁶⁹ Cf. SYNODE DE TOLÈDE, « Decretum Gundemari regis », in P. LABBÉ et al., *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior*, t. V, pars I, Paris, Societatis Typographicae, 1671, col. 1628 D.

¹⁷⁰ CHARLEMAGNE, « Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis », in éd. A. BORETIUS & V. KRAUSE, *Capitularia regum francorum*, t. 1, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani (coll. *MGH*), 1883, p. 164.

dans la société. Il précisa immédiatement que « la réforme des mœurs appartenait proprement au Nouveau Testament et à la discipline chrétienne » (*morum emendatio proprie ad novum testamentum et christianam pertinet disciplinam*)¹⁷¹. On voit ici une véritable reconnaissance par l'autorité séculière, du rôle de l'Église en tant que « maison de la discipline », comme le disait déjà saint Augustin. En prêtant ainsi son concours juridique au maintien de la discipline ecclésiale, l'autorité séculière permit à l'Église non seulement de promouvoir sa conception théologique des bonnes mœurs dans toute la société, mais aussi d'être la garante légitime de leur protection.

Jusqu'au XII^e siècle, la conception augustinienne des *boni mores* continua à s'imposer dans la réflexion théologique. On le constate dans les écrits du célèbre théologien Pierre Lombard (1100-1160)¹⁷². Si aucune nouveauté substantielle ne peut lui être imputé quant à la conception théologique des *boni mores*, l'examen de ses écrits pourrait cependant présenter un double intérêt : d'une part, Pierre Lombard fit une synthèse de la pensée des théologiens du premier millénaire, qu'il cita abondamment¹⁷³ ; et par conséquent, sa compréhension des *boni mores* pourrait permettre de savoir si le contenu de cette notion connut des évolutions significatives depuis saint Augustin. D'autre part, Pierre Lombard fut contemporain de Gratien dont l'œuvre a fondé la science canonique. Pour cette raison, on pourrait estimer à juste titre que la conception lombardienne des *boni mores* reflète au mieux l'idée que les canonistes du XII^e siècle pouvaient se faire de cette notion.

Trois principales idées de la conception augustinienne des *boni mores* se dégagent de ses écrits. Premièrement, on retrouve dans son *Commentaire sur l'Épître de saint Paul à Tite*, l'idée que les *boni mores* sont liées à la saine doctrine de la foi, c'est-à-dire l'enseignement orthodoxe de l'Église¹⁷⁴.

Deuxièmement, Pierre Lombard insiste dans plusieurs écrits sur l'idée que les *boni mores* sont une vertu morale que le chrétien doit garder en évitant d'adhérer aux doctrines

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁷² Une recherche de l'expression *boni mores*, sous ses différentes formes grammaticales dans les écrits de Pierre Lombard, sur le site *Patrologia latina Database* montre 15 occurrences correspondant à 9 entrées. Dans la plupart de ces écrits, la notion de *boni mores* est mentionnée en référence au verset paulinien 1 Co 15, 33.

¹⁷³ Dans les textes que nous avons analysés, saint Augustin d'Hippone fait partie des auteurs les plus cités par Pierre Lombard.

¹⁷⁴ « Tu autem loquere ea quae decent sanam doctrinam, id est doctrinam sanae fidei. Haec sunt quae ad bonos mores pertinent ». P. LOMBARD, « In Epistolam ad Corinthios », cap. IV, in *PL*, vol. 191, col. 1684 B.

hérétiques ou de consentir aux conversations des insensés qui ne connaissent pas Dieu¹⁷⁵ et qui se moquent de la résurrection du Christ¹⁷⁶. Les erreurs doctrinales des hérétiques les enferment dans les vices et tous les autres péchés, tandis que la doctrine orthodoxe de la foi conduit aux bonnes mœurs¹⁷⁷.

Troisièmement, il reprend l'idée augustinienne de la conception des *boni mores* comme *custoditio Legis*, dans la distinction XLI du deuxième livre de ses *Sentences*, en soulignant que les bonnes mœurs en tant qu'obéissance aux commandements du Décalogue ne peuvent être vécues sans la foi, la charité et l'espérance. Se référant explicitement à saint Augustin, il relève que les *boni mores* interdisent de s'enivrer, de tuer, de commettre l'adultère et d'autres comportements du même genre¹⁷⁸.

Sous réserve d'une étude historique approfondie sur cette période, on pourrait conclure que de saint Augustin à Pierre Lombard, les théologiens ne concevaient les *boni mores* que dans leurs rapports aux commandements de Dieu et à l'enseignement de la foi orthodoxe. Elles étaient donc comprises comme enracinées dans les vertus théologales, de sorte que celui qui n'a pas la foi ne pourrait vivre selon les bonnes mœurs¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Dans le livre premier de ses *Sentences*, à la distinction XI, Pierre Lombard démontre que ceux qui nient la vérité de la Sainte Trinité en refusant de croire que l'Esprit procède du Père et du Fils, corrompent les bonnes mœurs : « Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores. Ecce a doctoribus Graecorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio ». P. LOMBARD, « Novariensis Cognomine magistri sententiarum. Liber primus. De mysterio trinitate », Dist. XI, cap. II, 5, in *PL*, vol. 192, col. 553. Traduction : « Jean Chrysostome aussi dans une homélie : « Il faut croire que l'Esprit-Saint vient du Père et du Fils. Nous disons que cet Esprit-Saint est coégal au Père et au Fils et qu'il procède du Père et du Fils. Croyez cela, afin que de mauvais entretiens ne corrompent les bonnes mœurs. » Comme on le voit, nous avons les témoignages manifestes des docteurs des Grecs, par lesquels il est montré que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Ainsi donc, toute langue confesse que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils ». M. OZIOU, *Pierre Lombard. Les Quatre Livres des Sentences*, Premier Livre, Paris, Cerf (coll. *Sagesses chrétiennes*), 2012, p. 238-239.

¹⁷⁶ « Non seducamini, nec etiam placeat vobis colloqui illis, quia, colloquia eorum mala corrumpunt bonos mores, id est virtutes etiam necant, dum faciunt non sperari resurrectionem ». P. LOMBARD, Glose « In Epistolam ad Corinthios », cap. IV, in *PL*, vol. 191, col. 1684 B-C.

¹⁷⁷ « Est igitur intentio Apostoli in hac Epistola Corinthios ab erroribus et schismatibus ad fidem rectam, et a vitiis et aliis peccatis ad bonos mores revocare, et in eis confirmare ». P. LOMBARD, Glose « In Epistolam ad Corinthios », cap. I, in *PL*, vol. 191, col. 1534 B.

¹⁷⁸ « [...] Unde Augustinus super Epistolam ad Galatas, ait: Custoditionem legis dicit Apostolus (Rom. XIII), non inebriari, non occidere, non moechari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quae sine charitate, fide, et spe, impleri non possunt ». P. LOMBARD, « Novariensis Cognomine magistri sententiarum. Liber secundus. De mysterio trinitate », Dist. XLI, cap. I, 4, in *PL*, vol. 192, col. 750. Traduction : « Que les commandements ne peuvent être gardés sans la charité. Par conséquent, celui qui est sans charité ne garde pas les commandements, car on ne garde aucun des commandements sans la charité. D'où, *Sur la lettre aux Galates*, l'affirmation d'Augustin : « L'Apôtre dit que l'observance de la loi, ne pas tuer, ne pas commettre d'adultère, et les autres choses de ce genre, appartient aux bonnes mœurs, choses qui ne peuvent être accomplies que par la charité et l'espérance » ». M. OZIOU, *Pierre Lombard. Les Quatre Livres des Sentences*, Deuxième Livre, Paris, Cerf (coll. *Sagesses chrétiennes*), 2013, p. 446.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*

Autrement dit, seules les mœurs chrétiennes, conformes à la doctrine orthodoxe de l'Église, méritaient l'appellation de *boni mores*. C'est cette conception théologique des bonnes mœurs qui fut reçue dans le *Décret* de Gratien. Toutefois, l'approche augustinienne des bonnes mœurs présentait une véritable limite dans la mesure où elle excluait la possibilité de les envisager en dehors des repères de la foi chrétienne. Il fallut attendre le XIII^e siècle pour qu'un nouveau repère fût introduit dans la conception théologique des *boni mores*, à savoir la loi naturelle.

B. Des *boni mores* aux bonnes mœurs naturelles

Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin contribua amplement à consolider et à enrichir la conception théologique de la notion de bonnes mœurs (1)¹⁸⁰, laquelle, sur cette question, servit de socle aux juristes (2).

1. La réflexion de saint Thomas

Tout en admettant la conception augustinienne des *boni mores*¹⁸¹, saint Thomas marqua un nouveau pas dans la formation de ce concept théologique. Ces nouveaux aspects sont principalement exposés dans sa *Somme contre les Gentils* et dans sa *Somme théologique*. Le premier ouvrage fut écrit, entre 1259 et 1264, à la demande du canoniste Raymond de Peñafort¹⁸² qui avait exprimé le vœu d'avoir des arguments rationnels pour aider missionnaires dominicains à évangéliser les Gentils, c'est-à-dire les peuples non-chrétiens (païens, juifs, musulmans). L'une des principales préoccupations de saint Thomas était de savoir si les *boni mores*, telles que conçues dans la tradition chrétienne,

¹⁸⁰ On retrouve près d'une centaine d'occurrences de l'expression *boni mores*, sous ses différentes formes grammaticales, dans ses principaux écrits, cf. les statistiques établies grâce au moteur de recherche database du site *Corpus Thomisticum* qui indiquent les emplois suivants : 1 fois *boni mores*, 11 fois *bonorum morum*, 23 fois *bonis moribus* et 60 fois *bonos mores*. Cf. <https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>.

¹⁸¹ Dans plusieurs de ses écrits, saint Thomas utilise l'expression dans le sillage de la conception augustinienne. En effet, dans de nombreux passages, les *boni mores* sont comprises comme obéissance à l'enseignement orthodoxe de l'Église. Saint Thomas convoqua lui aussi le verset paulinien 1 Co 15, 33, pour enseigner que les chrétiens ne doivent pas se laisser contaminer par hérétiques qui corrompent les bonnes mœurs par leur enseignement (Cf. THOMAS d'Aquin, *Quodlibet*, X, q. 7 a. 1, in R. A. GAUTHIER, éd., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, *Quaestiones de Quolibet*, vol. 1, Paris, Cerf, 1996, p. 145 ; trad. J. MÉNARD & D. PILLET, *Questions quodlibétiques*, Millau, Docteur angélique, 2014, p. 482). La même idée émerge de certains de ses commentaires bibliques (cf. ID., *Super Isaïam*, cap. 6, lectio 1 ; ID., *Super Psalmo 17*, n° 15 ; ID., *Super Ioannem*, cap. 10, lectio 1 ; ID., *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lectio 4 ; ID., *Super II ad Corinthios*, cap. 7, lectio 1). Saint Thomas précise que le chrétien pèche gravement lorsqu'il suit l'opinion erronée d'un maître dans les matières qui se rapportent à la foi et aux bonnes mœurs (cf. ID., *Quodlibet*, III, q. 4, a. 2, in R. A. Gauthier, éd., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, *Quaestiones de Quolibet*, vol. 2, Paris, Cerf, 1996, p. 253-254 ; trad. J. MÉNARD & D. PILLET, *op. cit.*, p. 107).

¹⁸² Raymond de Peñafort (1175-1275) est le canoniste que le pape Grégoire IX mandata pour la compilation du *Liber Extra* publié en 1234.

pouvaient être imposées à ceux qui n'adhèrent pas à la foi chrétienne. Et si oui, sur quel fondement pourrait-on justifier l'interdiction de certaines pratiques admises par les lois et coutumes des peuples non-chrétiens, et qui sont en contradiction avec la conception théologique des *boni mores* ? Les missionnaires étaient, en effet, confrontés aux situations d'unions maritales entre proches parents (consanguins) et des mariages polygamiques, ordinairement admis chez certains peuples païens et dans l'islam.

Au chapitre 125 du troisième livre de sa *Somme contre les gentils*, Thomas d'Aquin soutient que certaines pratiques sexuelles observées chez les païens, en l'occurrence les unions entre proches parents, doivent être interdites par la loi comme étant contraires aux bonnes mœurs¹⁸³ et, pour justifier cette interdiction, il convoque l'autorité de la loi naturelle. Par nature, dit-il, le mariage est fait pour unir deux personnes de parentés différentes¹⁸⁴. Or, les personnes proches par le sang (consanguins) sont réputées être déjà naturellement unis par leurs origines¹⁸⁵ ; par conséquent, elles doivent être exclues du mariage. Thomas rappelle également l'enseignement traditionnel de l'Église suivant lequel s'adonner au plaisir de l'acte sexuel en dehors du mariage légitime est contraire aux bonnes mœurs¹⁸⁶, puisqu'un tel acte constitue une violation du sixième commandement du Décalogue. Mais une difficulté se pose : celle de savoir comment les commandements du Décalogue peuvent être opposables aux Gentils régis par leurs propres lois et coutumes.

¹⁸³ « Propter huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae sunt secundum originem coniunctae [...] Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiheretur ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 125, § 1 et § 3, F. DE SYLVESTRIS Ferrariensis, éd., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 14, *Summa contra Gentiles*, Liber III, Rome, Riccardi Garroni, 1926, p. 387. Traduction : « Pour ces sages motifs encore, les lois écartent du mariage certaines personnes en raison de leur origine commune [...] Il est donc opportun pour les bonnes mœurs que de telles relations soient interdites par les lois ». THOMAS d'Aquin, trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf, 1993, p. 685.

¹⁸⁴ « Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 125, § 1, *op. cit.*, p. 387. Traduction : « Le mariage est en effet l'union des personnes éloignées [par leur origine] ». THOMAS d'Aquin, trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les gentils*, *op. cit.*, p. 685.

¹⁸⁵ « Illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eandem originem, convenienter a matrimonio excluduntur ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 125, § 1, *op. cit.*, p. 387. Traduction : « Les personnes qui se doivent considérer comme une, à cause de leur commune origine, sont à juste titre écartées d'un mariage entre elles ». THOMAS d'Aquin, trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les gentils*, *op. cit.*, p. 685.

¹⁸⁶ « Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 125, § 1, *op. cit.*, p. 387. Traduction : « À la corruption des bonnes mœurs concourt la propension trop forte des hommes aux plaisirs ». R. BERNIER et al., trad., *Somme contre les gentils*, *op. cit.*, p. 685.

La réponse se trouve dans *La Somme théologique*. En effet, dans la première section de la seconde partie, et à l'article 1^{er} de la 100^e question, Thomas d'Aquin se demande si tous les préceptes moraux du Décalogue appartiennent à la loi naturelle. Il y répond par l'affirmative en ces termes :

Les préceptes moraux ayant pour objet les choses qui, relativement aux bonnes mœurs, sont d'accord avec la raison dont le jugement découle d'une certaine manière de la raison actuelle, il est nécessaire qu'ils appartiennent tous de quelque façon à la loi de nature¹⁸⁷.

Saint Thomas pose ici le principe général suivant lequel les préceptes moraux du Décalogue trouvent nécessairement leur fondement dans la loi naturelle¹⁸⁸, qui se manifeste chez l'être humain par le jugement de la raison. Par voie de conséquence, les *boni mores*, en tant qu'obéissance aux commandements du Décalogue doivent nécessairement être conformes à la loi naturelle. Dès lors, les mœurs des Gentils (païens, musulmans, hérétiques) seront jugées mauvaises si elles sont contraires à la loi naturelle. Pour saint Thomas, il existe dans la raison naturelle de tout être humain des principes généraux de ce qu'il doit savoir et pratiquer, et ces principes constituent un repère pour les bonnes mœurs¹⁸⁹.

Il ressort de cette conception thomiste que les *boni mores* ne concernent plus seulement les personnes qui professent la foi chrétienne et adhèrent à l'enseignement orthodoxe de l'Église, mais qu'elles ont une valeur universelle du fait de leur enracinement dans la raison naturelle¹⁹⁰. De ce point de vue, les *boni mores* seraient opposables à tous les êtres humains dans le temps et dans l'espace. Saint Thomas démontra, en particulier, que le mariage est une réalité humaine dont la légitimité s'apprécie au regard des *boni mores*, entendues comme mœurs conformes à la loi naturelle :

¹⁸⁷ THOMAS d'Aquin, *Summa theologiae*, I- II, q. 100, art. 1, trad. A. RAULIN et al., *Somme théologique*, I-II, t. 2, Paris, Cerf, 1984, p. 635.

¹⁸⁸ L'expression « loi naturelle » doit être comprise dans son acception théologique et non pas selon la conception métaphysique diffusée par les rationalistes idéalistes du XVIII^e siècle. Nous renvoyons à une étude de Gèneviève Médevielle. Cf. G. MÉDEVIELLE, « La loi naturelle : une analyse théologique », in *Transversalités*, n° 117, janvier-mars 2011, p. 27-41.

¹⁸⁹ Cet argument est développé par saint Thomas lorsqu'il traite de l'aptitude et de la capacité de la nature humaine à produire les vertus morales. Cf. THOMAS d'Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 1, in Thomae de Vio Caietani, éd., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 6, *Primae Secundae Summae Theologiae*, q. 1-70, Rome, Typographia polyglotta, 1891, p. 406-407.

¹⁹⁰ Cette idée de l'universalité des bonnes mœurs n'est pas nouvelle. Elle fut déjà introduite à Rome, vers la fin de la République, par des philosophes stoïciens. Ces derniers fournirent un repère universel aux *bonis moribus* romaines grâce à leur doctrine morale pratique, fondée sur la nature humaine commune à tous les hommes. Cf. F. SENN, « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », in *loc. cit.*, p. 59.

Puisqu'il est nécessaire que [...] toutes les autres choses soient ordonnées, l'union du mâle et de la femelle n'est pas seulement organisée selon les lois qui concernent la génération de la progéniture, comme chez les autres animaux, mais aussi selon ce qui s'applique aux bonnes mœurs, que la raison droite dispose, soit à l'égard de l'homme en lui-même, soit selon qu'il fait partie de la famille ou de la société civile. L'union individuelle du mâle et de la femelle appartient à ces bonnes mœurs¹⁹¹.

Il s'ensuit que le mariage, pour être légitime dans toute société, doit être conclu en tenant compte de ce qui convient aux bonnes mœurs. À l'aune de ce critère, Thomas d'Aquin se prononça sans ambiguïté sur la pratique de la polygamie observée chez les Gentils. Il enseigne que le fait pour un homme d'avoir plusieurs femmes est contraire aux bonnes mœurs et affirme que cette pratique engendre des discordes dans la famille nucléaire, comme le prouve l'expérience¹⁹².

Pour saint Thomas, c'est la recherche excessive des plaisirs sexuels qui pousse les êtres humains à contracter des unions illégitimes au détriment d'un vrai mariage. Or, puisqu'il enseigne, conformément à la tradition chrétienne, que l'usage excessif du plaisir sexuel est incompatible avec les bonnes mœurs¹⁹³, il en vient à conclure que certaines unions conjugales admises chez les peuples païens et chez les musulmans sont contraires aux bonnes mœurs. En plus des mariages entre proches parents et de la polygamie, la fornication et d'autres pratiques sexuelles sont également visées.

Saint Thomas considère également la fornication comme un acte contraire à la loi naturelle, dans la mesure où elle n'a pas d'autre but que la recherche excessive du plaisir

¹⁹¹ « Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, Liber III, cap.123, éd. F. DE SYLVESTRIS, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 14, *Summa contra Gentiles*, Liber III, Rome, Riccardi Garroni, 1926, p. 383.

La traduction ci-dessus proposée est faite par nous-même, afin de mettre en lumière l'expression *bonos mores* qui est traduite dans l'édition de Réginald Bernier « vie vertueuse ». Cf. R. BERNIER et al., trad., *Somme contre les Gentils*, op. cit., p. 681.

¹⁹² « Sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores : quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 124, éd. F. DE SYLVESTRIS, op. cit., p. 385. Traduction : « On l'a dit, le mariage doit chez les hommes être ainsi ordonné qu'il favorise la vie vertueuse [les bonnes mœurs]. Or la vertu [les bonnes mœurs] ne supporte pas qu'un seul homme possède plusieurs femmes ; il s'ensuivrait des discordes dans la société domestique, comme le prouve l'expérience ». Trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les Gentils*, op. cit., p. 684.

¹⁹³ « Delectatio coitus maxime corrumpit existimationem prudentiae. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonos mores ». Traduction : Le plaisir propre aux relations sexuelles est pleinement de nature à fausser le jugement prudentiel ; le multiplier est donc contraire aux bonnes mœurs ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 125, éd. F. DE SYLVESTRIS, op. cit., p. 387 ; trad. R. BERNIER et al., trad., *Somme contre les gentils*, op. cit., p. 685.

sexuel, en dehors de tout projet de procréation et d'éducation auquel l'acte sexuel est naturellement ordonné¹⁹⁴. Voilà pourquoi la fornication détourne l'acte sexuel de sa finalité naturelle.

Par ailleurs, bien qu'elles ne soient pas explicitement nommées, la sodomie et l'homosexualité tombent sous le coup des pratiques sexuelles qui contredisent la loi naturelle. Thomas d'Aquin juge en effet que « toute émission du sperme sans l'union naturelle entre l'homme et la femme » constitue un péché contre nature¹⁹⁵. Cette description pourrait également englober la pratique de la masturbation masculine.

D'après la conception thomassienne, toutes ces pratiques sexuelles doivent être interdites même aux Gentils parce qu'elles sont contraires à l'ordre de la nature, et par ricochet contraire aux bonnes mœurs. Pour Thomas d'Aquin, les mœurs chrétiennes sont *boni mores* parce qu'elles sont en accord avec la raison humaine et donc, conformes à la loi naturelle. Elles peuvent donc concerner aussi les Gentils. De même, les mœurs d'une société ne seraient *boni mores* que dans la mesure où elles s'accordent avec le jugement de la raison naturelle. Suivant cette logique thomiste, les États seraient dans l'obligation de protéger les mœurs conformes à la raison naturelle. Il devrait y avoir, *in fine*, une convergence entre les bonnes mœurs chrétiennes et les bonnes mœurs civiles, du fait que celles-là et celles-ci doivent être conformes à la raison naturelle. Thomas d'Aquin fixa ainsi les repères de ce que Danièle Lochak appelle la « *conception transcendante des bonnes mœurs* »¹⁹⁶, fondée sur une morale objective et universelle.

2. L'apport des juristes

Sous l'influence de la doctrine thomiste, les canonistes établirent une distinction entre les *boni mores naturales* (bonnes mœurs naturelles) et les *boni mores civiles* (bonnes mœurs civiles). Les premières, fondées sur l'équité naturelle, sont universelles, atemporelles et ne peuvent faire l'objet d'aucune dérogation ; tandis que les secondes, fondées sur les lois séculières, varient dans l'espace et dans le temps et peuvent faire

¹⁹⁴ « L'éjaculation de la semence doit être ainsi réglée que s'en suivent et une génération parfaite et l'éducation de l'engendré ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 122, § 4, 2, éd. F. DE SYLVESTRIS, *op. cit.*, p. 381 ; trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les gentils*, *op. cit.*, p. 678.

¹⁹⁵ « Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se : sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur ». Cf. THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 122, § 5, THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 122, § 4, 2, éd. F. DE SYLVESTRIS, *op. cit.*, p. 381 ; trad. R. BERNIER et al., *Somme contre les gentils*, *op. cit.*, p. 678.

¹⁹⁶ D. LOCHAK, « Le droit à l'épreuve des bonnes mœurs. Puissance et impuissance de la norme juridique », in J. CHEVALIER, éd., *Les bonnes mœurs* [actes du colloque tenu à Amiens le 14 mai 1993], Paris, PUF, 1994, p. 32.

l'objet de mesures dérogatoires¹⁹⁷. Nous verrons plus loin que cette distinction permit d'opérer une certaine harmonisation entre la conception romaine stricte des *boni mores* qui se réfère au droit positif de la cité, et la conception théologique plus large des *boni mores* qui prend en compte le droit naturel applicable à tous les êtres humains¹⁹⁸.

Dans un traité sur le serment, François Suarez (1548-1617) estima que les bonnes mœurs naturelles se rapportaient à la vertu fondamentale de l'honnêteté, tandis que les bonnes mœurs civiles dépendaient des commodités et convenances d'ordre social ou politique : *naturales posse vocari honestos, id est, ad honestatem convenientes, civiles autem politicos*¹⁹⁹. Ainsi, pour l'éminent représentant de l'école de Salamanque, l'expression *morum honestas* devrait renvoyer aux bonnes mœurs naturelles²⁰⁰. Mais, comme nous le verrons plus loin, l'expression *morum honestas*, abondamment utilisée dans la littérature chrétienne et la tradition canonique, a le plus souvent servi à désigner les *boni mores* en tant qu'observance de la discipline ecclésiale relative à la vie cléricale ou consacrée²⁰¹.

Un commentaire du jurisconsulte Jacques Cujas (1522-1590) atteste bien qu'au XVI^e siècle cette distinction entre les *boni mores naturales* et les *boni mores civiles* était également bien reçue en droit séculier français²⁰². Toutefois, Marc Péna fait remarquer qu'à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, la reconstitution de l'État séculier par le renforcement du pouvoir monarchique et la valorisation de la loi civile, conduisit au

¹⁹⁷ Cf. D. DEROUSSIN, *Histoire du droit des obligations*, op. cit., p. 383.

¹⁹⁸ Jacques Foyer explique que la question de l'harmonisation entre les *boni mores* du droit romain et celles du droit canonique se posa lorsqu'il fallut déterminer si leur contenu devait être interprété d'après les seules règles juridiques et sociales ou s'il fallait aussi se référer à l'équité naturelle traduite par les règles morales. Cf. J. FOYER, « Les bonnes mœurs », loc. cit., p. 499.

¹⁹⁹ Cf. F. SUAREZ, *Tractatus de juramento et adjuratione*, lib. II, cap. XXI, 2, éd. C. BERTON, *Francisco Suarez. Opera omnia*, t. XIV, Paris, Louis Vivès, 1859, p. 590. Suarez s'appuya sur cette distinction fondamentale pour démontrer que le serment fait contre les bonnes mœurs naturelles ne peut être valide, tandis qu'un serment fait contre les bonnes mœurs civiles peut être valide et obligatoire. Cf. *Ibid.*, p. 91.

²⁰⁰ Cette approche est ainsi présente dans l'esprit des juristes, contemporains de Suarez, traitant du droit séculier. Cf. Charles Demolombe, disant de Cujas : « *Les principes essentiels de morale et d'honnêteté, qui sont de tous les pays et de tous les temps, [correspondent à ce] que Cujas appelait les bonnes mœurs naturelles* ». C. DEMOLOMBE, *Cours de Code de Napoléon. Traité des donations entre-vifs et testaments*, t. I, Paris, Hachette et C^{ie}, 1863, p. 280.

²⁰¹ Une recherche sur *Patrologia latina Database* montre 189 occurrences de l'expression *morum honestate* correspondant à 139 entrées ; 48 occurrences de l'expression *morum honestatem*, correspondant à 47 entrées ; et 29 occurrences de l'expression *morum honestas*, correspondant à 23 entrées.

²⁰² En effet, commentant le fragment du jurisconsulte romain Paul qui frappait de nullité les pactes conclus *contra bonos mores* (Cf. Dig. 2,14,54), Cujas précisa que cette règle de droit s'appliquait non seulement aux pactes faits *contra bonos mores naturales*, mais aussi à ceux faits *contra bonos civiles*. Cf. « *Commentarii in librum tertium Pauli ad Edictum* », 1584, éd. C. ANNIBALE FABROTO, *Jacobii Cujacii praestantissimi Operum*, t. V, Naples, Typis ac Sumptibus Michaelis Aloysii Mutis, 1722, p. 77 C-D.

« rejet de la distinction des bonnes mœurs civiles, bonnes mœurs naturelles »²⁰³. En effet, plusieurs jurisconsultes français de cette époque, parmi lesquels Hugues Doneau (1527-1591) élaborèrent une nouvelle conception de la loi civile qui devait tirer sa légitimité du droit naturel, de sorte que « les lois positives et l'équité naturelle se rejoignaient »²⁰⁴. Au XVII^e siècle, Jean Domat (1625-1696), développant cette même conception des lois civiles dans leur ordre naturel²⁰⁵, affirma que « tout ce qui est contraire à l'équité, à l'honnêteté ou aux bonnes mœurs est contraire aux principes des loix divines et humaines »²⁰⁶. Il s'ensuit que les lois humaines ou positives doivent être conformes à l'équité naturelle et aux bonnes mœurs. Dans la pensée de Jean Domat, selon Marc Péna, les bonnes mœurs protégées par les lois positives sont donc nécessairement les *boni mores naturales*²⁰⁷.

Que les *boni mores* soient perçues comme obéissance aux commandements du Décalogue ou comme observance de la discipline ecclésiale, ou encore comme conformité de l'agir à la loi naturelle, elles doivent conduire l'être humain vers le salut éternel.

C. Les *boni mores* en vue du salut éternel (*salus aeterna*)

La conception théologique des *boni mores* a surtout été marquée par la finalité ultime assignée à cette notion dans l'enseignement des pères de l'Église, à savoir le salut éternel (*salus aeterna*). Comme le souligne Sarah Maria Pintaric, les théologiens médiévaux appréciaient les *boni mores* en fonction des actes qui conduisaient au salut éternel²⁰⁸.

Déjà au IV^e siècle, Hilaire de Poitiers écrivait dans son *Traité sur la Trinité*, composé entre 356 et 360, que la profession de foi (*professio pietatis*) est nourrie par l'espérance du bonheur éternel (*incorrupta beatitudo*), et que ladite profession de foi s'exprime par la sainte opinion sur Dieu et les bonnes mœurs (*sancta de Deo opinio et*

²⁰³ M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 503.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 504. Ces lois civiles fondées sur le droit naturel donnèrent lieu à la catégorie des lois impératives au courant du XVII^e siècle.

²⁰⁵ Son ouvrage intitulé *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, est considéré à juste titre comme l'un des monuments du droit français.

²⁰⁶ J. DOMAT, *Les lois civiles dans leur ordre naturel : le droit public, et Legum delectus*, t. I, livre II, titre 7, section 2, Paris, chez Delalain, 1777, p. 203.

²⁰⁷ Cf. M. PÉNA, *loc. cit.*, p. 504, note infra-paginale n° 41.

²⁰⁸ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 106.

boni mores)²⁰⁹. Il émerge de là l'idée que les bonnes mœurs concourent à la pratique de la vie de foi en vue de la béatitude incorruptible, c'est-à-dire le bonheur éternel. Les *boni mores* sont ainsi perçues par saint Hilaire comme un mode de vie cohérente avec la saine doctrine de la foi et qui est nécessaire pour parvenir au salut éternel.

Cette idée est également présente chez saint Ambroise de Milan. Dans son *Traité sur l'Évangile selon saint Luc*, rédigé entre 377 et 389, il compare les bonnes mœurs à un édifice spirituel, et plus précisément à une clôture ou muraille dont le rôle est de protéger l'être humain de la faute et du péché. Pour lui, il existe en chaque être humain une maison spirituelle construite par Dieu et sécurisée par « l'édifice des bonnes mœurs » (*bonorum morum aedificatio*)²¹⁰. Pour gagner son salut, le chrétien doit garder intact cet édifice des bonnes mœurs non seulement en conformant sa vie à la Parole de Dieu, mais surtout en évitant « d'écouter la mauvaise langue »²¹¹. Il s'ensuit que chez Ambroise, les *boni mores* sont manifestement assimilées à une vertu morale et spirituelle nécessaire au salut du chrétien. Celui-ci doit éviter de pécher afin de garder intact l'édifice des bonnes mœurs.

Chez saint Augustin d'Hippone, on trouve une formulation plus précise de leur rôle en tant que critère important du salut. Dans son ouvrage *La foi et les œuvres*, il démontre que le salut est impossible pour celui qui reçoit le baptême sans s'engager véritablement dans la réforme de ses mœurs²¹². S'attaquant aux arguments de certains hérétiques qui prétendaient se fonder sur des extraits des lettres de saint Paul pour soutenir que le salut est assuré par la seule vertu de la foi, Augustin convoque la seconde épître de saint Pierre (2 P 3, 11-18) où il est clairement demandé aux chrétiens de garder la pureté irréprochable des mœurs dans l'attente du jour du salut. Il souligne que cet enseignement

²⁰⁹ « Suberat autem omnibus his naturalis adhuc sensus, ut pietatis professionem spes aliqua incorruptae beatitudinis aleret, quam sancta de Deo opinio et boni mores quodam vietricis militiae stipendio mererentur » (HILAIRE de Poitiers, « Traité sur la Trinité », I, § 9, in P. Smulders, *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi De Trinitate, Libri I-VII*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; 62), 1979, p. 9. Traduction : « Sous-jacent à tout cela, il y avait encore ce sentiment naturel, à savoir que la profession de la piété devait être nourrie par l'espérance d'une béatitude incorruptible, méritée, comme la solde d'une armée victorieuse, par une sainte opinion sur Dieu et des mœurs bonnes » (M. CORBIN, *La Trinité selon saint Hilaire de Poitiers*, t. I, livre 1, § 9, Paris, Cerf, 2016, p. 38).

²¹⁰ AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, « Expositio Evangelii secundum Lucam », Liber III, § 24, éd. & trad. éd. G. TISSOT, *Traité sur l'évangile de Saint Luc*, t. II, Paris, Cerf, (coll. *Sources chrétiennes* ; n° 45), 1956, p. 133.

²¹¹ « Vis scire quam sit utilis sepi ? Sepi aures tuas spinis et tribulis, et noli audire linguam nequam (Si 28, 28). Sepi enim ista te defendit a culpa ». On a ici une allusion implicite verset biblique paulinien 1 Co, 15, 33. Cf. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, « Expositio Evangelii secundum Lucam », Liber III, § 25, in *Ibid.*, p. 133.

²¹² AUGUSTINUS HIPONENSIS, « De fide et operibus », cap. 2, in J. PEGON, trad., *Œuvres de saint Augustin : 8, La foi chrétienne, op. cit.*, p. 369.

de saint Pierre avait pour but de clarifier les passages obscurs des lettres de saint Paul²¹³ qui firent l'objet d'une interprétation erronée par les hérétiques donatistes. Augustin parvint à la conclusion suivante : « saint Paul pensait, comme tous les apôtres, que le salut éternel ne pouvait être obtenu qu'à la condition de bien vivre »²¹⁴.

Réfutant dans un autre ouvrage la thèse du grammairien donatiste Cresconius, qui plaçait le juste et l'impie sur le même pied d'égalité au motif que l'un et l'autre peuvent valablement administrer le baptême, Augustin soutint que ce qui distingue les justes des pécheurs, ce sont les bonnes mœurs qui les conduisent à des résultats si différents²¹⁵. Un lien intrinsèque entre les mauvaises mœurs et le péché est ici établi, de sorte que les *boni mores* devraient aussi s'apprécier à l'aune du critère d'évitement du péché. Sous cet angle, toutes les situations objectives de péché sont jugées contraires aux bonnes mœurs. Le lien entre les *boni mores* et le salut éternel (*salus aeterna*) est établi par le truchement de la notion du péché, en conformant sa vie aux commandements de Dieu.

Dans un texte de saint Prosper d'Aquitaine (390-455), cité par Gratien dans son *Traité sur la Pénitence*, le lien entre les *boni mores* (en tant qu'observance des commandements de Dieu) et la *salus aeterna* apparaît explicitement : « Nous aimons tous nos prochains comme nous-mêmes, lorsque nous veillons à leur salut, comme au nôtre, en suivant les bonnes mœurs et en vue d'obtenir la vie éternelle »²¹⁶.

Dans les écrits de saint Thomas d'Aquin, en revanche, on ne trouve pas une affirmation explicite créant une jonction entre les *boni mores* et la *salus aeterna*²¹⁷. Pourtant, Sarah Maria Pintaric fait observer que le traitement des *boni mores* chez saint Thomas d'Aquin offre également une indication décisive d'un lien entre les bonnes

²¹³ Il est notamment fait mention de Rm 3, 8 ; de Rm 4 et de Rm 5, 20.

²¹⁴ « [...] cum tamen et ille apostolus de salute aeterna, quae nisi bene viventibus non daretur, eadem sentiret, quae caeteri apostoli ». AUGUSTIN HIPONENSIS, « De fide et operibus », cap. XIV, § 22, in J. PEGON, trad., *Œuvres de saint Augustin : 8, La foi chrétienne, op. cit.*, p. 401.

²¹⁵ « Boni quippe mores vitam bonorum malorumque discernunt, et ad diversa perducunt » Traduction : « Les bonnes mœurs distinguent entre elles la vie des bons et celles des méchants et les mènent à l'opposé ». AUGUSTIN d'Hippone, « Contra Cresconius », livre III, chap. 4, éd. G. FINAERT, *Œuvres de Saint Augustin : Traités anti-donatistes*, vol. IV, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. *Bibliothèque augustinienne* ; 31), 1968, p. 275.

²¹⁶ « Proinde, secundum nos proximos omnes diligimus, quando ad mores bonos, et ad aeternam vitam consequendam, sicut nobis, eorum saluti consulimus ». PROSPER (d'Aquitaine), « De contemplativa vita », cité par GRATIEN, De Poen. D. 2, c. 5, éd. A. Friedberg I, col. 1192.

²¹⁷ Ce constat est établi à partir de la lecture des textes obtenus grâce une recherche database de l'expression *salus aeterna*, sous ses différentes grammaticales, sur Index Thomisticus (corpusthomisticum.org). Les résultats présentent 72 occurrences correspondant à 63 entrées.

mœurs et le salut éternel en théologie²¹⁸. Ce lien ne pourrait donc être établi que par déduction, soit à partir de la relation qui existe entre les *boni mores* et la notion du péché, soit à partir de la relation entre les *boni mores* et l'observance des commandements de Dieu.

D'une part, on trouve dans les écrits thomasiens l'idée que celui qui agit contrairement aux bonnes mœurs en se détournant de l'enseignement orthodoxe de l'Église tombe dans le vice du péché²¹⁹. Or, comme il le démontre dans sa *Somme théologique*, le péché peut mériter une peine éternelle²²⁰, c'est-à-dire la privation de la *salus aeterna*. Il s'ensuit que la violation des *boni mores* peut conduire à la perte du salut éternel. Voilà pourquoi Sarah Maria Pintaric affirme que, selon l'enseignement théologique de saint Thomas, tout comportement qui met en danger le salut de l'âme doit être considéré comme contraire aux bonnes mœurs²²¹.

D'autre part, le lien fonctionnel entre les *boni mores* et la *salus aeterna* dans la théologie de saint Thomas peut se déduire à partir du rapport de ces deux notions aux commandements de Dieu. Comme nous l'avons déjà vu, les bonnes mœurs au sens théologique consistent avant tout à observer les commandements du Décalogue qui se résument en l'amour de Dieu et du prochain. Or, saint Thomas affirme clairement dans son ouvrage intitulé *La charité*, que l'accomplissement de la charité est nécessaire pour parvenir à la *salus aeterna* : « Sans la charité, personne ne peut obtenir le salut éternel ; mais vivant la charité, on parvient au salut éternel »²²². Il s'ensuit donc que les *boni mores* se manifestent dans l'accomplissement de la charité en vue du salut éternel. Dans sa *Catena aurea* sur l'évangile selon saint Matthieu, saint Thomas reprend une idée d'Augustin suivant laquelle les bonnes mœurs établissent en l'homme une certaine fermeté et la force de marcher dans la voie de la sagesse nécessaire pour parvenir à la

²¹⁸ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 81.

²¹⁹ Dans *Les Questions quodlibétales*, Thomas d'Aquin affirme clairement que celui qui suit l'opinion erronée d'un maître dans les matières qui se rapportent aux bonnes mœurs tombe dans la fosse du péché : « Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit ». THOMAS d'Aquin, *Quolibet III*, q. 4, a. 2, éd. R. A. GAUTHIER, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, *Quaestiones de quolibet*, vol. 2, Paris, Cerf, 1996, p. 253.

²²⁰ THOMAS d'Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 87, a. 3, éd. T. DE VIO CAIETANI, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 7, *Prima Secundae Summae theologiae*, q. 71-94, Rome, Typographia polyglotta, 1892, p. 124.

²²¹ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 84.

²²² « Sine caritate autem nullus potest salutem aeternam consequi, et ea habita ad salutem aeternam pervenitur ». THOMAS d'Aquin, *Quaestiones disputatae de caritate*, q. 1, a. 11, éd. M. VIALE, *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae cum quolibetis*, t. 8, vol. 1, Parme, Typis Pteri Fiaccadori, 1856, p. 603.

sainteté et à la simplicité de cœur²²³. Il y a ici une affirmation implicite de l'utilité des bonnes mœurs pour le salut de l'homme. En définitive, les *boni mores*, dans leur acception théologique, doivent être jugées en fonction de ce qui peut conduire au salut éternel. Ce critère de la *salus aeterna* pour la détermination des *boni mores*, fut particulièrement reçu en droit classique comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

D. La permanence de la conception théologique des bonnes mœurs

Saint Augustin et saint Thomas ont profondément marqué la doctrine officielle de l'Église sur les bonnes mœurs, ainsi que la tradition théologique. Le magistère s'est constamment appuyé sur leur pensée pour défendre l'intégrité des bonnes mœurs face aux évolutions intervenues dans le monde séculier.

1. La défense des *boni mores* chrétienne à l'époque moderne

Jusqu'au XV^e siècle, l'Église imposa aisément sa conception des bonnes mœurs dans les sociétés qui, comme la France par exemple, n'étaient pas encore dotées d'un pouvoir central fort. Mais, à partir du XVI^e siècle, le déploiement de la souveraineté et de l'État²²⁴ favorisa l'émergence d'un ordre public étatique autonome et conduisit à « une certaine laïcisation des bonnes mœurs », marquée par le « glissement d'une morale religieuse à une morale sociale »²²⁵, bien qu'encore d'inspiration chrétienne. Ainsi, le pouvoir séculier affirma de plus en plus sa compétence pour définir les bonnes mœurs de la société non seulement en les fondant essentiellement sur le droit naturel (tel qu'exposé par les juristes humanistes de cette époque²²⁶), mais aussi en les reliant à la notion d'ordre public étatique.

Dans ce contexte de contestation de l'autorité de l'Église en matière de bonnes mœurs, le concile de Latran V (1512-1517), tenu sous le pape Léon X, statua sur l'obligation pour les maîtres d'écoliers et les précepteurs d'enseigner aux enfants « ce qui

²²³ « Firmitas quaedam et valentia ambulandi per sapientiae viam in bonis moribus constituta est, quibus perducuntur homines usque ad mundationem et simplicitatem cordis ; de qua iam diu loquens, ita concludit omnia quaecumque vultis, etc. Nemo enim est qui velit quemquam duplici corde secum agere ». THOMAS d'Aquin, *Catena aurea in Matthaeum*, cap 7, § 6, éd. F. DUPANLOUP, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia. Catena aurea in quatuor evangelia*, t. 11, vol. 1, Parme, Typis Pteri Fiaccadori, 1861, p. 99.

²²⁴ Sur la question de la formation d'un ordre monarchique au XVI^e et XVII^e siècles en France, lire M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 505-508.

²²⁵ J. FOYER, « Les bonnes mœurs », *loc. cit.*, p. 500.

²²⁶ Parmi les principaux représentants des juristes de l'école humaniste, il faut citer Jacques Cujas au XVI^e siècle et Jean Domat au XVII^e siècle. À partir d'une approche historique des textes du droit romain, ces juristes humanistes élaborèrent des théories d'un droit naturel fondé sur la raison. C'est dans cette perspective Jean Domat identifie pratiquement les bonnes mœurs au droit naturel (Cf. J. DOMAT, *Les lois civiles dans leur ordre naturel : le droit public, et Legum delectus*, t. I, *op. cit.*, p. 203).

se rapporte à la religion et aux bonnes mœurs », afin de les « habituer au bien dès le jeune âge »²²⁷. Cette obligation positive, imposée aux maîtres, fut renforcée par une interdiction formelle d'enseigner aux enfants « ce qui est contre les bonnes mœurs » ou ce qui peut les induire à l'impiété²²⁸. Ici, les *boni mores* renvoient manifestement aux préceptes de la morale chrétienne qui, d'après la doctrine thomiste reçue par ce concile, sont nécessaires à la formation du caractère de toute personne humaine. L'Église affirmait ainsi sa volonté de continuer à promouvoir la conception théologique des bonnes mœurs dans la société.

Outre le mouvement de laïcisation des bonnes mœurs par le pouvoir séculier sous l'influence des juristes humanistes, l'Église fut également amenée à défendre sa conception des bonnes mœurs face à la réforme protestante, perçue comme une hérésie susceptible de les corrompre. Le concile de Trente (1545-1563), dont l'un des principaux objectifs était pourtant la restauration des bonnes mœurs, n'en a cependant produit aucune définition théologique dans ses canons dogmatiques²²⁹. On ne trouve d'ailleurs dans ceux-ci aucune mention littérale de l'expression *boni mores*. En revanche, les canons disciplinaires du même concile, relatifs aux décrets sur la réforme, contiennent deux occurrences explicites de l'expression²³⁰. On pourrait bien conclure que le concile de Trente se préoccupa tout simplement de protéger par des normes juridiques ou canoniques la conception théologique des *boni mores* telle qu'elle était déjà reçue dans l'Église. En statuant, par exemple, sur l'obligation faite aux évêques de visiter leur diocèse afin de chasser l'hérésie protestante, d'établir la saine doctrine et « de protéger les bonnes mœurs » (*bonos mores tueri*)²³¹, il épousait l'approche augustinienne qui n'admettait pas que les *boni mores* pussent exister là où la foi catholique était rejetée. L'assemblée conciliaire reprit également de nombreuses expressions employées dans la tradition ecclésiale pour désigner les bonnes mœurs conformes aux exigences la foi chrétienne

²²⁷ CONCILE DE LATRAN V, Session IX, 5 mai 1514, *Reformationes curia et aliorum*, in G. ALBERIGO, éd., et al., *Les conciles œcuméniques de Nicée I à Latran V. Les décrets*, t. II/1, Paris, Cerf, 1994, p. 1268-1269.

²²⁸ *Ibid.*, p. 1269.

²²⁹ Le pape Paul III précise dans la bulle d'indiction de ce concile les deux principaux objectifs de sa convocation : le rétablissement de la véritable religion en extirpant l'hérésie ; la restauration des bonnes mœurs (« *ad bonorum morum reductionem* ») dans l'Église. Cf. PAUL III, « Bulla indictionis concilii Tridentii », XI des calendes de juin 1542, in P. CHIFFLETII et al., éd., *Sacrosanti et oecumenici Concilii Tridentini, Paulo III, Julio III et Pio IV. Canones et decreta*, Paris, Méquignon juniore, 1837, p. 13.

²³⁰ La première occurrence se trouve au canon 11 du décret de réforme à la 23^{ème} session, qui énonce l'obligation pour les clercs mineurs de témoigner « par l'exemple de leurs bonnes mœurs » (*bonorum morum exemplum*). Cf. CONCILE DE TRENTE, 23^{ème} session, 15 juillet 1563, « Décret de réforme », c. 11, in G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques de Trente à Vatican II. Les décrets*, t. II/2, Paris, Cerf, 1994, p. 1520.

²³¹ CONCILE DE TRENTE, 24^{ème} session, 11 novembre 1563, « Décret de réforme », c. 3, in *Ibid.*, p. 1548.

catholique et à la discipline ecclésiale. Ainsi, par exemple, *morum honestate* est utilisée pour rappeler l'obligation de résidence de l'évêque dans son diocèse, afin de gouverner aisément le peuple à lui confié et le maintenir uni par l'honnêteté de la vie et des mœurs (*vitae ac morum honestate continere*)²³². Du concile de Trente à la codification du droit canonique en 1917, l'expression *boni mores* devint rare dans les principaux textes doctrinaux du magistère, et pourtant, l'Église ne renonça jamais à promouvoir la conception théologique des bonnes mœurs et à protéger leur intégrité dans ses rapports avec les États séculiers.

2. La défense des *boni mores* chrétiennes à l'époque contemporaine

Avec la révolution juridique qui s'opéra en France entre 1789 et 1814²³³, le Code civil consacra, notamment en son article 6, le principe d'autonomie de la volonté individuelle dans l'esprit de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme et du citoyen*, en même temps qu'il consacra les notions d'ordre public et de bonnes mœurs comme limite à l'expression de la liberté individuelle. La notion de bonnes mœurs demeurait toutefois un concept imprécis et flou dont la détermination du contenu relève du juge étatique. Il convient de préciser qu'en 1804 le législateur n'entendait pas ressusciter une conception des *boni mores* se référant à des valeurs morales transcendantes, mais qu'il voulait plutôt faire triompher l'idée d'une « morale publique »²³⁴ ou d'une « honnêteté publique »²³⁵ qui serait admise dans la société à un moment donné, par une sorte de consensus social tacite. Ces deux notions figuraient d'ailleurs dans le premier *Projet du Code civil* élaboré par Jean-Jacques-Régis de Cambacérès en 1795, et traduisait avant tout la volonté de « laïcisation des bonnes mœurs »²³⁶.

Depuis fin du XIX^e siècle, l'Église est confrontée, en Occident et en France en particulier, à la réalité d'une société de plus en plus sécularisée, qui, dans un premier temps, a fait le choix de vider la notion de bonnes mœurs de toute référence aux valeurs morales chrétiennes, avant d'opter pour le quasi-abandon de la notion elle-même, considérée comme désuète. Dans ce contexte, l'Église n'a pas renoncé à promouvoir son

²³² CONCILE DE TRENTE, 13^{ème} session, 11 octobre 1551, « Décret de réforme », c. 1, in *Ibid.*, p. 1421.

²³³ Cf. M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 513 ss.

²³⁴ C'est bien cette expression de « moralité publique » que l'on trouve dans le *Projet du Code civil* présenté en 1795 par Jean-Jacques-Régis de Cambacérès. Cf. J.-J.-R. CAMBACÉRÈS, « Projet du Code civil », 16 prairial an IV, Paris, Librairie Edouard Duchemin, 1977, p. 1.

²³⁵ L'expression « honnêteté publique » à l'article 714 du Projet d Code civil ci-dessus cité. Cf. *Ibid.*, p. 1.

²³⁶ M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 515.

enseignement traditionnel. En 1905, le pape Pie X rappela avec force que l'enseignement de la doctrine chrétienne était nécessaire pour que subsistât chez les jeunes générations « une volonté droite ou de bonnes mœurs (*mores bonos*) »²³⁷. Une année plus tôt, le même pontife mentionnait dans une lettre encyclique, publiée à l'occasion du treizième centenaire de la naissance du pape Grégoire le Grand, que la négation de l'existence de Dieu ou le rejet de l'ordre surnaturel dans une société, au nom de la science, ouvrait « une voie facile à d'autres erreurs monstrueuses, aussi contraires à la droite raison que pernicieuses aux bonnes mœurs (*bonis moribus*) »²³⁸. De même, le pape Pie XI, en 1929, critiqua vivement l'option de la méthode éducative dite de la « coéducation des sexes » promue dans la société de son temps, en estimant qu'elle exposait les jeunes gens à la commission des « fautes contre les bonnes mœurs »²³⁹. Aussi, publia-t-il une lettre encyclique pour souligner la nécessité de l'éducation chrétienne pour la sauvegarde des bonnes mœurs.

Ainsi, nous constatons que le souci de protection des bonnes mœurs fut constamment présent dans les textes magistériels, sans qu'il ne fût nécessaire de leur donner un nouveau contenu théologique. Le concile Vatican II, qui est considéré à juste titre comme le concile du renouveau de l'Église et de son *aggiornamento* par rapport aux évolutions des sociétés modernes, n'apporta pas non plus un contenu doctrinal nouveau à la notion. Il convient d'ailleurs de remarquer que l'expression *boni mores* est absente des textes des seize documents conciliaires²⁴⁰. Mais cette disparition ne traduisait nullement la volonté du magistère ecclésial d'abandonner la conception théologique des bonnes mœurs. En effet, lorsque la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, traite de l'action des fidèles laïcs dans la vie du monde, elle affirme que ces derniers « imprégneront de valeur morale la culture et les œuvres humaines ». L'expression

²³⁷ PIE X, « Acerbo Nimis », Lettre encyclique sur l'enseignement de la doctrine chrétienne, 15 avril 1905, in ASS, vol. XXXVII, 1904-1905, p. 617 ; traduction française dans *Actes de S. S. Pie X. Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions*, t. II, Paris, Maison de la Bonne Presse, s. d., p. 75.

²³⁸ PIE X, « Lucunda sane », Lettre encyclique à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Grégoire I^{er}, le 12 mars, 1904, in ASS, vol. 34, 1903-1904, p. 520 ; traduction française dans *Actes de Saint Pie X, Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions*, t. I, Paris, Maison de la Bonne Presse, s. d., p. 153.

²³⁹ PIE XI, « Divini illius magistri », Lettre encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, 31 décembre 1929, in DC, t. 22, n°507-508, 15-22 février 1930, col 407.

²⁴⁰ La version numérique des *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) permet de faire une recherche par mots-clefs dans chacun de ses tomes, en utilisant le lien http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm. En effectuant la recherche de l'expression *boni mores*, sous toutes ses formes grammaticales, dans les tomes 56 (de l'année 1964), 57 (de l'année 1965) et 58 (de l'année 1966), on s'aperçoit qu'il n'y a aucune occurrence figurant dans les documents conciliaires qui y sont publiés entre 1964 et 1966.

utilisée dans le texte original latin est *valore morali*²⁴¹ (valeur morale), là où on aurait pu s'attendre que le concile utilisât l'expression *bonos mores*. La même expression *valoribus moralibus*²⁴² est également employée dans la déclaration sur l'éducation chrétienne, lorsque « le concile proclame le droit pour les enfants et les jeunes gens d'être incités à apprécier sainement les valeurs morales avec une conscience droite et à les embrasser dans une adhésion personnelle »²⁴³. Par ailleurs, dans la déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, on voit apparaître en 1965 une nouvelle expression, *bona moralia*²⁴⁴, lorsque le concile exhorte les chrétiens et musulmans « à protéger et à promouvoir ensemble [...] les valeurs morales [...] »²⁴⁵. Même dans le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres, les pères conciliaires se contentèrent de l'emploi du concept *moribus*²⁴⁶ pour exprimer une exigence d'idonéité du candidat au sacerdoce, que le droit de l'Église a traditionnellement énoncée en employant l'expression *boni mores*²⁴⁷.

On pourrait légitimement s'interroger sur les raisons pour lesquelles le magistère a évité d'utiliser l'expression *boni mores* dans son enseignement solennel au concile Vatican II. La réponse à cette interrogation ne peut être apportée qu'après l'examen approfondi des travaux préparatoires et des discussions ayant précédé l'adoption des documents conciliaires. Il est probable que ce soit à cause de la connotation péjorative que les sociétés séculières donnaient de plus en plus à la notion de *boni mores*. Nous nous contentons, dans le cadre notre recherche, de remarquer que même si le magistère ecclésial observa manifestement une certaine réserve dans l'usage de l'expression *boni mores* à Vatican II, il ne renonça pas du tout à promouvoir en tant que tel le contenu

²⁴¹ CONCILE VATICAN II, « Lumen Gentium », Constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964, in AAS, vol. 57, 1965, p. 42.

²⁴² CONCILE VATICAN II, « Gravissimum educationis », Déclaration sur l'éducation chrétienne, 28 octobre 1965, n. 1, in AAS, vol. 58, 1966, p. 730.

²⁴³ CONCILE VATICAN II, « Gravissimum educationis », n. 1, in DC, t. 62, n° 1458, 7 novembre 1965, col. 1834.

²⁴⁴ CONCILE VATICAN II, « Nostra aetate », Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, 28 octobre 1965, n. 3, in AAS, vol. 58, 1966, p. 742.

²⁴⁵ CONCILE VATICAN II, « Nostra aetate », Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, 28 octobre 1965, n. 3, in DC, t. 62, n° 1458, 7 novembre 1965, col. 1828.

²⁴⁶ Le concile recommande que les séminaristes soient préparés au ministère de la Parole de Dieu, afin de l'exprimer « par leur bouche et par leurs mœurs » (*lingua et moribus expriment*). CONCILE VATICAN II, « Optatam totius », Décret sur la formation des prêtres, 28 octobre 1965, in AAS, vol. 58, 1966, p. 716.

²⁴⁷ Le canon 993, 3° du Code de droit canonique de 1917, en vigueur au moment du concile, prévoyait explicitement que le recteur du séminaire, ou le prêtre à qui le candidat au sacerdoce a été confié en dehors du séminaire, devait témoigner au sujet des bonnes mœurs de ce candidat. Cette norme a été reprise au canon 1051 du CIC/83 actuellement en vigueur.

théologique traditionnel des bonnes mœurs dans son enseignement. Il convient de noter qu'après le concile Vatican II, l'expression *bonos mores* fut utilisée dès 1966 dans une note de la Congrégation pour la doctrine de la foi au sujet de l'Index des livres prohibés²⁴⁸. Plus significative encore est la consécration de la notion de *boni mores* dans de nombreux canons du Code de droit canonique de 1983. C'est dire que la prudence observée par l'autorité ecclésiale, en ce qui concerne l'emploi de l'expression *boni mores* dans les textes magistériels, ne fit pas obstacle à l'introduction de cette notion dans la législation canonique. À travers la notion de *boni mores*, l'Église a toujours voulu accorder une protection juridique à la conception théologique des bonnes mœurs.

²⁴⁸ Cette note est une réponse à un doute soumis à la sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF), pour savoir si l'Index des livres prohibés était encore en vigueur après la promulgation du motu proprio *Integrae servandae* du pape Paul VI en date du 7 décembre 1965. La CDF précisa dans sa réponse que l'enseignement moral de l'Église est toujours en vigueur dans la mesure où les fidèles sont tenus en conscience, comme l'exige le droit naturel, de se méfier des écrits qui peuvent compromettre la foi et les bonnes mœurs (*quae fidem ac bonos mores in discrimen adducere possint*). Cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, « Notificatio de Indicis librorum prohibitorum conditione », in AAS, t. 58, 1966, p. 445.

Section 1 : Les *boni mores* dans les sources du droit à vocation générale

Le *Décret* de Gratien fournit deux références principales²⁴⁹ où les *boni mores* sont reçues comme une valeur transcendante à laquelle les sources du droit objectif doivent se conformer, qu'il s'agisse des lois séculières ou canoniques (A), ou bien encore des coutumes (B).

A. Les normes législatives

Le droit canonique classique s'intéressa explicitement à la question de la conformité des lois séculières (*leges*) aux *boni mores*, puisqu'elle constituait un enjeu essentiel de la réception desdites lois par les sujets chrétiens dans la société (1). En revanche, l'absence d'une formulation explicite de cette exigence en ce qui concerne les normes canoniques (*canones*), s'explique simplement par le fait que les canons étaient par nature édictés en vue de protéger la foi et les *boni mores* (2).

1. Les lois séculières (*leges*)

Dans l'Antiquité déjà, l'Église tendait à considérer que les conflits entre normes séculières et religieuses devaient être tranchés en faveur des secondes, sans que le pouvoir impérial, au V^e siècle, n'en prît ombrage. L'empereur Marcien ordonna ainsi en 451 que fussent déclarées nulles et sans effet les pragmatiques sanctions arrachées par la faveur ou l'ambition qui seraient contraires aux normes canoniques²⁵⁰. Dans le contexte du césaropapisme marqué par une certaine forme d'instrumentalisation de l'Église par l'Empire, cet empereur chrétien consacrait ainsi l'enseignement des pères de l'Église proclamant la supériorité des normes canoniques (*canones*) et des préceptes de la morale chrétienne sur les lois séculières (*leges*)²⁵¹. À l'époque médiévale, son autonomie et sa puissance s'étant déployées, l'Église continua d'affirmer la supériorité des normes ecclésiastiques sur les normes laïques, mais y ajouta l'exigence de conformité des lois séculières aux *boni mores*, comme l'indique le canon 4 de la Distinction 10 du *Décret* de

²⁴⁹ La recherche de l'expression *boni mores*, sous ses différentes formes grammaticales, dans la *Patrologia latina Database* livre 5 occurrences dans le *Décret* de Gratien de *bonos mores* ; 3 occurrences de *bonis moribus* et 1 occurrence de *boni mores*.

²⁵⁰ Cf. *CJ.* 1, 2, 12, 1 : « Omnes sane pragmatikas Sanctiones quae contra canones ecclesiasticos interventu gratiae et ambitionis elicita sunt, robore suo et firmitate vacuatas cessare praecipimus ». Sur ce texte, cf. la remarque de J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, Sirey, 1958, p. 483, n. 4.

²⁵¹ Cf. J. GAUDEMET, « L'entrée du droit dans la vie de l'Église », in *Revue de droit canonique*, t. 47/1, 1997, p. 19. Voir également J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, 2^{ème} éd., Paris, Sirey, 1979, p. 39-42.

Gratien : « Les constitutions contraires aux canons et aux décrets du Pontife Romain, ou aux bonnes mœurs sont de nul effet »²⁵². Avant d'être recueilli dans la *Concordia canonum*, ce texte, qui apparaît dans des recueils rattachés au groupe des faux isidoriens²⁵³, a circulé dans diverses collections canoniques, notamment celle d'Anselme de Lucques²⁵⁴, écrite vers 1085, qui fait partie des principales sources utilisées par Gratien pour la confection de son ouvrage²⁵⁵. Ce canon a retenu l'attention des décrétistes. Ainsi, Paucapalea, dans sa *Summa Quoniam in omnibus*, datée vers 1140, commentant la D. 10, c. 4, assimile implicitement les *bonos mores* aux *decretis evangelicis* (préceptes évangéliques)²⁵⁶. Cette conclusion se déduit en établissant un parallélisme de forme entre l'expression *constitutiones contra canones et decreta praesulum Romanorum, vel bonos mores* de D. 10, c. 4 et l'expression *principum constitutiones [...] evangelicis et canonicis decretis non obviaverunt*. Le décrétiste Rufin est beaucoup plus explicite sur la signification des *boni mores* dans sa *Summa decretorum*, rédigée vers 1164²⁵⁷. Reprenant d'abord l'explication de Paucapalea, il affirme que si dans une affaire quelconque les lois des princes sont contraires aux constitutions ecclésiastiques, elles doivent être entièrement ajournées ; mais là où elles ne contreviennent pas aux décrets évangéliques et canoniques, elles doivent être tenues dignes de toute révérence et être assumées dans l'Église²⁵⁸. Puis, il précise aussitôt que dans l'expression *constitutiones contra bonos mores*, les bonnes mœurs concernent les choses ou pratiques nécessaires à la religion

²⁵² « Constitutiones contra canones et decreta Praesulum Romanorum, vel bonos mores, nullius sint momenti ». D. 10, c. 4, éd. A. FRIEDBERG, I, col. 20.

²⁵³ Cf. P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni : ad fidem librorum Manuscriptorum recensuit fontes indicavit commentationem de collectione pseudo-isidori praemisit*, Leipzig, B. Tauchnitz, 1863, réimp. Aalen, Scientia, 1963, p. LXI.

²⁵⁴ Cf. ANSELMUS Lucensis, *Collectio canonum, una cum collectione minore*, Lib. III, cap. 89, § 9, éd. F. THANER, Neudruck der Ausgabe Innsbruck 1906-1915, réimp. Aalen, Scientia, 1965, p. 163.

²⁵⁵ À propos des collections canoniques qui furent directement exploitées par Gratien pour la composition de son *Décret*, consulter l'article de Peter LANDAU, « Neue Forschungen zu vorgratianischen Kanonensammlungen und der Quellen des gratianischen Dekrets », in *Ius commune*, vol. 11, 1984, p. 15.

²⁵⁶ « Quod ecclesiasticis legibus principum constitutiones sunt maxime in ecclesiarum [negotiis] postponendae, aperte multis auctoritatibus declarabiter. At ubi evangelicis et canonicis decretis non obviaverunt, omni honore et reverentia dignae habeantur et in ecclesiae adiutorium assumantur ». PAUCAPALEA, *Quoniam in omnibus*, éd. J. F. SCHULTE, *Summa über das Decretum Gratiani*, Giessen, Emil Roth, 1890, réimp. Aalen, Scientia, 1965, p. 15.

²⁵⁷ À propos de cette date de rédaction, voir J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36. Introduction », in *Revue de droit canonique*, t. 58-59, 2011, p. 43.

²⁵⁸ RUFINUS, *Summa decretorum* : « Si ergo leges principum constitutionibus ecclesiasticis in aliquo negocio contrarie sunt, omnino postponende sunt ; at ubi euangelicis et canonicis decretis non obviaverint, omni reverentia digne habeantur et in ecclesie adiutorium assumantur » (éd. H. SINGER, *Die Summa decretorum des magister Rufinus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1902, p. 26).

chrétienne, comme par exemple le signe de croix sur le front²⁵⁹. Quant au décrétiste Honorius de Kent (+1210), il explicite l'expression *bonos mores* en recourant plutôt au critère de l'*honestas* qui doit caractériser les comportements humains. Dans sa somme intitulée *De iure canonico tractaturus*, publiée probablement vers 1188, il identifie les *bonos mores* aux actes honnêtes des hommes (*honestos actus hominum*)²⁶⁰, mais sans préciser en quoi consiste cette *honestas*. C'est dans la *Summa decretorum* de son contemporain Huguccio de Pise (1140-1210) que le contenu de l'*honestas* est explicité par le recours à deux critères utilisés à cette époque par les théologiens pour définir les *boni mores*. Dans son commentaire de la D. 8, c. 2, Huguccio explique en effet que les *honestas consuetudines* (honnêtes coutumes) sont les coutumes qui ne s'opposent pas à ce qui est nécessaire au salut éternel (*salus aeterna*), et dont l'observance ne peut pas non plus contrevenir aux commandements de Dieu²⁶¹.

La formulation de l'exigence de conformité des lois séculières aux bonnes mœurs témoigne bien qu'à l'époque de Gratien, les *boni mores* avaient déjà reçu un contenu théologique que l'Église voulait promouvoir dans la société séculière. Rappelons que le *Décret* fut composé au lendemain de la réforme grégorienne intervenue au XI^e siècle qui permit au pouvoir pontifical d'affirmer ses prétentions suprématistes face au pouvoir temporel des princes séculiers. Les protagonistes de cette réforme avaient, en effet, contribué à faire triompher la doctrine hiéocratique qui proclame le principe suivant lequel les normes du droit séculier ne devaient pas contredire la doctrine morale de l'Église, ni sa discipline²⁶². Pendant le Moyen Âge chrétien, la notion de *boni mores* devint essentielle et, sous l'influence de l'Église, elle prit « une coloration morale »²⁶³.

Il va sans dire que les *boni mores* demeurèrent un véritable enjeu dans les relations Église-État, du fait de la volonté de l'autorité ecclésiale de promouvoir et d'imposer sa

²⁵⁹ RUFINUS, *Summa decretorum* : « [...] tales scil., qui ad necessitatem christiane religionis pertineant, sicut est signaculum crucis in fronte et huiusmodi » (*Ibid.*, p. 27).

²⁶⁰ HONORIUS, *Summa De iure canonico tractaturus* : « *Constitutiones bonos mores, idest honestos actus hominum* » [éd. R. WEIGAND, P. LANDAU, W. KOZUR et al., t. I, *Pars prima, Distinctiones. Pars secunda, Causa 1*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (coll. *Monumenta iuris canonici. Series A, Corpus glossatorum* ; vol. 5), 2004, p. 34].

²⁶¹ Cf. HUGUCCIO, *Summa decretorum ad D. 8, c. 2*, éd. U. PREROVSKY, t. I, *Distinctiones I-XX*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (coll. *Monumenta iuris canonici. Série A, Corpus Glossatorum*, vol. 6), 2006, p. 133. Nous y reviendrons plus loin.

²⁶² John Joseph Ryan le démontre dans son étude consacrée en particulier à l'apport de Pierre Damien (1007-1072) à la réforme grégorienne. Cf. J. J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his canonical sources: a preliminary study in the antecedents of the Gregorian reform*, Toronto, Pontificium Institutum Studiorum Mediae Aetatis, 1956, p. 143.

²⁶³ L'expression est de D. DEROUSSIN, *Histoire du droit des obligations*, Paris, Economica, 2007, p. 383.

conception théologique des bonnes mœurs dans toutes les sociétés. À partir du XIII^e siècle, les États séculiers affirmèrent de plus en plus leur souveraineté vis-à-vis du pouvoir pontifical, et manifestèrent la volonté de se doter d'un ordre juridique autonome poursuivant une finalité distincte de celle de l'Église. Le roi de France, Philippe le Bel, s'attribua la *plenitudo potestatis* au début du XIV^e siècle, afin de manifester son plein pouvoir de légiférer pour le bien-être de ses sujets et l'utilité publique du Royaume²⁶⁴. Le roi s'affirma comme garant de l'ordre public étatique nécessaire à la réalisation des fins propres du Royaume. Il ne se considérait plus simplement comme le bras séculier de l'Église. Comme l'écrivit plus tard Machiavel (1469-1527), le prince séculier admettait désormais la possibilité d'agir éventuellement contre les intérêts de l'Église, s'il estimait cela nécessaire pour préserver les intérêts du Royaume et maintenir l'ordre public étatique²⁶⁵.

Dans ce contexte nouveau marqué par l'affirmation de la souveraineté de l'État séculier et par le gallicanisme en France, l'Église se trouva de plus en plus dans l'impossibilité d'imposer unilatéralement sa loi et ses principes aux États séculiers souverains. Aussi se servit-elle désormais de la politique concordataire pour tenter d'obtenir de ces derniers, autant que cela fut possible, une certaine garantie de la protection des *boni mores* au sens où l'entendait le droit canonique. Dans cette optique, « l'Église a cru pendant longtemps qu'il était de son devoir de faire proclamer la religion catholique comme la seule confession de l'État signataire »²⁶⁶, afin de garantir, entre autres, que le droit étatique ne mettrait pas à mal sa conception théologique des *boni mores*. C'est ainsi que sous l'Ancien Régime, les contraintes découlant du concordat de 1516, conclu à Bologne entre le pape Léon X et le roi François I^{er}, empêchaient le Royaume de France de légiférer, par exemple, en faveur du divorce et du remariage ou

²⁶⁴ Sophie Petit-Renaud a montré qu'à partir de la fin du XII^e siècle, l'assimilation du roi de France au *princeps* romain, consacrée par la maxime « le roi est empereur en son royaume », a permis non seulement d'affirmer la souveraineté inaliénable et l'indépendance du roi à l'égard de toute puissance extérieure (la papauté et l'Empire), mais aussi de lui reconnaître le droit de jouir dans son royaume des mêmes prérogatives spécifiques de puissance publique que l'empereur dans l'Empire, en l'occurrence la puissance de « faire la loi ». Cf. S. PETIT-RENAUD, « Faire Loy » au royaume de France : de Philippe VI à Charles V (1328-1380), Paris, De Boccard (coll. *Romanité et modernité du droit*), 2001, p. 52.

²⁶⁵ « Il faut comprendre qu'un prince et surtout un nouveau prince ne peut pas observer toutes les choses pour lesquelles les hommes sont jugés bons, étant souvent contraint, pour maintenir son pouvoir, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion ». MACHIAVEL, *Le prince*, chap. 18, éd. C. BEC, *Le Prince et autres nouvelles*, Paris, Robert Laffont, 2018, p. 154.

²⁶⁶ J. JULG, *L'Église et les États : histoire des concordats*, Paris, Nouvelle cité (coll. *Historiques*), 1990, p. 12. Sur le concordat, lire F. ROUMY, « Le concept de concordat dans la doctrine canonique des XVI^e-XVIII^e siècles », in B. BASDEVANT-GAUDEMET & F. MESSNER, *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'union européenne*, Paris, PUF (Coll. *Histoires*), 1999, p. 35-49.

encore d'assurer une protection juridique du concubinage. Cette situation demeura jusqu'à la Révolution.

Mais, à partir du XIX^e siècle, l'Église jugea également nécessaire de conclure des concordats avec des États non confessionnels afin de garantir les droits de la religion catholique. Si ces traités reconnaissaient, en général, « les droits et prérogatives dont doit jouir la religion chrétienne de par la loi divine et les dispositions canoniques »²⁶⁷, ils ne contraignaient plus l'État signataire à conformer sa législation à la conception théologique des *boni mores*. Ainsi, en France, le concordat de 1801 qui fut souscrit, comme le mentionne son préambule, « pour le bien de la religion catholique », également reconnue comme « la religion de la grande majorité des citoyens français », n'empêcha pas le législateur de consacrer le divorce dans le Code civil de 1804. Portalis s'en expliqua d'ailleurs en soutenant que le catholicisme n'exerçait plus une domination exclusive dans la société comme ce fut le cas dans l'Ancienne France ; et qu'en raison de la loi fondamentale sur la liberté des cultes, la loi civile devait tenir compte de la plupart des doctrines religieuses qui autorisent le divorce, afin de point « obliger deux époux malheureux à demeurer réunis ou à vivre dans célibat forcé, aussi funeste aux mœurs qu'à la société »²⁶⁸. Il fallait désormais admettre que la protection des droits de l'Église par un concordat dans le contexte du pluralisme religieux, ne permettait plus d'imposer la conception théologique des *boni mores* aux États séculiers²⁶⁹. Cependant, l'Église n'a jamais renoncé à condamner dans son enseignement et en droit canonique les lois séculières qui sont contraires aux *boni mores* chrétiennes.

2. Les normes canoniques (*canones*)

Bien que le *Decretum Gratiani* ne traite pas explicitement de la question de conformité des normes canoniques (*canones*) aux *boni mores*, il va sans dire qu'à

²⁶⁷ Cette formule utilisée pour la première fois dans le concordat signé entre Pie VII et le roi de Bavière en 1817, fut par la suite reprise dans de nombreux autres concordats. Cf. R. MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire (1801-2010)*, Paris, Cerf, 2012, p. 127.

²⁶⁸ Cf. D. VEILLON, « Le divorce en France du Code civil de 1804 à la loi du 26 mai 2004 », in *Slovenian Law Review*, vol. III, n° 1-2, décembre 2006, p. 45-62, [en ligne] sur hal-02979023, p. 5.

²⁶⁹ À titre d'illustration, mentionnons le concordat de Latran, conclu en 1929 entre le Saint-Siège et l'État italien, et dont l'article 34 attribuait les effets civils au sacrement de mariage tel qu'il est régi par le droit canonique et remettait à la compétence exclusive de l'Église la juridiction sur ces mariages. Le Code civil italien, promulgué en 1942, confirma en son article 82 les stipulations concordataires sur les mariages catholiques et consacra dans l'article 149 le principe de l'indissolubilité pour tous les mariages civils. Toutes ces garanties n'empêchèrent pas le législateur italien de voter la loi sur le divorce, promulguée le 1^{er} décembre 1970, malgré l'opposition des démocrates chrétiens qui estimaient que cette loi violait les stipulations du concordat, alors en vigueur conformément à l'article 7 de la Constitution italienne de 1947. Cf. E. ONDEI, « Le divorce en Italie », in *Revue internationale de droit comparé*, vol. 24/1, 1972, p. 78-80.

l'époque médiévale où l'Église s'affirmait comme garante des bonnes mœurs de toute la société, l'autorité ecclésiale veillait à ce qu'aucune norme canonique ne fût approuvée si elle portait atteinte à l'intégrité des *boni mores*. Ainsi, par exemple, lorsque le pape Jean VIII (872-882) fut amené à statuer sur l'approbation des actes du concile in *Trullo*²⁷⁰, il énonça que l'Église admettait seulement les canons qui n'étaient pas en contradiction avec la foi orthodoxe, ni avec les bonnes mœurs (*probis moribus*)²⁷¹. Autrement dit, les canons ou décisions conciliaires contraires aux *boni mores* sont de nul effet et ne peuvent avoir force contraignante. Il en résulte que les conciles ne pouvaient légitimement porter des actes contraires aux *boni mores*, entendues dans leur acception théologique. Il y a ici une véritable affirmation du caractère transcendant ou absolu des *boni mores* en tant que critère de légitimité des actes de nature législative émis par l'autorité ecclésiale.

Lorsque le pontife romain devint la principale source de la législation canonique, précisément à partir de la réforme grégorienne, les *boni mores* s'imposèrent également comme un critère de légitimité des actes pontificaux. Ainsi, le pape, en tant que législateur universel, ne pouvait légitimement émettre un acte qui fût en contradiction avec la conception théologique des *boni mores*. Un exemple nous est donné au sujet du pape Jean XXII. Celui-ci utilisa l'expression *boni mores* trois fois dans sa bulle *Ne super his*, du 3 décembre 1334, par laquelle il se rétracta solennellement après avoir été accusé d'enseigner une doctrine hétérodoxe au sujet de la béatitude des saints²⁷². Voici les

²⁷⁰ Le concile in *Trullo*, encore appelé concile Quinisexte, se tint en 692 sur convocation de l'empereur Justinien II. On est à cette époque dans la mouvance de l'« ère dite constantinienne » où le prince séculier se considère comme le défenseur de l'Église. Aussitôt après la fin de ce concile, l'empereur Justinien II envoya les actes au pape Sergius pour solliciter son approbation, mais ce dernier refusa d'y apposer sa signature à cause des erreurs contenus dans certains canons. Après le décès du pape Sergius en 701, plusieurs autres demandes furent adressées à ses successeurs en vue de l'approbation des actes du concile in *Trullo* sans succès. Il fallut attendre le pontificat de Jean VIII pour qu'une solution fût enfin trouvée. Cf. K. J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. III, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 558.578-579.

²⁷¹ Ces critères émis par le pape Jean VIII se trouvent dans la préface qu'Anastase a placée en tête de sa traduction des actes du VII^e concile œcuménique : « [...] Unde apostolatu vestro decernente, non solum illos solos quinquaginta canones Ecclesia recipit, sed et omnes eorum utpote Spiritus sancti tubarum, quin et omnium omnino probabilium patrum et sanctorum conciliorum regulas et institutiones admittit ; illas dumtaxat, quae nec rectae fidei nec probis moribus obviant ». Cf. *Ibid.*, p. 579. Cette préface d'Anastase n'a pas été reprise dans l'ouvrage d'Alberigo Giuseppe sur les conciles œcuméniques. Cf. G. NEDUNGATT & S. AGRESTINI, éd., « Concilium Trullanum », in ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. I, The oecumenical councils, from Nicaea I to Nicaea II, 325-787*, Turhout, Brepols (coll. CCCOGD ; 1), 2006, p. 203-304.

²⁷² Le pape Jean XXII présenta sa conception hétérodoxe au sujet de la béatitude des saints dans trois sermons : le 1^{er} novembre et 15 décembre 1331, puis le 5 janvier 1332. Le roi de France, Philippe VI fut le premier à ordonner l'examen des positions du pape Jean XXII qui étaient contraires à la conception théologique courante. Cela obligea ce dernier à convoquer à son tour une commission de cardinaux et de théologiens pour avoir leur avis. Cf. H. DENZINGER, *Symbole et définitions de la foi catholique*, n° 991, éd. J. HOFFMANN, Paris, Cerf, 2005, p. 333.

paroles qu'il prononça devant les cardinaux, à la veille de sa mort, et qui furent reprises dans la bulle à lui attribuée et publiée par son successeur Benoît XII :

Si au sujet de ce qui a trait à la foi catholique, à la sainte Écriture ou aux bonnes mœurs [*bonos mores*], Nous avons dit d'autres choses dans la prédication, l'explication, la doctrine, l'enseignement ou d'une autre manière, Nous les approuvons pour autant qu'elles consonnent avec la foi catholique, la détermination de l'Église, la sainte Écriture et les bonnes mœurs [*bonis moribus*] ; sinon, nous voulons que cela soit tenu comme n'ayant pas été dit²⁷³.

Les *boni mores* furent ainsi confirmées comme critère d'approbation et de validité des actes du pontife romain, au même titre que l'exigence de conformité à la sainte Écriture, de sorte qu'un acte pontifical jugé contraire aux bonnes mœurs est réputé inexistant. Les *boni mores* dont parle Jean XXII doivent nécessairement être comprises dans leur acception théologique, puisqu'elles sont opposables même à l'autorité magistérielle du pontife romain.

De ce qui précède, force est de constater que le droit canonique ne se contenta pas d'emprunter la notion de *boni mores* en gardant les mêmes conséquences juridiques que le droit romain lui attachait. Alors que celui-ci se servait de la notion de *boni mores* pour fixer des limites à la liberté contractuelle des sujets de droit, le droit canonique étendit le régime juridique des *boni mores* en les posant également comme une limite au pouvoir de toute autorité ecclésiale capable de produire des normes juridiques. En établissant le principe de la conformité des normes juridiques aux *boni mores*, le droit canonique donna à cette notion non seulement un contenu nouveau, mais surtout un statut supra-normatif qu'elle n'avait pas en droit romain classique. Ce statut supra-normatif des *boni mores* en droit canonique est également attesté vis-à-vis des coutumes.

B. Les coutumes

L'insertion des *boni mores* en droit canonique s'effectua également par leur prise en compte dans le processus de légitimation de la coutume en tant que source de droit objectif²⁷⁴. Charles Lefebvre observe que bien avant la parution du *Décret* de Gratien, les coutumes occupaient une place considérable en droit canonique²⁷⁵, et que, malgré le

²⁷³ JEAN XXII, « Ne super his », Bulle de rétraction sur la béatitude des saints, 3 décembre 1334, in G.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXV, Venetiis, Antonium Zatta, 1782, col. 569B. Traduction française dans H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 991, p. 333.

²⁷⁴ Sur l'histoire de la notion de coutume en droit canonique, consulter l'ouvrage de René WEHRLÉ, *De la coutume dans le droit canonique : Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI*, Paris, Recueil Sirey, 1928, 450 p.

²⁷⁵ Ch. LEFEBVRE et G. LE BRAS, dir., *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident L'âge classique (1140-1378). Sources et théorie du droit*, Paris, Sirey, 1965, p. 214.

développement du droit écrit, elles conservèrent « une large place en droit classique »²⁷⁶. Les interventions de l'autorité ecclésiastique et de la doctrine en matière de coutume consistèrent surtout à corriger les abus et à préciser les critères de sa validité.

Dans son *Decretum*, Gratien consacra une définition de la coutume, empruntée aux livres des étymologies d'Isidore de Séville (+636)²⁷⁷, comme un droit établi par l'usage et accepté comme loi, lorsque la loi fait défaut²⁷⁸. Il précisa aussitôt quatre critères essentiels auxquels toute coutume devait se conformer pour être érigée en norme canonique²⁷⁹ : *primo*, elle doit être recommandée par la raison, c'est-à-dire qu'elle doit satisfaire à l'exigence d'un ordonnancement rationnel en vue de la réalisation du bien commun²⁸⁰ ; *secundo*, elle doit convenir à la religion, c'est-à-dire qu'elle doit être compatible avec les vérités de la foi chrétienne contenues dans les saintes Écritures et transmises par la sainte Tradition²⁸¹ ; *tertio*, elle doit également convenir à la discipline, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être contraire ni aux lois séculières, ni aux normes canoniques²⁸² ; et *quarto* enfin, elle doit conduire les hommes au salut, c'est-à-dire que la *salus aeterna* doit être la finalité ultime de toute coutume en droit canonique²⁸³. Il n'est

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 206.

²⁷⁷ ISIDORE de Séville, *Etymologiae*, lib. II, cap. 10, in éd. P. K. MARSHALL, *Isidorus Hispalensis Etymologiae II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 53.

²⁷⁸ D. 1, c. 5 : « Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex » (éd. FRIEDBERG I, col. 2).

²⁷⁹ D. 1, c. 5, § 2 : « Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam, quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat ». Traduction personnelle : De plus, si la loi est établie par la raison, tout ce qui sera loi, sera établie par la raison, pourvu qu'il convienne à la religion, qu'il convienne à la discipline, qu'il conduise au salut.

²⁸⁰ Gratien assume pleinement un principe du droit romain proclamant la supériorité de la raison et de la loi sur la coutume, en citant une constitution de l'empereur Constantin à Proculus, en l'an 319 (C. 8, 52, 2). Cf. D. 11, c. 4 : « Consuetudinis ususque longevi non vilis auctoritas est : verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat, aut legem scriptam ». Traduction personnelle : L'autorité de la coutume et son usage de longue durée ne sont pas sans valeur ; cependant, la force de la coutume ne la place pas au-dessus de la raison, ni de la loi écrite.

²⁸¹ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistola 28 ad Lucianum*, cité par GRATIEN, D. 12, c. 4 : « Consuetudines, quae fidei non offitunt, ut a maioribus traditae sunt, observentur ». Traduction personnelle : Les coutumes qui ne font pas obstacle à la foi, telle que transmise par les apôtres, doivent être respectées. Voir également un extrait d'une lettre saint Augustin au prêtre Casulanus, cité par Gratien, D. 11, c. 6 : « Consuetudinem laudamus, quae tamen contra fidem catholicam nichil usurpare dignoscitur ». Traduction personnelle : Nous louons la coutume, mais seulement celle qui est reconnue ne faire aucun usage contraire à la foi catholique.

²⁸² D. 11, c. 5 : « Inviolabilis est consuetudo, que nec humanis legibus nec sacris canonibus obviare monstratur ». Traduction personnelle : « Est inviolable la coutume qui se révèle ni contraire aux lois humaines, ni contraire aux canons sacrés ». *A contrario*, on peut déduire que, pour Gratien, en règle générale, une coutume *contra legem* était illégitime et sans aucune valeur juridique en droit canonique.

²⁸³ Le décrétiste Paucapalea précise que la coutume doit profiter au salut des corps et des âmes : « quod saluti animarum ac corporum proficiat » (éd. J. F. SCHULTE, *Summa über das Decretum Gratiani, op. cit.*, p. 6).

pas superflu de noter que ces critères retenus par Gratien étaient déjà plus ou moins reçus dans la tradition ecclésiale, puisque les théologiens et canonistes les utilisaient, comme nous l'avons vu dans la section préliminaire, pour décrire la notion de *boni mores*. Par conséquent, l'appréciation de la légitimité d'une coutume à l'aune de ces mêmes critères conduisait nécessairement à l'examen de sa conformité par rapport à la conception théologique des *boni mores*, qu'il s'agisse des coutumes des communautés ecclésiales (1) ou séculières (2).

1. Les coutumes des communautés ecclésiales

Dans la D. 12 de son *Décret*, Gratien s'appuie sur plusieurs textes d'Augustin d'Hippone. L'un d'eux est surmonté d'une rubrique indiquant que ce qui n'est pas contraire aux *boni mores* doit être indistinctement tenu²⁸⁴, reprenant ainsi une phrase de la *Lettre à Janvier*, écrite par saint Augustin vers l'an 400. L'évêque d'Hippone avait été consulté au sujet de la valeur contraignante des usages ou habitudes d'une communauté ecclésiale à l'égard des chrétiens venus d'une autre communauté dont les usages sont différents. En partant de l'exemple du jeûne dont la pratique différait de l'Église de Rome à celle de Milan²⁸⁵, saint Augustin répondit que par égard pour ceux au milieu desquels il vit, le chrétien prudent doit se conformer aux habitudes de l'Église du lieu où il se trouve, dès lors qu'elles ne sont pas contraires à la foi, ni aux bonnes mœurs²⁸⁶. Remarquons que ce texte ne parle pas *expressis verbis* de coutume (*consuetudo*), mais plutôt de *eo modo quo agere viderit ad Ecclesiam ad quam forte devenerit* (« la façon dont on voit agir dans l'Église où l'on arrive »). Toutefois, on pourrait logiquement penser que l'exigence de conformité aux *boni mores*, requise pour que les habitudes d'une Église particulière soient observées par des étrangers y séjournant, s'appliquait *a fortiori* aux usages qui y sont reçus comme coutumes. En enseignant que les usages pratiqués dans

²⁸⁴ D. 12, c. 11 : « Quod neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum ».

²⁸⁵ Saint Augustin s'est inspiré directement de l'expérience de sa mère Monique lorsqu'elle vint à Milan et constata que le jeûne n'y était pas pratiqué tous les samedis comme à Rome. Consulté sur l'attitude à adopter dans cette situation, l'évêque saint Ambroise de Milan répondit qu'elle n'était pas tenue d'observer la coutume romaine durant son séjour à Milan (cf. D. 12, c. 11).

²⁸⁶ « [...] Nec disciplina ulla est in his melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat quo agere viderit Ecclesiam ad quam forte devenerit. Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum, et propter eorum inter quos vivitur societatem servandum est ». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistola LIV. Ad inquisitiones Januarii*, cap. 2, éd. KL. D. DAUR, *Sancti Aurelii Augustini. Epistolae I-LV*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL; n° 31), 2004, p. 227. Traduction : « [...] Il n'y a pas non plus, en cette matière, de discipline meilleure pour un chrétien sérieux et prudent qu'il agisse de la façon dont il voit agir dans l'Église où il est venu. En effet, ce qui n'est ni contraire à la foi, ni contraire aux bonnes mœurs doit être considéré avec indifférence, afin de préserver la société pour le bien de ceux au milieu desquels on vit ».

une Église particulière ne doivent être observées que dans la mesure où ils sont conformes à la foi et aux *boni mores*, saint Augustin laisse implicitement entendre que les *boni mores* ne s'assimilent pas simplement aux habitudes reçues dans une société à un moment donné ou approuvées par la conscience sociale. La notion augustinienne de *boni mores* s'entend plutôt comme un idéal moral transcendant et universel auquel les usages propres de toute communauté ecclésiale doivent se conformer.

2. Les coutumes des communautés séculières

Dans son *dictum* précédant le c. 2 de la D. 8, Gratien établit que le droit naturel prime, par sa dignité, sur les coutumes et les constitutions ; et que toutes les coutumes écrites ou reçues dans les mœurs doivent être considérées comme vaines et sans effet si elles sont contraires au droit naturel²⁸⁷. Dans les canons qui suivent, Gratien se réfère principalement à l'enseignement de saint Augustin pour dégager les deux caractéristiques essentielles d'une coutume humaine conforme au droit naturel, à savoir : sa conformité à la vérité et à la raison²⁸⁸. Toute coutume contraire à la vérité (*veritas*) et à la raison (*ratio*) doit être extirpée et rejetée en tant que mauvaise coutume (*mala consuetudo*)²⁸⁹. Javier Otaduy note toutefois que dans la tradition canonique, l'affirmation du caractère rationnel de la coutume a suivi une modalité différente de celle de la loi. Tandis que la rationalité de la loi fut affirmée de manière positive à partir des notions de la *causa legis* (la finalité de la loi) et de la *mens legislatoris* (l'esprit du législateur), la rationalité de la coutume fut, quant à elle, configurée par contraste en procédant par la condamnation des coutumes déraisonnables²⁹⁰. Gratien cite plusieurs textes véhiculant l'idée qu'une coutume

²⁸⁷ D. 8, d. a. c. 2 « Dignitate vero ius naturale simpliciter prevalet consuetudini et constitutioni. Quaecumque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda ».

²⁸⁸ « Dicit et Libosus Vagensis : "In euvangelio dominus ego sum, inquit, veritas. non dixit: ego sum consuetudo. itaque ueritate manifestata cedat consuetudo ueritati." plane quis dubitet veritati manifestatae debere consuetudinem cedere ? sed de manifestatae ueritate videbimus; nunc tamen et iste aliam fuisse consuetudinem manifestat ». AUGUSTINUS, *De unico Baptismo*, lib. II, cap. VI, 9, éd. G. FINAERT, trad., *Œuvres de saint Augustin*, 4^{ème} série, *Traité anti-donatistes*, vol. II, *De Baptismo Libri VII*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. *Bibliothèque augustinienne* ; 29), 1964, p. 190.

Traduction : « Libosus de Vaga dit aussi : « Dans l'Évangile, le Seigneur a dit : "Je suis la Vérité ; il n'a pas dit : Je suis la coutume. Aussi la vérité une fois mise au jour, la coutume doit-elle se retirer devant la vérité". Assurément qui peut douter que devant la découverte de la vérité la coutume ne doive céder ? Pour cette révélation de la vérité, nous verrons ; pour le moment, cet évêque montre lui aussi que la coutume était tout autre ». *Ibid.*, p. 191.

²⁸⁹ D. 8, c. 3 : « Mala consuetudo radicitus est evellenda ». Traduction personnelle : Une mauvaise coutume doit être extirpée.

²⁹⁰ Cf. J. OTADUY, « La ratio en las fuentes normativas del derecho canónico », in *Ius canonicum*, vol. 49, 2009, p. 165-166. L'auteur se réfère à plusieurs études publiées par Peter Leisching (1933-1999) pour expliciter le rapport entre la *ratio* et la coutume dans la tradition canonique. Cf. P. LEISCHING, « *Consuetudo et ratio im Dekret und in der Panormia des Bischofs Ivo von Chartres* », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*

contraire à la vérité révélée doit être abandonnée²⁹¹. Cette vérité est révélée par Dieu et non par les usages des hommes²⁹². Il s'agit en définitive de la vérité de la foi ou de la vérité de Dieu²⁹³. Seule une coutume conforme à cette vérité est raisonnable, puisqu'elle ne peut s'opposer à la raison²⁹⁴ et ne constitue pas non plus un obstacle pour la raison²⁹⁵.

Javier Otaduy note que Gratien eut le mérite de collecter de manière ordonnée les éléments essentiels du caractère rationnel de la coutume dans les écrits des auteurs antérieurs²⁹⁶. Le décrétiste Paucapalea souligne dans son commentaire de la distinction 8 que les coutumes contraires au droit naturel sont non seulement nulles et non avenues, mais qu'elles sont mauvaises et doivent être évitées comme corruption pestilentielle²⁹⁷. C'est en référence au droit naturel que saint Augustin affirmait, dans *Les confessions*, que toutes les abominations (*flagitia*) qui sont contraires aux coutumes des hommes (*mores hominum*) doivent être évitées, afin que le pacte social, établi par la coutume et la loi, ne soit pas enfreint par le caprice d'un citoyen ou d'un étranger²⁹⁸. Cet extrait des

für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, n° 74, 1988, p. 535-542 ; ID., « *Consuetudo et ratio in der Gesetzeslehre des Hl. Augustin* », in F. POTOTSCHNIG, A. Rinnerthaler, éd, *Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck*, Vienne, 1985, p. 3-19 ; ID., « *Consuetudo und ratio im Werk des Isidor von Sevilla* », in K. LUDICKE, H. PAARHAMMER, A. BINDER, *Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein au 60. Geburtstag*, Graz, 1986, p. 191-200 ; ID., « *Consuetudo et ratio. Antike et patristische Quellen der Consuetudo-Lehre* », in *Scritti in memoria di Pietro Gimondi*, II-1, Milan, 1991, p. 277-311.

²⁹¹ D. 8, c. 6: « Veritate revelata, consuetudinem sibi cedere oportet ». Traduction personnelle : Une fois que la vérité est révélée, il faut abandonner sa coutume [si elle lui est contraire].

²⁹² Dans une lettre à l'évêque Wimundus d'Arvisa, que Gratien attribue au pape Grégoire VII (D. 8, c. 5), on peut lire : « Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum est, quod Dominus dicit : "Ego sum veritas", Non dixit : "ego sum consuetudo, sed veritas" ». Traduction personnelle : S'il vous arrive de faire face à la coutume, vous devez noter que le Seigneur dit : « Je suis la vérité ». Il n'a pas dit : « Je suis la coutume », mais la vérité. Jean Gaudemet précise que cette lettre était une réaction contre l'attitude des clercs de Cambrai qui refusaient de se soumettre à la discipline romaine du célibat, sous prétexte que celle-ci était contraire à « leur coutume » jusque-là respectée. J. GAUDEMET, « La coutume en droit canonique », in *Revue de droit canonique*, t. 38, n° 3-4, 1988, p. 234.

²⁹³ D. 8, c. 9: « Dei veritatem, non hominum consuetudinem sequi oportet ». Traduction personnelle : Il faut suivre la vérité de Dieu, et non pas la coutume des hommes.

²⁹⁴ D. 8, c. 7: « Consuetudo rationi frustra opponitur ». Traduction personnelle : La coutume s'oppose en vain à la raison.

²⁹⁵ D. 8, c. 8: « Rationem consuetudo impedire non debet ». Traduction personnelle : La coutume ne doit pas entraver la raison.

²⁹⁶ J. OTADUY, *op. cit.*, p. 159.

²⁹⁷ PAUCAPALEA, *Sum. ad D. 8*: « Quaecunque moribus recepta sunt [...], si naturali iuri adversantur, irrita et vana habenda sunt deinde, quod mala consuetudo quasi pestifera corruptio vitari debet » (éd. J. F. SCHULTE, *op. cit.*, p. 14). Traduction personnelle : Quelles que soient les mœurs reçues [...], si elles sont contraires au droit naturel, elles doivent alors être considérées comme nulles et non avenues, car la mauvaise coutume doit être évitée comme une corruption pestilentielle.

²⁹⁸ Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. 3, cap. 8, § 15, cité par Gratien, D. 8, c. 2 : « Quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate sunt vitanda ; ut pactum gentis inter se aut consuetudine civitatis, vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur ».

Confessions, inséré dans le *Decretum Gratiani* en D. 8, c. 2, permit aux décrétistes de mettre en lumière le rôle des *boni mores* dans l'évaluation de la conformité d'une coutume au droit naturel. Charles Lefebvre observe que c'est à l'aune du droit naturel que certains décrétistes ont pu condamner certaines coutumes comme étant « contraires aux bonnes mœurs »²⁹⁹. En effet, la glose ordinaire sur le terme *mores* précise que l'expression *mores hominum* doit s'entendre *bonos mores hominum*³⁰⁰. Cette interprétation s'inscrit dans la continuité du commentaire d'Huguccio (1140-1210) qui eut recours au critère de l'*honestas* pour qualifier ces coutumes locales ayant force de loi. En définissant l'expression *mores hominum* par *honestas consuetudines hominum*³⁰¹, le décrétiste bolonais précisa que l'obligation d'observer les coutumes locales et d'éviter ce qui leur sont contraires devrait s'appliquer uniquement aux *honestas consuetudines*, c'est-à-dire aux coutumes honnêtes. Il explicita ensuite le sens de ces *honestas consuetudines* en donnant deux indications au sujet des *flagitia* qui leur sont contraires : d'une part, ces *flagitia* ne peuvent point être une chose nécessaire au salut ; et d'autre part, leur évitement ne peut pas contredire les commandements de Dieu³⁰². *A contrario*, on peut donc déduire que les *honestas consuetudines* sont les *mores hominum* conformes aux commandements de Dieu et nécessaires au salut de l'homme. On retrouve dans cette interprétation d'Huguccio les principaux critères dégagés par les canonistes médiévaux pour déterminer la notion de *boni mores* d'après son acception théologique. En définitive, les *honestas consuetudines* seraient les coutumes conformes aux *boni mores*, comprises au sens canonique.

Il y a dans cette approche canonique du lien entre les coutumes et les *boni mores*, une véritable démarcation par rapport à la conception que cette notion avait en droit romain classique. Dans la Rome classique, en effet, les *boni mores* étaient comprises à l'origine comme les habitudes et usages reçus dans la cité et reconnus par le droit³⁰³. Par la suite, la notion de *boni mores* s'amplifia et se présenta en droit romain comme « un

²⁹⁹ Cf. C. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 551.

³⁰⁰ JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria ad D. 8, c. 2*, in éd. GRÉGOIRE XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 1, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1584, p. 21.

³⁰¹ HUGUCCIO, *Summa decretorum ad D. 8, c. 2* : « *Particulares mores : id est honestas consuetudines vel leges hominum: cum quibus vivitur* » (éd. O. PREROVSKY, *Summa decretorum*, t. I, Distinctiones I-XX, *op. cit.*, p. 133).

³⁰² « *Flagitia : id est actus vel facta sive mala sive bona, dummodo non sint necessaria ad salutem nec in eorum vitiatione sit contra mandata Domini* ». *Ibid.*

³⁰³ Cf. F. SENN, « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », *loc. cit.*, p. 57.

principe de conduite impératif coutumier », permettant au législateur de les sanctionner plus aisément et au préteur de confirmer les mœurs en l'absence des lois³⁰⁴. Ainsi, les *boni mores* étaient déterminées en droit romain classique par la norme juridique et la norme sociale³⁰⁵. Il s'ensuit que le législateur ou le magistrat romain pouvait faire évoluer le contenu des *boni mores* en tenant compte des usages communément observés et acceptés dans la société à un moment donné. Par contre, dans la conception augustinienne consacrée par le *Decretum Gratiani*, les *boni mores* sont conçues comme une valeur transcendante, conforme à la vérité révélée, supérieure aux normes canoniques, et s'imposant à l'autorité ecclésiale en tant que critère essentiel d'évaluation de la légitimité des lois et coutumes de l'Église. Dans cette perspective, les *boni mores* sont considérées comme étant établies par une loi suprême³⁰⁶ dont l'autorité ecclésiale n'est que l'interprète fidèle³⁰⁷. Il s'agit de la conception théologique des *boni mores* exposée précédemment.

Gratien diffusa cette doctrine augustinienne, de sorte qu'il fut admis en droit canonique classique qu'aucune autorité ecclésiale ne pouvait légitimement approuver des coutumes qui contredisent la foi ou les *boni mores*, comprises bien évidemment dans leur acception théologique. Le législateur canonique se contente simplement de déclarer ou d'expliciter le contenu des *boni mores* dans son effort d'interprétation du droit divin naturel ou positif.

Le *jus novum* s'intéressa particulièrement à la question de la légitimité des coutumes *contra legem*. Cette problématique permit d'approfondir les critères du caractère raisonnable de la coutume, et fit davantage émerger le rôle déterminant des *boni mores*. Si Gratien considérait comme illégitime toute coutume contraire au droit canonique positif³⁰⁸, quand bien même il s'agirait d'une coutume de longue durée (*diuturni mores*)³⁰⁹, certains décrétalistes admirent, en revanche, l'hypothèse de la

³⁰⁴ Cf. M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 501.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 501.

³⁰⁶ Par loi suprême, il faut entendre ici toute norme relevant du droit divin naturel ou positif. Celle-ci occupe le sommet de la hiérarchie des normes dans l'ordonnement canonique. Cf. R. PUZA, « La hiérarchie des normes », in *Revue de droit canonique*, t. 47/1, 1997, p. 127-142.

³⁰⁷ Cette idée du législateur canonique comme interprète du droit divin est développée dans un article de Marcel Metzger. Cf. M. METZGER, « importance de l'histoire pour le droit canonique », in *Revue de droit canonique*, t. 47/1, 1997, p. 27.

³⁰⁸ D. 11, c. 5.

³⁰⁹ En assumant l'héritage du droit romain au sujet des coutumes de longue durée qui ont valeur de loi, lorsqu'elles sont approuvées par le consentement des usagers : *diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur* (Inst. 1, 1, 9), Gratien apporta une précision importante en introduisant dans

validité des coutumes *contra legem* en interprétant le *dictum* post D. 4, c. 3 qui traite de la question de la réception de la loi par la communauté. Ainsi, Bernard de Pavie (+1213) affirma, dans sa *Summa decretalium*, qu'une coutume générale raisonnable [*contra legem*] abrogeait la loi³¹⁰. À cette époque, certaines décrétales admirent également la possibilité qu'une coutume *contra legem* puisse avoir force de loi³¹¹. La plus célèbre fut la décrétale *Quum tanto*, dans laquelle Grégoire IX précisa qu'« une coutume ne déroge pas au droit naturel et au droit divin, dont la transgression entraîne le péché. Elle peut déroger au droit positif à condition qu'elle soit rationnelle et légitimement prescrite³¹². » Autrement la validité de la coutume est subordonnée au fait qu'elle soit conforme au droit naturel et au droit divin. Sa dérogation au droit positif est subordonnée au fait qu'elle soit raisonnable et prescrite. Bernard de Parme précise dans sa *Glossa ordinaria* du *Liber Extra* qu'une coutume est dite raisonnable lorsqu'elle n'est pas réprouvée par les droits³¹³.

L'intérêt de la décrétale *Quum tanto* pour la présente étude, c'est qu'elle eut non seulement le mérite de confirmer que l'exigence de la conformité au droit naturel est la condition fondamentale de légitimité de toute coutume en droit canonique, mais aussi de montrer le lien entre le *Ius naturale* et la *salus aeterna*, en expliquant que la transgression du droit naturel constitue un très grave péché qui met le salut de l'âme en danger³¹⁴. Nous

son texte l'incise *nisi legi sunt adversi*. Autrement dit, pour Gratien (D. 12, c. 6), les coutumes immémoriales contraires à la loi, ne pouvaient pas avoir force de loi : « Diuturni mores nisi legi sunt adversi consensu utentium approbati legem imitantur ». Traduction personnelle : Les coutumes de longue durée, approuvées par le consentement des usagers, ont force de loi, à moins qu'elles ne soient contraires à la loi. Par cette précision, Gratien entendait certainement dissiper en droit canonique, une question qui était incertaine en droit romain, à savoir l'hypothèse de l'abrogation de la loi par une coutume *contra legem*. Cf. J. GAUDEMET, « La coutume en droit canonique », *loc. cit.*, p. 239.

³¹⁰ BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa decretalium*, Lib. I, tit. III, § 4 : « Ut autem melius scias, quae consuetudo praeiudicet legi vel constitutioni, nota, quod generalis consuetudo alia rationabilis, alia non ; rationabilis abrogat legem » (éd. E. T. LASPEYRES, *Bernardi Papiensis Summa decretalium*, Ratisbonne, Chez Joseph Manz, 1860, rééd. Graz, Akademische druck-U Verlagsanstalt, 1956, p. 5).

³¹¹ Il faut cependant noter que de nombreuses autres décrétales, en l'occurrence celles du pape Alexandre III, déniaient toute valeur juridique aux coutumes *contra legem* (Cf. X. 1. 23. 4 ; X. 2. 2. 5 ; X. 2. 19. 2 ; X. 2. 27. 8).

³¹² X. 1. 4. 11 : « Consuetudo non derogat iuri naturali seu divino, cuius transgressio peccatum inducit ; nec positivo, nisi sit rationabilis et legitime praescripta ». Traduction personnelle : La coutume ne doit pas déroger au droit naturel ou divin, dont la transgression conduit au péché ; ni déroger au droit positif, à moins qu'elle ne soit raisonnable et légitimement prescrite.

³¹³ « Et quam consuetudinem dicis rationabilem ? Illam dico rationabilem quam non improbant jura ». BERNARDUS PARMENSIS, Glose « Rationabilis », en X. 1. 4. 11, in éd. GRÉGOIRE XIII, *Decretales D. Gregorii Papae IX. Suae integritati una cum glossis restitutae. Cum privilegio Gregorii XIII. Pont. Max. & aliorum principum*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1582, col. 96.

³¹⁴ X. 2. 4. 11 : « Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanae mentis intelligit, naturali iuri, cuius transgressio periculum salutis inducit, quacunque consuetudine, quae dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari ». Traduction personnelle : Puisque les péchés sont plus graves, plus longtemps ils maintiendront liée l'âme malheureuse. Aucune personne saine d'esprit ne comprend que le droit naturel, dont la transgression conduit au danger

retrouvons dans cette explication de Grégoire IX les critères de description du concept théologique des *boni mores*. Par conséquent, il serait logique de conclure que l'exigence de la conformité de toute coutume aux *boni mores*, au sens où l'entendaient les canonistes médiévaux, était bien requise pour qu'elle fût jugée raisonnable, même si l'expression elle-même est absente des textes.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, que René Wehrlé considère à juste titre comme la période de la formation de la théorie de la coutume en droit canonique³¹⁵, les décrétalistes ne mentionnèrent pas non plus de manière explicite les *boni mores* parmi les critères de légitimité de la coutume. Toutefois, force est de constater qu'ils mirent l'accent sur le caractère raisonnable de la coutume et énoncèrent plus clairement les critères d'appréciation de cette « raisonabilité » (*rationabilitas*) en se référant implicitement à la conception théologique des *boni mores*. Ainsi, par exemple, Hostiensis, dans sa *Summa aurea*, écrite entre 1250 et 1261, définit la coutume comme « un usage raisonnable, prescrit ou confirmé par un temps convenable, n'ayant pas été interrompu par aucun acte contraire, ni par un acte binaire [entendre un acte législatif ou bien administratif], ni par un jugement contradictoire »³¹⁶. Il est important de noter qu'à la suite de cette définition, Hostiensis ajoute immédiatement *Bene dixi rationabilitas. Sic enim praescribi potest*³¹⁷, afin de signifier que le caractère « raisonnable » de la coutume est le critère décisif sur lequel l'autorité compétente³¹⁸ doit se fonder pour apprécier la nécessité d'interrompre ou l'opportunité d'approuver les usages (*usus*) communément observés dans une communauté. Hostiensis mentionne quelques exemples d'usages non raisonnables³¹⁹,

du salut, puisse dans une certaine mesure être dérogée par n'importe quelle coutume, qui doit être plus véritablement dite corrompue à cet égard.

³¹⁵ R. WEHRLÉ, *op. cit.*, p. 138.

³¹⁶ « Consuetudo est usus rationabilis, competenti tempore praescriptus vel firmatus nullo actu contrario interruptus binario actu seu contradictorio iudicio [...] Bene dixi rationabilitas ». HOSTIENSIS, *Summa Aurea, ad vetustissimos codices summa fide diligentiaque nunc denuo collata, atque ab innumeris mendis quibus scatebat hactenus, repurgata*, Lib. I, Lugduni, [s. n.], 1588, fol. 16 r.

³¹⁷ Traduction : « J'ai bien dit raisonnable. C'est ainsi en effet qu'il [usage] peut être prescrit ».

³¹⁸ Jean Gaudemet fait observer qu'à l'époque d'Hostiensis, l'autorité chargée d'approuver la coutume n'était pas encore clairement précisée : il pouvait s'agir de la communauté elle-même, ou de l'autorité hiérarchique dotée du pouvoir législatif. Cf. J. GAUDEMET, « La coutume en droit canonique », in *loc. cit.*, p. 238. Il faut toutefois noter c'est l'exigence d'approbation de la coutume par le législateur qui a finalement triomphé en droit canonique, comme l'atteste bien cette définition d'Alphonse Van Hove : la coutume en droit canonique est « une règle de droit objectif, introduite par l'usage d'une communauté, du consentement du législateur ». A. VAN HOVE, « Coutume », in R. NAZ, dir., *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 731.

³¹⁹ Comme exemples d'usages non raisonnables qui ne pourraient être érigés en coutumes, Hostiensis cite ceux mentionnés dans les canons suivants : X. 1. 4. 1, 5, 7, 8 et 10 ; X. 1. 6. 56 ; X. 2. 27. 56 ; X. 3. 1. 12 ; X. 3. 5. 30 et 37 ; X. 3. 7. 5 ; X. 5. 3. 8 et 9. Cf. HOSTIENSIS, *op. cit.*, fol. 16 r.

avant d'énoncer les repères concrets permettant d'évaluer le caractère raisonnable de la coutume. Il convient de les résumer en quatre points : *primo*, une coutume raisonnable ne doit pas être expressément réprouvée par le droit en vigueur ; *secundo*, elle ne doit pas non plus être inique parce que contraire au droit naturel qu'Hostiensis identifie au droit divin qui est contenu dans la Loi (Ancien testament) et dans l'Évangile ; *tertio*, elle ne doit pas non plus être contraire aux canons conciliaires dans les matières concernant la foi et les préceptes moraux ou prohibitifs, comme par exemple : tu honoreras ton père, tu ne tueras pas, etc. En revanche, une coutume peut être raisonnable tout en étant contraire aux canons conciliaires qui concernent d'autres matières, telles que les prescriptions relatives aux choses sacrées ou aux cérémonies, comme par exemple l'observance du sabbat³²⁰. *Quarto* enfin, la coutume ne doit pas déroger à un droit dont la non-observance mettrait l'âme en péril : « d'une façon générale, je te déclare, écrit Hostiensis, que partout où l'observance d'une coutume mettrait l'âme en péril, cette coutume ne vaut pas »³²¹. Ce quatrième repère met en lumière le salut de l'âme (*salus aeterna*) comme étant, en définitive, le critère décisif pour l'évaluation du caractère raisonnable de toute coutume. Le cardinal d'Ostie affirme, en effet, qu'une coutume qui irait contre le droit naturel, ou contre la foi ou les préceptes moraux, ou contre un droit dont la non-observation met l'âme en danger doit être réprouvée.³²²

Ces quatre repères révèlent clairement que l'appréciation de la *rationabilitas* d'une coutume se faisait à l'aune des critères dégagés par ailleurs pour cerner la conception théologique des *boni mores*. En établissant la *rationabilitas* comme l'un des critères essentiels d'évaluation de la légitimité des coutumes, le droit canonique classique voulut manifestement éviter que certains usages acceptés ou tolérés dans une société donnée, puissent porter préjudice à la conception théologique des bonnes mœurs. Cette même conception des *boni mores* fut également reçue dans les actes juridiques à effet particulier.

³²⁰ « Ut tamen scias illam consuetudinem rationabilem fore, quae a iure comprobatur, et quam Romana ecclesia servat, et praescipit observari : nec est contra fidem etiam si contra concilia sit [...] Irrationabilis autem, vel iniqua non praecribitur, qualis est illa [...] Et generaliter, ubicunque per ius expressum reprobatur, vel alias est iniqua, quia contraria iuri naturali, idest divino quod in Lege et Evangelio continentur : vel si sit contra concilia in his quae ad si spectant non valet [...] Hoc quantum ad praecepta moralia, seu prohibitionem ut honora patrem tuum. Non occides et cetera [...] Secus de mysticis seu ceremonialibus, ut de custodiendo sabbato [...] ». HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, op. cit., fol. 16 r.

³²¹ « Nam generaliter tibi trado quod ubicunque, consuetudine servata, periclitaretur anima, non valet ». HOSTIENSIS, *ibid.*, fol. 16 r; trad. R. WEHRLÉ, op. cit., p. 158.

³²² « Vel quod non valet si sit contraria iuri naturali [...]; quasi dicat si consuetudo contradicat iuri, quo non servato animus periclitatur, reprobanda est ». HOSTIENSIS, *ibid.*, fol. 16 r.

Section 2 : Les *boni mores* dans les sources du droit à vocation particulière

La notion de *boni mores* fut également reçue en droit canonique classique en tant que critère de validité ou d'effectivité des actes juridiques particuliers concernant des sujets de droit. Ces actes juridiques à vocation particulière auxquels nous nous intéressons maintenant pouvaient émaner soit de l'autorité ecclésiale, comme c'est le cas pour les dispenses³²³ (A) ; soit des sujets de droit eux-mêmes, lorsqu'ils prenaient des engagements sous forme de promesse, de serment ou de pacte (B).

A. La dispense des lois ecclésiastiques

La pratique de la dispense est attestée dans l'Église durant le premier millénaire. Cependant, on y recourait uniquement dans les situations les plus dramatiques, notamment celles concernant les *lapsi*, les ordinations d'évêques hérétiques ou schismatiques et l'obligation de résidence des évêques³²⁴. Selon Anne Lefebvre-Teillard, le « premier exemple connu de l'utilisation par l'Église de la dispense remonte à la fin du IV^e siècle »³²⁵ et concerne le transfert d'un évêque. La nécessité et l'utilité de l'Église justifiaient la concession des premières dispenses qui demeurèrent assez rares jusqu'à la fin du XI^e siècle, avant de connaître un essor avec la réforme grégorienne³²⁶. Toutefois, c'est au cours du XII^e siècle, après la parution du Décret de Gratien, que la théorie de la dispense fut formée en droit canonique³²⁷. On trouve chez Yves de Chartres (1040-1116) la première définition de la dispense canonique, à savoir « un relâchement temporaire de la rigueur de la loi en raison d'une nécessité des circonstances ou de l'utilité de l'Église »³²⁸. Bien que cette définition ne soit pas contenue pas *expressis verbis* dans les écrits d'Yves³²⁹, les éléments qui la composent peuvent être recoupés dans plusieurs de

³²³ Il n'est pas superflu de rappeler que les actes juridiques à vocation particulière, émanant de l'autorité ecclésiale, sont assez divers et variés. Cependant, nous avons fait le choix d'examiner essentiellement la figure de la dispense canonique, en raison de l'intérêt qu'elle présente au regard de la problématique de notre recherche. Nous y reviendrons plus loin lorsque nous questionnerons les instruments d'assouplissement de la loi canonique en vue de l'intégration dans l'Église des personnes dont la situation de vie conjugale est jugée contraire à la conception théologique des *boni mores*.

³²⁴ J. P. BEAL et al., *New commentary on the Code of Canon Law*, New York, Paulist Press, 2000, p. 126.

³²⁵ A. LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines. La dispense en droit canonique », in *Droits. Revue française de théorie juridique*, vol., 25, 1997, p. 11.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 12.

³²⁷ Cf. R. NAZ, « La dispense », in R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, *op. cit.*, col. 1284.

³²⁸ « Mitigatio ad tempus rigoris juris, ob necessitatem temporum vel utilitatem Ecclesiae ». *Ibid.*, col. 1284.

³²⁹ Raoul Naz pour illustre cette définition de la dispense par deux références supposées tirées des lettres 57 et 62 d'Yves de Chartres (« *Epistola LVII* », in *PL*, vol. 161, col. 236 ; et « *Epistola LXII* », in *PL*, vol.

ses lettres qui évoquent la notion de dispense³³⁰. Le *Decretum Gratiani* a repris les principales significations de la notion de *dispensatio* à l'époque médiévale, sans rien apporter de neuf par rapport à la doctrine antérieure, comme l'observe Jean-René Kiédi Kionga³³¹. Celui-ci a analysé de nombreux passages du *Decretum Gratiani*³³² permettant de mettre en lumière les éléments constitutifs de la dispense, mais on n'y trouve aucune allusion explicite à la notion de *boni mores*. Notre préoccupation consistant à examiner la portée qu'avaient les *boni mores* dans la pratique de la dispense des lois ecclésiastiques à l'époque de la formation du droit canonique classique, nous nous appuierons essentiellement d'abord sur les écrits pertinents d'Yves de Chartres (1), avant de nous pencher sur la manière dont les *boni mores* ont été implicitement prises en compte parmi les critères d'évaluation de la légitimité de la dispense dans le *Corpus juris canonici* (2).

1. L'énoncé explicite du critère des *boni mores* chez Yves de Chartres

Il émerge de plusieurs lettres d'Yves de Chartres l'idée suivant laquelle seules les lois purement ecclésiastiques³³³ peuvent faire l'objet d'une dispense, à condition

161, col. 242). Mais, il est étonnant de constater que les deux références mentionnées ne nous éclairent nullement sur la définition donnée par Raoul Naz.

³³⁰ La référence qui illustre au mieux la définition de la dispense par Yves de Chartres est celle que Jean-René Kiédi Kionga a placée au frontispice de sa thèse de doctorat : « Quand une mesure n'est pas sanctionnée par la loi éternelle, qu'elle n'a été instituée ou prohibée que pour l'honneur ou l'intérêt de l'Église, si l'on en suspend momentanément l'exécution pour les mêmes motifs qui l'ont fait adopter, ce n'est pas là une violation condamnable des institutions ecclésiastiques, mais une sage et salutaire prudence » (YVES de Chartres, *Lettre* 236, in *PL.* vol. 162, col. 242 B-C-D, trad. J.-R. KIEDI KIONGA, *La dispense canonique en droit canonique : pour des adoucissements d'application des règles en catholicisme romain*, Paris, Cerf, 2020, p. 9).

Une recherche du terme latin *dispensatio*, sous ses différentes formes grammaticales, sur le site *Patrologia latina Database* présente 94 occurrences, correspondant à 4 entrées. Précisons que 45 occurrences du terme *dispensatio* sont réparties dans 31 de ses lettres. Mentionnons particulièrement quelques lettres qui contiennent des éléments de définition de la dispense : *Lettre* 189, in *PL.*, vol. 162, col. 196 A-B ; *Lettre* 210 au pape Pascal II, in *PL.* vol. 162, col. 214 D ; *Lettre* 214 à Bruno, évêque des Belges, in *PL.*, vol. 162, col. 218 B-C ; *Lettre* 222, aux clercs d'Edulensibus, in *PL.*, vol. 162, col. 226 D ; *Lettre* 231 à Ponce, abbé de Cluny, in *PL.*, vol. 162, col. 235 A.

³³¹ Cf. J.-R. KIEDI KIONGA, *Dispenses en droit canonique : pour des adoucissements d'applications de règles en catholicisme romain*, Paris, Cerf, 2020, p. 203.

³³² Mentionnons en particulier les distinctions (D. 14, *dictum post* c. 1 ; D. 34, c. 7) et les causes (C. 1, q. 7, *dictum post* c. 5C.1 q.7 *dictum ante* c.11 ; C. 1, q. 7, c. 23). Voir l'analyse de ces passages par Jean-René Kiédi Kionga. Cf. *Ibid*, p. 187-229.

³³³ Par l'expression « lois purement ecclésiastiques », il faut entendre celles qu'Yves de Chartres désigne par « lois non éternelles » et « lois non institutionnelles » dans sa lettre 236 adressée à Jean, archevêque de Lyon : « Cum ergo ea quae aeterna lege sancita non sunt (epist. 60) sed honestate et utilitate Ecclesiae instituta vel prohibita, pro eadem occasione ad tempus remittuntur pro qua inventa sunt, non est institutorum damnosa praevericatio, sed laudabilis et saluberrima dispensatio » (IVO CARNOTENSIS, *Epistola CCXXXVI*, in *PL.*, vol. 162, col. 241 D-242 B). En droit canonique, une distinction fondamentale est traditionnellement opérée entre les normes de droit ecclésiastique et celles de droit divin naturel ou positif. Seules les premières peuvent faire l'objet de dispense canonique. Cf. J. R. KIEDI KIONGA, *La dispense dans le droit canonique de l'Église catholique latine : concept, tradition et canonicité*, Thèse de doctorat en droit, soutenue à l'Université Paris Sud, septembre 2017, p. 420.

cependant que la vérité de la foi et les bonnes mœurs ne soient pas mises en péril. Nous en trouvons une première illustration dans la lettre qu'il adressa à Bruno, évêque du premier siège des Belges, au sujet des dispenses accordées à certains prélats qui réintégraient la communion de l'Église après avoir été dans l'hérésie.³³⁴ La condition d'octroi de la dispense est clairement exprimée par l'incise *ubi non periclitatur fidei veritas et morum honestas* (« là où la vérité de la foi et l'honnêteté des mœurs ne sont pas en danger. En effet, une ancienne loi de l'Église interdisait à ceux qui revenaient de l'hérésie de devenir clercs ou de demeurer membres du clergé. Yves de Chartres avait déjà exposé, dans une autre lettre adressée à Jean, archevêque de Lyon, que l'application de cette loi ecclésiastique connut une évolution au fil du temps et que la rigueur de l'interdiction fut tempérée dans certaines circonstances par une dispense octroyée grâce au discernement prudent des hommes religieux³³⁵. Dans sa lettre à l'évêque Bruno, il tint cette fois-ci à préciser que la dispense accordée à ces prélats revenus de l'hérésie ne devait porter aucun préjudice ni à la foi, ni aux bonnes mœurs, afin de conserver la vie de sainteté des fidèles³³⁶. La condition exprimée par l'expression *nota communi regula morum* (« les règles de mœurs communément admises ») ne peut que renvoyer aux *boni mores* dans leur acception théologique, puisqu'elle impose une limite au pouvoir de dispense de l'autorité ecclésiale. Parce que la dispense est toujours accordée en vue du salut de l'âme du bénéficiaire, elle ne pourrait donc pas être légitimement octroyée au détriment des *boni mores*, car alors, elle mettrait en péril la foi des autres fidèles de la communauté.

Dans une autre lettre adressée au pape Pascal II (1099-1118) relative à la confirmation de l'élection de Ralph au siège archiepiscopal de Cantorbéry, Yves expose les motifs susceptibles de justifier l'octroi d'une dispense de l'obligation pour l'évêque élu de visiter le Siège apostolique³³⁷. Au regard des circonstances invoquées, à savoir d'une part l'état de santé de l'archevêque élu qui ne lui permettait pas de supporter la fatigue d'un long voyage et, d'autre part, le bien de l'Église de Cantorbéry qui avait

³³⁴ « Sic in dispensationibus ecclesiasticis, ubi non periclitatur fidei veritas et morum honestas, quaedam instituta temperare debemus, ut tantis Ecclesiae ruinis subvenire valeamus ». IVO CARNOTENSIS, *Epistola CCXIV*, in *PL.* vol. 162, col. 218 C. Traduction personnelle : Ainsi, dans les dispenses ecclésiastiques, là où la vérité de la foi et l'honnêteté des mœurs ne sont pas en danger, il faut modérer certaines institutions, afin que nous puissions secourir l'Église dans tant de ruines.

³³⁵ IVO CARNOTENSIS, *Epistola CCXXXVI*, in *PL.*, vol. 162, col. 241 D-242 A.

³³⁶ IVO CARNOTENSIS, *Epistola CCXIV* : « Unde a subditis non debet reprehendi praelatorum dispensatio, si salvo fidei, et nota communi regula morum, aliqua infirma faciunt aut tolerant, ut vitam subditorum in proposito suae sanctitatis conservare praevalcant » (in *PL.* vol. 162, col. 218 C-D).

³³⁷ Cf. IVO CARNOTENSIS, *Epistola CCL*, in *PL.*, vol. 162, col. 256 A-257 A.

besoin de ce pasteur idoine par sa science et digne par ses mœurs, Yves suggéra au pontife romain d'octroyer cette dispense dans la mesure où elle ne mettait pas en danger la vérité de la foi, ni les bonnes mœurs (*non periclitatur fidei veritas et morum honestas*)³³⁸. Ainsi, le souci de la sauvegarde de la *morum honestas*, expression très utilisée à cette époque dans les textes ecclésiaux pour désigner les *boni mores* au sens théologique, est énoncée comme une condition d'octroi de dispense.

2. L'implicite prise en compte des *boni mores* dans le *Corpus Iuris Canonici*

Même si cette condition relative aux *boni mores* n'apparaît pas explicitement dans le *Decretum Gratiani*, il convient cependant de mentionner qu'en D. 14, c. 2, Gratien admit que la nature de certaines lois limitait le champ d'application de la dispense. S'appuyant sur l'autorité du pape Léon I^{er} (440-461), Gratien énonça le principe suivant lequel les mesures d'assouplissement apportées à certaines lois, en fonction des nécessités du temps, ne devaient jamais être contraires ni aux préceptes évangéliques, ni aux décrets des Pères de l'Église³³⁹. Jean-René Kiédi Kionga commente ce passage en soulignant que « dans le *Decretum Gratiani*, la notion de lois immuables [c'est-à-dire non dispensables] évoque celle du *ius naturale* »³⁴⁰. Commentant ensuite les *dicta* ante D. 5, c. 1, § 2³⁴¹, post D. 6, c. 3³⁴² et post D. 9, c. 11³⁴³, il soutient, tout en nuancant ses propos, qu'il y a

³³⁸ Cf. *Ibid.*, col. 257 A.

³³⁹ LEO PAPA, *Epistola XC ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, cité par Gratien, D. 14, c. 2 : « Sicut quedam sunt, que nulla ratione convelli possunt, ita multa sunt, que aut pro necessitate temporum, aut pro consideratione etatum oporteat temperari; illa semper conditione a servata, ut in his, que uel dubia fuerint aut obscura, id nouerimus sequendum, quod nec preceptis euangelicis contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inueniatur aduersum ».

³⁴⁰ J. R. KIÉDI KIONGA, *op. cit.*, p. 229.

³⁴¹ D. 5, d. a. c. 1, § 2 : « Sed cum naturale ius leges et evangelio supra dicatur esse comprehensum, quedam autem contraria his, que in lege statuta sunt, nunc inueniantur concessa, non videtur ius naturale immutabile permanere ». Traduction personnelle : Mais quand on dit ci-dessus que le droit naturel est compris dans la Loi (Ancien testament) et l'Évangile, et que certaines choses contraires à celles établies dans la Loi se trouvent maintenant permises, il ne semble pas que le droit naturel demeure immuable.

³⁴² D. 6, d. p. c. 3 : « In lege et evangelio naturale ius continetur ; non tamen quecumque in lege et in evangelio inuenietur, naturali iuri coherer probantur [...] Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mistica vero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena ». Traduction personnelle : Le droit naturel est contenu dans la Loi (Ancien testament) et l'Évangile ; cependant, tout ce qui se trouve dans la Loi et dans l'Évangile n'est pas prouvé comme étant conforme au droit naturel [...] Les préceptes moraux se réfèrent au droit naturel et il est donc démontré qu'ils n'ont subi aucun changement. Mais, les préceptes relatifs au culte, en ce qui concerne leur expression visible, sont étrangers au droit naturel.

³⁴³ D. 9, d. p. c. 11 : « Unde quecumque divinae voluntati, seu canonice scripture, seu divinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale ius preferri oportet. Constitutiones ergo vel ecclesiasticae vel seculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae ». Traduction proposée par Jean René Kiédi Kionga : « Le droit naturel n'ordonne que ce que Dieu veut et ne prohibe que ce qu'il interdit. Donc, ce qui est contraire à la volonté divine ou aux écrits canoniques (qui ne prescrivent pas autre chose que les lois divines) est également contraire au droit naturel. Ce qui est soumis aux normes divines est également soumis au droit naturel ». J. R. KIÉDI KIONGA, *op. cit.*, p. 231.

chez Gratien une certaine identification du droit naturel (*ius naturale*) aux préceptes moraux contenus dans les saintes Écritures³⁴⁴ ; avant de conclure que « le droit naturel, tel que décrit par Gratien ne peut, en général, faire l'objet d'une dispense »³⁴⁵. En nous appuyant sur cette conclusion de Jean-Réné Kiédi Kionga, nous pouvons déduire que la notion théologique de *boni mores*, en tant que *custodio legis*, c'est-à-dire observance des commandements de Dieu comme nous l'avons vu précédemment, pourrait être envisagée dans la doctrine de Gratien comme une limite à l'application de la dispense canonique.

Dans les commentaires des canonistes au début du XIII^e siècle, les *boni mores* ne sont pas non plus explicitement mentionnées parmi les conditions de d'octroi de la dispense canonique. Néanmoins, lorsque Bernard de Pavie (+1213), dans sa *Summa decretalium*, indique trois choses qui doivent dissuader l'autorité ecclésiale d'accorder une dispense, il mentionne l'*enormitas personae*, l'*enormitas rei*, et la *cautela mali exempli*³⁴⁶. Si la signification du terme *enormitas* ne paraît pas évidente³⁴⁷, celle la *cautela mali exempli* pourrait être aisément rapprochée de la notion de la *turpitudine* qui doit être évitée pour que la dispense canonique soit accordée pour une cause raisonnable (*pro aliqua rationabili causa*)³⁴⁸. En effet, les canons tirés du *Decretum Gratiani* pour illustrer ses propos montrent qu'une dispense canonique serait entachée de *turpitudine* si elle perdait

³⁴⁴ Cf. J. R. KIÉDI KIONGA, *op. cit.*, p. 233-234.

³⁴⁵ J. R. KIÉDI KIONGA, *op. cit.*, p. 237.

³⁴⁶ BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa decretalium* : « Sunt autem tria quae suadent, et tria quae dissuadent, fieri dispensationem. Suadent pietas, necessitas et utilitas ; [...] Dissuadent similiter tria, enormitas personae, enormitas rei, et cautela mali exempli ; de prima legitur D. 55, c. 13 : Si evangelica ; de secunda, C.1, q. 1, c. 110 : Erga simoniacos ; de tertia, C. 23, q. 4, c. 33 : Est iniusta » (ed. E. T. LASPEYRES, *op. cit.*, p. 206). Traduction personnelle : Or, il y a trois choses qui persuadent d'accorder une dispense et trois choses qui en dissuadent. Celles qui persuadent sont : la piété, la nécessité et l'utilité [...] De même, les trois choses qui dissuadent sont : l'irrégularité d'une personne, la gravité d'une matière, et la défiance d'un mauvais exemple. À propos de la première, lire le canon *Si evangelica* (D. 55, c. 13) : à propos de la deuxième, lire le canon *Erga simoniacos* (C.1, q. 1, c. 110) ; et à propos de la troisième, lire le canon *Est iniusta* (C. 23, q. 4, c. 33).

³⁴⁷ Julien Théry-Astruc a montré que la catégorie de l'*enormitas* fut élaborée en droit canonique au XII^e siècle, de sorte qu'elle n'était plus utilisée seulement pour qualifier les dommages aux biens, comme c'était le cas en droit romain, mais pour qualifier aussi et surtout les péchés et les crimes. Les décrétistes utilisèrent la notion de d'*enormitas* pour classer les péchés et les crimes, en fonction de leur ampleur. À la fin du XII^e siècle, l'*enormitas* désignait désormais elle désignait « désormais ce qui était à la fois contraire aux règles canoniques et extrêmement grave, avec une forte connotation d'immoralité ». Ainsi, le terme *enormitas* désignait très souvent des faits de simonie, d'homicide ou d'incontinence dans les lettres pontificales de cette époque. Cf. J. THÉRY-ASTRUC, « *Enormia*. Éléments pour une histoire de la catégorie de « crime énorme » au second Moyen Âge », in *Annuaire de l'EHESS*, 2007, p. 535-537, [En ligne], mis en ligne le 15 avril 2015 consulté le 14 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/icp.idm.oclc.org/annuaire-ehess/18409>.

³⁴⁸ Cette expression est utilisée dans la définition de la dispense donnée par Bernard de Pavie : « Dispensatio est canonici rigoris relaxatio pro aliqua rationabili causa, puta necessitatis, utilitatis vel pietatis » (*Summa decretalium* éd. E. T. LASPEYRES, *op. cit.*, p. 205). Traduction personnelle : La dispense est un relâchement de la rigueur des canons pour une cause raisonnable, telle que la nécessité, l'utilité ou la piété.

son caractère raisonnable qui est de pourvoir à la nécessité de l'Église et au salut des âmes. Il ressort ainsi du canon *Si evangelica* (D. 55, c. 13)³⁴⁹ qu'une qualité essentielle, nécessaire pour l'accomplissement d'une charge ecclésiale, ne peut pas faire l'objet d'une dispense raisonnable. Autrement dit, une dispense serait entachée de *turpitudō* si elle avait pour but de relâcher les conditions essentielles d'idonéité requises pour l'exercice d'une charge ecclésiale. De même, le canon *Erga simoniacos* (C. 1, q. 1, c. 110)³⁵⁰ permet d'affirmer qu'une dispense serait entachée de *turpitudō* si elle avait pour finalité de suspendre l'application de loi pénale ou disciplinaire contre les personnes qui violent gravement les obligations de leurs charges dans l'Église. Du canon *Est iniusta* enfin (C. 23, q. 4, c. 33)³⁵¹, il se dégage l'idée qu'une dispense serait entachée de *turpitudō* si, par une mesure de miséricorde injuste, elle favorisait un mauvais exemple de conduite dans la communauté ecclésiale, car elle contribuerait ainsi à la perte du salut des âmes, y compris celle du bénéficiaire de la dispense. Autrement dit, une dispense perdrait son caractère raisonnable si le relâchement de la rigueur de la loi dans ce cas est perçu par la communauté comme une caution du mauvais exemple de conduite par l'autorité ecclésiale ; une telle dispense est injuste, dit saint Ambroise, parce qu'elle offre la miséricorde sans susciter chez son bénéficiaire la ferme volonté de s'amender : « En effet, le pardon accordé facilement incite le délinquant à commettre de nouveaux crimes »³⁵².

³⁴⁹ Ce canon est une réponse, attribuée au pape Pélage (556-561), à l'évêque Rufin sur la question de savoir si un prêtre dont l'œil a été arraché pouvait conserver les droits de sa charge sacerdotale. Le pontife romain estima que la vue est une qualité physique essentielle pour l'exercice du ministère sacerdotal, de sorte qu'un prêtre dont les yeux ont été arrachés n'est plus à même d'assurer son office et doit être remplacé. D. 55, c. 13 : « In loco autem illius alium te necesse est ordinare presbiterum, nam illi, cui erutus est oculus, non possunt iuxta canones sacerdotii iura concedi ». Sur le corps des prêtres : C. LEVELEUX, « Le corps imparfait. Les infirmités des clercs dans le droit canonique médiéval : entre difformité et impuissance », *Proceedings of the Fifteenth International Congress of Medieval Canon Law*, éd. F. DEMOULIN-AUZARY, N. LAURENT-BONNE, F. ROUMY, Città del Vaticano, 2022 [*Monumenta Iuris Canonici*, S/16], p. 755-771.

³⁵⁰ Ce canon est une décision du pape Nicolas II (1058-1061) qui établissait qu'aucune mesure de miséricorde (c'est-à-dire de dispense) ne devait être appliquée au clerc coupable de simonie ; par conséquent, ce dernier devait absolument être privé de la dignité du sacerdoce, conformément aux canons. D. 14, c. 2 : « Symoniacis in dignitate servanda nulla est inpendenda misericordia ».

³⁵¹ Gratien indique que ce canon est un extrait du Livre I du *De Officiis* de saint Ambroise de Milan ; mais en réalité, il s'agit plutôt d'un extrait de son *De Sermonibus 8 in Psalmum 118*, comme l'atteste l'apparat critique de l'édition de Aemilius Friedberg. S'appuyant sur l'autorité de saint Ambroise, Gratien soutient que la pratique de la miséricorde est injuste lorsqu'elle offre une facilité de pardon qui ne garantit pas l'exigence de la conversion du pécheur ou de l'amendement du délinquant. C. 23, q. 4, c. 33 : « Est iniusta misericordia [...] In ipsa ecclesia, ubi maxime quis misereri debet, teneri quam maxime debet forma iustitiae, ne quis a consortio criminationis abstractus, brevi lacrimula atque ad tempus parata, vel etiam uberius fletibus communionem, quam plurimis debet postulare temporibus a facilitate sacerdotis extorqueat ». Traduction personnelle : C'est une miséricorde injuste [...] Dans l'église même, où l'on doit être le plus miséricordieux, le visage de la justice doit être maintenu autant que possible, afin que celui qui est soustrait du groupe des accusés, n'extorque par la facilité du prêtre, la communion qu'il doit demander plusieurs fois avec des larmes abondantes, plutôt qu'avec des brèves larmes sans prendre du temps.

³⁵² « Facilitas enim veniae incentium tribuit delinquendi ». *Decretum Gratiani*, *Ibid.*, col. 915.

Il y a lieu de souligner ici le lien qui pourrait être établi avec le critère de l'évitement du péché en vue de la *salus aeterna*.

Il découle de l'analyse des trois canons illustratifs proposés par Bernard de Parme, que l'exigence du caractère raisonnable de la dispense visait en définitive le bien public de l'Église qui se traduit en réalité, toute proportion gardée, par la protection des *boni mores* d'après leur conception théologique.

Le *jus novum* repart, en général, les exigences énoncées dans le *Decretum Gratiani* pour l'octroi d'une dispense canonique³⁵³. Les *Decretales* de Grégoire IX insistèrent sur l'existence d'une cause juste et nécessaire pour pouvoir dispenser d'une loi canonique³⁵⁴. Les *Regulae iuris* du Sexte de Boniface VIII indiquèrent également des restrictions relatives à l'acte de dispenser, « qui se ramènent finalement à l'exigence de la rationalité de la dispense »³⁵⁵. La *regula* 28 énonce, en effet, que toutes les mesures qui dérogent au droit commun ne doivent pas entraîner une conséquence sur le bien public de l'Église qui est protégé par la norme générale³⁵⁶. Bien qu'il n'y ait aucune mention expresse de la notion de *boni mores* dans le *jus novum* parmi les critères de légitimité de la dispense canonique, il va sans dire que l'interprétation de l'exigence de la rationalité de la dispense ne pouvait pas faire l'économie des critères relatifs à la conception théologique des *boni mores*. Ainsi, par exemple, lorsque le pape Innocent III fut consulté par l'archevêque de Cantorbéry au sujet des chrétiens qui avaient fait le vœu de pèlerinage pour défendre la Terre sainte, et des pénitents à qui avait été imposé le pèlerinage en Terre sainte en vue de la satisfaction de leurs crimes, et qui, à cause de la maladie, se trouvaient dans l'incapacité d'accomplir leur vœu pour les premiers ou leur pénitence pour les seconds, il répondit dans sa décrétale *Quod super his*, qu'une dispense pouvait être accordée par des hommes religieux et prévoyants, après un discernement prudent sur chaque cas, afin que rien ne fût fait contre le salut des âmes, ni contre l'utilité de la Terre sainte³⁵⁷. La

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 252.

³⁵⁴ On trouve l'expression « iusta et necessaria causa » dans la décrétale *Licet ratione delicti* de Grégoire IX, qui évoque la possibilité de dérogation aux règles de compétence du tribunal devant juger un clerc. Cf. X. 2. 2. 20.

³⁵⁵ J. R. KIÉDI KIONGA, *op. cit.*, p. 253.

³⁵⁶ VI^o. 5. 12. 28: « Quae a iure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda ».

³⁵⁷ X. 2. 34. 8: « Super his autem diligens est discretio adhibenda, ne quid prece vel pretio, amore vel odio sive occasione quacunquē contra salutem animae vel utilitatem terrae quomodolibet attentetur. Unde per viros religiosos et providos dispensationem huiusmodi volumus provideri ». Traduction personnelle : Mais sur ces choses, un discernement prudent doit être exercé, de peur que par la prière ou par la cupidité, par l'amour ou la haine, ou par quelque occasion que ce soit, quoi que ce soit ne soit tenté contre le salut de

salus animae (équivalent de la *salus aeterna*) est explicitement affirmée ici comme critère d'appréciation de la légitimité de la dispense, évoquant ainsi le concept théologique des *boni mores*.

En résumé, il convient de noter que même si la notion de *boni mores* n'apparaît pas *expressis verbis* dans les conditions d'application de la dispense canonique, la pratique de celle-ci a toujours été sous-tendue, dans la tradition canonique, par une doctrine visant la protection essentiellement de la conception théologique des bonnes mœurs. Une dispense accordée au mépris des *boni mores* ne serait pas raisonnable, et, par voie de conséquence, serait illégitime. Véritable limite au pouvoir administratif de l'autorité ecclésiale, les *boni mores* s'imposèrent également comme une limitation à la liberté du sujet dans l'accomplissement des actes susceptibles de produire des effets dans l'ordre canonique.

B. Les actes juridiques émanant du sujet de droit

L'insertion des *boni mores* en droit canonique classique se réalisa aussi à travers le rôle qu'elles jouèrent dans l'évaluation de l'effet contraignant des engagements pris par le sujet de droit, qu'il s'agisse des engagements unilatéraux émis sous forme de promesse simple ou de serment (1), ou bien des engagements multilatéraux contractés sous forme de pacte simple ou solennel (2).

1. Les promesses et les serments

Les canonistes médiévaux s'étaient posé la question de savoir si une promesse faite au mépris des *boni mores*, qu'il s'agît d'une promesse simple (*nuda promissa*) ou de celle confirmée par serment, avait un effet contraignant pour le promettant. Gratien répond à cette question en invoquant l'autorité de saint Ambroise de Milan qui prescrivait dans son *De officiis* de ne rien promettre d'*inhonestum* ; et, le cas échéant, de ne pas accomplir sa promesse plutôt que de faire ce qui est *turpe*³⁵⁸. L'évêque de Milan

l'âme ou le bienfait de la Terre [sainte]. C'est pourquoi nous désirons que ce genre de dispense soit assurée par des hommes religieux et prévoyants.

³⁵⁸ « Purum igitur ac sincerum oportet esse adfectum ut unusquisque simplicem sermonem proferat, uas wum in sanctitate possideat nec fratrem circumscriptio- ne uerborum inducat, nihil promittat inhonestum ac si promiserit, tolerabilius est promissum non facere quam facere quod turpe sit ». AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De officiis ministrorum*, III, 12, 76, éd. M. TESTARD, *Saint Ambroise. Les devoirs, t. II, Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres (coll. *Des universités de France*), 1992, p. 117. Traduction : « Ainsi donc il faut que les dispositions de l'âme soient pures et sincères, afin que chacun énonce une parole sans détours, maintienne son corps dans la sainteté, qu'il ne séduise pas son frère par la duperie des mots, qu'il ne promette rien qui ne soit pas beau, et s'il a promis, il serait plus supportable de ne pas accomplir la promesse, que d'accomplir ce qui serait laid ». *Ibid.* p. 117. Ce passage est cité par Gratien en

mentionna le cas du roi Hérode qui fit une promesse imprudente à Salomé, en s'engageant par serment à lui offrir toute récompense qu'elle désirerait, même si ce fut la moitié de son royaume. La jeune fille, sur instigation de sa mère Hérodiade, demanda au roi de lui apporter sur un plateau la tête du prophète Jean-Baptiste³⁵⁹. Le roi Hérode, dit saint Ambroise, n'était pas tenu dans ce cas d'accomplir sa promesse envers la jeune fille en commettant un crime odieux, honteux, laid et contraire à la « beauté morale »³⁶⁰. D'où, Gratien établit dans son *Décret* qu'« il est parfois opportun de ne pas tenir une promesse faite même sous serment »³⁶¹ ; et qu'« il est tolérable de ne pas remplir un serment plutôt que de faire ce qui est honteux [*turpe*] »³⁶².

Si l'expression *boni mores* n'apparaît pas *expressis verbis* dans le *Decretum*, Gratien mentionne explicitement les termes *inhonestum* et *turpitude* qui étaient également connus en droit romain classique ; et Max Kaser a démontré comment les juristes romains rapprochaient la notion de *boni mores* de celle de l'*honestas* et l'opposaient à celle de la *turpitude*³⁶³. Ces deux termes furent interprétés par les décrétistes comme le critère décisif de l'effet non-contrainant de certaines promesses, même lorsqu'elles sont faites sous serment. La glose *inhonestum*, en C. 22, q. 4, c. 8, expose deux principaux motifs pour lesquels un serment ne doit pas être tenu : soit parce qu'il porte sur une chose illicite (*res illicita*), c'est-à-dire interdite par la loi ; soit parce qu'il est fait malhonnêtement (*inhoneste*), c'est-à-dire qu'il engage une personne à accomplir une chose malhonnête (*si tendat ad inhonestam*)³⁶⁴. Il émerge ici l'idée qu'une promesse ou un serment est nul soit parce qu'il viole la loi, soit parce qu'il blesse l'honnêteté. Il s'ensuit que, pour Gratien,

C. 22, q. 4, c. 8, à partir du Décret d'Yves de Chartres (cf. *Ivonis Decretum* xxxii, 17) qui y a apporté quelques légères modifications.

³⁵⁹ Le récit des faits est rapporté dans l'évangile selon saint Marc (cf. Mc 6, 17-28).

³⁶⁰ Dans son ouvrage ci-dessus cité, Maurice Testard traduit systématiquement le terme *honestas* par « beauté morale » et celui de *turpe* par « laid ». Cf. M. TESTARD, *op. cit.*, p. 10 ; 11 ; ... ; 117 ; etc.

³⁶¹ C. 22, q. 4 c. 2 : « Aliquando non expedit promissum solvere sacramentum ».

³⁶² C. 22, q. 4 c. 8 : « Tollerabilius est iuramentum non implere, quam quod turpe est facere ».

³⁶³ Dans son étude sur l'*Illégalité et l'immoralité en droit romain classique*, il affirme que le lien entre ces deux notions et les *boni mores* est perceptible dans certains passages du Code Justinien (cf. *CJ.* 4, 7, 2 ; *CJ.* 4, 7, 5). De même, il mentionne plusieurs passages du Digeste dans lesquels les notions d'*honestus* et de *turpis* se côtoient comme des antonymes afin de traduire les comportements conformes ou non conformes aux *boni mores* de la cité romaine (cf. Dig. 12, 5, 1, 1 ; Dig. 4, 8, 21, 7 ; Dig. 4, 8, 21, 11 ; Dig. 36, 1, 65, 10 ; etc.). Cf. M. KASER, « Rechtswidrigkeit und Sittenwidrigkeit im klassischen römischen Recht », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, vol. 60, n° 1, 1940, p. 103-104.

³⁶⁴ JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria ad C.* 22, q. 4, c. 8 : « Non solum ergo iuramentum rei illicita non est servandum, sed nec etiam inhoneste immo si tendat ad inhonestatem quandoque non est servandum, licet possit servari sine interitu salutis æternæ » (éd. GRÉGOIRE XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 2, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1584, p. 1185).

une promesse entachée de *turpitude*, même dans le cas où elle serait faite licitement et sous serment, ne doit pas être tenue parce qu'elle est nécessairement malhonnête (*inhonesta*).

Ainsi donc, la *turpitude* fut reçue comme un critère décisif du caractère non contraignant de toute promesse en droit canonique. En effet, ne pas accomplir une promesse ou un serment entaché de *turpitude* était jugé positivement en droit canonique comme une attitude de renoncement au mal et au péché. Se référant à saint Augustin³⁶⁵, Gratien mentionne en exemple le roi David qui, en raison de sa piété, renonça à accomplir un serment téméraire par lequel il avait promis et juré de se venger contre Nabal en le mettant à mort³⁶⁶. De manière générale, Gratien établit que les vœux indécents (*turpia vota*) ne doivent pas être tenus parce qu'ils sont jugés comme des mauvaises promesses ou impies³⁶⁷. De même, tout serment par lequel on promet imprudemment d'accomplir le mal, quel qu'il soit, ne doit en aucun cas être tenu³⁶⁸. Il ressort de ces exemples que le critère de la *turpitude* est apprécié en fonction du mal ou du péché auquel une promesse expose une personne. En effet, si promettre ce qui est *turpe* est déjà considéré comme un mal, accomplir une telle promesse reviendrait à commettre un plus grand mal. Aussi Gratien prescrit-il d'éviter un plus grand mal en renonçant à l'accomplissement d'une promesse entachée de *turpitude*³⁶⁹. Il illustre cette règle par un extrait, attribué à Isidore de Séville³⁷⁰, dans lequel il déclare qu'il est préférable de rompre le serment par lequel on a promis la fidélité à son amant plutôt que de demeurer en permanence dans l'adultère ou la fornication³⁷¹. De même, saint Augustin estima qu'il valait mieux pour David commettre le péché du parjure en renonçant à l'accomplissement de son serment, plutôt que de commettre un homicide pour rester fidèle à son engagement³⁷².

³⁶⁵ Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, « Sermo 308 », cap. 2, § 2, in *PL*, vol. 38, col. 1408. Dans ce passage, l'évêque d'Hippone enseigne qu'on ne doit point accomplir un serment téméraire en commettant un homicide, en l'illustrant par l'exemple donné par David, rapporté dans le premier livre des Rois (cf. 1 R 25).

³⁶⁶ Cf. C. 22, q. 4 c. 3.

³⁶⁷ C. 22, q. 4 c. 5 : « Turpia vota servanda non sunt ».

³⁶⁸ C. 22, q. 4 c. 6 : « Non est observandum iuramentum, quo malum incaute promittitur ».

³⁶⁹ C. 22, q. 4 c. 7 : « De duobus malis minus eligi oportet ». Selon Sarah Maria Pintaric, Gratien énonce ici le principe du choix du moindre mal, afin de bien signifier que cette règle générale de l'action humaine s'applique en particulier aux promesses et serments. Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 85.

³⁷⁰ Cf. BURCHARDUS, *Decretum*, XII, cap. 29, éd. Franssen (Gérard) & Kölzer (Teo), *Burchard von Worms. Decretorum Libri XX*, Aalen, Scientia Verlag, 1992, fol. 156v-157r.

³⁷¹ Cf. C. 22, q. 4 c. 13 : « Tollerabilius est enim non implere sacramentum, quam permanere in stupri flagitio ».

³⁷² Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo 308*, cap. 4, § 4, in *PL*, vol. 38, col. 1409.

La *turpitudine* devint en droit canonique le principal critère d'appréciation de la légitimité de toute promesse. Prenant le contrepied du droit romain classique qui n'accordait pas force obligatoire à la promesse simple (*nuda promissio*)³⁷³, Huguccio posa le principe suivant lequel « le promettant est obligé *nuda promissione* du point de vue canonique »³⁷⁴, à condition cependant que sa promesse ne soit pas entachée de *turpitudine*. Il affirme que Dieu ne fait aucune différence entre une promesse simple et celle qui est confirmée par serment³⁷⁵. À cette époque où s'affirmait le consensualisme, la promesse tient sa validité non pas de la forme juridique qui l'accompagne éventuellement, mais plutôt de ce qu'elle n'est point entachée de *turpitudine* qui exposerait le promettant à commettre le péché. Une promesse simple (*nuda promissio*) non entachée de *turpitudine* acquiert son effet juridique et sa force contraignante en droit canonique et le promettant qui ne l'accomplit pas tombe dans le péché de mensonge³⁷⁶.

Ainsi, bien que les *boni mores* n'eussent pas été directement invoquées par Gratien comme critère de l'effet contraignant de la promesse ou du serment, les décrétistes, dans leurs commentaires, assimilèrent progressivement la *turpitudine* à la violation des *boni mores* en faisant appel à la notion de péché mise en lumière par les théologiens.

Le *Liber Extra* de Grégoire IX, publié en 1234, ne mentionne pas non plus explicitement les *boni mores* en tant que critère d'efficacité des promesses ou des serments, mais consacre, à travers une série de décisions pontificales, la notion de *salus aeterna* en tant que critère déterminant de l'effet contraignant des serments. La première décision est celle du pape Alexandre III (1159-1181) dans sa décrétale *Si vero aliquis quemquam*, adressée à l'archevêque de Sens qui l'avait consulté pour savoir si quelqu'un

³⁷³ La règle posée par le jurisconsulte Ulpian en matière de pacte simple (*nuda pactio*) s'appliquait aussi en droit romain à la promesse simple (*nuda promissio*) : *Nuda pactio obligationem non parit* [le pacte nu ne comporte pas d'obligation]. Cf. Dig. 1, 2, 14, § 4. Ce même principe est également énoncé par le jurisconsulte romain Paul lorsqu'il écrit qu'aucune action en justice ne naît du pacte nu : *Ex nudo pacto actio non nascitur* (Sent., 2, 14, § 1).

³⁷⁴ R. NAZ, « Pacte », in R. NAZ, dir., *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, op. cit., col. 1182.

³⁷⁵ HUGUCCIO, *Summa*, Glose « Oportebit absolvere » ad C. 12, q. 2, c. 66 : « Nam quoad observantiam Deus nullam differentiam vult esse inter simplicem promissionem et iuramentum vel aliter firmatam promissionem », cité par S. M. PINTARIC, op. cit., p. 89.

³⁷⁶ Déjà chez saint Augustin, on trouve l'idée selon laquelle la promesse tire sa force contraignante non pas de la forme juridique qu'elle revêt, mais plutôt de l'exigence de la loi divine qui interdit le mensonge. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Ecclesiastico* : « Repromissorem fugit peccator et immundus [...] Peccator transgrediens mandata Domini, incidet in promissionem nequam » (in *PL.*, vol. 34, col. 964). Traduction : Le pécheur et l'impur fuient la promesse [...] le pécheur tombe dans une mauvaise promesse en transgressant les commandements du Seigneur.

pouvait renoncer à un serment qu'il a prêté par contrainte et sous l'effet d'une très grave crainte. Dans sa réponse, le pape indiqua qu'on peut aller à l'encontre de son serment seulement dans le cas où son observance conduirait à la perte du salut éternel³⁷⁷. De même, lorsque le pape Innocent III (1198-1216) fut consulté au sujet de la valeur juridique des serments par lesquels certaines femmes mariées confirmaient les aliénations consenties sur la dot et les dons reçus en raison de leur mariage, il répondit par sa décrétale *Quum contingat*, de 1210, en ces termes : même si le consentement donné par ces femmes en de telles matières ne paraît pas contraignant selon les lois civiles, elles sont néanmoins tenues (du point de vue canonique) de respecter de tels serments, à condition qu'il aient été prêtés librement, sans dol, ni préjudice à autrui ; et qu'ils ne soient pas non plus observés aux dépens du salut éternel³⁷⁸.

Force est donc de constater que les décrétales pontificales mirent l'accent sur la préservation de la *salus aeterna* comme critère décisif de l'efficacité des serments. C'est plutôt dans les commentaires des décrétalistes que le lien fut établi entre la *salus aeterna* et les *boni mores*. Ainsi, en glosant la décrétale *Quemadmodum* d'Innocent III (X. 2. 24. 25) datant de 1207, Bernard de Parme affirma que si un serment ne pouvait pas être observé sans conduire à la perte du salut éternel, ou s'il était contraire aux lois et aux bonnes mœurs, il ne devait pas être accompli³⁷⁹. Il interprétait, en fait, la réponse donnée par le pontife à l'archevêque de Gênes qui voulait savoir, d'une part, si un serment par lequel un homme avait juré d'épouser une femme devait être tenu si cette dernière était coupable de fornication ; et d'autre part, si un homme engagé par serment à ne jamais accuser sa femme devait observer un tel serment si cette dernière venait à commettre l'adultère³⁸⁰. À la première question, Innocent III avait répondu qu'il serait absolument absurde d'observer le serment, puisqu'un homme ne peut logiquement être contraint d'épouser une prostituée alors que la loi permet à celui qui est marié de se séparer de sa

³⁷⁷ X. 2. 24. 8 : « [...] hoc tibi duximus respondendum, quod non est tutum, quemlibet contra iuramentum suum venire, nisi tale sit iuramentum, quod servatum vergat in interitum salutis aeternae ». Traduction personnelle : Nous avons décidé de vous répondre qu'il n'est pas prudent pour quiconque d'aller à l'encontre de son serment, à moins que ce ne soit un serment tel, qui, s'il est respecté, conduit à la destruction du salut éternel.

³⁷⁸ X. 2. 24. 28: « Etsi mulierum consensus in talibus non videatur secundum legitimas sanctiones, ne tali tamen praetextu viam contingat periuriis aperiri, mulieres ipsae servare debent huiusmodi iuramenta, sine vi et dolo, sponte ac pro fide praestita, quum in alterius praeiudicium non redundant, nec observata vergant in dispendium salutis aeternae ».

³⁷⁹ BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ad X. 2. 24. 25*, v° Oculos : « [...] si iuramentum non posset servari sine interitu salutis aeternae, vel si esset contra leges vel bonos mores, servari non debet » (*D. Gregorii Pape IX suae integritati una cum glosis restituae*, vol. II, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1584, p. 581).

³⁸⁰ Cf. X. 2. 24. 25.

femme pour cause d'adultère. Autrement dit, l'observance d'un tel serment conduirait à la situation d'une plus grande *turpitudō*³⁸¹. Et en réponse à la seconde question, le pape précisa qu'un tel serment de devait pas être contraignant, parce qu'il serait la caution d'une *turpitudō* qui couvrirait le crime de la femme et réduirait les possibilités prévues dans l'Évangile pour inciter le pécheur à se convertir³⁸². Dans cette décrétale, Innocent III invoqua spécifiquement le critère de la *turpitudō* pour conclure à l'inefficacité de chacun de ces serments. Mais la glose de Bernard de Parme souligne le fait que l'observance de tels serments conduirait à la perte du salut éternel (*salus aeterna*) de la femme, parce qu'il aura pour effet de favoriser le péché de l'adultère plutôt que de l'éviter. On retrouve ici les éléments de description de la conception théologique des *boni mores* au XIII^e siècle. En effet, saint Thomas d'Aquin prescrivait de ne point observer le serment dans le cas où son accomplissement conduirait au péché ou constituerait un obstacle au bien³⁸³. En cohérence avec cet enseignement thomiste, l'Église admit « que toute obligation assumée par serment était licite, dès [lors] qu'elle pouvait être exécutée sans péril pour l'âme et pour le corps »³⁸⁴.

Dans le texte des *Regulae juris*, annexé au *Sexte* de Boniface VIII, promulgué en 1298, l'expression *boni mores* apparaît explicitement comme critère d'efficacité du serment. La *Regula* 58 énonce, en effet, qu'un serment qui viole les bonnes mœurs n'est pas contraignant³⁸⁵. Commentant cette règle, les canonistes du XIV^e siècle firent une distinction fondamentale entre les *boni mores naturales* et les *boni mores civiles*. Les premières étaient conformes aux exigences du droit naturel et à la conception théologique thomiste ; tandis que les secondes étaient conformes aux normes séculières, en l'occurrence celles du droit romain³⁸⁶. Les *boni mores civiles* étaient reçues par les canonistes lorsqu'elles ne contredisaient pas le droit naturel. Dans le cas contraire, les canonistes les rejetaient et se contentaient de la seule référence aux *boni mores naturales*.

³⁸¹ X. 2. 24. 25 : « Turpius eiicitur quam non admittitur hospes ».

³⁸² X. 2. 24. 25 : « Quodsi expresse iurasset, quod eam super adulterio non impeteret, esset ne servandum huiusmodi iuramentum, quum scriptura testetur, quod patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris, et secundum regulam evangelii, si primo et secundo correcta respiscere nollet, dicendum esset ecclesiae [...] ».

³⁸³ THOMAS AQUINATIS, *Summa theologica*, II-II. q. 89, a. 7, « Et ideo iuramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum » (A. RAULIN, dir., *Thomas d'Aquin Somme Théologique*, t. 3, Paris, Cerf, 1985, p. 574-575).

³⁸⁴ M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 502.

³⁸⁵ VI, 5, 12, 58 : « Non est obligatorium contra bonos mores praestitum iuramentum ».

³⁸⁶ Cf. R. NAZ, « Serment », in R. NAZ, dir., *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 995.

De manière générale, les décrétalistes mirent l'accent sur les *boni mores naturales* qui s'accordaient avec la conception théologique. Dynus Mugellanus (1253-1298), dans son commentaire de la *Regula* 58, donne cet exemple : « Si j'ai juré de tuer ou de voler une personne, un tel serment n'est pas obligatoire, car il a été fait contre les bonnes mœurs »³⁸⁷. Cet exemple reflète bien une conception théologique des *boni mores* en tant qu'observance des commandements du Décalogue. Jean-Philippe Lévy et André Castaldo illustrent ce caractère non contraignant d'un serment illicite en rappelant ce dicton : « au diable, on n'est pas obligé de tenir un serment »³⁸⁸.

Les *boni mores* connurent également une véritable insertion en droit canonique classique sur le terrain des actes juridiques bilatéraux.

2. Les pactes

Le terme « pacte » était compris par les canonistes et juristes du XII^e siècle au sens générique de tout accord entre deux ou plusieurs parties³⁸⁹, qu'il s'agît d'un contrat susceptible d'action en justice ou bien d'une convention simple (*pactum nudum*), dépourvue de toutes « les solennités du droit » et ne faisant naître aucune obligation civile³⁹⁰.

En droit romain classique, il était établi que les pactes conclus contre les bonnes mœurs (*pacta contra bonos mores*) n'avaient aucune efficacité, comme l'atteste une constitution de l'empereur Antonin, publiée en 213 et insérée dans le Code Justinien³⁹¹. Comme l'observe Marie-Lorraine Grimard, les civilistes médiévaux, recueillant

³⁸⁷ DYNUS MUGELLANUS, *Commentaria in Regulae iuris, Regula LVIII, Com. ad VI, 5, 12, 58* : « Si iuravi hominem occidere, vel furtum facere, tale iuramentum non est obligatorium, A quia contra bonos mores est praestitum : et istud generale, iuramentum praestitum contra bonos mores, vel contra leges, non est obligatorium » (éd. Ch. DU MOULIN, *Dyni Muxellani Commentaria in regulas juris pontificii. Cum solitis additionibus D. Nicolai Boerii* ..., Lyon, chez Jean d'Ogerolles, 1558, p. 235).

³⁸⁸ J.-Ph. LÉVY & A. CASTALDO, *Histoire du droit civil*, Paris, Dalloz (coll. *Précis*), 2002, p. 825.

³⁸⁹ Sarah Maria Pintaric fait observer que les glossateurs du *Corpus Iuris civilis* se référaient ainsi à la définition du *pactum* contenue dans le Digeste : « pactio duorum plurimve in idem placitum et consensus ». (Dig. 2, 14, 1, 2). Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 34.

³⁹⁰ Sur la notion de *pactum nudum* dans la doctrine médiévale, nous renvoyons à la thèse de Marie-Lorraine Grimard, *Pactes et contrats innomés en droit romano-canonique*, Thèse de droit, Université Paris XI, 2012, p. 174-182. L'auteur y précise que pour les glossateurs civilistes, notamment Azon et Accurse, le *pactum nudum* peut seulement engendrer une obligation naturelle. Cf. *Ibid.*, p. 181.

³⁹¹ *CJ.* 2, 3, 6 : « Pacta, quae contra leges constitutionesque vel contra bonos mores sunt, nullam vim habere indubitati iuris est ». Nous pouvons également mentionner une constitution insérée en *CJ.* 8, 38, 4 : « [...] cum omnia quae contrae bonos mores vel in pactum vel in stipulationem deducuntur, nullius momenti sint ».

l'héritage romain, affirmèrent explicitement et « unanimement que le pacte conclu contre les bonnes mœurs ne vaut pas »³⁹².

En droit canonique, on constate que le *Décret* de Gratien ne contient aucune référence aux *boni mores* comme critère explicite de limitation de la volonté des contractants³⁹³. Bien plus, les textes rassemblés ne mentionnent pas directement le lien entre les *boni mores* et les *pacta*³⁹⁴. Pourrait-on en déduire que les canonistes et théologiens du premier millénaire ne s'étaient pas particulièrement préoccupés de la question du rapport des pactes aux bonnes mœurs ? Il faut répondre à cette question par la négative, car chez saint Augustin d'Hippone on trouve l'affirmation suivante : *sine bonis moribus observari nullo pacto potest*³⁹⁵, c'est-à-dire qu'aucun pacte ne peut être observé au mépris des bonnes mœurs. Cette importante référence augustinienne est malheureusement absente du *Decretum Gratiani* et par conséquent, elle n'a pas directement retenu l'attention des décrétistes. On comprend pourquoi ils n'ont pas établi un lien formel entre les *boni mores* et l'efficacité des pactes³⁹⁶.

Avec l'essor du *jus novum* dans la seconde moitié du XII^e siècle, les pontifes romains traitèrent, à travers leurs décrétales, des questions qui n'avaient pas été résolues dans le *Decretum Gratiani*. Ainsi, le pape Alexandre III (1159-1181) statua sur la nullité d'un pacte par lequel un bénéfice ecclésiastique doit être résigné pour de l'argent³⁹⁷. Commentant cette décrétale, Bernard de Pavie (+1213) se fonde sur ce qui est dit de la valeur des lois séculières (*constitutiones*) dans le *Decretum Gratiani* en D. 10, c. 4, pour affirmer que l'efficacité des pactes consiste en ce qu'ils soient observés, à moins qu'ils ne soient contraires aux lois ou aux bonnes mœurs³⁹⁸. Autrement dit, de même que le

³⁹² M.-L. GRIMARD, *op. cit.*, p. 161.

³⁹³ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 85. Une recherche du terme *pactum*, sous des différentes formes grammaticales, dans le volume 187 de *Patrologia latina Database*, permet de confirmer ce constat.

³⁹⁴ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 88.

³⁹⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De fide et operibus*, chap. 10, 16, éd. J. PEGON et al., *Œuvre de saint Augustin. La foi chrétienne*, t. 8, Paris, Desclée De Brouwer, 1982, p. 387.

Dans ce passage, saint Augustin compare l'engagement de la foi chrétienne à un pacte (*pacto*) qui est conclu entre le converti et Dieu à l'occasion de la réception du sacrement de baptême. D'après les termes de ce pacte, la profession de foi prononcée par le converti inclut nécessairement l'obligation pour ce dernier de vivre conformément aux commandements de Dieu, c'est-à-dire d'accorder sa vie aux *boni mores* chrétiennes. Saint Augustin s'opposait ainsi aux hérétiques donatistes qui soutenaient qu'une personne peut recevoir le baptême sans la réforme préalable de ses mœurs.

³⁹⁶ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 93.

³⁹⁷ Cf. X. 1. 35. 4, *Quum pridem*.

³⁹⁸ BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa*, I, 26, 4 : « Effectus pactorum est, ut serventur, nisi sint contra leges vel contra bonos mores » (éd. E. A. Th. LASPEYRES, *op. cit.*, p. 21).

Decretum établit que les constitutions des princes séculiers n'ont aucune valeur si elles sont contraires aux canons et aux bonnes mœurs, de même, dit Bernard de Pavie, il faut reconnaître qu'un pacte n'a aucune force contraignante s'il est contraire aux canons ou aux bonnes mœurs. Ainsi, le tout premier décrétaliste dégage le rôle des *boni mores* en tant que critère essentiel pour l'efficacité des pactes en droit canonique.

Contrairement au *jus civile* qui s'appuyait essentiellement sur le critère du formalisme juridique pour nier toute efficacité aux *pacta nuda*, les canonistes, dès la fin du XII^e siècle, prônèrent un principe exactement contraire à la règle romaine traditionnelle en soutenant l'adage *Ex nudo pacto actio oritur*, c'est-à-dire qu'une action peut naître du pacte nu. Ce principe, précise Marie-Lorraine Grimard, « plonge ses racines dans la morale chrétienne qui, dès l'origine, a condamné le mensonge en s'appuyant sur des fondements scripturaux »³⁹⁹. Ainsi, considérant le fait que tout mensonge est un péché et doit être évité, la doctrine canonique admit la force contraignante des *pacta nuda*. Peter Landaü observe que le décrétiste Huguccio fut le premier à introduire une nouvelle doctrine en faveur de l'effet contraignant des *pacta nuda*⁴⁰⁰. C'est dans ce contexte que l'accent fut particulièrement mis sur les *boni mores* en tant que critère matériel d'évaluation de la force contraignante de tous les pactes, qu'ils soient nus ou vêtus⁴⁰¹. Bernard de Pavie énonça le principe de l'efficacité de tous les pactes en droit canonique, y compris les pactes simples (*pacta nuda*)⁴⁰², mais il tint à préciser la condition essentielle de leur conformité aux canons et aux bonnes mœurs.

Dans l'œuvre de Tancrede de Bologne (1185-1236), les *boni mores* furent également reçues comme critère canonique d'appréciation du caractère contraignant de tout pacte. D'une part, il soutient que contrairement au droit romain qui ne prévoit aucune action pour les pactes simples (*pacta nuda*), il existe en droit canonique une action à l'encontre de celui qui commet un péché du fait de la violation des obligations nées d'un *pactum nudum*⁴⁰³. Il fait ainsi appel à la notion d'évitement du péché que les théologiens

³⁹⁹ M. L. GRIMARD, *op. cit.*, p. 218.

⁴⁰⁰ P. LANDAÜ, « Pacta sunt servanda Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie », in M. ASCHERI, F. EBEL, M. HECKEL, et al., éd., *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert*, Mélanges en l'honneur de Knut Wolfgang Nörr, Köln, Böhlau, 2003, p. 463.

⁴⁰¹ Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 95-96.

⁴⁰² Le canon *Antigonus*, inséré dans la *Compilatio Prima* (I Comp. 1. 26. 1) dont il est l'auteur, établit que les pactes nus doivent être observés : *Pacta quantumcunque nuda servanda sunt*. Ce canon qui est un extrait du canon 12 du concile de Carthage, tenu 348, a été repris dans le *Liber Extra* de Grégoire IX (cf. X 1. 35. 1).

⁴⁰³ TANCREDUS BONONIENSIS, *Glossa ad I Comp. 1. 26. 1* (= X 1. 35. 1), v^o Placita : « Placita esse licet secundum leges non detur actio ex nudo pacto secundum canones aliud dico quia scilicet datur actio cum

de cette époque avaient établi comme une exigence du respect des *boni mores*. Dès lors, du point de vue canonique, ne pas observer un *pactum nudum* reviendrait à violer les *boni mores* par un comportement peccamineux et à s'exposer par conséquent à des sanctions canoniques.

D'autre part, en ce qui concerne la question de la nullité des pactes contraires aux bonnes mœurs, Tancrede précise que l'obligation de respecter les pactes ne s'applique pas uniquement aux *pacta legitima*⁴⁰⁴, c'est-à-dire ceux qui sont conclus selon les formes juridiques requises en droit civil. Autrement dit, cette obligation s'applique également aux *pacta nuda* qui sont conclus sans formalisme juridique. Tancrede insiste cependant sur le fait que l'efficacité d'un pacte, qu'il soit nu ou vêtu d'une action, est plutôt conditionnée par la légitimité de son contenu ou de son objet. Parmi les critères d'appréciation de cette légitimité, il mentionne expressément l'exigence de conformité du contenu de tout pacte aux *boni mores*, en argumentant par une référence du droit romain⁴⁰⁵. En outre, Tancrede s'appuie sur de nombreuses références du *Decretum Gratiani*, pour soutenir que les *pacta legitima*, bien qu'ils soient conclus selon les formes juridiques, n'ont aucune efficacité si leur contenu ou leur objet expose au moins l'un des contractants à commettre un péché ou un abus. Ainsi en était-il, par exemple, des pactes conclus par des jeunes filles qui se mariaient en s'engageant à demeurer vierges⁴⁰⁶ ; ou encore des serments par lesquels des contractants s'engageaient à accomplir des choses interdites par Dieu⁴⁰⁷ ; ou des pactes conclus entre un évêque et ses prêtres au sujet des dots sacrées⁴⁰⁸. Il y a ici une mise en lumière de l'obligation d'éviter le péché dans la conclusion de tout pacte, qui traduit bien la conception théologique des *boni mores*.

Le pape Grégoire IX, par la décrétale *Pactiones* (X 1. 35. 8), apporta une contribution décisive pour la réception officielle de la conception théologique des *boni mores* en droit canonique. Dans cette éloquente décision, rendue au sujet des pactes conclus sur les biens spirituels, l'expression *boni mores* n'est pas présente, mais le pontife utilise expressément deux concepts-clefs dont se servaient les théologiens et canonistes

mortaliter peccet non servando pactum » (Manuscrit latin de la Biblioteca Apostolica Vaticana, BAV Vat. lat. 2509, fol. 15; cité par S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 97).

⁴⁰⁴ Cf. TANCREDUS BONONIENSIS, *Glossa ad I Comp.* 1. 26. 1 (= X 1. 35. 1), v° *Custodiantur* (Manuscrit de la Bibliothèque de l'Abbaye d'Admont, 22, cité par S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 98).

⁴⁰⁵ « Prescriptur [...] vel nisi alteri sit captiosum de rescidenda venditorem si id quod (Dig. 18. 5. 7) vel nisi sit contra bonos mores est ». Cf. *Ibid.*

⁴⁰⁶ Cf. C. 20 q. 1 c. 8, *Puellae*.

⁴⁰⁷ Cf. C. 22 q. 4 c. 23, *Innocens*.

⁴⁰⁸ Cf. C. 10 q. 3 c. 9, *Relatum*.

pour déterminer les actes conformes ou contraires aux bonnes mœurs, à savoir : la *salus aeterna* et la *turpitude*.

D'une part, partant du cas d'espèce soumis, Grégoire IX énonça le principe suivant lequel tout pacte ou toute convention dont les termes sont observés au détriment de l'âme (*quae observatae in animae detrimentum*) n'a aucune efficacité et doit complètement cesser⁴⁰⁹. On trouve ici une invocation du critère du salut de l'âme qui doit être rattaché à celui du salut éternel (*salus aeterna*), conçu par les théologiens comme finalité de la vie menée conformément aux *boni mores*. En affirmant qu'aucun pacte ne doit être observé au détriment de l'âme, Grégoire IX énonce implicitement qu'aucun pacte ne doit être observé au mépris des *boni mores* d'après leur conception théologique. De même que le droit romain sanctionnait de nullité les pactes qui portaient atteinte à l'intégrité de la personne (en ce qui concerne sa liberté ou sa réputation) comme étant contraire aux *boni mores*, de même, le droit canonique classique sanctionnait de nullité les pactes qui menaçaient l'intégrité de la personne en ce qui concerne le salut de son âme, comme étant également contraire aux *boni mores*. Dans cette décrétale, Grégoire IX déclara nuls les pactes conclus en vue de l'obtention des biens spirituels, puisqu'ils avaient pour objet la simonie. Or, celle-ci étant condamnée par les saintes écritures⁴¹⁰, ainsi que par l'enseignement et la discipline de l'Église⁴¹¹, il s'ensuit que celui qui la pratique tombe nécessairement dans un péché grave mettant en péril le salut de son âme.

D'autre part, le pape Grégoire IX se référa au droit civil – comme l'indique le recours à l'expression *iuxta legitimas sanctiones*⁴¹² – pour rappeler que tout pacte honteux

⁴⁰⁹ X 1. 35. 8: « Pactiones factae a vobis, ut audivimus, pro quibusdam spiritualibus obtinendis, quum in huiusmodi omnis pactio, omnisque conventio debeat omnino cessare, nullius penitus sunt momenti. Quod etiam de aliis est dicendum, quae observatae vergunt in animae detrimentum. Quod etiam de aliis est dicendum, quae observatae vergunt in animae detrimentum ». Traduction : Les pactes que vous avez conclus, comme nous l'avons entendu, pour obtenir certaines choses spirituelles sont nuls, puisque dans de tels cas, tout pacte et toute convention doit cesser complètement. Il faut en dire autant d'autres pactes qui sont observés au détriment de l'âme. La même chose doit être dite d'autres choses qui, lorsqu'elles sont observées, menacent la perte de l'âme.

⁴¹⁰ Dans le livre des Actes des apôtres (Ac 8, 18), saint Pierre prononce une condamnation contre Simon le Magicien qui avait proposé de l'argent aux apôtres afin d'obtenir de ceux-ci le pouvoir de donner l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Le terme simonie tire son origine du nom de Simon le Magicien et désigne le trafic des biens spirituels tels que les offices ecclésiastiques ou les sacrements et sacramentaux.

⁴¹¹ Gratien énonce dans son *dictum ante* C. 1, q. 1, c. 1, que le trafic (achat ou vente) des choses spirituelles est un péché : *Quod autem spiritualia emere peccatum sit, probatur multorum auctoritatibus*. Il illustre ce *dictum* en reproduisant des nombreuses décisions des conciles et des papes, ainsi que les enseignements des Pères de l'Église. Cf. C. 1, q. 1, cc. 1-29.

⁴¹² Dans sa glose, Bernard de Parme précise que le terme *legitimas* signifie *secundum leges* (c'est-à-dire « selon les lois civiles », par distinction aux *canones*), lorsqu'il écrit : « Secundum leges, turpe pactum non tenet » (*Glossa ad* X. 1. 35. 8, v° Legitimas, *Decretales D. Gregorii Pape IX suae integritati una cum glosis restitutae*, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1684, p. 318).

(*pactum turpe*) ou portant sur une chose indécente (*res turpis*) ou impossible, n'a aucune force contraignante⁴¹³. Le décrétaliste Jean d'André (1270-1348) y a vu une véritable appropriation de la règle du droit romain⁴¹⁴, énoncée par le jurisconsulte Paul en ces termes : « Les accords qui contiennent une cause honteuse (*turpem causam*) ne doivent pas être observés⁴¹⁵. » Dans sa décision, le pape Grégoire IX s'appuie sur ce critère de la *turpitudine* que les décrétistes avaient déjà rattaché, comme nous l'avons vu plus haut, à la notion théologique du péché en traitant la question des promesses honteuses (*turpes promissiones*). Bernard de Parme (+1266), glosant cette décision, explique qu'un pacte par lequel une personne promet par exemple d'accomplir le meurtre ou l'adultère est dit honteux ou indécent⁴¹⁶. Il précise qu'en général, un pacte est dit *turpe* lorsqu'il porte sur une matière indécente, comme tout ce qui conduit au péché⁴¹⁷. De même, un pacte est dit indécent lorsqu'il est conclu sur une chose qui est hors de commerce, même si celle-ci est de nature bonne et licite, comme par exemple les choses sacrées ou spirituelles⁴¹⁸. Bernard conclut en soutenant l'idée selon laquelle le *turpe pactum* est de nul effet tout comme le sont en droit romain, les pactes contraires aux lois ou aux bonnes mœurs. En droit romain, les choses honteuses étaient généralement réputées être accomplies contre les bonnes mœurs⁴¹⁹, et par conséquent, elles devaient être tenues pour des choses impossibles à accomplir⁴²⁰. En rapprochant l'expression *pactum turpe* (pacte honteux) de la *res impossibilis de jure vel de facto* (chose impossible de droit ou de fait), comme c'était le

De même, Hostiensis dans son commentaire sur le titre consacré aux pactes explique que le terme *legitima* signifie « relevant du droit civil ». Cf. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, lib. I, *De pactis* : « [...] omnia alia sunt legitima, id est, iuris civilis [...] » (*Summa aurea, ad vetustissimos codices*, Lyon, [s. n.], 1588, fol. 72 r, col. 1).

⁴¹³ X 1. 35. 8 : « Nam etiam iuxta legitimas sanctiones pactum turpe, vel rei turpis aut impossibilis de iure vel de facto, nullam obligationem inducit ». Traduction : Car même selon les sanctions légitimes, un pacte honteux, ou une chose honteuse, ou ce qui est impossible de droit ou de fait, n'entraîne aucune obligation.

⁴¹⁴ Cf. JOHANNES ANDREAE, *In Primum Decretalium librum Novella commentaria*, éd. P. VENDRAMINI, vol. 1, Venise, apud Franciscum Franciscum, 1581 ; réimprimé par Golbach, Keip (coll. *Meisterwerke des Europäischen Rechts* ; n° 4), 1997, fol. 274 r.

⁴¹⁵ Dig. 2, 14. 26 : « Pacta, quae turpem causam continent, non sunt observanda » ; traduction personnelle.

⁴¹⁶ BERNARDUS Parmensis, *Glossa ad X. 1. 35. 8*, v° Legitimas : « Turpe pactum dicitur sive turpis rei, puta si quis promittat se facturum homicidium vel sacrilegium » (in *op.cit.*, p. 318).

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 318 : « Pactum turpe dici potest quod sit de turpe re, ut c. si ad peccatum ».

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 318 : « Et pactum dicitur turpe quod sit etiam de re sacra, sive spiritual, ut hic in omnibus quae sua natura bona et licita sunt, sed pactum fiunt illicita ».

⁴¹⁹ Le Code Justinien mentionne par exemple le fait de promettre une somme d'argent à un homme en échange du commerce de prostitution pratiquée par sa femme. Une telle promesse était nulle en droit romain parce qu'elle avait une cause honteuse et contraire aux bonnes mœurs. Cf. *CJ.* 4. 7. 5.

⁴²⁰ Dig. 28. 7. 15 : « [...] nam quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est ». Traduction : Les actes qui blessent notre piété et font honte à notre réputation, sont en général commis contre les bonnes mœurs, on ne doit pas croire qu'il est possible de les accomplir.

cas en droit romain, la décision de Grégoire IX fournit l'argument principal qui permit aux décrétalistes d'établir qu'en droit canonique le *turpe pactum* est contraire aux bonnes mœurs et est par conséquent réputé impossible à accomplir.

En définitive, en choisissant d'examiner la question des pactes conclus sur les biens spirituels comme une espèce de *pactum turpe* dans sa décrétale X. 1.35.8, Grégoire IX considère *in fine* que ces pactes sont faits contre les bonnes mœurs et par conséquent, il les déclare nuls et sans aucun effet. Il y a dans cette décision une appropriation certaine, bien qu'implicite, de la notion de *boni mores* par le droit canonique dans le domaine des pactes, en procédant de manière analogique par rapport à ce qui se faisait en droit romain. Toutefois, en invoquant en tout premier lieu le critère du salut de l'âme comme motif principal de sa décision, Grégoire IX a voulu mettre l'accent sur l'interprétation théologique des *bonis mores* dans l'évaluation de l'efficacité des pactes en droit canonique. Sarah Maria Pintaric a bien démontré que la réception de la notion de *boni mores* en droit canonique, dans le domaine des pactes, avait pour but essentiel de préserver le salut de l'âme des contractants qui devaient absolument éviter de conclure des accords incluant la commission du péché⁴²¹. Il y a ici une véritable démarcation par rapport au droit romain où les *boni mores* étaient invoquées dans le domaine des pactes en vue de protéger essentiellement les intérêts temporels des contractants ou des tiers, à savoir : leur liberté, leur réputation, leur intégrité physique et leurs biens patrimoniaux. Aussi, Manlio Bellomo soutient-il que le droit canonique classique a donné à la notion de *boni mores* une portée nouvelle qu'elle n'avait pas en droit romain, en lui attribuant une signification éminemment théologique⁴²². La réception de cette signification originale des *boni mores* est explicitement attestée dans les commentaires des décrétalistes. Hostiensis (1200-1271), par exemple, dans son

⁴²¹ « Soweit demnach die guten Sitten in der Kanonistik als Kriterium für die Zulässigkeit von Vereinbarungen verschiedener Art besichtigt wurden, hatten diese bereits aus diesem Grunde eine über die weltlichen Realitäten hinausgehende Funktion. Diese kam in der Verbindung mit der *salus animarum* beziehungsweise der *salus aeterna* explizit zum Ausdruck. Es war letztlich das Seelenheil, das durch die Befolgung der guten Sitten bewahrt werden sollte, so dass Gregor IX, was die Bestimmung geschäftlicher Inhalte von *pacta* beral, direkt darauf Bezug nahm ». S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 107. Traduction personnelle : Dans la mesure où les bonnes mœurs étaient reçues en droit canonique comme critère d'efficacité de tout pacte [qu'il soit nu ou vêtu], elles avaient pour cette seule raison une fonction qui dépassait les réalités temporelles. Cela s'exprimait explicitement par la notion de la *salus animarum* ou de la *salus aeterna*. C'est finalement le salut de l'âme qui devait être préservé par l'observance des bonnes mœurs, de sorte que Grégoire IX, en ce qui concerne la détermination du contenu des pactes valides, est allé directement au but visé.

⁴²² M. BELLOMO, « *Ius civile, ius canonicum, società medievale* », in O. CONDORELLI et al., *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, t. 1, Köln/Weimar/Wien, Zivil- und Zivilprozessrecht, 2009, p. 1-6, cité par S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 107.

commentaire du *Liber Extra*, écrit au sujet du sacrement de la pénitence que le bon berger est tenu de guider ses brebis vers les bonnes mœurs afin qu’elles obtiennent la vie éternelle (*tenetur dirigere ad bonos mores ad aeternam vitam consequendam*)⁴²³. Ainsi, les *boni mores*, en tant que critère essentiel de légitimité de tout pacte, étaient interprétées par les Commentateurs du *Liber Extra* en fonction de leur finalité théologique, à savoir le salut éternel.

Dans le *Liber Sextus*, c’est également par le biais de la *salus aeterna* que les *boni mores* furent implicitement envisagées comme critère déterminant pour l’efficacité des pactes. Le pape Boniface VIII fut amené à se prononcer au sujet de la validité d’un pacte conclu entre une fille envoyée en mariage et son père, puis confirmé par un serment, stipulant qu’elle renonçait à l’héritage des biens paternels et qu’elle se contenterait de la dot investie dans son mariage. Dans sa décrétale *Quamvis*, Boniface VIII jugea qu’un tel pacte, bien qu’interdit en droit civil⁴²⁴, pouvait en revanche être efficace en droit canonique, à condition le serment qui le confirmait fût accompli librement et sans dol, et surtout, qu’il ne conduisît point à la perte du salut éternel des contractants et qu’il ne causât pas non plus de dommage aux tiers⁴²⁵. Ainsi, sans utiliser l’expression *boni mores*, Boniface VIII énonça les critères essentiels d’évaluation de la validité d’un serment en droit canonique, qui nous renvoient en définitive à la conception théologique des bonnes mœurs. Voilà pourquoi les décrétalistes qui commentèrent cette décision n’hésitèrent pas à s’y référer pour dégager la portée essentielle des *boni mores* pour la validité des pactes en droit canonique. En effet, un pacte jugé nul en droit civil romain, du fait de son illicéité,

⁴²³ HOSTIENSIS, *Summa aurea*, lib. V, *De poenitentiis et remissionibus*, § 53 : « Omnis adeo quod bonus pastor pro ovibus suis etiam animam suam dabit [...] tenetur dirigere ad bonos mores ad aeternam vitam consequendam earum saluti in consulendo, et earum peccatis, ac periculis sicut in suis propriis cogitando et eis subveniendo » (éd. Lyon, [s. n.], 1588, fol. 348 r).

⁴²⁴ Une constitution de l’empereur Alexandre, datant de l’an 230 et insérée dans le *Codex Justiniani*, désapprouvait le pacte inclus dans l’acte de dot, par lequel une femme envoyée en mariage renonçait à l’héritage des biens paternels. Cf. *CJ.* 6, 20, 3.

⁴²⁵ VI^o.1.18.2 : « Quamvis pactum, patri factum a filia, dum nuptui tradebatur, ut dote contenta nullum ad bona paterna regressum haberet, improbable lex civilis: si tamen iuramento non vi nec dolo praestito firmatum fuerit ab eadem, omnino servari debet, quum non vergat in aeternae salutis dispendium, redundet in alterius detrimentum ». Lors du XV^e congrès international du droit canonique médiéval, tenu à Paris du 17 au 23 juillet 2016, Olivier Descamps commenta cette décrétale dans une communication intitulée : « Aux origines de la doctrine sur les renonciations à succession future : le canon *Quamvis* (VI^o, 1, 18, 2) ». Son texte n’est pas publié dans les Actes dudit congrès, qui mentionnent néanmoins le sujet de sa communication dans le programme. Cf. F. DEMOULIN-AUZARY et al., dir., *Proceedings of the Fifteenth International Congress of Medieval Canon Law, Paris, 17– 23 July 2016, Paris, 17– 23 July 2016*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Coll. *Monumenta Iuris Canonici*; 16), 2022, p. XXIV.

pouvait en revanche être valide en droit canonique dès lors qu'il était jugé conforme aux *boni mores*.

Le décrétaliste Dynus Mugellanus (v. 1253-1303) apporta une précision importante, dans ses *Commentaria in Regulae iuris*, en établissant une distinction entre les pactes interdits en droit civil à cause de leur *turpitude* et ceux dont l'interdiction vise la protection des intérêts privés (privilège ou faveur) d'un des contractants⁴²⁶. Le serment confirmant un pacte interdit en droit civil, pour cause de *turpitude*, était inefficace en droit canonique⁴²⁷. Autrement dit, lorsqu'un pacte était déclaré nul en droit civil du fait qu'il était contraire aux *boni mores*, les contractants ne pouvaient lui donner aucun effet en droit canonique, même s'ils l'avaient confirmé par serment. Ainsi, par exemple, écrit Dynus Mugellanus, si quelqu'un s'engage par serment à commettre un meurtre ou un vol, un tel serment ne pourrait jamais avoir force contraignante en droit canonique, parce qu'il est contraire aux *boni mores*⁴²⁸. En revanche, lorsque la nullité d'un pacte reposait en droit romain sur la violation de certaines dispositions légales visant essentiellement la protection des intérêts privés de l'un des contractants, celui-ci pouvait y déroger par un serment afin de donner audit pacte un effet contraignant en droit canonique. Ainsi en était-il, par exemple, d'une personne qui confirmait par serment un pacte relatif à l'aliénation de ses biens alors qu'il était mineur : un tel pacte, bien que nul en droit civil romain pour cause d'illicéité, pouvait acquérir une valeur contraignante en droit canonique classique. Il en est de même du serment par lequel une fille dotée confirmait le pacte de sa renonciation à la future succession paternelle⁴²⁹.

⁴²⁶ DYNUS MUGELLANUS, *Com. ad VI*, 5, 12, 58 : « Distinguendo, quod, aut sunt prohibita propter turpitudinem sui ; et tunc iuramentum nihil operatur [...] Aut in privilegium, vel favorem personae ; et tunc iuramentum illius personae, cuius favorem inducitur prohibitio, est obligatorium, et confirmat rem, de qua agitur » (éd. Ch. DU MOULIN, *op. cit.*, p. 236). Traduction personnelle : En distinguant, que, soit ils [les pactes] sont interdits à cause de leur *turpitude*, et alors le serment est sans effet [...] Soit ils sont interdits en vue de préserver un privilège en faveur d'une personne ; et alors, le serment de la personne en faveur de laquelle l'interdiction a été introduite est contraignant et confirme le pacte.

⁴²⁷ DYNUS MUGELLANUS, *Com. ad VI*, 5, 12, 58 : « [...] sunt prohibita propter turpitudinem sui, et tunc iuramentum nihil operatur » (éd. Ch. DU MOULIN, *op. cit.*, p. 236). Traduction personnelle : [...] ou bien ils [les pactes] sont interdits à cause de leur *turpitude*, et alors le serment est sans effet.

⁴²⁸ « Si iuravi hominem occidere, vel furtum facere, tale iuramentum non est obligatorium, A quia contra bonos mores est praestitum : et istud generale, iuramentum praestitum contra bonos mores, vel contra leges, non est obligatorium ». *Ibid.*, p. 235. Traduction personnelle : Si j'ai juré de tuer un homme, ou de commettre un vol, un tel serment n'est pas contraignant, parce qu'il est prêté contre les bonnes mœurs et qu'en général, un serment prêté contre les bonnes mœurs, ou contre les lois, n'est pas contraignant.

⁴²⁹ « Sed [...] videtur quod iuramentum confirmet ea quae sunt de iure prohibita. Ecce de iure prohibitum est rem minoris alienari [...] et tamen alienatio per iuramentum confirmatur [...] Item prohibetur valere pactum per quod filia dotata renuntiat futurae successioni paterna [...] et tamen confirmatur per iuramentum ». *Ibid.*, p. 236. Traduction personnelle : Mais [...] il semble que le serment confirme ce qui est interdit par le droit. Voici, il est certes interdit d'aliéner les biens d'un mineur [...] et pourtant l'aliénation

Ce serment de confirmation devait lui-même être conforme aux *boni mores* théologiques pour donner force obligatoire en droit canonique à un pacte illicite du point de vue du droit civil. Voilà pourquoi Jean d'André (1275-1348) fait remarquer, dans son interprétation de la décision de Boniface VIII, en VI. 1.18.2, qu'il arrive parfois que le droit civil réprouve un pacte qui est pourtant jugé licite du point de vue du droit canonique⁴³⁰.

Conclusion du chapitre

Ce premier chapitre nous aura permis de montrer que la notion de *boni mores* fut véritablement reçue en droit canonique classique à travers son insertion dans les principales sources du *Corpus juris canonici*. Les commentaires des décrétistes et décrétalistes permirent non seulement de déterminer le contenu propre des *boni mores* en droit canonique, mais aussi de préciser leur portée spécifique par rapport à celle qu'elles avaient en droit romain. Il va sans dire que la notion de *boni mores* subit une théologisation de son contenu au cours de ce processus, de sorte que lorsque les canonistes médiévaux traitaient des bonnes mœurs, ils se référaient presque toujours à leur conception théologique. Celle-ci s'imposa dans toute la société médiévale, au point que Marc Péna observe que dans l'ancienne France, « on n'admettait pas d'autres limites à la liberté des contrats qu'un ordre supérieur fondé sur la morale chrétienne »⁴³¹.

Toutefois, il faut souligner que c'est surtout à travers le rôle joué par les *boni mores* dans le domaine des promesses, serments et pactes, que furent dégagés les principaux critères de leur détermination en droit canonique classique. Ainsi, les canonistes médiévaux établirent le lien entre les *boni mores* et les notions de l'*honestas*, de la *turpitude* et de la *salus aeterna*. Pour ces canonistes, tout comportement conduisant au péché, et par conséquent à la perte du salut éternel, devait être sanctionné comme étant contraire aux *boni mores*. Le critère fondamental de la *salus aeterna* a ainsi permis de faire émerger en droit canonique une conception originale des *boni mores*, distincte de celle que l'on avait en droit romain classique. En effet, les notions de la *turpitude* et de

est constatée par un serment [...] Il est également interdit de faire exécuter une convention par laquelle une fille dotée renonce à la succession paternelle dans l'avenir [...] et pourtant elle est confirmée par un serment.

⁴³⁰ JOHANNES ANDREAE, *Com. ad VI. 1. 18* : « Quamvis licet lex civilis improbet, quod est iusta » (*In Sextum Decretalium librum Novella Commentaria*, éd. P. VENDRAMINI, vol. 4, *op. cit.*, fol. 58 v, col. 2).

⁴³¹ M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 502.

l'*honestas* reçurent une interprétation théologique en droit canonique à la lumière du critère de la *salus aeterna*. Comme l'observe fort bien Sarah Maria Pintaric, la focalisation sur le critère de la *salus aeterna*, qui mobilise la notion d'évitement du péché, a représenté un pas décisif vers une interprétation spécifiquement canonique du concept de *boni mores*⁴³².

L'analyse des diverses sources a également révélé que le droit canonique classique se référait bien souvent à la conception théologique des *boni mores* sans toutefois les mentionner de manière explicite. Cette technique du recours implicite à la notion théologique des *boni mores* s'appréciera davantage en examinant leur rôle dans le processus d'intégration des fidèles dans l'Église.

⁴³² Cf. S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 152.

Chapitre II

Les *boni mores* : une condition d'intégration dans l'Église en droit canonique classique

Le terme « intégration », qui dérive du substantif latin *integratio* ou *redintegratio*⁴³³, a une signification dans la tradition canonique qui est bien distincte de celle que lui donne aujourd'hui le droit international public⁴³⁴. Dans le *Decretum Gratiani*, les mots *integratio* ou *integrare* sont absents⁴³⁵. En revanche, on y trouve trois occurrences du substantif *redintegratio*⁴³⁶ et dix-huit occurrences du verbe *redintegrare*⁴³⁷. Il ressort des textes recueillis par Gratien que le mot *redintegratio* fut principalement utilisé pour traduire l'idée de rétablir une personne dans les droits dont il avait été privé de la jouissance à cause de certaines circonstances indépendantes de sa volonté⁴³⁸. Mais il fut également utilisé pour désigner le processus de retour à la pleine

⁴³³ Il convient cependant d'observer que le dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot ne traduit pas les vocables *integratio* ou *redintegratio* par le terme « intégration », mais plutôt par « renouvellement » ou « rétablissement ». Cf. F. GAFFIOT, « *integratio* », in *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, 3^e éd. rev. et aug., Paris, Hachette, 2000, p. 845. Voir aussi « *redintegratio* », *Ibid.*, p. 1345.

⁴³⁴ Le terme « intégration » est utilisé en droit international public pour désigner le « transfert de compétences étatiques d'un État à une organisation internationale dotée de pouvoirs de décision et de compétences supranationales ». G. CORNU, dir., & M. CORNU et al., éd., *Vocabulaire juridique*, 14^e éd., Paris, PUF (coll. *Quadrige*), 2022, p. 562.

⁴³⁵ La *Concordance des mots sur le Décret de Gratien* élaborée par Timothy Reuter et Gabriel Silagi ne comporte aucune notice des termes *integratio* ou *integrare*. Cf. T. REUTER et G. SILAGI, *Wortkonkrdanz zum Decretum Gratiani*, Munich, MGH, 1990, 5 vol., 5058 p.

⁴³⁶ Cf. C. 3, q. 2, c. 2 et C. 34, q. 1, c. 1 où il apparaît deux fois. Cf. *Ibid.*, vol. 4, p. 3969.

⁴³⁷ Cf. C. 3, q. 1, c. 1-4 ; C. 3, q. 2, c. 2. 3. 6. 8 ; C. 6, q. 1, c. 3 ; C. 34, q. 1, c. 1-2 ; C. 35, q. 1, c. 1 ; C. 35, q. 9, c. 1-2. Cf. *Ibid.*, vol. 4, p. 3968.

⁴³⁸ Ainsi, par exemple, il question en C. 34, q. 1, c. 1, d'une décision du pape Léon Le Grand, ordonnant que le mari qui revient de la captivité soit rétabli dans ses droits matrimoniaux en reprenant sa femme qui avait été autorisée à contracter un second mariage, parce qu'on présumait la mort de son premier conjoint :

communion de l'Église des personnes qui en avaient été exclues à cause des comportements peccamineux et délictueux, punis de la peine d'infamie. Ainsi, dans une lettre attribuée au pape Fabien et supposée adressée aux évêques orientaux, il est édicté l'interdiction pour les chrétiens de manger et de communiquer avec ceux qui sont frappés d'infamie à cause des péchés graves ou de leur mauvaise conduite, jusqu'à ce que ces infâmes soient guéris par l'autorité sacerdotale et intégrés dans le sein de la Mère Église⁴³⁹. Cette intégration consistait à les rétablir dans leurs droits dans l'Église en les admettant à nouveau aux sacrements et les faisant participer aux activités ecclésiales.

Dans son exhortation apostolique *Amoris laetitia*, le pape François fait observer que « deux logiques parcourent toute l'histoire de l'Église : exclure et réintégrer [...]. La route de l'Église, depuis le Concile de Jérusalem, est toujours celle [...] de la miséricorde et de l'intégration »⁴⁴⁰. Cet acte d'intégration suppose une certaine adhésion de la personne concernée aux valeurs promues par l'Église. Voilà pourquoi le pape François précise clairement que « si quelqu'un fait ostentation d'un péché objectif comme si ce péché faisait partie de l'idéal chrétien, ou veut imposer une chose différente de ce qu'enseigne l'Église, il ne peut prétendre »⁴⁴¹ bénéficier du processus d'intégration. Autrement dit, le caractère objectif du péché d'une personne peut, dans certaines circonstances et notamment en cas d'ostentation, faire obstacle au processus de son intégration dans l'Église. Cette précision révèle l'intérêt du rôle déterminant que la conception théologique des *boni mores* a pu jouer en droit canonique classique par rapport au processus d'intégration des personnes dans l'Église ou de leur exclusion⁴⁴². D'une

« [...] necesse est ut legitimarum federa nuptiarum redintegranda credamus, et remotis his que hosti litas intulit, unicuique quod legitime intulit reformetur, omnique studio procurandum est ut recipiat unusquisque quod proprium est ». LÉON LE GRAND, « Lettre 159 à Nicétas d'Aquilée », an 458, in *PL*, vol. 54, col. 1136-1137, cité par GRATIEN, C. 34, q. 1, c. 1, éd. A. FRIEDBERG I, col. 1257. Traduction : Nous croyons donc qu'il est indispensable que l'alliance des noces légitimes soit rétablie et que, annulant ce que les hostilités ont produit, on restaure pour chacun ce qui avait été légitimement instauré [...] Il faut veiller avec grand soin que chacun retrouve ce qui lui appartient. Trad. J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36 », in *loc. cit.*, p. 565.

De même, en C. 3, q. 2, c. 2, une lettre attribuée au pape Pélage II, et adressée aux évêques d'Italie, prescrit de rétablir un évêque dans ses droits, en lui restituant des biens de son Église illégitimement détenus par ses rivaux : « [...] aliquid illi non debet aut potest a quoquam ante redintegrationem omnium suarum rerum obici ». C. 3, q. 2, c. 2, éd. A. FRIEDBERG I, col. 507. Traduction personnelle : Il ne leur doit rien et rien ne peut lui être imputé par quiconque avant la restitution de tous ses biens.

⁴³⁹ « § 1 Similiter et illi, de quibus ipse ait, 'Cum huiusmodi nec cibum sumere, quia infamia sunt notati, antequam sacerdotali auctoritate sanentur, et gremio sanctae matris ecclesiae redintegrentur, quia qui extra nos sunt nobiscum communicare non possunt' ». C. 6, q. 1, 3, éd. A. FRIEDBERG I, col. 554.

⁴⁴⁰ *AL* 296, in *loc. cit.*, p. 84.

⁴⁴¹ *AL* 297, in *loc. cit.*, p. 84.

⁴⁴² Ceci fut une approche originale du droit canonique, car il convient de noter qu'en droit romain classique, les *boni mores* n'étaient pas invoquées pour protéger une norme morale transcendante servant à évaluer de

part, une attention particulière était accordée à l'évaluation de la conduite des catéchumènes adultes à l'aune des préceptes de la morale chrétienne, en vue de leur incorporation initiale dans l'Église par le baptême (Section I) ; d'autre part, les personnes déjà baptisées pouvaient faire l'objet des sanctions canoniques, entraînant la diminution de leur capacité juridique et leur exclusion de la pleine participation à la vie ecclésiale, en cas de violation des *boni mores*, comprises dans leur acception théologique (Section II).

la conduite des citoyens. Cf. T. MAYER-MALY, « Contra bonos mores », *loc. cit.*, p. 166, cité par S. M. PINTARIC, *op. cit.*, p. 27.

Section I : Les *boni mores* et l'incorporation à l'Église

Dès les premiers siècles de son existence, l'Église a assumé le processus d'intégration de ses nouveaux membres à travers l'institution catéchuménale dont le but était de former les postulants aux valeurs de la vie chrétienne et à la discipline de la vie ecclésiale. L'acte d'incorporation dans l'Église, réalisé par l'administration du baptême valide⁴⁴³, n'intervenait qu'après que le catéchumène avait manifesté son adhésion ferme à la foi et aux mœurs chrétiennes. Notre préoccupation est de savoir si les *boni mores* furent reçues en droit canonique classique comme critère décisif de l'incorporation d'un nouveau membre à l'Église par le baptême. Autrement dit, le baptême administré au mépris des *boni mores* pouvait-il produire son effet juridique d'incorporation à l'Église en droit canonique classique ? Pour répondre à cette question, il convient d'abord de circonscrire la portée des *boni mores* par rapport à l'administration licite du baptême (A), puisque celui-ci est l'acte sacramentel et factuel par lequel se réalise l'incorporation juridique dans l'Église (B).

A. Les *boni mores* : un critère requis pour l'administration licite du baptême

Il est constant dans toute la tradition canonique que les *boni mores* furent requises comme condition de licéité pour l'admission au baptême. Et pourtant, l'expression *boni mores* elle-même est pratiquement absente des différentes sources qui traitent de la question. Jusqu'au concile de Trente, ce critère fut formulé de manière implicite à travers l'exigence de la pénitence qui a toujours figuré parmi les conditions requises pour l'administration licite du baptême (1) ; en revanche, on trouve dans le *Rituel romain* promulgué par le pape Paul V au XVII^e siècle, une formulation terminologique beaucoup plus explicite dudit critère de licéité pour l'admission d'un adulte au baptême (2).

1. Une formulation implicite du critère des *boni mores* jusqu'au XVI^e siècle

Dans son *Decretum*, Gratien invoque plusieurs écrits⁴⁴⁴ d'Augustin d'Hippone en faveur de la thèse selon laquelle tout adulte jouissant de son libre arbitre doit faire

⁴⁴³ « Baptizati in Christo incorporantur, et eius membra fiunt ». GRATIEN, *De Cons.* D. 4, c. 143, éd. A. FRIEDBERG I, col. 1408. Traduction personnelle : Les baptisés sont incorporés dans le Christ et deviennent ses membres.

⁴⁴⁴ D'après les notes de l'édition d'Aemilius Friedberg, le texte du *De Poen.* D. 1, c. 81 que Gratien présente comme étant un extrait de la *Conférence* d'Augustin avec le manichéen Félix, est en réalité composé de plusieurs extraits d'écrits augustinien, à savoir : le *Sermon* 351, § 2 et la *Lettre* 265, § 8 adressée à une

pénitence avant la réception du baptême, afin que s'opère en lui les effets du passage de la vie ancienne à la vie nouvelle⁴⁴⁵. Il cite ensuite Ambroise de Milan qui relevait, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, que le défaut de pénitence ne fait cependant pas obstacle à ce que le caractère sacramental puisse s'imprimer chez celui qui reçoit le baptême, car le sacrement est avant tout l'œuvre de la grâce de Dieu et il s'accomplit gratuitement en celui qui a la foi⁴⁴⁶. Dans la *Glossa ordinaria Decreti*, Jean le Teutonique tente de réconcilier ces deux thèses en distinguant dans l'acte de pénitence, la satisfaction extérieure (*satisfactio exterior*) qui consiste en la conformité du comportement aux normes légales, de la satisfaction intérieure (*satisfactio interior*) qui concerne l'ouverture réelle du cœur de l'homme à la vertu théologale de la foi⁴⁴⁷. D'après la glose *Sine penitentia*, saint Ambroise se réfère uniquement à l'exigence de la *satisfactio exterior* lorsqu'il affirme que la pénitence n'est pas absolument requise pour la validité du baptême d'un adulte. L'évêque de Milan compare la *satisfactio exterior* au rite de la circoncision et à d'autres pratiques du judaïsme que les premiers chrétiens d'origine juive

dame chrétienne nommée Séleucienne qui était en contact avec les novatiens (cf. éd. A. FRIEDBERG, I, note 844, col. 1181). Un extrait du canon ci-dessus mentionné est repris par Gratien dans *De Cons. D. 4, c. 96* et attribué au *De Poenitentiae medicina*, c. 2 (cf. *Ibid.*, col. 1393). Un autre extrait de la *Lettre 265 § 7* Séleucienne est inséré en *De Cons. D. 4, c. 97* (cf. *Ibid.* col. 1393), mais Gratien indique qu'il provient de la *Lettre 108*, reproduisant ainsi une erreur d'Yves de Chartres.

⁴⁴⁵ GRATIEN, *De Poen.*, D. 1, c. 81 : « Tres sunt autem actiones penitenciae, quas mecum vestra eruditio recognoscit. Una est, que novum hominem parturit, donec per baptismum salutare omnium preteritorum fiat ablutio peccatorum. Omnis enim, qui iam voluntatis suae arbiter constitutus est, cum accedit ad sacramenta fidelium, nisi eum peniteat vitae veteris, novam non potest inchoare [...] » (cf. éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1181). Traduction : Or, il y a trois actes de pénitence que votre savoir reconnaîtra avec moi. Le premier, c'est que la pénitence donne naissance à un nouvel homme, jusqu'à ce que tous les péchés passés soient effacés de manière salutaire par le baptême. Car quiconque a déjà été constitué comme arbitre de sa propre volonté, lorsqu'il s'approche des sacrements des fidèles, à moins qu'il ne se repente de son ancienne vie, ne peut en commencer une nouvelle.

⁴⁴⁶ GRATIEN, *De Cons. D. 4, c. 99* : « Sine penitencia sunt dona et vocatio Dei, quia gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, non requirit planctum, vel opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat » (Cf. éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1393). Traduction : Les dons et l'appel de Dieu se réalisent [même] sans pénitence, car dans le baptême, la grâce de Dieu ne requiert ni gémissement, ni pleurs, ni aucune œuvre, mais seulement la foi, et pardonne tout gratuitement.

⁴⁴⁷ « Sine poenitentia. Idest, sine satisfactione exteriori et afflictione, quæ solet exigere in poenitentia. Nam sine interiori in adultis vacuum est baptismi mysterium : et ita non contradicit *De Poen. D. 1, c. 81, tres sunt*. omnis qui prox. capit. contra. Sed istud generaliter in aliis, quàm in Iudæis : illud specialiter habebat quondam in Iudæis : non propter satisfactionem peccati : sed propter reverentiam baptismi, quod Iudæi per operationem circuncisionis et aliorum legalium sacramentorum non adeo appetiabantur ». J. TEUTONICUS, « Sine poenitentia », Glose sur *De Cons. D. 4, c. 99*, in GRATIEN, « Decretum », éd. Grégoire XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 2, Rome, In Aedibus Populi Romani, 1584, p. 1870-1871. Traduction personnelle : Sans la pénitence, c'est-à-dire sans la satisfaction extérieure et l'affliction qui sont habituellement requises dans la pénitence. Car sans la satisfaction intérieure chez les adultes, le sacrement du baptême est vide : il ne contredit donc pas *De Poen. D. 1, c. 81 [...]*. Mais c'est généralement le cas des autres, comme ce fut celui des Juifs : autrefois, ce fut particulièrement le cas parmi les Juifs qui étaient tenus en si haute estime non à cause de la satisfaction du péché par l'opération de la circoncision et d'autres œuvres de la Loi, mais à cause du respect pour le baptême.

avaient tenté d'imposer comme condition pour le baptême des païens qui se convertissaient à l'époque apostolique. De même que l'apôtre Paul affirmait que l'observance des prescriptions de la Loi juive n'était pas nécessaire pour être « justifié »⁴⁴⁸, de même, saint Ambroise soutient que la *satisfactio exterior*, habituellement requise avant le baptême, ne peut faire obstacle à la validité de celui-ci. La glose *Sine poenitentia* précise que cette position d'Ambroise ne contredit pas l'enseignement de saint Augustin énoncé ci-dessus. En effet, Jean le Teutonique souligne que l'exigence de la foi, dont parle l'évêque de Milan, s'accomplit dans l'acte de *satisfactio interior* qui se traduit chez un adulte par la volonté de se repentir de ses péchés. Sans cet acte, le sacrement de baptême reçu par un adulte n'a aucune valeur.

L'interprétation donnée par la glose *Sine poenitentia* fit ainsi émerger l'idée que la *satisfactio exterior*, habituellement requise dans l'acte de pénitence avant le baptême, ne constituait néanmoins pas une condition de validité de ce sacrement. En revanche, la *satisfactio interior*, c'est-à-dire la manifestation de la volonté de repentance des péchés qui est une disposition de la foi, était perçue comme nécessaire pour la validité du baptême. En insérant dans son *Decretum* les canons établissant l'obligation de faire pénitence avant le baptême, Gratien confirmait une discipline, déjà en vigueur dans l'Église suivant la ligne de la doctrine augustinienne, fondée sur les saintes Écritures⁴⁴⁹. Toutefois, c'est le recours à catégorie de la *satisfactio exterior*, mentionnée dans la *Glose ordinaire*, qui permit aux canonistes de clarifier progressivement la portée juridique de cette obligation de pénitence *ante baptismum*.

Dans sa somme au Décret, Simon de Bisignano explique l'expression *sine poenitentia* par la phrase *sine satisfactione exteriori quae solet exigi in poenitentiam*⁴⁵⁰. Autrement dit, la pénitence exigée avant le baptême s'appréciait au regard de la « satisfaction extérieure » qui devait se manifester objectivement dans le comportement du catéchumène. En effet, bien que la conversion de vie soit d'abord un acte spirituel relevant du for interne, l'autorité ecclésiale ne peut juger que des manifestations

⁴⁴⁸ Cf. *Épître de Saint Paul aux Romains* : « Car nous pensons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » (Rm 3, 28).

⁴⁴⁹ Dans l'extrait de la Lettre 265, § 7, à Séleucienne, cité par Gratien en *De Cons.* D. 4, c. 97, Saint Augustin montre que l'obligation de faire pénitence avant le baptême est fondée sur une déclaration de saint Pierre dans le Livre des Actes des apôtres (Ac 2, 38). Cf. A. FRIEDBERG, I, col. 1393.

⁴⁵⁰ « *Sine poenitentia*, idest sine satisfactione exteriori quae solet exigi in poenitentiam ». SIMON (de Bisignano), *Summa in Decretum*, éd. P. V. AIMONE BRAIDA, « *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis* », in *Monumenta iuris canonici. Série A, Corpus Glossatorum*, vol. 8, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014, p. 543.

extérieures de cette conversion dans le comportement objectif du sujet, en évaluant la conformité objective de ses mœurs aux exigences de la vie chrétienne⁴⁵¹.

L'examen du livre d'Augustin d'Hippone, *De la foi et des œuvres*, rédigé en 413, fournit des indications permettant d'établir le lien entre cette exigence de la pénitence *ante baptismum* et les *boni mores* dans leur acception théologique. En effet, réfutant les opinions de certains hérétiques, en l'occurrence des donatistes qui soutenaient que le baptême doit être administré à tous ceux qui professent la foi en Jésus-Christ quelle que soit la qualité de leur témoignage de vie, Augustin démontra au contraire qu'une profession authentique de foi s'exprime par l'engagement du catéchumène à vivre selon le commandement de l'amour de Dieu. L'évêque d'Hippone n'hésita d'ailleurs pas à comparer cet engagement de la foi chrétienne à un pacte (*pactum*) qui serait conclu entre le converti et Dieu ; et il précisa que ledit pacte ne peut être observé au mépris des bonnes mœurs⁴⁵². Remarquons que saint Augustin utilise ici l'expression *boni mores* pour traduire cette exigence de la conversion préalable des mœurs, requise avant le baptême. Joseph Pégon traduit l'expression *boni mores* par « bonne conduite morale »⁴⁵³.

Le contenu de ce pacte, à savoir la profession de foi prononcée par le converti, oblige ce dernier à vivre conformément aux commandements de Dieu⁴⁵⁴. Saint Augustin s'inspire ensuite d'un principe du droit romain suivant lequel aucun pacte ne doit être fait contre les bonnes mœurs⁴⁵⁵, pour soutenir que le baptême ne saurait être licitement administré au mépris des mœurs chrétiennes qui sont *boni mores* dans la société

⁴⁵¹ C'est le lieu de rappeler ce principe du droit canonique : *De internis, Ecclesia non iudicat*.

⁴⁵² Il est intéressant de se référer au texte latin qui révèle clairement le sens juridique qu'Augustin attribua aux mœurs chrétiennes en tant que *boni mores* de la société ecclésiale : « *Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in illo* » (I Joan. II, 15). Quo autem pertinent omnia flagitia morum malorum, nisi ad mundi hujus dilectionem ? Ac per hoc illud primum praeceptum, quod ad baptizandos pertinere arbitrantur, sine bonis moribus observari nullo pacto potest ». AUGUSTIN d'Hippone, « De fide et operibus », chap. 10, 16, in éd. J. PEGON et al., *Œuvre de saint Augustin. La foi chrétienne*, t. 8, Paris, Desclée De Brouwer, 1982, p. 386.

Traduction : « Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui (I Jn, 2, 15). Or, de quoi relèvent tous les grands désordres moraux, sinon de l'amour de ce monde ? Si bien qu'il est absolument impossible, sans une bonne conduite morale, d'observer le premier commandement, qui selon eux concerne les candidats au baptême ». *Ibid.*, p. 387.

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*

⁴⁵⁴ Augustin affirme, en effet, que « les catéchumènes sont obligés d'apprendre non-seulement ce qu'il faut croire, mais encore ce qu'il faut pratiquer pour se sauver des erreurs du monde, [...] ils doivent apprendre à conformer leur conduite à leur croyance ». AUGUSTIN d'Hippone, « La foi et les œuvres », chap. 6, § 9, trad. J. PEGON et al., *op. cit.*, p. 369.

⁴⁵⁵ Il s'agit d'une allusion à cette constitution des empereurs Sévère et Antonin, publiée en 213 : « Pacta, quae contra leges constitutionesque vel contra bonos mores sunt, nullam vim habere indubitati iuris est » (CJ. 2, 3, 6).

ecclésiale. On retrouve ici la conception théologique des *boni mores* en tant que *custodis legis*, qui a été exposée dans la section préliminaire.

Fidèle à la discipline ecclésiale et catéchuménale des trois premiers siècles de l'Église, Augustin d'Hippone indiqua quelques situations de vie jugées contraires aux *boni mores* chrétiennes sur le fondement des saintes Écritures⁴⁵⁶. Il évoqua en particulier une controverse soulevée par ses adversaires hérétiques au sujet de l'admission au baptême des catéchumènes hommes ou femmes qui, après avoir divorcé, avaient contracté un nouveau mariage. Il rappela d'abord qu'une nouvelle union, contractée après un divorce, n'est point un vrai mariage, mais plutôt un adultère. Il soutint que les personnes divorcées et remariées sont en réalité des adultères déclarés⁴⁵⁷ ; et il compara leur situation à celles de tous les autres pécheurs publics qui persévèrent dans leur mal, avant de conclure qu'elles ne peuvent être admises au baptême⁴⁵⁸. Augustin rappela clairement à ses adversaires qu'une telle discipline n'était pas nouvelle dans l'Église, puisque tous les « pécheurs affichant leur intention de persévérer dans leurs scandales », comme par exemple, « les femmes publiques (*meretrices*), les comédiens et autres auteurs d'immoralité publique (*publicae turpidinis professores*) [n'avaient] pas le droit d'approcher des sacrements chrétiens sans avoir défait ou brisé leurs liens⁴⁵⁹. »

Cependant, il convient de bien souligner que, pour saint Augustin, l'exigence de la conversion des mœurs avant le baptême est requise seulement pour la licéité et non pas pour la validité du sacrement. Voilà pourquoi dans son traité *De baptismo contra donatistas*, il soutint que le baptême conféré chez les hérétiques selon la formule évangélique est valide, parce que baptême chrétien ne peut être violé par aucune perversité humaine, ni par celle qui provient de celui qui l'administre, ni par celle qui

⁴⁵⁶ Répondant à ses adversaires hérétiques qui arguaient qu'on devait baptiser tous ceux qui acceptent de professer la foi sans exiger d'eux la réforme préalable de leurs mœurs, Augustin invoque des passages bibliques (1 Co 6, 9-10 et Ga 5, 19-21) qui condamnent explicitement certains comportements comme étant contraires à la vie chrétienne, à savoir : la fornication, l'impureté, l'impudicité, la sodomie, l'adultère, l'idolâtrie, les ivrogneries, les débauches et autres crimes semblables. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « La foi et les œuvres », chap. 15, § 25, trad. J. PEGON et al., *op. cit.*, p. 407.

⁴⁵⁷ Cette argumentation de saint Augustin reposait sur l'idée que le mariage légitime entre deux personnes non baptisées crée un véritable lien dont les conjoints ne peuvent plus se libérer par leur propre volonté. En effet, l'idée de l'indissolubilité des mariages conclus entre les non-baptisés était déjà reçue dans l'Église primitive, puisque l'apôtre saint Paul mentionne dans sa *Première lettre aux Corinthiens* que la croyante (c'est-à-dire la femme convertie à la foi chrétienne) ne doit pas se séparer de son conjoint non croyant (cf. 1 Co 7, 10-13). Il énonce par la suite une exception s'appliquant uniquement à une personne croyante dont le conjoint non croyant ne consent plus à vivre avec elle après sa conversion (Cf. 1 Co 7, 15). C'est le fondement biblique de ce que le droit canonique formula plus tard sous l'appellation de *privilegium paulin*.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, chap. 1^{er}, § 2, p. 357.

⁴⁵⁹ Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « La foi et les œuvres », chap. 18, § 33, trad. J. PEGON et al., *op. cit.*, p. 429.

provient de celui qui le reçoit⁴⁶⁰. Autrement dit, les mauvaises mœurs de ceux qui étaient baptisés chez les hérétiques ne constituaient pas un obstacle à la validité du sacrement reçu. Par conséquent, l'exigence de la conversion des mœurs exigée avant l'admission au baptême, bien que fermement établie dans la doctrine augustinienne, ne fut cependant pas requise *ad validitatem*.

Comme le souligne Massimo Del Pozzo, la doctrine augustinienne continua de servir de pivot à la pratique baptismale à l'époque du droit canonique classique⁴⁶¹. D'une part, Gratien intégra dans son *Decretum* l'enseignement augustinien sur l'exigence de la conversion effective des mœurs avant l'admission d'un adulte au baptême⁴⁶² ; et d'autre part, il confirma la doctrine suivant laquelle le baptême administré par les hérétiques confère la rémission des péchés par sa force⁴⁶³. Cette dernière indication atteste que chez Gratien, l'exigence des *boni mores*, qui *a priori* faisait défaut chez les hérétiques, ne constitue point une condition de validité du sacrement de baptême. En revanche, les *boni mores* sont nécessaires pour la croissance de la vie de grâce qui commence avec le baptême. En effet, celui qui est baptisé par un hérétique ou un schismatique reçoit réellement le sacrement, mais celui-ci ne lui communique pas la vertu qui devrait en découler⁴⁶⁴. La question de la validité du baptême reçu sans la conversion des mœurs ne retint pas beaucoup l'attention des décrétistes. Elle est aussi absente dans le *jus novum*.

Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin s'exprima en faveur du caractère non dirimant de l'exigence des *boni mores* pour l'admission au baptême, en établissant une distinction fondamentale entre les conditions relatives à la licéité⁴⁶⁵ et celles touchant à la validité de

⁴⁶⁰ « [...] intelligunt Baptismum Christi nulla perversitate hominis, sive dantis, sive accipientis, posse violari ». AUGUSTIN d'Hippone, « De Baptismo contra Donatistas », lib. 6, cap. 1, § 1, in *PL*, vol. 143, col. 143.

⁴⁶¹ M. DEL POZZO, « La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio », *loc. cit.*, p. 595.

⁴⁶² Cf. GRATIEN, *De Cons.*, D. 4, c. 96 : « Omnis, qui iam suae voluntatis arbiter constitutus est, cum accedit ad sacramentum fidelium, nisi eum peniteat vitae veteris, novam non potest inchoare. Ab hac penitencia, cum baptizantur, soli parvuli immunes sunt. Nondum enim possunt uti libero arbitrio » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 1393). Cette citation est pratiquement reprise en *De poen.*, D. 1, c. 81.

⁴⁶³ *Dictum ante* C. 1, q. 1, c. 48 : « [...] Baptisma, quod ab haereticis tribuitur, virtute sua remissionem conferre peccatorum » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 377).

⁴⁶⁴ *Dictum ante* C. 1, q. 1, c. 54 : « Sed dum ab eis baptizantur, qui in heresi vel scismate eis communicant, sacramentum quidem baptismi ab eis accipiunt, virtutem vero non consecuntur » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 379).

⁴⁶⁵ Thomas d'Aquin envisage les *boni mores* comme une condition de licéité du baptême, lorsqu'il traite la question de savoir si les pécheurs doivent être baptisés. Cf. THOMAS d'Aquin, *Somme Théologique*, III, q. 68, art. 4, éd. A. RAULIN, t. 4, Paris, Cerf, 1986, p. 506.

ce sacrement⁴⁶⁶. S'agissant des critères de licéité, il mentionne qu'« on soumet ceux qui s'approchent du baptême à cette épreuve, quand on examine leur foi et leurs mœurs pendant un certain temps »⁴⁶⁷. Se fondant sur le texte d'Augustin d'Hippone contre le donatiste Pétilien, Thomas réaffirma avec force « qu'aux sacrements de l'Église, ne nuisent en rien les mœurs des hommes méchants, pour faire qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas, ou qu'ils soient d'une sainteté moindre »⁴⁶⁸. Il s'ensuit que le défaut de *boni mores*, tant du côté du sujet que de celui du ministre du baptême, n'affecte point la validité du sacrement. Néanmoins, Thomas d'Aquin prescrivit que l'administration du baptême fût différée jusqu'à ce que le catéchumène manifestât les signes extérieurs de la volonté de réformer ses mœurs⁴⁶⁹.

En cohérence avec la doctrine thomiste, le concile de Trente établit clairement que la pénitence est nécessaire aux pécheurs qui se présentent au baptême⁴⁷⁰. Les Pères tridentins n'hésitèrent pas à fonder leur enseignement sur cette recommandation de l'apôtre Pierre, s'adressant en ces termes à la foule qui lui demandait les conditions à remplir pour recevoir le baptême : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé » (Ac 2, 38).

Bien que l'expression *boni mores* n'apparaisse pas explicitement parmi les conditions de licéité du baptême dans les différents textes cités ci-dessus, nous devons cependant souligner que l'obligation de faire pénitence renvoyait au critère de l'évitement du péché en vue du salut éternel (*salus aeterna*), que les théologiens du XII^e siècle utilisèrent, entre autres, pour définir le concept de *boni mores*⁴⁷¹. L'exigence de la conversion des mœurs avant le baptême fut exprimée avec beaucoup plus de clarté dans le *Rituel romain*, paru au début du XVII^e siècle.

⁴⁶⁶ Ce qui est requis d'un sujet adulte pour la validité du baptême, c'est uniquement son intention de recevoir ce sacrement. Cf. *Ibid.*, q. 68, art. 7, p. 508.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibid.*, III, q. 68, art. 3, p. 506.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, q. 64, art. 9, p. 409.

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*, q. 68, art. 3, p. 505.

⁴⁷⁰ Cf. CONCILE DE TRENTE, 14^{ème} session, 25 novembre 1551, « Doctrine concernant les saints sacrements de pénitence et d'extrême onction », chap. 1, § 2, in G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, op. cit., p. 1431.

⁴⁷¹ Cf. *Supra*, p. 64 ss.

2. Une formulation plus explicite du critère de *boni mores* dans le *Rituel romain* de Paul V.

C'est avec la promulgation d'une nouvelle version du *Rituel romain* par le pape Paul V, le 17 avril 1614, que le critère des *boni mores* fut explicitement formulé dans une norme canonico-liturgique édictant les conditions d'admission d'un adulte au baptême :

Si un adulte doit être baptisé, il doit d'abord, selon la règle apostolique, être soigneusement instruit dans la foi en Christ et dans les saintes mœurs [*sanctis moribus*], et pendant plusieurs jours être exercé dans les œuvres de piété, et sa volonté et son intention doivent être fréquemment explorés, et ne se faire baptiser que lorsqu'il le sait, qu'il le veut et qu'il est correctement instruit⁴⁷².

L'expression *sanctis moribus diligenter instrui* (« être soigneusement instruit dans les saintes mœurs ») fut retenue dans cette norme pour traduire l'exigence de la pénitence requise du catéchumène, dans la tradition canonique, avant son admission au baptême⁴⁷³. Face à la situation des catéchumènes polygames, la question fut expressément posée au Siège apostolique pour savoir s'il suffisait au missionnaire d'instruire soigneusement le catéchumène dans les saintes mœurs ou s'il était également tenu par l'obligation de l'inciter à la conversion effective de ses mœurs par un acte de contrition (c'est-à-dire de rupture) et d'attrition pour que le baptême soit licitement administré⁴⁷⁴. Dans sa réponse du 10 mai 1703 à l'évêque du Québec, la Congrégation de l'inquisition romaine et universelle⁴⁷⁵ affirma que « le missionnaire est tenu d'inciter le catéchumène adulte à

⁴⁷² « Si quis adultus sit baptizandus, debet prius, secundum Apostolicam regulam, in Christum Fide, ac sanctis moribus diligenter instrui, et per aliquot dies in operibus pietatis exerceri, ejusque voluntas et propositum sæpius explorari, et nonnisi sciens et volens, probeque instructus baptizari ». PAUL V et BENOÎT XIV, *Rituale Romanum*, ed. rev. et aug., Baltimori, Excudebat Joannes Murphy, 1873, p. 39.

⁴⁷³ Le même *Rituel romain* précise que en effet le catéchumène doit être averti de se repentir de ses péchés : « Admonendus est Catechumenus, ut peccatorum suorum pœniteat ». *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷⁴ « Utrum missionarius ita teneatur baptizandum adultum ad contritionis vel attritionis actum impellere, ut omisso contritionis vel attritionis actu, jure illum baptizare non possit, etiamsi missionarius instrueret eum tam ad eliciendum actum amoris Dei, quam actum resolutionis seu propositi non reiterare peccata commissa ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Rescrit à l'évêque du Québec », 10 mai 1703, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro apostolicis Missionibus*, vol. I, n° 256, q. 5°, Romae, Ex Typographia polyglotta, 1907, p. 87.

⁴⁷⁵ Cet organisme de la curie romaine a pris plusieurs dénominations au cours de l'histoire. Créé le 21 juillet 1542 par la Constitution apostolique *Licet ab initio* du pape Paul III et confirmé par la Constitution apostolique *Immensa aeterni Dei* de Sixte V en 1588, elle devint en 1908, par la Constitution apostolique *Sapienti consilio* de Pie X, la « Congrégation du Saint Office ». Avec le motu proprio *Integrae servandae* de Paul VI publié le 7 décembre 1965, elle prit le nom de « Congrégation pour la doctrine de la Foi ». La réforme de la curie romaine intervenue en 1967 par la Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* maintint cette dénomination en y accolant l'épithète « Sacrée » qui fut à nouveau supprimé en 1988 avec la Constitution *Pastor bonus* de Jean-Paul II. Depuis le 19 mars 2022, avec la promulgation de la Constitution *Praedicate evangelium* par le pape François, il s'appelle désormais le « Dicastère pour la Doctrine de la Foi ».

accomplir l'acte de contrition ou d'attrition »⁴⁷⁶. Autrement dit, le critère de l'instruction sur les « saintes mœurs » doit être vérifié par la décision du catéchumène d'y conformer sa vie par un acte de rupture effective avec le péché. La simple promesse de ne plus commettre les péchés dans l'avenir ne suffit pas pour admettre licitement un adulte au baptême, tant que ce dernier ne met pas fin avec sa situation de vie peccamineuse. Ainsi, la Congrégation de l'inquisition romaine et universelle jugea dans le même rescrit qu'il n'était pas permis d'admettre au baptême un homme qui avait une épouse légitime et des concubines, tant qu'il n'avait pas chassé au préalable toutes ses concubines. De même, le catéchumène polygame qui manifestait le désir de se convertir à la foi chrétienne sans s'engager effectivement à conserver une seule épouse légitime et à se séparer des autres, ne pouvait pas être licitement baptisé⁴⁷⁷.

Il s'ensuit qu'en interdisant formellement (par l'expression *non licere*) de baptiser l'adulte dont la situation de vie conjugale n'est pas conforme aux « saintes mœurs » (*sanctis moribus*) promues par la foi chrétienne, le Siège apostolique confirmait la portée juridique des *boni mores* en tant que critère de licéité pour l'admission d'un adulte au baptême. Mais une question importante se pose : les *boni mores* furent-elles requises uniquement comme critère de licéité pour l'administration du baptême ou bien ont-elles également pu jouer un rôle décisif en droit canonique classique par rapport à la question de l'incorporation juridique des nouveaux membres dans l'Église ?

B. Les *boni mores* : un critère non décisif pour l'incorporation dans l'Église

La distinction introduite depuis saint Augustin d'Hippone entre les conditions de validité et celles de licéité du baptême permirent de déterminer la portée exacte des *boni mores* dans le processus d'incorporation des nouveaux membres dans l'Église. C'est ainsi qu'il fut établi que l'incorporation dans l'Église était un effet juridique immédiat du baptême validement conféré, indépendamment du respect ou non des conditions relatives

⁴⁷⁶ « Teneri missionarium inducere baptizandum adultum ad eliciendum actum contritionis vel attritionis ». *Ibid.*, n° 256, Ad. 5, p. 88.

⁴⁷⁷ C'est ce qui ressort de la réponse du Siège apostolique à la sixième question de son rescrit du 10 mai 1703 au Québec, cité ci-dessus : « Non licere, si ex illis mulieribus una sit uxor legitima et ceter concubinae, nisi prius ejectis concubinis ; si vero habuerit omnes tamquam legitimas uxores, pariter non licere, nisi ejectis omnibus praeter primam, si cum ea valide contraxit, et velit secum cohabitare absque Creatoris injuria. Si tandem vel omnes simul et unico actu acceperit in uxores vel omnes habeat ut concubinas, non licere, nisi eiectis omnibus ante susceptionem Baptismi ». *Ibid.*, Ad. 6, p. 88.

à la licéité⁴⁷⁸. Gratien véhicula cette thèse en citant un extrait du traité d'Augustin sur le *Baptême des enfants* où il démontre que baptême incorpore au Christ, afin qu'en lui, les baptisés soient sauvés⁴⁷⁹. Autrement dit, toute personne validement baptisée devient membre de l'Église, qui est le « Corps du Christ »⁴⁸⁰. Gratien utilisa également une lettre d'Augustin, écrite à l'occasion de la querelle contre les pélagiens, indiquant que ceux qui reçoivent le baptême deviennent participants du corps et du sang du Christ⁴⁸¹. Albert Reed fait observer que cette capacité de participation au corps et au sang du Christ exprime déjà l'idée que tous ceux qui sont baptisés deviennent *ipso facto* sujets de droits et de devoirs attachés au statut baptismal dans l'Église⁴⁸². Néanmoins, il convient de noter que la capacité d'exercice de ces droits a pu connaître des restrictions chez certains baptisés, du fait qu'ils n'avaient pas satisfait à l'exigence de la conversion de leurs mœurs, sans que ne fût pour autant remis en cause leur incorporation à l'Église. C'est dire que le critère des *boni mores*, constamment exigé pour l'administration licite du baptême depuis l'antiquité chrétienne, ne constitua cependant pas, en tant que tel, un élément déterminant pour l'incorporation juridique des baptisés dans l'Église.

Pour mieux cerner ce caractère ici non décisif des *boni mores*, il convient d'examiner trois situations particulières où la validité du baptême fut admise en droit canonique classique, alors même que l'exigence de la pénitence ou de la conversion préalable des mœurs n'était objectivement pas satisfaite. Il s'agissait non seulement du cas du petit enfant baptisé avant l'âge de raison ou de l'adulte déficient mental qui lui est assimilé du fait qu'il ne jouit pas habituellement de l'usage de la raison (1) ; mais aussi

⁴⁷⁸ Dans sa thèse de doctorat, Albert Reed a démontré comment toute la tradition canonique s'accorde sur le fait que l'incorporation juridique dans l'Église s'opère uniquement et nécessairement par la réception valide du baptême d'eau, même dans les cas où celui-ci serait reçu sans la foi. Partant de l'enseignement du Jésus-Christ lui-même (cf. Jn 3, 5 et Mc 16, 16), des témoignages des écrits apostoliques (Cf. 1 Co 12, 13 ; Eph 2, 19-20) et des Pères de l'Église (cf. IRÉNÉE de Lyon, *Adversus Haereses*, Lib III, cap. 17, n° 2 ; PACIANUS, *De Baptismo* ; et AUGUSTIN d'Hippone, *Epistola 265 ad Seleucianam*, n° 4), il affirme que le *Corpus juris canonici* s'est contenté de confirmer la doctrine suivant laquelle celui qui reçoit le baptême est incorporé au Christ et devient membre de l'Église (cf. *De cons.*, D. 4, c. 137 et c. 143). Cf. A. REED, *The Juridical Aspect of Incorporation into the Church of Christ*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici, apud Pontificium Institutum "Angelicum" de urbe, Carthagera, The Messenger Press, 1960, p. 2-8.

⁴⁷⁹ *De Cons.* D. 4, c. 143 : « Ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur, ut membra eius [...], ut in eo vivi, salvi, liberati, redempti, illuminati fiant » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 1408).

⁴⁸⁰ La métaphore de l'Église comme « Corps du Christ » trouve son fondement biblique dans les écrits de saint Paul (cf. Eph 1, 23 ; 1 Co 12, 12-31).

⁴⁸¹ *De cons.* D. 4, c. 131 : « Corpore et sanguine Christi participat qui per baptismum membra eius efficitur » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1404).

⁴⁸² Cf. A. REED, *op. cit.*, p. 6.

du cas de l'adulte baptisé dans l'urgence en situation de danger de mort (2) ; ainsi que du cas de l'adulte validement baptisé dans une communauté hérétique ou schismatique (3).

1. Le baptême du petit enfant ou de l'adulte déficient mental

La pratique généralisée du baptême des petits enfants dès le v^e siècle illustre à suffisance qu'en droit canonique classique, la condition des *boni mores* n'était pas requise de manière absolue pour l'incorporation dans l'Église d'une certaine catégorie de personnes.

Dans une lettre du 10 février 385, adressée à l'évêque Himère de Tarragone, le pape Sirice, en rappelant la nécessité du baptême pour le salut, prescrivit « d'administrer sans délai le baptême aux enfants qui, du fait de leur âge, ne peuvent pas encore parler »⁴⁸³. Si la nécessité du baptême des enfants est avant tout justifiée par son effet spirituel qui est le pardon du péché originel en vue du salut, la question qui nous préoccupe est celle de savoir si le baptême conféré aux enfants, encore juridiquement incapables, produit dès l'instant de sa réception son effet juridique d'incorporation dans l'Église. Autrement dit, l'enfant qui reçoit le baptême sans être capable d'y consentir et de satisfaire personnellement à l'obligation de la conversion de ses mœurs, devient-il sujet de droits et de devoirs dans l'Église ? Faut-il admettre l'hypothèse suivant laquelle les effets proprement juridiques du baptême sont gelés jusqu'au moment où l'enfant baptisé parvient à l'âge de la raison et satisfait à l'obligation de la pénitence, c'est-à-dire de la conversion de ses mœurs ?

Cette préoccupation fut clarifiée par le pape Innocent III au début du xiii^e siècle, dans une lettre adressée en 1201 à Humbert, archevêque d'Arles. Dans cette lettre, insérée parmi les *Décrétales* sous le titre *De baptismo et ejus effectu* (le baptême et son effet), Innocent III réfuta les arguments des hérétiques qui prétendaient que le baptême conféré aux enfants était inutile, c'est-à-dire qu'il ne produisait aucun effet. Le baptême, disaient-ils, ne produit point la rémission des péchés chez les enfants parce que ces derniers sont absolument incapables de consentir au péché, de professer la foi en Jésus-Christ et de manifester la charité⁴⁸⁴. Se servant du paradigme biblique de la circoncision, Innocent III

⁴⁸³ SIRICE, « Directa ad decessorem », Lettre à Himère, évêque de Tarragone, 10 février 385, chap. 2, § 3 in H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 184, p. 64

⁴⁸⁴ « [...], parvulis, qui nec sentiunt, nec consentiunt, et caritatem non habent, quae sentientibus et consentientibus tantum infunditur, peccatum non dimittitur in baptismo ». X. 3. 42. 3, éd. A. FRIEDBERG, II, col. 644.

démontra que baptême opère bien chez les enfants l'effet spirituel de rémission du péché originel que tout être humain contracte sans y consentir⁴⁸⁵.

De même précise Innocent III, l'effet spirituel du baptême se réalise chez l'adulte déficient mental ou chez l'adulte dont les facultés mentales sont en baisse à cause de la maladie ou de la vieillesse car ces derniers reçoivent le caractère sacramentel même en étant dans l'incapacité de donner leur consentement⁴⁸⁶, à moins qu'ils ne s'y soient opposés formellement lorsqu'ils étaient lucides⁴⁸⁷. Mais qu'en est-il des effets proprement juridiques du baptême conféré aux enfants ou aux adultes déficients mentaux ? Sont-ils incorporés au Christ en tant que sujets des lois de l'Église ?

Innocent III mentionna les deux positions théologiques qui s'affrontaient sur cette question à son époque : certains arguaient que baptême des enfants produit seulement la rémission du péché originel, mais ne leur confère pas la grâce puisqu'ils ne peuvent manifester ni la vertu de la foi, ni pratiquer la charité⁴⁸⁸. D'autres théologiens soutenaient en revanche que le baptême conféré aux enfants leur accorde non seulement le pardon du péché originel, mais les infuse également de la grâce (les vertus de foi et de charité) dont ils pourront faire usage lorsqu'ils parviendront à l'âge adulte⁴⁸⁹. Ce que les théologiens désignent par le terme « grâce » (*gratia*) pourrait également s'entendre des effets spirituels et juridiques du baptême conféré aux enfants. Sans nécessairement prendre parti pour l'une ou l'autre position théologique, le pape Innocent III énonça un principe important suivant lequel ceux qui reçoivent réellement le baptême sans être capables d'y consentir, comme par exemple l'enfant ou l'adulte déficient mental, appartiennent à la juridiction de l'Église en raison même du caractère sacramentel imprimé en eux⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ « Originale [peccatum] igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti ». X 3. 42. 3, éd. A. FRIEDBERG, II, col. 645. Traduction personnelle : Le péché originel donc, qui est contracté sans consentement, est remis sans consentement en vertu du sacrement de baptême.

⁴⁸⁶ X 3. 42. 3 : « [...] quod dicimus, parvulis in baptismo peccatum originale dimitti, quod et adultis dormientibus vel amentibus peccatum, si baptizentur, ratione simili dimittatur » (éd. A. FRIEDBERG, II, col. 645).

⁴⁸⁷ ». X. 3. 42. 3 : « Dormientes autem et amentes, si, priusquam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent, quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti (éd. A. FRIEDBERG, II, col. 646). Traduction personnelle : Mais ceux qui sont endormis et fous, si, avant de tomber dans la folie ou de s'endormir, ils manifestent une intention contraire et y persistent, même s'ils sont baptisés, ils ne reçoivent pas le caractère sacramentel, parce qu'on suppose que le motif de la contradiction continue en eux.

⁴⁸⁸ X 3. 42. 3 : « [...] per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri » (éd. A. FRIEDBERG, II, col. 645).

⁴⁸⁹ X 3. 42. 3 : « [...] nonnullis vero dicentibus, et dimitti peccatum, et virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam » (éd. A. FRIEDBERG, II, col. 645).

⁴⁹⁰ X 3. 42. 3 : « [...] qui fuissent inviti et reluctantes immersi, saltem si ratione sacramenti ad iurisdictionem ecclesiasticam pertinerent, unde ad servandam regulam fidei Christianae forent rationabiliter

Dans ce passage, Innocent III évoque particulièrement le cas des enfants ou adultes déficients mentaux qui manifesteraient leur refus d'être baptisés et qui y seraient contraints malgré tout. La question était de savoir si le défaut de manifestation de l'intention d'un incapable devait être pris en compte dans la décision de son admission au baptême. Autrement dit, l'adulte incapable que l'on baptise reçoit-il le caractère baptismal ? Pour répondre à cette question, le pape Innocent III se référa à certains conciles de Tolède qui jugèrent que ceux qui avaient été contraints de se convertir au christianisme et qui, par la suite, avaient consenti à demeurer chrétiens après le baptême furent considérés ayant été incorporés dans l'Église⁴⁹¹. Toutefois, Innocent III tint à préciser que l'effet d'incorporation dans l'Église ne se réalise pas lorsque le baptême donné n'imprime pas le caractère sacramentel. Tel est le cas des adultes qui, jouissant pleinement de leurs facultés mentales, manifestent sciemment leur volonté de ne pas recevoir le baptême et qui persévèrent dans cette intention. Or, les personnes jugées incapables, en raison de leur âge ou de leur déficience mentale, sont réputées ne pouvoir exprimer valablement une volonté et y persévérer.

De ce qui précède, il faut donc conclure que les incapables, baptisés en principe sans que leur consentement ne soit requis, reçoivent le caractère baptismal et sont incorporés dans l'Église par ce fait même. Le concile de Trente établit de manière explicite que les petits enfants deviennent membres de l'Église et doivent être comptés parmi les fidèles, dès l'instant même de leur baptême⁴⁹². Par conséquent, l'exigence du critère des *boni mores*, qui doit être satisfait par la conversion des mœurs du catéchumène avant le baptême, ne constitue pas du tout un critère décisif pour son incorporation dans l'Église.

2. L'adulte baptisé dans l'Église en cas de danger de mort

Outre le cas de celui qui est baptisé en dehors de la communion ecclésiale par des hérétiques, saint Augustin examina dans son traité *De Baptismo*, le cas particulier d'une

compellendi » (éd. A. FRIEDBERG, II, col. 646). Traduction personnelle : Ceux qui auraient été baptisés contre leur gré et à contrecœur, du moins si en raison du sacrement, ils appartenaient à la juridiction ecclésiastique, seraient donc raisonnablement contraints d'observer la règle de la foi chrétienne.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, col 646.

⁴⁹² « Si quelqu'un dit que les petits enfants, par le fait qu'ils ne font pas acte de foi, ne doivent pas être comptés parmi les fidèles, après qu'ils ont reçu le baptême, et que, pour cette raison, ils doivent être rebaptisés quand ils sont arrivés à l'âge de discrétion, ou qu'il est préférable d'omettre leur baptême plutôt que de les baptiser dans la seule foi de l'Église, eux qui ne croient pas par un acte personnel de foi : qu'il soit anathème ». CONCILE DE TRENTE, 7^{ème} session, 3 mars 1547, « Canons sur le sacrement de baptême », c. 13, in G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, t. II ; *op. cit.*, p. 1397.

personne adulte qui recevrait le baptême dans l'Église, mais en urgence à cause d'une situation de danger de mort⁴⁹³. Dans ces circonstances, l'état de nécessité justifie, selon lui, que le baptême soit licitement administré au moribond sur sa seule promesse de se repentir si le danger de mort venait à être écarté. Notre préoccupation consiste à savoir si ce baptême administré en état d'urgence, sans que l'impétrant ait satisfait à l'exigence de la réforme préalable de ses mœurs, produit tous ses effets, et notamment l'effet juridique d'incorporation dans l'Église.

En ce qui concerne l'effet purement spirituel, Saint Augustin admit sans difficulté que le baptême validement reçu en cas de danger de mort opère la rémission des péchés à l'instant même où le sacrement est conféré. Cependant, ajoute-t-il, les péchés réapparaissent aussitôt après avoir été pardonnés⁴⁹⁴, de sorte que le moribond baptisé a encore besoin d'une guérison ultérieure nécessitant sa repentance, s'il revenait à la santé⁴⁹⁵.

Quant à l'effet proprement juridique, à savoir l'incorporation dans l'Église, saint Augustin ne se prononça pas clairement. Néanmoins, il établit implicitement une analogie entre la situation du moribond baptisé dans l'Église sans la réforme préalable de ses mœurs et celle de l'adulte qui reçoit validement le baptême dans une communauté hérétique à laquelle il adhère. Fort de cette analogie, l'évêque d'Hippone laisse entendre que si l'adulte baptisé en situation de danger de mort recouvre ensuite la santé, l'Église se préoccupera non seulement de lui donner ce qu'il n'aurait pas encore reçu, mais aussi et surtout de faire fructifier en lui ce qu'il possède déjà de façon inutile, c'est-à-dire sans avoir la capacité d'en jouir⁴⁹⁶. Si l'expression *aliquid habeant quod non habebant*

⁴⁹³ Cf. AUGUSTIN d'Hippone, *De Baptismo contra donatista*, Liber I, cap. 13, § 21, trad. G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin. Traités antidonatistes*, vol. 2, op. cit., p. 103.

⁴⁹⁴ Sur cette question de la reviviscence des péchés chez celui qui est baptisé sans la conversion préalable de ses mœurs, saint Augustin écrit : « la grâce du baptême ne laisse pas de remettre tous les péchés, même si la haine pour le frère demeure chez celui auquel ils sont remis. Remise pour la veille, pour tout ce qui précède, remise, même alors pour le moment précédant le baptême et le moment du baptême. Mais ensuite, l'on commence à être coupable des jours, des heures et des moments non seulement qui suivent, mais encore qui sont passés ; c'est le retour de tout ce qui a été remis. Hélas, ces cas sont fréquents dans l'Église ». *Ibid.*, Livre I, chap. 12, § 20, p. 103.

⁴⁹⁵ « Assurément, le cas ne manque pas de se présenter chez les donatistes comme chez nous. Qu'en disons-nous ? les péchés de cet homme sont-ils remis ou non ? À eux [les donatistes] de choisir à leur guise. Les péchés sont-ils remis ? Ils reviennent à l'instant : l'Évangile le dit, la vérité le proclame. Qu'ils soient remis ou non, il faut lui donner ensuite un remède ». *Ibid.*, Livre I, chap. 13, § 21, p. 103-105.

⁴⁹⁶ « [...] sine permanserint in eis peccata sine continuo dimissa redierint, ut ad sanitatem pacis atque charitatis veniant adhortamur ; non solum ut aliquid habeant quod non habebant, sed ut eis etiam illud prodesse incipiat quod habebant ». AUGUSTIN d'Hippone, « De Baptismo contra Donatistas », Lib. I, cap. 13, § 21, in *PL*, vol. 43, col. 121. Traduction : « Que les péchés persistent en eux ou qu'ils soient aussitôt remis, nous les exhortons à venir au salut que donnent la paix et la charité non seulement pour

(« qu'ils aient ce qu'ils n'avaient pas ») peut manifestement renvoyer à l'instruction concernant les mystères de la foi, celle de *eis etiam illud prodesse incipiat quod habebant* (« ce qu'ils possédaient commence à leur profiter ») est une claire allusion au baptême validement reçu, mais dont les effets spirituels ne peuvent se déployer tant que l'impétrant ne satisfait pas à l'obligation de la conversion de ses mœurs par sa repentance effective.

À propos du principal effet juridique du baptême, à savoir l'incorporation dans l'Église, saint Augustin admet implicitement qu'il est réalisé chez l'adulte baptisé en cas de danger de mort. Cependant, s'il recouvrait ensuite la santé, il ne pourrait pas jouir de tous les droits attachés au statut baptismal, malgré son incorporation dans l'Église, tant qu'il n'aura pas satisfait à l'exigence de la conversion de ses mœurs. On peut donc déduire du cas du moribond que les *boni mores*, en tant que condition de licéité du baptême, n'étaient pas envisagées par saint Augustin comme un élément décisif pour la réalisation de l'effet juridique d'incorporation dans l'Église. Ce principal effet juridique s'opère dès lors que le baptême est validement administré, de sorte que le moribond baptisé sans avoir satisfait à l'obligation de la conversion préalable de ses mœurs est effectivement incorporé dans l'Église, en devenant sujet de droits et de devoirs.

Cette doctrine augustinienne influença la pratique pastorale de l'Église pendant de nombreux siècles, bien qu'elle ne fût pas explicitement consacrée par le droit canonique classique. En effet, le *Corpus juris canonici* ne traite pas spécifiquement de la question du baptême de l'adulte en situation de danger de mort, si l'on s'en tient, comme nous l'avons fait, à l'investigation des sources du canon 752 § 2 du CIC/17, répertoriées dans les *Fontes* de Pietro Gasparri⁴⁹⁷. Le concile de Trente ne s'intéressa pas non plus de manière particulière à la question des effets juridiques du baptême reçu par un adulte en péril de mort⁴⁹⁸. L'absence d'intérêt pour cette question pourrait sans doute s'expliquer par le fait qu'au Moyen Âge, le baptême des enfants s'était généralisé dans la société occidentale chrétienne, de sorte que le catéchuménat adulte devint pratiquement caduc.

qu'ils aient un bien qu'ils n'avaient pas, mais pour qu'ils se mettent à profiter de ce qu'ils avaient ». G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin. Traités antidonatistes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁹⁷ Dans les *Tables des Fontes* (sources) du CIC/17 de Pietro Gasparri, le c. 752 § 2 CIC/17 qui traite du baptême de l'adulte en danger de mort n'apparaît nullement dans la rubrique des canons qui tirent leur source du *Corpus juris canonici*. Cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris canonici Fontes*, vol. 9, *Tabellae*, ed. J. SEREDI, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1939, col. 14-118. Par ailleurs, les éditions du CIC/17 qui mentionnent en notes de bas de pages les références tirées des *Fontes* de Gasparri, montrent que le c. 752 § 2 n'a aucune source provenant du *Corpus juris canonici*. Cf. *Codex Iuris Canonici*, BENEDICTI papae XV promulgatus, Praefatione, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab P. GASPARRI, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1918, p. 217.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*

Mais avec l'expansion missionnaire dans les autres régions du monde à partir du xvi^e siècle, certaines problématiques relatives au baptême des adultes se posèrent à nouveau⁴⁹⁹.

C'est au xix^e siècle que le Siège apostolique fut amenée à se prononcer officiellement sur la manière dont les missionnaires devaient se comporter envers les adultes qui, après avoir reçu le baptême en situation de danger de mort imminente à cause d'une maladie grave, recouvraient ensuite la santé. La Congrégation romaine répondit à cette préoccupation en ces termes :

Il faut veiller à ce que, si de tels adultes se sont rétablis, ils soient diligemment instruits par des enseignements appropriés concernant les mystères de la foi, et la nature et les effets des sacrements, et que soient suppléées toutes les choses qui ont été omises dans l'administration du baptême⁵⁰⁰.

Cette réponse, retenue parmi les sources du canon 752 § 2 du *CIC/17*⁵⁰¹, souligne, entre autres, l'obligation d'instruire sans tarder l'adulte baptisé *in periculo mortis* et ensuite rétabli, sur les effets du sacrement qu'il a reçu en situation d'urgence. Le but de cette instruction est d'inciter cet adulte à satisfaire à l'obligation de la réforme de ses mœurs, afin d'avoir la capacité de jouir pleinement de tous les effets spirituels et juridiques de son baptême. Voilà pourquoi le Siège apostolique prescrit aux missionnaires d'agir diligemment afin que fussent accomplies « toutes les choses qui avaient été omises dans l'administration du baptême » (*omissa omnia in baptismi susceptione suppleantur*). Ces « choses omises » (*omissa omnia*) ne se limitent pas seulement aux cérémonies liturgiques qui précèdent ou suivent le baptême lorsqu'il est conféré solennellement ; mais elles concernent aussi l'exigence de la conversion effective des mœurs, requise par le droit pour l'admission licite d'un adulte au baptême⁵⁰². En effet, puisque les circonstances exceptionnelles (le danger de mort imminente) ont justifié que le moribond se contente seulement d'un acte de contrition et d'une promesse de réforme

⁴⁹⁹ Cf. J. CHRISTIAENS, « L'organisation du catéchuménat au xvi^e siècle », in *La Maison-Dieu*, n° 58, 1959, p. 71-82.

⁵⁰⁰ « Curandum tamen ut, si huiusmodi adulti convaluerint, opportunis instructionibus circa fidei mysteria, et naturam atque effectus sacramentorum diligenter edoceantur, et omissa omnia in baptismi susceptione suppleantur ». S. C. DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Réponse au Vicaire apostolique du Sud-Est de Tchely », 10 avril 1861, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro apostolicis Missionibus*, vol. I, n° 1213, Romae, Ex Typographia polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1907, p. 664.

⁵⁰¹ Cf. P. GASPARRI, *CICF*, vol. 4, n° 965, p. 239.

⁵⁰² Rappelons que cette exigence de la conversion des mœurs de l'adulte avant son baptême était bien établie par le *Décret* de Gratien (Cf. *De Cons. D. 4*, c. 96, éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1393) et confirmée par le Concile de Trente. Cf. 24^{ème} Session, 25 novembre 1551, « Doctrine concernant les saints sacrements de pénitence et d'extrême onction », chap. 1, éd. G. ALBERIGO, *Les concile œcuméniques*, t. II/2, p. 1431.

de ses mœurs⁵⁰³, il doit être instruit le plus tôt possible sur l'obligation d'accomplir cette promesse dès lors qu'il recouvre la santé, afin de jouir pleinement des effets de son baptême. Autrement dit, la dispense implicitement accordée au moribond en vue l'administration de son baptême au mépris des *boni mores*, perd son effet à partir du moment où les circonstances qui la légitimaient ont disparu.

Dans ce même rescrit au vicaire apostolique du Sud-Est de Tchely, le Siège apostolique admit implicitement que le baptême validement conféré au moribond, sans la conversion effective de ses mœurs, produit l'effet juridique de son incorporation dans l'Église. C'est ce qui justifie la possibilité de son admission immédiate à l'eucharistie, à condition cependant qu'il soit capable de la distinguer de la nourriture ordinaire et de croire en la présence réelle du Seigneur dans la sainte Hostie⁵⁰⁴. Cette possibilité exceptionnelle d'admission du moribond baptisé à l'eucharistie, sans la réforme préalable de ses mœurs, suppose donc qu'il soit déjà constitué sujet de droits et d'obligations dans l'Église dès l'instant de son baptême. On peut déduire de l'analyse du cas du moribond, que les *boni mores* en tant que condition de licéité du baptême, ne furent pas envisagées par la sacrée congrégation de l'Inquisition romaine universelle comme un élément décisif pour la réalisation de l'effet juridique d'incorporation dans l'Église. C'est bien cette position du droit canonique classique qui fut consacrée plus tard au moment de la codification.

3. L'adulte baptisé dans une communauté hérétique

Contrairement aux deux premiers cas ci-dessus analysés, qui concernaient *a priori* les baptêmes administrés dans l'Église, l'examen de ce troisième cas de figure présente une difficulté particulière due au fait qu'il s'agit du baptême conféré en dehors de la communion ecclésiale. Le droit canonique classique, ayant admis le principe de la validité

⁵⁰³ Le Siège apostolique énonça cette mesure de dispense dans sa réponse du 10 avril 1861 au vicaire apostolique du Sud-Est de Tchely, citée ci-dessus : « Adultos qui in morbo periculoso baptizari petunt, quique christianae religionis mysteriis iuxta proprii captus mensuram intellectis credunt, et actum contritionis vel attritionis eliciunt, serioque promittunt se servaturos mandata eiusdem religionis, baptizari debere ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Réponse au Vicaire apostolique du Sud-Est de Tchely », 10 avril 1861, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, *op. cit.*, p. 663.

⁵⁰⁴ « [...] Praeterea hisce neophytis moribundis non esse administrandum Viaticum nisi saltem discernant cibum spirituales a corporali, cognoscendo et credendo in Sacra Hostia praesentiam Christi Domini ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Réponse au Vicaire apostolique du Sud-Est de Tchely », 10 avril 1861, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, *op. cit.*, p. 664. Traduction : De plus, le viatique ne doit pas être administré à ces néophytes mourants à moins qu'ils ne distinguent au moins la nourriture spirituelle de la nourriture corporelle, et qu'ils connaissent et croient en la présence du Christ Seigneur dans la sainte Hostie.

du baptême reçu chez les hérétiques lorsqu'il est administré suivant le rituel prescrit, fut confronté à une autre question beaucoup plus complexe concernant ses effets juridiques. En effet, il se posa très tôt la question de savoir si une personne validement baptisée dans une communauté hérétique était aussi juridiquement incorporée dans l'Église, bien que demeurant objectivement en dehors de la communion ecclésiale. Cette question revêt un intérêt réel pour notre étude dans la mesure où le baptême reçu dans une communauté hérétique était présumé avoir été conféré au mépris de l'exigence des *boni mores*, entendues au sens théologique comme une exigence de conformité à l'enseignement orthodoxe de l'Église et à sa discipline.

Il ressort des sources analysées qu'avant le concile de Trente, le droit canonique hésita à reconnaître l'effet juridique d'incorporation dans l'Église du baptême validement reçu dans une communauté hérétique. Au cours cette période, en effet, l'exigence de *boni mores*, habituellement exprimée par l'obligation de faire pénitence avant le baptême, était perçue comme un critère déterminant l'acquisition de la personnalité juridique dans l'Église (a). Mais il fut désormais admis que l'incorporation juridique à l'Église s'opère par la réception valide du baptême, même lorsque celui-ci est reçu dans une communauté hérétique (b).

a. Le rôle déterminant des *boni mores* pour l'incorporation dans l'Église avant le concile de Trente

C'est surtout dans l'enseignement de saint Augustin que le Décret de Gratien puise les arguments essentiels pour établir que l'incorporation dans l'Église, en tant que principal effet juridique du baptême, ne se produit pas chez celui qui est validement baptisé dans une communauté hérétique, aussi longtemps qu'il y demeure.

Au début du v^e siècle, dans le contexte de la lutte contre les hérétiques donatistes, Augustin d'Hippone soutint que le baptême conféré par les hérétiques en dehors de la communion ecclésiale était certes illégitime, mais valide s'il avait été administré selon le « rite évangélique »⁵⁰⁵. Saint Augustin réconciliait ainsi les positions de l'évêque Cyprien

⁵⁰⁵ Dans une lettre, écrite en 406, contre le grammairien Cresconius qui croyait avoir décelé une contradiction dans l'argumentation dialectique d'Augustin, celui-ci montre clairement que l'on peut « fort bien avouer la validité du baptême conféré par les Donatistes, et soutenir en même temps que ce baptême est réellement illicite ». Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « Contre Cresconius, grammairien et donatiste », Livre I, chap. 21, § 26 in G. FINAERT, trad., *Œuvres de Saint Augustin. Traités anti-donatistes*, vol. IV, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. *Bibliothèque augustiniennne* ; 31), 1968, p. 123.

de Carthage⁵⁰⁶ et du pape Étienne⁵⁰⁷, qui s'affrontèrent au III^e siècle au sujet de la validité du baptême reçu dans les communautés schismatiques ou hérétiques⁵⁰⁸. Pour cela, Augustin opéra une distinction fondamentale, ayant une véritable portée heuristique, entre la notion de « validité » et celle de « licéité/légitimité ». Il rattacha la notion de validité aux conditions d'existence même du sacrement⁵⁰⁹, tandis qu'il fit de la licéité une condition essentielle de la réalisation des effets spirituels et juridiques du sacrement. Dans son traité sur le baptême⁵¹⁰, saint Augustin souligne que Cyprien de Carthage et d'autres personnages remarquables s'étaient trompés sur la valeur du baptême administré par des hérétiques parce qu'ils n'avaient pas su opérer la distinction entre l'existence du sacrement et ses effets :

⁵⁰⁶ Cyprien de Carthage (200-258) soutint la thèse de l'invalidité du baptême conféré par des hérétiques. Dans sa Lettre 73 adressée à Urbain, il affirmait que les hérétiques et schismatiques étaient absolument dépourvus du pouvoir et du droit de baptiser, attendu qu'ils agissaient en dehors de la communion ecclésiale. Invoquant l'argument suivant lequel le baptême est l'acte qui opère de plein droit l'incorporation d'une personne à l'Église, Cyprien estima que seul un ministre en communion avec l'Église pouvait valablement effectuer cette opération d'intégration. Cf. CYPRIEN de Carthage, « Lettre 73 à Urbain », in éd. G. HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Pars III, Vindobonae, C. Geroldi filium bibliopolam academiae (coll. CSEL; 3-3), 1871, p. 778-799. La position de saint Cyprien reflétait en réalité une pratique pastorale instaurée depuis quelques décennies dans les Églises d'Afrique et d'Asie-Mineure et qui fut d'ailleurs confirmée par trois conciles réunis à Carthage entre 255 et 256 sous sa présidence. Cf. Les décisions des trois conciles carthaginois relatifs au baptême des hérétiques, contenues dans différentes Lettres que Cyprien adressa respectivement aux évêques de Numidie (cf. « Lettre 70 », in *Ibid.*, p. 766-770) ; à Quintus, évêque de Mauritanie (cf. « Lettre 71 », in *Ibid.*, p. 771-774), et au pape Étienne (cf. « Lettre 72 », in *Ibid.*, p. 775-778).

⁵⁰⁷ Le pape Étienne (+257) se référa à une pratique pastorale remontant aux temps apostoliques, pour faire triompher la thèse de la validité du baptême conféré par des hérétiques, à condition que ceux-ci l'eussent administré suivant le rite approprié en utilisant la formule trinitaire (Cf. ÉTIENNE I^{er}, « Lettre (fragment) à Cyprien de Carthage », année 256, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n° 110, éd. P. HÜNERMANN & J. HOFFMANN, trad., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2005, p. 34). Le pape Étienne s'opposa ainsi à Cyprien de Carthage. À propos de cette controverse, lire la synthèse présentée par Karl Joseph Hefélé (Cf. K. J. HEFELE et al., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 179-189). La position du pape Étienne fut confirmée au concile d'Arles, tenu en 314, en son canon 9 (cf. H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 123, p. 38). Elle fut également réaffirmée par le pape Sirice en 385 dans sa Lettre *Directa ad decessorem* à l'évêque Himère de Tarragone (cf. *Ibid.*, n° 183, p. 64).

⁵⁰⁸ Sur ce thème de la réconciliation entre les positions de l'évêque Cyprien et du pape Étienne, lire C. GARCÍA MACGAW, « Tradition et transmission. Augustin, Cyprien et la question du baptême dans le contexte du schisme donatiste », in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 40, n° 1, 2014, p. 109.

⁵⁰⁹ S'adressant aux hérétiques donatistes dans son *Traité sur l'unité de l'Église*, Augustin écrit : « vous pourrez comprendre aisément que les sacrements divins sont [existent] dans les bons et dans les méchants ; dans les bons, pour leur salut ; dans les méchants, pour leur condamnation ». AUGUSTIN d'Hippone, *De l'unité de l'Église. Lettre aux catholiques contre les donatistes.*, chap. 21, § 57, trad. E. JOLY in J.-B. RAULX, dir., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. XVII, Bar-Le-Duc, L. Guérin & C^{ie}, 1869, p. 350.

⁵¹⁰ Augustin d'Hippone composa ce traité de sept livres, entre 400 et 401, pour réfuter la doctrine baptismale des donatistes et pour étudier la délicate question de l'autorité de saint Cyprien relativement à la controverse autour du baptême conféré par des hérétiques. Cf. G. BAVAUD, « Introduction aux sept livres sur le baptême », in G. FINAERT, trad., *Œuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes*, vol. 2, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. Bibliothèque augustinienne ; 29), 1964, p. 10-11.

Ils ne distinguaient pas entre les sacrements et l'effet ou le fruit du sacrement. Ils n'en trouvaient pas chez les hérétiques l'effet et le fruit : la délivrance du péché et la rectitude du cœur ; par la suite, ils croyaient aussi à l'inexistence du sacrement chez ces hommes⁵¹¹.

Augustin affirma constamment et avec force dans plusieurs de ses écrits que le baptême conféré en dehors de la communion ecclésiale par des hérétiques est valide, c'est-à-dire qu'il existe en tant que réalité sacramentelle⁵¹² dès lors qu'il a été administré selon le rituel prescrit, à savoir l'usage de la formule trinitaire évangélique⁵¹³. En effet, dit-il, les sacrements que confèrent les hérétiques ne leur appartiennent pas, mais ils sont la propriété de Dieu confiée à son Église⁵¹⁴. Par conséquent, conclut-il, le baptême conserve toute son intégrité jusque dans les conventicules des hérétiques. Ni la malice du ministre, ni celle du catéchumène ne corrompent le baptême conféré suivant la formule requise : « La sainteté du sacrement ne peut être souillée même par des êtres impurs, soit qu'ils le donnent soit qu'ils le reçoivent sans améliorer leur cœur et leur vie »⁵¹⁵. On peut en déduire que les *boni mores*, entendues au sens théologique, ne constituent donc pas, chez saint Augustin, une condition de validité du sacrement de baptême.

En revanche, l'évêque d'Hippone enseigna que le baptême administré par les hérétiques ou schismatiques était illicite ou illégitime, et de ce fait, il ne pouvait pas produire les effets escomptés. Répondant aux donatistes, il écrit :

Ce n'est pas légitime de le donner [le baptême en dehors de l'Église], mais on le donne. La réconciliation avec l'Unité [de l'Église] fait enfin posséder utilement ce que l'on détenait sans fruit hors de l'Unité. Ainsi, la même réconciliation rend enfin utile un don qui en dehors d'elle était inutile⁵¹⁶.

⁵¹¹ Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « Du baptême contre les donatistes », Livre 6, chap.1, § 1, trad. G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes*, vol. 2, op. cit., p. 403.

⁵¹² « Voici, en effet, deux vérités que nous énonçons : le baptême se trouve dans l'Église catholique et c'est là seulement qu'il est légitime de le recevoir [...] Nous en proclamons deux autres ; le baptême se trouve chez les donatistes, mais là il n'est pas légitime de le recevoir ». AUGUSTIN d'Hippone, « Du baptême contre les donatistes », Livre I, chap. 3, § 4, trad. G. FINAERT, op. cit., p. 65. Voir également AUGUSTIN d'Hippone, « De l'unité du baptême. Réfutation des erreurs de Petilien », § 8, in J.-B. RAULX, dir., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. XIII, Bar-Le-Duc, L. Guérin & C^{ie}, 1869, p. 554.

⁵¹³ Pour défendre la thèse de la validité du baptême conféré par les hérétiques en dehors de la communion ecclésiale, saint Augustin argue que le sacrement existe dès lors qu'il y a intégrité dans la forme. Aussi, écrit-il : « Si donc, Marcion [un célèbre hérétique chrétien du II^e siècle] consacrait le baptême par les paroles de l'évangile au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, le sacrement était intègre, bien qu'il comprît sous ces paroles autre chose que l'enseignement de la vérité catholique et que sa foi ne fût pas intègre, souillée qu'elle était de légendes chimériques ». AUGUSTIN d'Hippone, « Le baptême contre les donatistes », Livre III, chap. 15, § 20, trad. G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes*, vol. 2, op. cit., p. 207.

⁵¹⁴ *Ibid*, Livre III, chap. 19, § 25, p. 221.

⁵¹⁵ *Ibid*, Livre IV, chap. 13, § 19, p. 283.

⁵¹⁶ *Ibid*, Livre I, chap. 1, § 2, p. 59.

Autrement dit, c'est uniquement dans l'Église que le baptême de Jésus-Christ peut produire ses effets. En ce qui concerne par exemple les effets purement spirituels, Augustin soutient, dans son livre premier du traité sur le baptême, l'idée selon laquelle les péchés sont pardonnés à l'instant même de la réception du baptême, mais ils revivent aussitôt après chez le baptisé non converti, c'est-à-dire le baptisé qui n'a pas fait pénitence en réformant ses mœurs, de sorte que ce dernier ne peut bénéficier de la grâce du salut tant qu'il persévère dans sa situation de vie peccamineuse⁵¹⁷. Cette hypothèse augustinienne de la reviviscence des péchés est valable aussi bien pour ceux qui sont baptisés dans l'hérésie que pour ceux qui seraient baptisés dans l'Église sans la réforme préalable de leur mœurs. Au livre troisième du même traité, Augustin précise que le baptême reçu dans l'hérésie « commence à opérer la rémission des péchés au moment où [le baptisé] vient à la paix de l'Église, de sorte que, vraiment remis, les péchés ne sont plus retenus »⁵¹⁸. Il voulait ainsi souligner la nécessité pour toute personne ayant été valablement baptisée dans l'hérésie, de revenir dans la communion de l'Église afin de jouir des effets spirituels de son baptême.

En ce qui concerne les effets spécifiquement juridiques du baptême conféré dans une communauté hérétique, saint Augustin estima qu'ils n'étaient pas réalisés tant que l'impétrant demeurait en dehors de la communion ecclésiale. En effet, l'évêque d'Hippone voyait une certaine analogie entre la situation de ceux qui sont valablement baptisés en dehors de la communion ecclésiale avec la situation des adultes qui seraient baptisés dans l'Église sans avoir satisfait à l'obligation de la conversion préalable de leurs mœurs. C'est ici le lieu de rappeler que les Pères de l'Église reprochaient constamment aux hérétiques de corrompre les *boni mores* par leurs doctrines hétérodoxes⁵¹⁹. Aussi, les personnes baptisées par les hérétiques étaient présumées ne pas adhérer à la totalité de l'enseignement orthodoxe de la foi chrétienne. Bien plus, leur vie et leurs mœurs étaient exposées à l'influence malsaine des doctrines hérétiques dont elles étaient abreuvées. Comme écrit saint Augustin, « une bonne doctrine peut rassembler et l'homme de bien qui écoute et pratique, et le méchant qui écoute sans pratiquer ; tandis qu'en face d'une mauvaise doctrine, celui qui la croit vraie sans lui obéir, est mauvais, et celui qui lui obéit,

⁵¹⁷ Cf. *Ibid.*, Livre I, chap. 12, § 19, p. 99.

⁵¹⁸ Cf. *Ibid.*, Livre III, chap. 13, § 18, p. 201.

⁵¹⁹ Voir le développement sur la conception théologique des *boni mores* en tant qu'obéissance ou adhésion à l'enseignement orthodoxe de l'Église. Cf. *supra*, p. 52 ss.

pire »⁵²⁰. Par ailleurs, certains hérétiques, à l'instar des donatistes, enseignaient que la conversion des mœurs n'était pas nécessaire avant le baptême d'un adulte⁵²¹. Voilà pourquoi saint Augustin estime qu'en dépit du caractère valide du baptême conféré par les hérétiques en dehors de la communion ecclésiale, ceux qui le reçoivent ne sont point incorporés à l'Église tant qu'ils demeurent dans l'hérésie :

Ceux qu'on gémit de supporter au-dedans ont beau ne pas appartenir à l'Unité de la Colombe et à cette glorieuse Église sans tache, ni ride, ni défaut, s'ils se corrigent et avouent qu'ils se sont approchés du baptême dans les pires dispositions, on ne les rebaptise pourtant pas, mais ils se rattachent enfin à la Colombe dont les gémissements leur remettent les péchés, retenus auparavant, quand ils restaient loin de la paix avec elle. Il en est de même pour ceux qui sont ouvertement au dehors [c'est-à-dire les hérétiques ou schismatiques] ; s'ils ont reçu ces mêmes sacrements, se corrigent et reviennent à l'Unité de l'Église, point de nouveau baptême, mais la même loi d'amour et le même lien de l'Unité les affranchissent⁵²².

Eu égard à ce qui précède, il convient de faire trois observations à la lumière de la doctrine augustinienne : *primo*, pour saint Augustin, l'effet juridique d'incorporation à l'Église ne se réalise pas automatiquement avec la réception valide du baptême, que ce soit dans l'Église ou en dehors de la communion ecclésiale. *Secundo*, l'exigence des *boni mores* est une condition pour l'administration licite du baptême. Par conséquent, les adultes dont la vie contredit objectivement les *boni mores*, comprises dans leur acception théologique, ne doivent pas être admis au baptême sans satisfaire à l'obligation de pénitence. *Tertio*, les *boni mores*, même si elles ne sont pas nommées *expressis verbis*, se dégagent de cette exigence de la pénitence et s'imposent comme un critère décisif d'incorporation du baptisé dans l'Église.

Augustin d'Hippone, dont l'autorité doctrinale fut officiellement reconnue à son époque⁵²³, exerça une réelle influence sur l'enseignement et la discipline de l'Église

⁵²⁰ AUGUSTIN d'Hippone, « La foi et les œuvres », chap. 17, § 32, trad. J. PEGON, *Œuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes*, op. cit., p. 427.

⁵²¹ Saint Augustin s'insurgea contre cette opinion qu'il qualifia d'impie, et rappela que d'après la discipline de l'Église des premiers siècles, « les candidats au baptême apprennent non seulement ce qu'ils doivent croire, mais comment s'arracher à ce siècle pervers ; et pour cela, ils doivent apprendre comment doivent vivre les croyants ». AUGUSTIN d'Hippone, « La foi et les œuvres », chap. 8, § 13, trad. J. PEGON, op. cit., p. 381.

⁵²² AUGUSTIN d'Hippone, « Du baptême contre les donatistes », Livre III, chap 18, § 23, trad. G. FINAERT, *Œuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes*, vol. 2, op. cit., p. 217.

⁵²³ Une année après la mort d'Augustin, le pape Célestin I^{er} fit à son sujet ce témoignage : « Augustin, homme de sainte mémoire par sa vie et ses mérites, nous l'avons toujours eu en communion avec nous et jamais ne fût-ce que la rumeur d'une suspicion ne l'a atteint ; et nous nous souvenons qu'il avait en son temps un si grand savoir, qu'auparavant déjà mes prédécesseurs l'ont toujours considéré comme faisant partie des maîtres les meilleurs ». CÉLESTIN I^{er}, « Apostolici verba », Lettre aux évêques de Gaule, mai 431, in H. DENZINGER, op. cit., n° 237, p. 82.

pendant plusieurs siècles au sujet de cette problématique des effets spirituels et juridiques du baptême validement reçu chez les hérétiques. C'est ainsi que le pape Léon I^{er} affirma, dans une lettre adressée à l'évêque Nicétas d'Aquilée en 458, que « ceux qui ont reçu le baptême d'hérétiques [...] n'ont reçu que la forme du baptême sans la vertu de sanctification »⁵²⁴. Autrement dit, le caractère baptismal a été imprimé, mais le sacrement n'a pas produit ses effets spirituels et juridiques. Aussi, Léon I^{er} prescrivit-il formellement de ne point réitérer un tel baptême⁵²⁵, mais de procéder plutôt à l'invocation de l'Esprit Saint et à l'imposition des mains sur ces baptisés en vue de leur intégration dans l'Église⁵²⁶.

De même, le pape Grégoire le Grand, en se référant explicitement à « l'enseignement ancien des Pères », déclara aux évêques d'Ibérie dans une lettre datant de 602, que ceux qui sont validement baptisés dans l'hérésie ne sont incorporés dans l'Église catholique qu'à partir du moment où ils y sont reçus et régénérés par l'un des trois rites suivants : l'onction du chrême en Orient ; l'imposition de la main en Occident ; ou la simple profession de foi. Par ces rites, précise-t-il, « le saint baptême qu'ils ont obtenu chez les hérétiques reçoit alors en eux les forces de la purification »⁵²⁷. Il ressort de cette lettre de Grégoire le Grand que le baptême validement conféré par des hérétiques ne produit pas automatiquement ses effets spirituels et juridiques.

Cette position doctrinale constante, héritée d'Augustin d'Hippone et reçue dans le *Decretum Gratiani*⁵²⁸, connut une évolution importante à partir du concile de Trente (1545-1563).

b. Le revirement opéré par le concile de Trente

Le concile tridentin confirma le principe de la validité des baptêmes conférés par des hérétiques selon les rites appropriés⁵²⁹, mais affirma fermement que tous les baptisés, y compris ceux qui avaient reçu le baptême chez les hérétiques (protestants), étaient tenus

⁵²⁴ LÉON I^{er}, « Regressus ad nos », Lettre à l'évêque Nicétas d'Aquilée, 21 Mars 458, in H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 316, p. 112.

⁵²⁵ Cf. LÉON I^{er}, « Lettre LXXVII à l'évêque Nicétas d'Aquilée », in *Decretum Gratiani*, C. 1, q. 1, c. 57, éd. FRIEDBERG I, col. 379-380.

⁵²⁶ Cf. LÉON I^{er}, « Regressus ad nos », *loc. cit.*, n° 316, p. 112.

⁵²⁷ GRÉGOIRE le Grand, « Quia caritati nihil », Lettre aux évêques d'Ibérie (Georgie), vers le 22 juin 602, in H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 478, p. 172.

⁵²⁸ Cf. C. 1, q. 1, c. 48, éd. FRIEDBERG I, col. 377 et C. 32, q. 4, c. 2 éd. FRIEDBERG I, col. 1126-1127.

⁵²⁹ Cf. CONCILE DE TRENTE, 7^{ème} Session, « Canons sur le sacrement de baptême », c. 2, éd. G. ALBERIGO, dir., *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, *op. cit.*, p. 1394.

d'observer les « préceptes de la sainte Église [catholique] », qu'ils fussent écrits ou transmis par la tradition⁵³⁰. En affirmant ainsi que les baptisés hérétiques sont soumis à toutes les lois ecclésiastiques, c'est-à-dire au droit canonique positif, ce canon tridentin établissait en réalité, bien qu'implicitement, que le baptême validement reçu dans l'hérésie produit l'effet juridique d'incorporation dans l'Église. Cela laisse entendre que, d'après le concile de Trente, l'adhésion d'une personne à l'enseignement hétérodoxe des hérétiques ne ferait pas obstacle à son incorporation dans l'Église ; et *in fine*, que les *boni mores*, comprises dans leur acception théologique, ne constitueraient point un critère décisif pour l'incorporation dans l'Église de celui qui reçoit validement le baptême.

Face à ce doute suscité par l'assemblée conciliaire, Francisco Suarez (1548-1617) précisa les situations dans lesquelles l'effet juridique d'incorporation dans l'Église pouvait se réaliser pour une personne baptisée chez les hérétiques (protestants). Il le fit dans son ouvrage intitulé *La défense de la foi catholique contre les erreurs de la secte anglicane*, rédigé à la demande du pape Paul V en 1613, pour répondre au roi d'Angleterre qui prétendait être pleinement membre de l'Église catholique et refusait d'être traité d'hérétique, en même temps qu'il affirmait son opposition au pape et son désaccord avec certains aspects doctrinaux du catholicisme. Dans son argumentation, Francisco Suarez fut amené à traiter, de façon incidente, de la question de l'incorporation dans l'Église des personnes baptisées chez les hérétiques (protestants). Pour lui, il ne suffit pas d'être validement baptisé par un hérétique pour être *ipso facto* incorporé dans l'Église, comme cela pourrait s'entendre du canon tridentin cité ci-dessus ; mais il faudrait en outre, que l'impétrant ne soit pas personnellement coupable d'hérésie, c'est-à-dire que les erreurs reprochées à la communauté hérétique dans laquelle il reçoit le baptême ne lui soient pas imputables à titre individuel. C'est le cas par exemple, dit Suarez, des petits enfants de parents hérétiques, validement baptisés chez les hérétiques. L'effet juridique d'incorporation dans l'Église se produit *ipso facto* par le baptême de ces petits enfants parce qu'à leur âge, ils sont incapables d'adhérer personnellement à l'erreur privée de leurs parents et de la communauté hérétique qui les accueille⁵³¹. Un autre

⁵³⁰ Cf. CONCILE DE TRENTE, 7^{ème} session, « Canons sur le sacrement de baptême », c. 8, éd. G. ALBERIGO, dir., *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, op. cit., p. 1396.

⁵³¹ « Quia licet ministri, vel parentes errent privato errore, nihilominus baptizatur in fide verae Ecclesiae, et per eandem fidem, quam in baptismo accipit infusam, membrum eiusdem Ecclesiae efficitur, etiamsi sub potestate alienorum et hostium Ecclesiae detineatur ». (F. SUAREZ, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicae sectae errores*, Pars prima, lib. I, cap. 24, § 2, Neapoli, ex typis Fibrenianis, 1872, p. 104). Traduction : Car, même si les ministres et les parents se trompent par une erreur privée, il [le petit enfant] est néanmoins baptisé dans la vraie foi de l'Église, et par cette même foi qu'il reçoit infusée dans

exemple mentionné par Suarez est celui d'un adulte catéchumène, adhérant aux vérités de l'enseignement orthodoxe de la foi, mais qui, à cause d'une grave nécessité (comme par exemple l'exil ou le danger de mort) serait baptisé par un hérétique. Cet adulte, affirme-t-il, est *ipso facto* incorporé dans l'Église par son baptême, puisqu'il le reçoit avec « la vraie foi et les dispositions convenables, suivant l'enseignement d'Augustin d'Hippone »⁵³². Cette exigence dégagée par Suarez, avec une référence explicite à saint Augustin, renvoie au critère des *boni mores* requis pour la réalisation de l'effet d'incorporation dans l'Église.

Bien que Suarez n'ait pas directement envisagé le cas des adultes qui sont instruits dans une communauté hérétique et y sont validement baptisés⁵³³, on pourrait déduire des deux exemples ci-dessus mentionnés, en procédant *a contrario*, que ces adultes ne sont pas incorporés dans l'Église par leur baptême, du fait de leur adhésion personnelle à un enseignement hétérodoxe reçu dans l'hérésie. En effet, ils sont réputés être personnellement coupables de l'hérésie à laquelle ils ont librement donné leur acte d'adhésion. C'est à ce niveau que les *boni mores* seraient également prises en compte en tant que critère d'incorporation dans l'Église. Toutefois, on pourrait logiquement se demander s'il est juste d'imputer à celui qui est né de parents hérétiques et a été éduqué dans la communauté de foi de ses parents, une responsabilité personnelle et préjudiciable par rapport à l'hérésie qu'il a lui-même reçue et qu'il se contente de professer fidèlement. Autrement dit, celui qui naît et grandit dans une communauté hérétique où il reçoit l'instruction et le baptême valide à l'âge adulte, est-il privé de l'incorporation à l'Église tant qu'il demeure fidèle à sa foi ? Pourquoi cet adulte qui n'a pas choisi de naître et de grandir dans cette communauté de foi ne serait-il pas incorporé à l'Église au moment de son baptême reçu à l'âge adulte, alors que celui qui est baptisé enfant dans la même communauté de foi est membre de l'Église ? Cette question soulève une réelle difficulté

le baptême, il devient membre de l'Église, bien qu'il soit gardé sous la puissance des étrangers et ennemis de l'Église ».

⁵³² « Sicut etiam catechumenus vere fidelis et catholicus, si propter necessitatem ab haeretico baptizetur cum vera fide, et commodei dispositione, plene sanctificatur, et unitur Christo ut capiti, et Ecclesiae catholicae ut corpori eius, iuxta doctrinam Augustini lib. 1, *De Baptismo*, cap. 2 » (*Ibid.*, p. 104). Traduction : Tout comme aussi un catéchumène vraiment fidèle et catholique, s'il est baptisé par un hérétique à cause d'une nécessité, avec une foi vraie et une disposition convenable, il est pleinement sanctifié et est uni au Christ comme à son chef, et à l'Église catholique comme son corps, conformément à l'enseignement d'Augustin, au premier livre de son traité sur *le Baptême*, chap. 2.

⁵³³ Notons que Francis Suarez, dans le cadre de son exposé, a plutôt envisagé le cas des personnes instruites dans une communauté hérétique et qui y ont reçu un baptême invalide (Cf. *Ibid.*, lib. I, cap. 24, § 3, p. 104-105). Mais nous nous intéressons ici au statut de ceux qui y sont validement baptisés.

que Suarez n'a pas clairement tranchée. Toutefois, en soutenant l'idée suivant laquelle celui qui a été instruit dans une communauté hérétique depuis son enfance assume personnellement la responsabilité de l'hérésie une fois parvenu à l'âge adulte⁵³⁴, Suarez laisse implicitement entendre que ce dernier ne pourrait pas être incorporé dans l'Église par le baptême validement reçu dans sa communauté de foi.

Le pape Benoît XIV (1740-1758), dans un bref envoyé le 9 février 1749 au cardinal Henry, duc d'York, leva enfin l'équivoque sur cette question. Après avoir rappelé le principe de la validité du baptême conféré par un hérétique en observant la forme et la matière légitime, Benoît XIV établit que « celui qui a reçu le baptême d'un hérétique selon le rite approprié, devient membre de l'Église catholique en vertu de celui-ci »⁵³⁵. Du fait de cette incorporation juridique opérée *ipso facto* par le baptême, il est soumis à l'autorité de l'Église catholique et à ses lois, même s'il manifeste son adhésion personnelle aux erreurs doctrinales reprochées à sa communauté hérétique. En revanche, il est privé des biens de l'Église tant qu'il n'est pas admis à la pleine communion de l'Église en renonçant à l'hérésie⁵³⁶.

Dans cette lettre, Benoît XIV fit une distinction essentielle entre le fait d'être titulaire des droits attachés au statut de baptisé et la capacité de jouissance de ces droits. Toute personne validement baptisée, même dans l'hérésie, est automatiquement incorporée dans l'Église et devient non seulement sujet d'obligations, mais aussi titulaire de droits. Toutefois, la capacité de jouissance et d'exercice des droits acquis par le baptême est conditionnée par l'exigence d'être en pleine communion avec l'Église par

⁵³⁴ « [...] addi praeterea potest, posse aliquem esse vere et proprie haereticum, etiamsi nunquam in Ecclesia catholica fuerit. Nam siquis a principio instructus fuit ab haereticis [...], posteaque in errore semel concepto post sufficientem animadversionem pertinaciter duret, vere sit haereticus » (F. SUAREZ, *op.cit.*, lib. I, cap. 24, § 3, p. 104). Traduction : On peut aussi ajouter qu'il est possible que quelqu'un soit vraiment et proprement un hérétique, même s'il n'a jamais été dans l'Église catholique. Car si dès le début il a été instruit par les hérétiques [...], et qu'ensuite il persiste dans l'erreur une fois conçu après une observation suffisante, c'est vraiment un hérétique.

⁵³⁵ « [...] eum qui baptismum ab haeretico rite suscepit, illius vi Ecclesiae catholicae membrum effici ». BENOÎT XIV, « Singulari nobis », bref au cardinal Henry, 9 février 1749, § 13, in *Benedicti papae XIV Bullarium in quo continentur constitutiones, epistolae aliqua edita ab exitu anni MDCCXLVIII usque ad totum pontificatus annum XII*, Romae, Excudebat Hieronymus Mainardi, 1764, p. 6.

⁵³⁶ « Exploratum habemus, ab haereticis baptizatos, si ad eam aetatem venerint, in qua bona a malis dispicere per se possint, atque erroribus baptizantis adhaereant, illos quidem ab Ecclesiae unitate repelli, iisque bonis orbari omnibus, quibus fruuntur in Ecclesia versantes ; non tamen ab eius auctoritate et legibus liberari » (*Ibid.*, § 14, p. 6). Traduction : « Enfin, nous tenons pour assuré que ceux qui ont été baptisés par des hérétiques, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge auquel ils peuvent distinguer par eux-mêmes le bien du mal et qu'ils adhèrent aux erreurs de celui qui les a baptisés, ils sont certes rejetés de l'unité de l'Église et privés des biens dont jouissent ceux qui ont leur demeure dans l'Église, mais ils ne sont pas cependant libérés de son autorité et de ses lois » (H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 2568, p. 586).

l'adhésion à son enseignement orthodoxe concernant la foi et les mœurs. Cette distinction eut une véritable portée heuristique dans la mesure où elle permit de mieux comprendre que l'exigence de la conversion des mœurs avant le baptême ne constituait pas un critère absolu pour l'incorporation dans l'Église, mais seulement une condition nécessaire pour jouir des droits reconnus aux baptisés. C'est ici qu'il faut véritablement situer la portée juridique des *boni mores* par rapport à la problématique de l'intégration du baptisé dans l'Église. Cet apport de Benoît XIV fut pratiquement consacré par première codification de la législation canonique en 1917.

De ce qui précède, il faut retenir que l'exigence des bonnes mœurs chrétiennes, bien qu'admise dans la tradition ecclésiale comme une condition de licéité du baptême, fut dans un premier temps considérée comme un critère d'incorporation dans l'Église, avant d'être finalement reçue en droit canonique comme un critère non décisif pour l'incorporation juridique dans l'Église. En d'autres termes, le droit canonique classique, après moult hésitations, parvint finalement à établir après le concile de Trente, qu'une personne validement baptisée, même si elle n'a pas préalablement satisfait à l'exigence de la réforme de ses mœurs, est effectivement incorporée dans l'Église et elle y acquiert la personnalité juridique qui fait d'elle un sujet de droits et devoirs. Cependant cette personne peut être privée de la capacité de jouissance des droits qui découlent de son statut baptismal, tout en étant partiellement ou totalement exclue de la participation à la pleine communion avec l'Église.

Section II : Les *boni mores* et l'exclusion de la pleine communion ecclésiale

Si, comme nous l'avons vu, les *boni mores* ne furent pas considérées en droit canonique classique comme un critère décisif pour l'acquisition de la personnalité juridique dans l'Église, elles eurent cependant un rôle déterminant sur la capacité du sujet à jouir effectivement des droits acquis dans la société ecclésiale par le baptême. En effet, en tant que critère d'intégration dans l'Église, elles s'imposèrent comme un facteur limitant, notamment en ce qui concerne les choix personnels relatifs à la vie privée familiale et la sexualité.

Contrairement au droit romain classique qui reconnaissait à ses citoyens une certaine marge de liberté dans le domaine de la vie privée⁵³⁷, le droit canonique classique réprima sévèrement les comportements des baptisés qui contredisaient objectivement les *boni mores*, comprises d'après leur acception théologique. Ceux dont la situation personnelle de vie portait objectivement atteinte aux *boni mores*, notamment dans le domaine de la vie sexuelle, firent l'objet de restrictions de leur capacité de jouissance des droits attachés au statut baptismal. Ces restrictions frappaient, entre autres, deux principales situations de vie auxquelles ce travail de recherche accorde un intérêt particulier⁵³⁸. Il s'agit notamment des cas de bigamie au sens canonique du terme (A) et des unions incluant une pratique sexuelle jugée « contre nature », dont la sodomie et l'homosexualité (B), explicitement qualifiés de « délits contre les bonnes mœurs » dans le Code de droit canonique de 1917⁵³⁹. L'examen de ces deux hypothèses en droit

⁵³⁷ Paul Veyne, spécialiste de la Rome antique, décrit par exemple que dans la Rome classique « on divorçait et on se remariait beaucoup, si bien que les familles étaient très souvent recomposées, comme on dit aujourd'hui » (Cf. P. VEYNE, *La vie privée dans l'Empire romain*, Paris, Seuil, [coll. *Points*], 2015, p. 43). Il rapporte également que l'époux qui s'abstenait de déflorer sa femme la nuit des noces, par égard pour sa timidité, avait en compensation le droit de la sodomiser (Cf. *Ibid.*, p. 43). De même la pratique de l'homosexualité était socialement tolérée, pourvu que le citoyen romain qui s'y adonnait n'assumât pas un rôle passif (Cf. J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 49). Le concubinage n'était pas non plus considéré à Rome comme un mode de vie immorale ou honteuse (Cf. ID., « Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law », in *Journal of Medieval History*, I, Amsterdam, 1975, p. 2, republié dans J. A. BRUNDAGE, *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages*, Collected Studies Series ; CS397, King's Lynn, Biddles Run Books, 1998, p. VII, 3.

⁵³⁸ Rappelons que l'ambition de notre recherche est de savoir si les personnes vivant dans une situation matrimoniale non conforme aux *boni mores* au sens canonique (divorcés remariés, unions homosexuelles, concubinage etc.) peuvent être mieux intégrées dans l'Église aujourd'hui grâce à la mise en œuvre de la catégorie juridique émergente du discernement personnel.

⁵³⁹ Cf. CIC/17, Livre 5, Titre 14 : « De delictis contra vitam, libertatem, proprietatem, bonam famam ac bonos mores ». Les trois situations ci-dessus mentionnées sont traitées aux canons 2356 et 2357.

canonique classique permet de mieux appréhender les évolutions survenues dans ces domaines importants du droit des personnes et de la famille et de bien situer la complexité des défis auxquels le droit canonique fait face aujourd'hui.

A. La protection des *boni mores* par des mesures d'exclusion des personnes en situation de bigamie

Dans sa *Summa Aurea*, le cardinal Hostiensis distingue sept espèces de bigamie⁵⁴⁰ qui peuvent être regroupées en trois principales catégories, à savoir : *primo*, les situations de bigamie réelle et simultanée, caractérisées par le fait pour une personne d'avoir deux ou plusieurs conjoints en même temps dans les sociétés qui autorisent la polygamie. Peut également rentrer dans cette catégorie de bigamie réelle et simultanée, celui qu'Hostiensis considère comme bigame du fait qu'il a en même temps une épouse légitime et une ou plusieurs concubines. *Secundo*, les situations de bigamie réelle et successive, caractérisées par le remariage civil après le divorce ou la séparation de son conjoint légitime, lorsque celui-ci est encore vivant. Est incluse dans cette deuxième catégorie, la personne qui vit dans une relation de concubinage après avoir divorcé de son conjoint légitime encore vivant. *Tertio*, les situations de bigamie fictive et successive, caractérisées par le fait pour une personne de se remarier légitimement, soit après la dissolution ou la déclaration de nullité de son mariage antérieur, soit après la mort de son premier conjoint légitime⁵⁴¹.

Dans la suite de cet exposé, nous nous intéresserons essentiellement aux deux premières catégories de bigamie réelle, parce qu'elles concernent directement le champ de notre réflexion sur les situations conjugales complexes. Il convient de distinguer la bigamie successive (1) de la bigamie simultanée, couramment appelée polygamie⁵⁴² (2).

⁵⁴⁰ Cf. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, lib. 1, tit. *De bigamis*, § 3, éd. *Summa Aurea, ad vetustissimos codices [...]*, Lyon, [s. n.], 1588, fol. 47r-v.

⁵⁴¹ Cette troisième catégorie de bigamie dite fictive, a été prise en compte en droit canonique classique surtout dans le domaine des conditions d'idonéité pour l'accès aux ordres sacrés ou à l'exercice de certaines charges ecclésiastiques. Ainsi, Gratien, s'appuyant sur l'autorité d'une décrétale du pape Grégoire Le Grand, de 592, énonce que le bigame ne peut légitimement accéder aux ordres sacrés : « Praecipimus, ne umquam illicitas ordinationes facias, nec bigamus aut qui virginem sortitus non est uxorem, [...] ad sacros ordines permittas accedere ». GRÉGOIRE LE GRAND, « Epistola 37 ad Scillacinum episcopum », lib. 2, cité par GRATIEN, D. 34, c. 10, éd. A. FRIEDBERG I, col 128. Traduction personnelle : Nous vous enjoignons de ne jamais faire des ordinations illicites ; ne permettez pas au bigame, ni à celui qui a épousé une femme non vierge, [...] d'accéder aux ordres sacrés.

⁵⁴² Signalons tout de suite que la distinction entre les termes *bigamia* et *polygamia* n'est pas rigoureuse au regard de leur emploi dans les sources du droit canonique qui seront examinées. En général, le terme « bigamie », employé sans aucun qualificatif, renvoie à la bigamie successive ; et le terme « polygamie », utilisé sans aucun qualificatif, renvoie à la bigamie simultanée. Nous verrons cependant que le terme

Cette dernière concerne la personne qui contracte de nouveaux mariages, conformément au droit civil ou coutumier de certaines sociétés, tout en maintenant la vie conjugale avec le conjoint légitime du point de vue canonique.

1. La bigamie successive du fait du remariage après le divorce

Le droit romain classique autorisait généralement le remariage après le divorce⁵⁴³. Avant la *Lex Julia de adulteriis* de l'empereur romain Auguste en l'an 18 av. J.-C., tout mariage légitime (*justa nuptia*) pouvait être impunément dissous, soit par consentement mutuel (on parlait alors de *divortium*), soit par la volonté unilatérale de l'un des conjoints qui renvoyait l'autre (il s'agissait ici du *repudium*)⁵⁴⁴. La *Lex Julia de adulteriis* se contenta d'imposer quelques conditions pour la mise en œuvre du *repudium*, afin de lutter contre les cas de renvois abusifs et injustes. Mais dans les faits, les romains continuèrent à divorcer pour les motifs futiles et le remariage était d'ailleurs habituel, surtout pour les hommes⁵⁴⁵. Voilà pourquoi l'empereur chrétien Constantin fixa avec précision, dans sa Constitution de 331, les cas où le divorce était punissable et indiqua que l'homme qui renverrait sa femme injustement serait interdit de se remarier⁵⁴⁶. En 421, l'empereur Honorius renforça cette interdiction du remariage pour ceux qui obtenaient des divorces sans juste motif et les soumit également à la peine de déportation ainsi qu'à la confiscation de leurs biens. Mais par une Constitution de 439, l'empereur Théodose II libéralisa véritablement le divorce non seulement en rétablissant théoriquement la situation qui prévalait avant la Constitution constantinienne de 331, mais aussi en autorisant ceux qui divorçaient à se remarier immédiatement s'ils le souhaitaient. Une décennie plus tard, en 449, le même empereur émit une nouvelle Constitution établissant d'autres motifs de divorce et précisant que le divorce mettait fin au lien matrimonial qu'à partir du moment où un acte public formel est délivré par une autorité compétente⁵⁴⁷. En 452, Valentin III, empereur romain d'Occident, restreignit le droit au divorce en rétablissant les mesures

polygamia est employé quelquefois dans certains textes pour désigner la bigamie successive ; et dans ce cas, elle est distinguée de la *polygamia simultanea*.

⁵⁴³ Sur ce sujet, nous renvoyons à l'important ouvrage de Michel HUMBERT, *Le remariage à Rome : Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan, A. Giuffrè, 1972, XII-503 p.

⁵⁴⁴ Cf. F. CAYRÉ, « Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile », in *Échos d'Orient*, t. 19, n° 119, 1920, p. 300.

⁵⁴⁵ Cf. J. A. BRUNDAGE, *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, op. cit., p. 95.

⁵⁴⁶ Cette Constitution de Constantin est insérée au Code Théodosien (C. Th., III, 16. 1). Cf. éd. Th. MOMMSEN & P. MEYER, *Theodosianus libri XVI, cum constitutiones sirmondianus et leges novellae*, t. I, Berlin, Weidmann, 1905, p. 300-301.

⁵⁴⁷ La Constitution fut insérée dans la *Code Justinien* (CJ. 5, 17, 8). Parmi les nouveaux motifs du divorce, on note la maltraitance physique d'un des conjoints par l'autre.

édictees par la Constitution constantienne de 331⁵⁴⁸. D'après John Arthur Brundage, cette fluctuation du droit romain sur la question du divorce et du remariage témoigne sans doute que dans la pratique, « même les mesures anti-divorce les plus strictes semblent être restées lettre morte⁵⁴⁹. »

Par contre, l'enseignement de Jésus-Christ, dans l'évangile de Marc, sur l'indissolubilité du mariage⁵⁵⁰ amena l'Église à dénoncer dès les premiers siècles de son existence de tels comportements. En effet, si certains Pères de l'Église admettaient déjà à cette époque la possibilité de divorce pour cause d'adultère⁵⁵¹, ils décourageaient en revanche le remariage. Dès le début du IV^e siècle, des mesures disciplinaires furent édictees dans les conciles pour inciter les chrétiens à ne pas se remarier en cas de divorce. Le concile d'Elvire, tenu entre 300 et 306⁵⁵², décida ainsi qu'une femme croyante qui avait quitté son mari croyant adultère, et qui avait ensuite épousé un autre homme, ne recevrait pas la communion avant la mort de son époux légitime abandonné⁵⁵³. En 314, le concile d'Arles prit également des mesures similaires en vue de décourager le

⁵⁴⁸ Cf. *Novelles de Valentinien*, 35, 11.

⁵⁴⁹ J. A. BRUNDAGE, *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, op. cit., p. 96.

⁵⁵⁰ « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mc 10, 9).

⁵⁵¹ Cette position des Pères de l'Église trouve son fondement dans l'évangile selon saint Matthieu (Mt 5, 32 et Mt 19, 9) où Jésus mentionne explicitement la « porneia » comme unique motif pouvant justifier le divorce. Le terme grec *porneia* a été le plus souvent traduit par le mot latin *adulterium*, et au sens plus large, par le terme *fornicatio* (cf. *Decretum Gratiani*, D. 32, q. 5). Thomas Sanchez (1550-1610) pensait que le terme grec *porneia*, employé dans par l'évangéliste Matthieu, peut aussi renvoyer à la sodomie : « Nec refert, quod sint fornicationis diversa naturæ, ut sodomia cum adulterio » (Cf. T. SANCHEZ, « Compendium totius tractatus de S. matrimonii sacramento », notice *divortium*, § 19, in *PL*, vol. 25, col. 480). Certains auteurs contemporains, comme le dominicain John Michael Rist, affirment que le terme *porneia*, dans les versets bibliques susmentionnés, renvoie précisément à l'adultère commis par l'épouse, car dans la société juive des temps apostoliques, l'homme était tenu de renvoyer sa femme si elle était surprise en flagrant délit d'adultère (Cf. J. M. RIST, « Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions historiques et culturelles », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, Dalloz, 2014, p. 65-66). Mais le jésuite Paul Mankowski démontre, à partir d'une étude philologique qui s'appuie sur certains mots hébreux des textes de l'Ancien testament, que le terme grec *porneia* ne serait pas une allusion à l'adultère, mais plutôt au mariage incestueux (cf. 1 Co 5, 1), et sans doute aussi à la polygamie. Il conclut que la *porneia*, en tant que « clause dirimante exceptionnelle » en Mt 5, 32 et Mt 19, 9, ne constituait pas en réalité un motif de divorce, étant donné que le lien matrimonial n'a pas été établi, mais plutôt une cause de séparation de ceux qui vivent dans une union illégitime. En effet, soutient-il, en cas de *porneia*, il n'existe pas de mariage légitime à dissoudre, ni de femme ou de mari à renvoyer (Cf. P. MANKOWSKI, « L'enseignement de Jésus sur le divorce et le remariage. Dossier biblique », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 55-58). Sur les incertitudes de la doctrine et de la législation canonique en matière de rupture et de remariage, cf. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987, p. 69-77.

⁵⁵² Au sujet de la date assez discutée de ce concile, nous renvoyons à la synthèse faite par James Arthur Brundage dans une note infrapaginale. Cf. J. A. BRUNDAGE, op. cit., p. 69.

⁵⁵³ CONCILE D'ELVIRE, canon 9, in J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{ère} partie, 2^e éd., Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 227.

remariage après le divorce⁵⁵⁴. Toutefois, John Arthur Brundage estime qu'il n'y eut aucune mesure canonique d'interdiction formelle du remariage après divorce avant la fin du IV^e siècle⁵⁵⁵. C'est aussi l'avis de Giovanni Cereti qui, s'appuyant sur le canon 8 du concile de Nicée tenu en 325⁵⁵⁶, soutient que, dans l'Église des premiers siècles, le fidèle divorcé et remarié était soumis à la discipline pénitentielle comme toute autre fidèle coupable d'adultère, et qu'une fois sa pénitence accomplie, il était absout du péché d'adultère et réadmis de plein droit dans la Communauté chrétienne en gardant son nouveau conjoint⁵⁵⁷. Dans son plaidoyer en faveur de l'accès à la communion des fidèles divorcés et remariés, le cardinal Karl Walter Kasper⁵⁵⁸ se réfère à cette opinion de Giovanni Cereti pour affirmer que l'Église primitive faisait preuve d'une pastorale de tolérance, de clémence et d'indulgence envers les chrétiens divorcés remariés, et qu'il « y a de bonnes raisons d'admettre que cette pratique a été confirmée par le concile de Nicée (325) pour contrer le rigorisme des novatiens »⁵⁵⁹. Mais, il convient de souligner que l'opinion de Giovanni Cereti fut sérieusement remise en cause par les études des

⁵⁵⁴ Cf. CONCILE D'ARLES, canon 10, in *Ibid.*, p. 287. Ce canon envisage le cas où le mari répudie sa femme adultère, alors que canon 9 du concile d'Elvire avait traité du cas de la femme ayant abandonné son époux adultère.

⁵⁵⁵ Cf. J. A. BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁵⁶ Cf. CONCILE DE NICÉE, canon 8, in J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{ère} partie, 2^e éd., *op. cit.*, p. 577. Ce canon qui statue sur les conditions de réintégration des novatiens qui souhaitaient retourner dans l'Église, prescrit à ces derniers de faire preuve de tolérance envers les chrétiens qui se sont mariés en secondes nocces, mais qui font pénitence de leurs fautes. Les novatiens, en effet, animés d'un esprit rigoriste, enseignaient que les chrétiens qui s'étaient remariés, ainsi que les *lapsi* (ceux qui avaient faibli durant la persécution de Dèce), devaient être exclus à perpétuité de l'Église.

⁵⁵⁷ Cf. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, 3^e éd., Rome, Aracne, 2014, iv-437 p. La 1^{ère} édition de ce livre fut publiée en 1977, alors que les travaux de révision du *CIC* étaient en cours et que certains appelaient à un fléchissement de la discipline de l'Église concernant les fidèles divorcés remariés ; la 2^e édition fut éditée en 1998 dans le contexte de la préparation du grand jubilé de l'an 2000, dans le but de relancer la réflexion sur la manifestation de la miséricorde divine envers les fidèles divorcés remariés ; la troisième enfin parut en 2014, à la veille du Synode des évêques sur le thème des défis pastoraux de la famille aujourd'hui, afin de contribuer au débat sur la possibilité d'accès à la communion des fidèles divorcés remariés.

⁵⁵⁸ Au consistoire extraordinaire du 20 février 2014, convoqué par le pape François dans la perspective de la préparation de la 3^{ème} Assemblée extraordinaire du synode des évêques en octobre de la même année, le cardinal allemand Karl Walter Kasper prononça une intervention liminaire dans laquelle il exposa les arguments historiques en faveur d'une possible admission des fidèles divorcés-remariés à la communion sacramentelle. Cf. K. W. KASPER, « Relazione introduttiva al Concistoro dedicato alla famiglia », 20 février 2014, in *Il Foglio quotidiano*, Année XIX, n° 51, 1^{er} mars 2014. Le texte de cette intervention fut développé et publié par l'auteur dans un ouvrage. Cf. W. KASPER, *l'Évangile de la famille*, trad. J. HOFFMANN, Paris, Cerf, 2014, 92 p.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

patrologues Henri Crouzel⁵⁶⁰ (1919-2003) et Gilles Pelland⁵⁶¹. Ces deux auteurs ont montré, comme l'observe John Michael Rist, que Giovanni Cereti fait « une interprétation gravement fautive du canon 8 »⁵⁶² du concile de Nicée en l'appliquant aux chrétiens divorcés qui se remariaient du vivant de leur conjoint légitime. Quoiqu'il en soit, la privation des sacrements clairement imposée par le concile d'Elvire à la femme qui se remarierait après avoir abandonné son époux adultère, est une véritable mesure de contrainte qui traduit manifestement la volonté de l'autorité ecclésiale d'interdire formellement le remariage de la femme divorcée. En revanche, le concile d'Arles semble se montrer moins incisif en ce qui concerne l'homme divorcé de sa femme adultère, en se contentant de lui recommander vivement de ne pas contracter un nouveau mariage⁵⁶³.

La formulation doctrinale du principe de l'indissolubilité du mariage fut clairement exposée par saint Augustin. Celui-ci, s'appuyant sur l'autorité des saintes écritures, affirme dans son ouvrage *De bono coniugali*, écrit en 401, que « le pacte nuptial est si sacramentel qu'il n'est pas même rompu par la séparation des époux. Tant que son époux est vivant, eût-elle été renvoyée par lui, la femme commet l'adultère en connaissant un autre homme »⁵⁶⁴. Cette doctrine augustinienne reçut sa consécration juridique en 407 au XI^e concile de Carthage auquel l'évêque d'Hippone prit part. L'assemblée conciliaire prescrivit en son canon 8 que les « époux séparés ne doivent pas contracter d'autre mariage, mais ils doivent se réconcilier ou vivre comme étant séparés »⁵⁶⁵. Dès lors, les

⁵⁶⁰ En réaction à la publication de la première édition de l'ouvrage de Giovanni Cereti, le jésuite français démontra dans un article que les bigames visés par le concile de Nicée en son canon 8 étaient en réalité les veufs ou les veuves qui s'étaient remariés et non pas des divorcés remariés du vivant de leur conjoint légitime. Cf. H. CROUZEL, « Les *digamoi* visés par le concile de Nicée dans son canon 8 », in *Augustinianum*, n° 18, 1978, p. 541-546.

⁵⁶¹ Après la parution de la 2^e édition de l'ouvrage de Giovanni Cereti en 1998, ce fut l'occasion pour cet autre grand patrologue jésuite de lui apporter la contradiction dans un article qui fut publié dans un document préparé par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Cf. G. PELLAND, « La pratique de l'Église ancienne concernant les divorcés remariés », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999, p. 101-133.

⁵⁶² J. M. RIST, « Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions historiques et culturelles », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 83.

⁵⁶³ C'est du moins l'interprétation que donne Karl Joseph Hefélé du canon 10 du concile d'Arles. Cf. J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{ère} partie, op. cit., p. 288.

⁵⁶⁴ Cf. AUGUSTIN (d'Hippone), « De bono coniugali », cap. 7, § 6, in *PL*, t. XL, col. 378, trad. Abbé BURLERAUX, « De ce qui est bon dans le mariage », in B. RAULX, dir., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. XII, L. Guérin & Cie, 1869, p. 109.

⁵⁶⁵ CONCILE DE CARTHAGE XI, canon 8, in J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. II, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 158. Ce canon a été insérée dans le *Decretum Gratiani* (cf. C. 33, q. 7, c. 5) qui l'attribue faussement au concile de Milève, en se référant aux indications contenues dans la collection canonique d'Isidore.

baptisés qui se remariaient après le divorce furent soumis aux sanctions similaires à celles infligées aux chrétiens coupables du délit d'adultère.

Malgré l'enseignement

C'est ainsi que le concile Quinisexte, tenu en 692, décréta que celui qui abandonne sa femme pour en épouser une autre doit « être relégué pendant un an dans le dernier degré de pénitence, deux ans dans le second, trois ans dans le troisième, et un an dans le quatrième »⁵⁶⁶. Cette disposition pénale s'appuyait manifestement sur le canon 20 du concile d'Ancyre, de 314, qui infligeait sept années de pénitence à toute personne ayant violé la loi du mariage par la commission de l'adultère⁵⁶⁷. En effet, puisque le divorce ne met pas fin au lien conjugal légitime d'après l'enseignement de saint Augustin, l'époux divorcé qui se remarierait avec une autre personne, du vivant de son conjoint légitime, commettrait nécessairement le délit d'adultère. Cette interdiction du remariage après divorce a été affirmée de manière constante dans la tradition doctrinale et canonique de l'Église, bien que quelques assouplissements eussent été apportés à l'application du principe de l'indissolubilité du mariage au cours de l'histoire. Ces assouplissements concernent d'une part le développement du système de dissolution de certains mariages⁵⁶⁸ ; et d'autre part, la mise en place du dispositif de déclaration de nullité des

⁵⁶⁶ CONCILE QUINISEXTE, canon 87, in J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. III, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 573. Notons, avec Michels Lauwers, que durant le premier millénaire, les pratiques pénitentielles constituaient de véritables formes d'exclusion de la communauté, de sorte qu'avant le IX^e siècle, il est difficile de distinguer clairement certaines peines pénitentielles d'excommunication proprement dite. Cf. M. LAUWERS, « L'exclusion comme construction de l'*Ecclesia*. Genèse et fonctions du rite de l'excommunication en Occident entre le IX^e et le XI^e siècle », in S. GIOANNI et G. BÜHRER-THIERRY, dir., *Exclure de la communauté chrétienne (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 263.

⁵⁶⁷ Cf. CONCILE D'ANCYRE, canon 20, in J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 322.

⁵⁶⁸ Outre le privilège paulin (cf. 1 Co 7, 12-15) qui fut assez tôt reçu en droit canonique classique (cf. C. 28, q. 2, c. 2 ; X. 4. 19. 7-8) comme une exception à l'application du principe de l'indissolubilité du mariage, l'Église a tardivement admis la possibilité de dissolution de certains mariages légitimes et non-sacramentels, par le pouvoir du Pontife romain, en faveur de la foi (Cf. CONGRÉGATION DU SAINT OFFICE, « Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam S. Pontificis auctoritatem », Instruction du 1^{er} mai 1934, in J. OCHOA SANZ, *Leges Ecclesiae post Codicem Juris Canonici Editae*, vol. I, Romae, Commentarium pro Religiosis, 1966, n° 1220, col. 1535). Cette Instruction qui ne fut jamais publiée aux *Acta apostolicae Sedis*, a été révisée en 1973, puis en 2001 (Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Normes de l'établissement du procès pour la dissolution du lien matrimonial en faveur de la foi », 30 avril 2001, [en ligne], sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/..., consulté le 26 juin 2021). Il y eut enfin l'institution de la possibilité de dissolution des mariages sacramentels non consommés, donnant ainsi droit au remariage. Cette exception au principe de l'indissolubilité trouve son fondement dans le *Décret* de Gratien pour qui le consentement matrimonial demeure inachevé tant qu'il n'est pas suivi de la consommation réalisée par l'union charnelle (cf. C. 27, q. 2, c. 35-37). Certains décrétistes, en l'occurrence ceux de l'école de Bologne, ont soutenu que le mariage initié par l'échange des consentements (*matrimonium initium*) était dissoluble, tandis que seul le mariage achevé par la consommation (*matrimonium ratum*) était absolument indissoluble (cf. J. A. BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 288). Cette doctrine permet à l'Église d'établir la possibilité de dissolution du mariage *ratum non consummatum* (cf.

mariages qui sont jugés invalides à cause d'un empêchement dirimant ou d'un vice de consentement⁵⁶⁹.

Le *Décret* de Gratien établit que ni la répudiation, ni le divorce même civilement acté, ne peut mettre fin au lien matrimonial qui est, en principe, indissoluble du point de vue du droit canonique⁵⁷⁰. Par conséquent, hormis les cas où l'autorité ecclésiastique elle-même pouvait prononcer une décision de nullité⁵⁷¹ ou de dissolution⁵⁷² de mariage pour des motifs prévus par le droit, Gratien affirma fermement qu'un homme qui se séparait de sa femme ne pouvait se remarier du vivant de celle-ci⁵⁷³. Ainsi, celui qui prétend épouser une femme répudiée par son mari commet un adultère⁵⁷⁴ ; de même, celui qui

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « De processu super matrimonio rato et non consummato », 20 décembre 1986, in *Communicationes*, n° 20, 1988, p. 78-84).

⁵⁶⁹ Le système de déclaration de nullités de mariage s'est développé progressivement à partir du VIII^e siècle lorsqu'il fut admis qu'en cas de divorce pour cause d'impuissance de la part d'un conjoint, l'autre époux pouvait contracter un nouveau mariage (cf. J. A. BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 145). À la fin du XI^e siècle, l'autorisation de remariage était également accordée par l'Église, de manière exceptionnelle, en cas de divorce pour cause de consanguinité ou d'affinité ou du défaut d'âge minimum d'une des parties (cf. *Ibid.*, p. 225).

⁵⁷⁰ C. 32, q. 7, c. 1 : « Interveniente divortio non aboletur confederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committitur, quibus etiam fuerint post suum repudium copulati » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1140). Ce canon est fondé sur l'autorité d'Augustin d'Hippone, et précisément sur un extrait de son ouvrage sur *Le bien dans le mariage*, écrit en l'an 401. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « De bono coniugali », cap. VII, § 7, in *PL*, t. XL, col. 378.

⁵⁷¹ Gratien admettait à son époque plusieurs chefs de nullités susceptibles d'être invoqués pour déclarer la nullité d'un mariage, à savoir : l'erreur sur la personne dans l'acte de consommation du mariage (cf. *dictum initiale* C. 29, q. 1, § 4) ; le dol de l'hérétique qui extorque le consentement de l'autre contractant en se présentant comme catholique (cf. *dictum initiale* C. 29, q. 1, § 4) ; le défaut d'âge minimum requis pour l'échange des consentements ou défaut d'usage suffisant de la raison chez l'un des contractants (cf. *dictum ante* C. 30, q. 2, c. 1) ; l'impuissance sexuelle empêchant la consommation du mariage (cf. *dictum post* C. 33, q. 1, c. 3) ; la consanguinité au quatrième ou cinquième degré (cf. *dictum post* C. 35, q. 8, c. 3). Il convient cependant de préciser qu'à l'époque de Gratien, les canonistes n'utilisaient pas encore le terme « nullité » pour attaquer la validité des mariages, mais plutôt celle d'*accusatio*, ou de *denunciatio* ou d'*inquisitio*. Cf. A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, 2^e éd., t. 1, Paris, Sirey, 1929, p. 449-474.

⁵⁷² Gratien admettait comme motifs possibles de dissolution de mariage : le choix d'un des époux d'entrer en religion (cf. *dictum post* C. 33, q. 5, c. 11 et c. 20) ; le cas du privilège paulin, s'appliquant dans le cas où le conjoint incroyant refuse de cohabiter avec la partie qui est devenue croyante (cf. *dictum post* C. 28, q. 2, c. 2).

⁵⁷³ *Dictum initiale* C. 28, q. 2 : « Quod uero uxore uiuente alteram ducere non possit testatur scriptura dicens : 'Alioquin si disceditis ab invicem et volentes cohabitare dimittitis et alios vos copulaveritis adulteri eritis, et filii vestri qui postea nascentur erunt immundi, id est spurii' » (éd. FRIEDBERG I, col. 1089). Traduction : « L'Écriture atteste qu'on ne peut se remarier du vivant de sa femme : 'Autrement, si vous vous séparez l'un de l'autre et si vous renvoyez celles qui veulent cohabiter avec vous, et si vous vous unissez à d'autres, vous serez adultères et vos enfants à naître seront impurs, c'est-à-dire bâtards' ». J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36 », in *loc. cit.*, p. 245.

⁵⁷⁴ « Dominus ergo ad illud confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis exceptit ; ceteras vero uniuersas molestias, si quae forte extiterint, iubet pro fide coniugali et pro castitate fortiter sustineri. Et moechum dicit etiam uirum qui eam duxerit quae soluta est a viro ». Augustin d'Hippone, « Sermon du Seigneur sur la montagne », livre I, chap. 14, § 39, in éd. A. Mutzenbecher, *Sancti Aurelii Augustini. De sermone Dominini in monte*, Turnhout, Brepols, (coll. CCL ; n° 35), 1967, p. 42. Cité par Gratien en C. 32, q. 7, c. 6, éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1141). Ici, Gratien cite AUGUSTIN d'Hippone dans son Commentaire du Sermon sur la montagne.

renvoie sa femme pour cause de fornication et en épouse une autre est convaincu d'adultère⁵⁷⁵ ; et pareillement, la femme qui se remarie du vivant de son mari légitime est convaincue d'adultère, même si elle a abandonné ce dernier parce qu'il est adultère ou sodomite⁵⁷⁶. Autrement dit, si la légitime séparation fut permise dans la tradition canonique dans ces deux cas⁵⁷⁷, elle ne donna cependant pas droit au remariage de l'un ou l'autre époux séparé.

S'appuyant sur un texte du pape Nicolas I^{er} (858-867)⁵⁷⁸, le *Decretum Gratiani* établit la peine d'excommunication à l'encontre de celui qui prétendrait ou oserait avoir deux épouses⁵⁷⁹. Cette peine d'excommunication s'appliquait en fait à toute personne qui se remariait sans que le lien de son premier mariage ne fût dissous ou que sa nullité ne fût prononcée par l'autorité ecclésiastique compétente⁵⁸⁰. Il n'est pas superflu de noter que, sous le régime du droit canonique classique, l'excommunication consistait non seulement à priver un fidèle des sacrements, mais aussi à l'exclure de la communauté chrétienne en lui interdisant l'entrée dans l'église et toute relation avec les autres fidèles⁵⁸¹. Ceux-ci

⁵⁷⁵ C. 32, q. 7, c. 10 : « Qui ob fornicationem uxorem dimittit, et aliam ducit, moechari probatur » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1142).

⁵⁷⁶ Cf. C. 32, q. 7, c. 7, éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1141. Ici, Gratien cite un extrait de la lettre que Jérôme adressa au prêtre Amandus en 394 pour répondre à diverses questions sur le mariage et l'adultère. L'une des questions posées était de savoir si une femme ayant quitté son époux adultère et sodomite, et qui a été par la suite donnée en mariage de force à un autre homme, pouvait communier sans faire pénitence du vivant de celui qu'elle avait abandonné. Cf. JÉRÔME, « Epistola ad Amandum presbiterum », Epistola LV, § 4, in L.-A. MARTIN & B. MATOUGUES, *Œuvres de saint Jérôme. Série VI, Correspondance*, Paris, Auguste Desrez, 1838, p. 509-510.

⁵⁷⁷ En ce qui concerne la sodomie, il convient de préciser que c'est bien tardivement, au cours du XX^e siècle, que certaines formes de d'homosexualité ont été reçues en droit canonique en tant que « cause de nature psychique » pouvant justifier l'incapacité à assumer les obligations essentielles du mariage dont il est question au canon 1095, 3^o du CIC/83. Lire J. GRELON, « Le traitement de l'homosexualité dans les sentences du tribunal de la Rote », in *L'année canonique*, t. L, 2010, p. 291-315:

⁵⁷⁸ Il s'agit d'une lettre que le pape Nicolas I^{er} adressa à l'ambassadeur du prince Boris de Bulgarie, qui avait embrassé la foi catholique avec son peuple. Cf. NICOLAS I^{er}, « Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet », 13 novembre 866, Epistola XCIX, cap. 51, in éd. E. DÜMMLER & E. PERELS, *Epistolae Karolini Aevi*, t. IV, Berlin, Weidmannos (coll. MGH), 1925, p. 586.

⁵⁷⁹ C. 24, q. 3, c. 19 : « Excommunicandus est qui simul duas uxores habere presumit » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 996).

⁵⁸⁰ Pour approfondir le regard de l'Église sur la bigamie tout au long de son histoire, nous pouvons consulter la thèse de Joseph Vergier Boimond. Cf. J. V. BOIMOND, *L'irrégularité de bigamie : étude historique sur l'« Unus uxoris vir » en droit canonique*, Thèse de doctorat en droit canonique, Institut catholique de Paris, 1935, 118 p.

⁵⁸¹ Cf. C. VOGEL, « Pénitence et excommunication dans l'Église ancienne et durant le Moyen Âge. Perspective historique », in *Concilium*, t. 107, 1975, p. 11-22. Comme le témoigne un capitulaire du roi Pépin le Bref par lequel il publia les décisions du concile de Verneuil, tenu le 11 juillet 755, il était interdit aux excommuniés d'entrer dans l'église ; de manger ou de boire avec un chrétien ; de se joindre à la prière, de saluer un chrétien etc. : « Et ut sciatis, qualis sit modus istius excommunicationis : in ecclesia non debet intrare, nec cum nullo christiano cybum vel potum sumere; nec eius munera accipere debet, vel osculum porregere, nec in oratione iungere, nec salutare, antequam ab episcopo suo sit reconciliatus ». PÉPIN le Bref,

avaient l'obligation de fuir l'excommunié comme on évite d'être en contact avec une personne atteinte d'une maladie contagieuse⁵⁸², afin de préserver l'intégrité des bonnes mœurs promues par l'Église, comme l'explique Thomas d'Aquin en parlant des hérétiques :

Il ne faut pas avoir de rapport avec les hérétiques pour deux raisons. L'une, en raison de l'excommunication, car, puisqu'ils sont excommuniés, il ne faut pas avoir de rapport avec eux, comme c'est le cas pour les autres excommuniés [...] L'autre, spécialement [...] à cause du danger que leur comportement ne nous corrompe, selon ce que dit 1 Co 15, 33 : Les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs⁵⁸³.

Ainsi, la protection des *boni mores*, comprises au sens théologique de la conformité du comportement à l'enseignement orthodoxe de l'Église en vue du salut éternel, justifiait l'imposition de la peine d'excommunication à l'encontre des bigames. Le *Décret* de Gratien, s'appuyant sur une fausse décrétale, mentionne les bigames parmi les infâmes, parce qu'ils sont censés rejeter par leur remariage la norme de la loi chrétienne et mépriser les règles de la discipline ecclésiastique⁵⁸⁴.

Au XVI^e siècle, face aux réformateurs protestants qui rejetèrent la doctrine de l'indissolubilité du mariage et admirèrent la possibilité de remariage après divorce, le concile de Trente réaffirma l'interdiction du remariage en frappant d'anathème (excommunication) celui ou celle qui, même étant innocent, épouse une autre personne après s'être séparé de son conjoint légitime pour cause d'adultère⁵⁸⁵.

Au XVII^e siècle, dans le contexte de l'évangélisation en terre de missions, on observa un certain allègement du contenu des effets de la peine d'excommunication quand il s'agissait de réprimer certains cas de bigamie. En effet, une affaire de bigamie fut portée à l'attention de la Congrégation de l'inquisition romaine par le Préfet des missions capucines en Mésopotamie. Il s'agissait d'une femme chrétienne dont l'époux

« Concilium Vernense », c. 9, in A. BORETIUS & V. KRAUSE, *Capitularia regum Francorum*, t. I, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883, p. 35.

⁵⁸² Jusqu'au XIV^e siècle, le chrétien qui était convaincu d'avoir communiqué avec un excommunié dans la vie civile encourait à son tour une « excommunication mineure » qui le privait de l'usage passif des sacrements. Toutefois, l'excommunication mineure fut tempérée par le pape Martin V en 1418, et disparut du droit en 1869 par une constitution du pape Pie IX. Cf. PIE IX, « Apostolicae Sedis moderationi », Constitution apostolique révisant la liste des censures canonique, 12 octobre 1869, in ASS, t. 5, 1869-1870, p. 306.

⁵⁸³ THOMAS AQUINATIS, *Quodlibet*, X, q. 7, a. 1, trad. J. MÉNARD & D. PILLET, *Questions quolibétiques*, Millau, Docteur angélique, 2014, p. 482.

⁵⁸⁴ Cf. C. 6, q. 1, c. 17, éd. A. FRIEDBERG, I, col. 558.

⁵⁸⁵ Cf. CONCILE DE TRENTE, 24^{ème} session, 11 novembre 1563, « Canons sur le sacrement de mariage », c. 7, in G. ALBERIGO, *op. cit.*, t. II/2, p. 1534.

légitime avait apostasié en devenant musulman. Ne consentant plus à cohabiter avec son époux apostat, cette femme demandait si elle pouvait se remarier avec un autre chrétien. Dans sa réponse du 20 mars 1675, le Saint Siège affirma qu'un tel remariage est illicite et invalide et que ceux qui le contractent perdent la capacité de recevoir les sacrements jusqu'à ce qu'ils se repentissent en mettant fin à leur cohabitation⁵⁸⁶. Il convient d'observer que la Congrégation de l'inquisition romaine et universelle se contenta d'énoncer seulement la peine de privation des sacrements, plutôt que celle de l'excommunication qui était prévue pour réprimer la bigamie. Cette décision traduisait sans doute sa volonté d'alléger le contenu des effets de l'excommunication à l'encontre de certains bigames.

Au XVIII^e siècle, l'occasion fut donnée au pape Benoît XIV de préciser, à travers deux constitutions apostoliques, l'étendue des sanctions canoniques encourues par un chrétien coupable de bigamie. Dans la constitution *Dei miseratione*, du 3 novembre 1741, par laquelle il réforma la procédure de déclaration de nullité de mariage, Benoît XIV évoque le cas de l'époux qui contracterait un nouveau mariage alors que la sentence constatant l'invalidité de son mariage antérieur n'est pas encore exécutoire ou bien fait l'objet d'un appel encore pendant devant la juridiction supérieure compétente. Le pontife romain prescrivit que ceux qui contracteraient un tel mariage devraient non seulement être interdits de cohabitation, mais qu'ils devraient aussi être soumis à toutes les peines établies contre les polygames par les canons sacrés et les constitutions apostoliques⁵⁸⁷. Ici, le terme *polygamos* (« polygames ») utilisé par Benoît XIV renvoie manifestement à la bigamie successive (c'est-à-dire le remariage après répudiation ou séparation de son conjoint légitime) et non pas directement à la bigamie simultanée qui était, elle aussi, fermement réprimée en droit canonique classique.

Dans sa lettre encyclique *Inter omnigenas*, du 2 février 1744, le pape Benoît XIV fut beaucoup plus explicite sur le contenu de la peine qu'encouraient les chrétiens coupables de bigamie. Il statua sur le cas d'un chrétien dont l'épouse, réfugiée chez les

⁵⁸⁶ « Non esse licita nec valida huiusmodi matrimonia, et sic contrahentes non esse capaces sacramentorum nisi poenitentes dimittant, etiamsi convaluerint, secundam praetensam uxorem, et nisi in articulo mortis cum vera poenitentia ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Réponse au Préfet apostolique des Missions capucines en Mésopotamie », 20 mars 1675, Ad. 2, in P. GASPARRI, *CICF*, vol. 4, n° 752, p. 29-30.

⁵⁸⁷ « [...] sed ulterius ut contrahens, vel contrain matrimonium huiusmodi, omnibus poenis contra polygamos a sacris canonibus, et constitutionibus apostolicis constitutis, omnino subiaceant ». BENOÎT XIV, « *Dei miseratione* », Constitution apostolique, 3 novembre 1741, § 9, in P. GASPARRI, *CICF*, vol. 1, n° 398, p. 698.

Turcs (musulmans), avait contracté un mariage illégitime avec l'un d'eux. La préoccupation était de savoir si ce chrétien, ainsi abandonné par sa femme légitime, pouvait se remarier avec une autre femme chrétienne. Après avoir rappelé avec fermeté qu'il n'était pas permis à cet homme de prendre une autre femme, en raison du principe de l'indissolubilité du mariage qui est de droit divin, le pape précisa que celui qui, dans une telle situation, prendrait une autre femme commet un adultère et devrait être tenu à l'écart des sacrements jusqu'à ce qu'il soit complètement séparé d'elle⁵⁸⁸. Ainsi donc, seule la privation des sacrements fut désormais énoncée comme peine principale encourue par les bigames et non plus l'excommunication en tant que telle, jusqu'au revirement intervenu dans la législation pio-bénédictine en 1917.

2. La bigamie simultanée (ou polygamie)

Dans la littérature chrétienne, le terme « polygamie » désigne plus précisément situation d'une personne ayant concomitamment plusieurs conjoints, selon le droit matrimonial civil ou coutumier de son pays⁵⁸⁹. N'est donc pas considéré comme polygame l'homme qui en plus de son épouse légitime, entretient une relation de concubinage avec une autre femme qui n'a pas la qualité juridique d'épouse. Au XII^e siècle, Gratien, par exemple, s'appuyant sur l'autorité du pape Léon Le Grand, admettait qu'un homme qui avait une concubine pouvait légitimement se marier avec une autre femme sans être considéré comme bigame ou polygame⁵⁹⁰ ; néanmoins, cet homme était coupable d'adultère s'il gardait sa concubine en plus de son épouse légitime⁵⁹¹. Au XX^e siècle, on retrouve cette même idée dans certaines décisions du Siège apostolique. Ainsi par exemple, la Rote Romaine jugea en 1933 qu'un homme qui veut contracter mariage, mais en ayant l'intention de violer l'obligation de fidélité par une affection ou un acte libidinal avec des tierces personnes, commet certes un péché, mais il contracte valablement mariage⁵⁹². Une autre sentence rotale, datant de la même année, constate que dans les

⁵⁸⁸ « Unde, qui in tali casu alteram ducit, moechatur ; et nisi ab ea omnino separetur, a sacramentis arcendus est ». BENOÎT XIV, « Inter omnigenas », Lettre encyclique, 2 février 1744, § 12, in GASPARRI, *CICF*, vol. 1, n° 339, p. 806.

⁵⁸⁹ Au Cameroun, par exemple, la polygamie est admise en vertu de l'article 49 de l'Ordonnance du 29 juin 1981, portant organisation de l'état civil. Cet article donne aux futurs conjoints le droit de choisir expressément, s'ils le souhaitent, l'option monogamique pour leur mariage avant l'échange des consentements. À défaut de ce choix, l'option polygamique s'applique en tant qu'option de droit commun.

⁵⁹⁰ C. 32, q. 2, c. 12 : « Legitimo matrimonio copulatur que concubinam habenti traditur » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 1123).

⁵⁹¹ Cf. *dictum post* C. 32, q. 2, c. 10.

⁵⁹² « Si quis igitur vult matrimonium contrahere, sed intentionem habet obligationem unitatis sic susceptam violandi per libidinosum affectum vel actum cum alienis, peccat sane, sed matrimonium valet ». *Coram*

pays occidentaux où la polygamie est interdite, il est tout à fait possible qu'un homme consente à prendre une femme comme sa seule épouse actuelle et future, tout en souhaitant à tort commettre l'adultère avec l'une ou l'autre concubine⁵⁹³. Cette jurisprudence ancienne⁵⁹⁴, et aujourd'hui dépassée, avait le mérite d'établir nettement la distinction entre la volonté d'exclusion du *bonum fidei* et l'intention polygamique proprement dite. Celle-ci est constatée seulement à partir du moment où un homme a la volonté de contracter mariage avec plusieurs femmes, conformément au droit civil ou coutumier de certaines sociétés. Par conséquent, l'intention polygamique est absente chez l'homme qui se marierait en disant : « J'ai une maîtresse, je la garde, mais je vais fonder un [vrai] foyer [avec une épouse], [...] Je n'aurai qu'une seule femme ayant la qualité d'épouse »⁵⁹⁵. Précisons que dans la jurisprudence actuelle de la Rote romaine⁵⁹⁶, un tel homme contracterait invalide mariage du chef de l'exclusion du *bonum fidei* (cf. c. 1101 § 2), quand bien même il ne serait pas nécessairement animé d'une intention

A. JULLIEN, « Decisio XVI », 8 mars 1933, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 25, 1941, p. 123.

⁵⁹³ [...] ut cum quis consentit in praesentem mulierem ut solam futuram uxorem, licet simul perverse velit cum altera vel alteris moechari ». *Coram* F. PARRILLO, « Decisio LXI », 3 août 1933, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 25, 1941, p. 519.

⁵⁹⁴ Notons que dans les deux décennies qui ont suivi la promulgation du *CIC/17*, la Rote Romaine prononçait rarement la nullité du mariage sur le chef de l'exclusion de la propriété essentielle de l'unité, puisqu'elle considérait, en général, que seule une véritable intention polygamique s'opposait à la règle de l'unité conjugale. Cf. R. NAZ, « Les empêchements de mariage improprement dits (can. 1081-1103), d'après l'opinion populaire et d'après la jurisprudence de la S. Rote », in *L'Année canonique*, t. I, 1952, p. 124-125.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁹⁶ Dans une sentence rotale *coram* De Jorio, du 30 octobre 1963, fut énoncé le principe suivant lequel on trouve un argument assez évident d'exclusion du *bonum fidei* dans la façon d'agir d'un homme qui, antérieurement aux noces, entretenait des relations coupables avec une femme dont il ne se sépare pas au temps du mariage et qu'il entretient et choisit ensuite comme concubine : « Sat evidens contra est argumentum exclusi boni fidei in ratione agendi viri, qui consuetudinem stupri ante nuptias habuerit cum muliere tempore matrimonii non deseruerat, quamque uti concubinam postea nutriet atque foveat ». (*Coram*. DE JORIO, « Decisio pro vinculo », 30 octobre 1963, § 7, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 55, 1963, p. 720). Sur le fondement de cette nouvelle interprétation, il était théoriquement désormais possible de constater la nullité du mariage sur le chef de l'exclusion du *bonum fidei*, sans avoir à démontrer l'existence d'une intention polygamique. Ce même principe fut rappelé dans autre décision du même juge, datée du 13 juillet 1968, en ces termes : « Pro certo habemus excludere bonum fidei et ideo invalide hoc ex capite contrahere virum, qui, dum consensum praestat, propositum gerat non dimittendi concubinam, quacum consuetudinem stupri servare constituat : non tradit enim comparti ius exclusivum in proprium corpus » (*Coram*. DE JORIO, « Decisio provinculo », 13 juillet 1968, § 10, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 60, 1968, p. 556). Traduction personnelle : Nous tenons pour certain qu'exclut le *bonum fidei* et donc contracte invalide de ce chef l'homme qui, en même temps qu'il donne son consentement, forme le propos de ne pas renvoyer la concubine avec laquelle il décide de garder des relations coupables ; cet homme en effet ne donne pas à l'autre partie le droit exclusif sur son propre corps.

« Pro certo habemus excludere bonum fidei et ideo invalide hoc ex capite contrahere virum, qui, dum consensum praestat, propositum gerat non dimittendi concubinam, quacum consuetudinem stupri servare constituat : non tradit enim comparti ius exclusivum in proprium corpus ».

polygamique. Voilà pourquoi la définition de la polygamie donnée par Raoul Naz demeure pertinente : elle est, écrit-il, « l'état dans lequel le même homme accorde à plusieurs femmes la qualité juridique d'épouse dans l'intention de vivre avec elles sous un régime d'union stable »⁵⁹⁷.

Si la bigamie successive viole, comme nous l'avons mentionné plus haut, la propriété de l'indissolubilité du mariage, la polygamie quant à elle, exclut la propriété de l'unité du mariage⁵⁹⁸. Curieusement, Gratien a pu estimer que la polygamie constituait une plus grave offense au mariage que la bigamie successive : « Celui qui épouse, dit-il, une autre femme sans renvoyer la sienne commet un délit plus grave que celui qui en connaît une autre en renvoyant la sienne »⁵⁹⁹. Cette hiérarchisation des délits contre les propriétés du mariage, établie par Gratien, n'a pas eu une incidence particulière en droit canonique, puisque la bigamie successive a toujours été autant réprimée que la polygamie. Le *Decretum Gratiani* énonçait la peine d'excommunication à l'encontre du baptisé polygame⁶⁰⁰, comme c'était le cas pour celui qui se remariait après le divorce.

Au début du XIII^e siècle, l'évêque de Tibériade consulta le pape Innocent III pour savoir si les polygames païens qui se convertissaient à la foi chrétienne pouvaient conserver toutes leurs épouses ou s'ils devaient être contraints de s'en séparer. Dans sa décrétale *Gaudemus in Domino*, de 1201, le pontife romain se référa aux saintes Écritures pour démontrer d'abord l'absurdité des arguments avancés par ceux qui prétendaient que le polygame converti à la foi chrétienne avait le droit de conserver toutes ses épouses, comme le firent certains patriarches mentionnés dans l'Ancien testament⁶⁰¹. Procédant

⁵⁹⁷ R. NAZ, « Polygamie », in R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, *op. cit.*, col. 20.

⁵⁹⁸ Dans la tradition canonique, l'unité et l'indissolubilité sont les deux propriétés essentielles du mariage, relevant du droit divin naturel et positif. La première trouve son fondement biblique dans l'évangile de Matthieu (Mt 19, 9 ss) et la seconde dans l'évangile de Marc (Mc 10, 9). Ces deux propriétés essentielles du mariage sont consacrées par le c. 1056 du *CIC*/83.

⁵⁹⁹ *Dictum ante* C. 32, q. 7, c. 11 : « Gravius delinquit qui nec sua dimissa aliam ducit, eo, qui suam dimittens aliam cognoscit ». Trad. J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36 », in *loc. cit.*, p. 463.

⁶⁰⁰ C. 24, q. 3, c. 19 : « Excommunicandus est qui simul duas uxores habere praesumit » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 996). Traduction personnelle : Celui qui prétend avoir deux femmes en même temps doit être excommunié.

⁶⁰¹ X. 4. 19. 8 : « [...] Verum absonum hoc videtur et inimicum fidei Christianae, quum ab initio una costa in unam feminam sit conversa, et scriptura divina testetur, quod propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una ; non dixit : tres vel plures, sed : duo, nec dixit : adhaerebit uxoris, sed : uxori » (éd. A. FRIEDBERG II, col. 724). Traduction personnelle : [...] Cela semble vraiment absurde et incompatible avec la foi chrétienne, puisqu'au commencement, une seule côte a été changée en une seule femme, et l'Écriture divine atteste que pour cette raison, un homme quittera père et mère et s'attachera à sa femme, et ils ne seront plus deux, mais une seule chair. Il n'a pas dit, trois ou plus, mais deux, et il n'a pas dit : il s'attachera à ses femmes, mais à sa femme.

ensuite par un raisonnement *a fortiori*, Innocent III démontra que le polygame païen converti devait garder uniquement sa première femme légitime et se séparer de toutes les autres femmes, considérées comme illégitimes du point de vue canonique. En effet, écrit-il, si déjà il n'est pas permis à l'homme qui a répudié sa femme légitime d'en épouser une autre du vivant de la première (hypothèse de la bigamie successive), à combien plus forte raison n'est-il point permis à quiconque d'épouser d'autres femmes, tout en conservant sa femme légitime (hypothèse de la polygamie)⁶⁰². Bien que le pape Innocent III reconnût que les païens n'étaient pas soumis aux normes proprement canoniques, il tint cependant à souligner que, pour l'Église, les unions polygamiques étaient illégitimes, même lorsqu'elles étaient contractées par des non-baptisés. Quelques décennies plus tard, saint Thomas d'Aquin eut le mérite de clarifier que c'est en raison du droit naturel que la polygamie devrait être interdite chez les païens ou non-chrétiens.

Thomas d'Aquin établit en outre un lien explicite entre l'interdiction de la polygamie et le souci de protection des *boni mores*⁶⁰³. Aussi, écrit-il dans sa *Somme contre les Gentils* :

Comme il a été dit, il faut que le mariage soit ordonné selon ce qui convient aux bonnes mœurs. Or il est contraire aux bonnes mœurs qu'un homme ait plusieurs femmes ; car l'expérience montre que cela engendre des discordes dans la famille domestique⁶⁰⁴.

Ainsi donc, la répression de la polygamie en droit canonique classique fut justifiée par le souci de la protection des *boni mores*, comprises dans leur acception théologique. La peine d'excommunication avait pour but de mettre le polygame à l'écart de la communauté ecclésiale afin de préserver les autres chrétiens du danger de la corruption des bonnes mœurs. Le concile de Trente frappait d'anathème (c'est-à-dire

⁶⁰² X. 4. 19. 8 : « Quicunque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Si ergo, uxore dimissa, duci et alia de iure non potest, fortius et ipsa retenta; per quod evidenter apparet, pluralitatem in utroque sexu, quum non ad imparia iudicentur, circa matrimonium reprobendam ». éd. A. FRIEDBERG II, col., 724. Traduction personnelle : Quiconque répudie sa femme sauf pour fornication et en épouse une autre commet un adultère. Si donc, après avoir répudié sa femme, il ne peut légitimement en épouser une autre; à plus forte raison, s'il ne l'a conservée. Il apparaît évident que le fait d'avoir plusieurs conjoints, quoiqu'ils ne soient pas jugés inégaux [chez les païens], doit être réprouvé en matière de mariage

⁶⁰³ Nous renvoyons à ce qui a été dit sur la conception théologique des *boni mores* comme conformité à la loi naturelle et morale. Cf. *Supra*, p. 58 ss.

⁶⁰⁴ « Sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores : quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet ». THOMAS d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, liber III, cap. 124, éd. F. DE SYLVESTRIS, *op. cit.*, p. 385.

d'excommunication) celui qui soutiendrait qu'il est permis aux chrétiens d'avoir en même temps plusieurs épouses⁶⁰⁵.

Dans le contexte de l'expansion missionnaire, les sanctions canoniques établies contre les polygames connurent, à partir du XVII^e siècle, des assouplissements visant à favoriser au mieux leur intégration dans l'Église. Deux importantes instructions, publiées par la sacrée Congrégation de l'inquisition romaine et universelle à l'adresse du vicaire apostolique des Gaules en 1860 et 1866, en témoignent suffisamment. L'instruction du 28 mars 1860 rappelle avec fermeté que la polygamie simultanée (*polygamia simultanea*) est illicite au regard de la loi évangélique du mariage⁶⁰⁶ et précise que seule la première épouse du polygame doit être déclarée légitime, les autres devant être considérées comme des concubines, réputées coupables du péché d'adultère avec l'époux polygame⁶⁰⁷. Cependant, l'instruction ne fait aucune allusion explicite à la peine d'excommunication établie par le droit canonique classique pour réprimer la polygamie, mais elle insiste plutôt sur l'incapacité du polygame et de ses épouses « illégitimes » à recevoir les sacrements tant qu'ils ne se retirent pas complètement de l'état de fornication⁶⁰⁸.

L'instruction du 20 juin 1866, quant à elle, qualifie le mariage entre le polygame et ses autres épouses de *turpis concubinatus* (concubinage honteux)⁶⁰⁹. Aussi, indique-t-elle que le polygame persistant dans son état de vie ne devrait même pas être admis au catéchuménat, afin que le nom de chrétien ne soit pas déshonoré⁶¹⁰. En revanche, la peine d'excommunication, telle qu'appliquée en droit canonique classique, n'est plus envisagée dans cette instruction. Faudrait-il conclure que l'absence de toute allusion à la peine d'excommunication ou d'anathématisation s'expliquerait par le fait que ces polygames et leurs épouses étaient encore des non-baptisés et qu'ils ne pouvaient par conséquent pas être frappés des peines canoniques ? Cette explication est plausible. Néanmoins, le fait

⁶⁰⁵ « Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum (Mt 19, 9 ss), anathema sit ». CONCILE DE TRENTE, 24^{ème} session, 11 novembre 1563, « Canons sur le sacrement de mariage », c. 2, in G. ALBERIGO, *op. cit.*, t. II/2, p. 1547.

⁶⁰⁶ CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Instruction au Vicaire apostolique des Gaules », 28 mars 1860, § 1, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, *op. cit.*, n° 1188, p. 649.

⁶⁰⁷ « [...] Prima itaque tempore declarata pro legitima uxore, ceterae uti concubinae iudicabuntur ». *Ibid.*, § 5, p. 649.

⁶⁰⁸ « [...] Ergo sive polygamus, sive concubinae omnino a statu fornicationis recedere debent, si velint digne disponi ad baptismum ». *Ibid.*, § 10, p. 650.

⁶⁰⁹ Cf. ID., « Instruction au Vicaire apostolique des Gaules, 20 juin 1866, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, *op. cit.*, n° 1293, p. 717.

⁶¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 717.

que l'instruction recommande aux missionnaires d'instruire patiemment les polygames afin de les éveiller à une conversion complète⁶¹¹ laisse entendre que ceux-ci ne faisaient plus l'objet d'une exclusion totale de la communauté ecclésiale et que les chrétiens pouvaient désormais avoir des contacts avec eux. En effet, la première femme païenne du polygame païen, considérée comme l'unique épouse légitime du point de vue canonique, pouvait être admise aux sacrements tout en demeurant dans la vie conjugale, à condition que l'époux polygame consente à cohabiter paisiblement avec elle sans injure au Créateur, comme le prescrit l'instruction du 28 mars 1860⁶¹². L'*injuria Creatoris* pourrait, par exemple, être prouvée dans le cas où la cohabitation avec l'époux polygame présente un risque grave et manifeste de la corruption des *boni mores* de l'épouse convertie, suivant les paroles de l'apôtre saint Paul en 1 Co 15, 33 : « les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs ».

Il ressort du développement précédent que les mesures coercitives établies en droit canonique classique pour lutter contre la bigamie furent motivées par le souci de protection des *boni mores*, d'après leur conception théologique. Les assouplissements apportés à ces mesures attestent également de la volonté de l'autorité ecclésiale d'ouvrir des possibilités d'une meilleure intégration dans l'Église de certaines personnes qui sont confrontées à la bigamie en raison de leur histoire, de leur culture et des circonstances souvent complexes de la vie. Cet effort d'intégration a été accompli avec une grande prudence et en prenant toujours en compte la nécessité de sauvegarder les *boni mores* dans la communauté ecclésiale. Cette problématique d'intégration dans l'Église des personnes divorcées-remariées ou polygames est toujours actuelle et se pose avec plus d'acuité avec les évolutions intervenues dans nos sociétés en matière de mœurs. Nous y reviendrons plus loin.

B. La protection des *boni mores* par des mesures d'exclusion des personnes homosexuelles

La protection des *boni mores* en droit canonique classique se déploya également dans le domaine de la répression des unions entre personnes de même sexe, bien que le

⁶¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 717.

⁶¹² « [...] an saltem cohabitare pacifice absque iniuria Creatoris ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « Instruction au Vicaire apostolique des Gaules », 28 mars 1860, § 1, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, *op. cit.*, n° 1188, p. 649.

mot « homosexualité » n'apparût *expressis verbis* dans la littérature qu'au XIX^e siècle⁶¹³. Les relations homosexuelles furent pendant très longtemps traitées en droit canonique sous la catégorie générale des pratiques sexuelles jugées *contra naturam*⁶¹⁴. Raymond de Peñafort (vers 1175-1275) précisa dans sa *Summa de Poenitentia* que les actes sexuels *contra naturam* englobent toutes sortes de pratiques sexuelles, excepté le rapport hétérosexuel entre un homme et une femme qui se servent de leurs organes génitaux appropriés⁶¹⁵. Autrement dit, seuls les rapports sexuels vaginaux hétérosexuels sont considérés dans la tradition chrétienne comme étant conformes à la nature. Parmi les pratiques sexuelles jugées *contra naturam*, la sodomie fut le plus souvent mentionnée en droit pour désigner non seulement les pratiques homosexuelles masculines, y compris la pédérastie, mais aussi les pratiques hétérosexuelles⁶¹⁶.

Contrairement au droit romain classique qui ne réprimait pas spécifiquement les relations homosexuelles en tant que *stuprum* (délit sexuel) sanctionné par des peines particulières⁶¹⁷, la tradition chrétienne, quant à elle, condamnait la sodomie comme un

⁶¹³ D'après Thierry Pastorello, le terme « homosexualité » fut utilisé pour la première fois en 1869 par le médecin hongrois Karoly Maria Kertbeny (1824-1882). Cf. T. PASTORELLO, « L'abolition du crime de sodomie en 1791 : un long processus social, répressif et pénal », in *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 112-113, 2010, p. 197.

⁶¹⁴ L'expression « attentat *contra naturam* » apparaît déjà dans l'antiquité chrétienne chez Tertullien de Carthage (155-220) et renvoie à la pratique de l'homosexualité (Cf. TERTULLIEN, « Apologétique », in A. E. GENOUDE, éd., *Les œuvres de Tertullien, op cit.*, p. 331). D'après John Boswell, c'est à partir d'une observation de Platon, dans son ouvrage *Le Lois* (636b-c ; 825^e-842), que s'est répandue dans l'antiquité l'idée de considérer l'homosexualité comme une pratique contre-nature (« *παρὰ φύσιν* »). Cette idée se retrouve dans certains écrits de Paul de Tarse, notamment l'Épître aux Romains (Rm 1, 26-27) et la première Épître à Timothée (1 Tm 1, 10) [Cf. J. BOSWELL, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, Paris, Gallimard, 1980, p. 35]. Dans son ouvrage *Liber Gomorrhianus* qu'il dédia au pape Léon X en 1054, Pierre Damien distingue quatre principales sortes de pratiques sexuelles *contra naturam* lorsqu'il écrit : « Les uns en effet commettent un acte contre nature avec eux-mêmes [allusion à la masturbation], les autres avec les mains d'autrui, d'autres entre les cuisses [allusion à l'onanisme], et d'autres enfin en consommant l'acte [allusion implicite à la sodomie et à l'homosexualité] ». P. DAMIEN, « Liber Ghomorrhianus », cap. 1, in *PL*, vol. 145, col. 161C). Jacques Chiffolleau a démontré le sous-bassement politique de l'usage de l'expression *contra naturam* à l'époque médiévale. Cf. J. CHIFFOLLEAU, « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », in *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. 4, 1996, p. 265-312. Le concile de Latran III, tenu en 1179, consacra cette expression en établissant, en son 11^{ème} canon, des sanctions à l'encontre de ceux qui se rendraient coupables de crime d'incontinence contre nature (« *incontinentia contra naturam* »). Cf. G. ALBERIGO et al., *Les conciles œcuméniques de Nicée I à Latran V. Les décrets*, t. II/I, Paris, Cerf, 1994, p. 468-469.

⁶¹⁵ « De vitio sodomitico [...] Quocumque autem modo tale factum exerceatur praeterquam inter hominem et feminam, et ordinate in vase debito, vitium contra naturam et sodomiticum iudicatur ». Cf. RAYMONDUS DE PENNAFORTE, *Summa de poenitentia*, 3. 34. 44, éd. X. OCHOA & A. DIEZ, Rome, Commentarium pro religiosus, 1976, col. 845. Traduction personnelle : Au sujet de la sodomie [...] Mais quelle que soit la manière dont un tel acte est accompli, excepté entre un homme et une femme et d'une manière ordonnée dans le vase approprié, il est considéré comme un vice contre nature et comme sodomie.

⁶¹⁶ Cf. T. PASTORELLO, *loc. cit.*, p. 198.

⁶¹⁷ Comme l'observe James Arthur Brundage, le droit romain classique imposait pratiquement les mêmes restrictions pénales tant aux pratiques homosexuelles qu'hétérosexuelles, de sorte que l'homosexualité n'était pas traitée en tant que telle comme un délit sexuel (*stuprum*) spécifique. Par exemple, la loi romaine

péché ou un délit très grave. Ainsi, Le concile d'Elvire décida, au début du IV^e siècle, de priver les pédérastes (*stupratores puerorum*) et sodomites de l'accès à la communion jusqu'à la fin de leur vie⁶¹⁸. Saint Augustin estima que la sodomie, même lorsqu'elle est pratiquée dans le cadre légitime du mariage hétérosexuel, est illicite et constitue un mal plus grave que l'adultère et l'inceste⁶¹⁹. Suivant cette doctrine augustinienne, aucun peuple ni aucune société n'a le droit de légitimer les pratiques sexuelles *contra naturam*. En outre, ces pratiques ne devraient davantage pas être tolérées comme faisant partie des mœurs d'une société. Ces mesures sévères d'exclusion visaient la réforme des mœurs de l'Empire romain, encore païen, qui tolérait ces pratiques que l'Église ancienne réprouvait comme étant *contra naturam*. Il fallut attendre l'avènement des empereurs chrétiens pour que l'homosexualité fût également réprimée de manière explicite par les lois séculières romaines⁶²⁰. Ainsi, l'empereur Justinien expliqua dans deux constitutions, dont l'une date de 538 ou 539 et l'autre de 559, que les relations homosexuelles devaient être réprouvées non seulement parce qu'elles sont *contra naturam*, mais aussi parce qu'elles mettaient en péril la sécurité publique en attirant des calamités sur l'Empire⁶²¹.

Le troisième canon du 16^{ème} concile de Tolède, tenu en 693, témoigne qu'à la fin du VII^e siècle dans l'Église d'Occident, les sodomites furent « exclus de tous rapports avec les chrétiens, fouettés ignominieusement, tonsurés, et exilés »⁶²². Ledit concile utilise

punissait comme *stuprum* toute relation sexuelle entre un adulte et un jeune adolescent citoyen romain, que cette relation soit homosexuelle ou hétérosexuelle. L'intention du législateur romain n'était pas de réprimer l'homosexualité, mais d'assurer la protection de l'adolescent, citoyen romain, contre le harcèlement sexuel, de la même manière que la loi assurait protection de l'adolescente, citoyenne romaine. En revanche, un citoyen romain pouvait entretenir des relations homosexuelles avec un esclave, même si ce dernier était adolescent. Toutefois, le droit romain interdisait les relations homosexuelles dans lesquelles un citoyen romain libre jouerait un rôle passif. Ce qui était visé par cette interdiction, c'était la protection des « vertus masculines » et non pas la condamnation de l'homosexualité en tant que telle. Cf. J. A. BRUNDAGE, *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, op. cit., p. 49.

⁶¹⁸ CONCILE D'ELVIRE, c. 71, in J.-K. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1^{ère} partie, op. cit., p. 259.

⁶¹⁹ « Le mal de l'adultère dépasse celui de la fornication, mais celle-ci est dépassé à son tour par l'inceste. Car il est pire de coucher avec sa mère qu'avec la femme d'autrui. Mais pire que tout cela est ce qui se fait contre nature, quand l'homme veut user de l'organe de la femme non conçu pour cela ». C. 32, q. 7, c. 11, trad. J. WERCKMEISTER, op. cit, p. 463. Dans ce canon, Gratien paraphrase des extraits de l'ouvrage de saint Augustin intitulé *De bono coniugali*, mais en les attribuant faussement à un autre ouvrage intitulé *De adulterinis coniugiis*. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « De bono coniugali », §§ 8 et 11 ; in *PL*, vol. 40, col. 379-382.

⁶²⁰ Dans ses *Institutes*, l'empereur Justinien invoque l'interdiction de l'ancienne *Lex Julia* contre ceux qui pratiqueraient l'homosexualité, et impose la peine de mort aux contrevenants. Cf. *Inst.* 4. 18. 4.

⁶²¹ Se référant manifestement au récit biblique de la destruction de Sodome (cf. Gn 19, 24-25), Justinien déclara que les pratiques homosexuelles attiraient sur l'Empire de nombreuses calamités, à savoir : la famine, les tremblements de terre et la peste. Cf. Nov. 77, § 1 ; et Nov. 141, § 1.

⁶²² K. J. HÉFÉLÉ, *Histoire de conciles d'après les textes originaux*, t. III, 1^{ère} partie, trad. H. LECLERCQ, Paris, Ané et Letouzey, 1909, p. 584.

l'expression *turpitudine contra naturam in masculos*⁶²³, qui renvoyait précisément à la pratique de l'homosexualité masculine.

Assumant la doctrine augustinienne, Gratien mentionne dans son *Decretum* que « les pratiques contre nature sont plus honteuses et plus infâmes que la fornication ou l'adultère »⁶²⁴ ; et que par conséquent, elles « doivent être toujours et partout rejetées et punies, comme le furent celles des Sodomites »⁶²⁵. Il se contenta simplement d'affirmer que les « turpitudes considérées comme étant contre nature sont plus graves »⁶²⁶ que l'adultère ou la fornication, mais ne précisa pas les peines encourues par les personnes coupables de *turpitudine contra naturam*⁶²⁷. C'est au troisième concile de Latran, tenu sous Alexandre III en 1179, que la peine d'excommunication fut fixée à l'encontre des fidèles laïcs qui seraient convaincus de se livrer à « cette incontinence contre nature qui attire la colère de Dieu contre ceux qui lui résistent et a consumé cinq villes par le feu »⁶²⁸. Cette référence au récit biblique⁶²⁹ de la destruction de la ville de Sodome permet d'affirmer que l'expression *incontinentia contra naturam* désignait manifestement la pratique de la sodomie en général et de l'homosexualité masculine en particulier. Pierre le Chantre atteste dans son *Verbum abbreviatum* que vers la fin du XII^e siècle, la sodomie était assez répandue et spécialement dénoncée comme étant un vice contre nature ; mais il observa avec un brin d'étonnement que la réponse pénale de l'Église n'était pas aussi rigoureuse et sévère que celle prescrites par Dieu dans les saintes Écritures⁶³⁰. Le décrétiste Jean le

⁶²³ CONCILE DE TOLÈDE XVI, canon 3, in P. LABBE et al., *Sacrosancta concilia*, t. VI, Paris, Societatis typographicae, 1671, col. 1338.

⁶²⁴ C. 32, q. 7, c. 14 : « Turpior et flagitiosior est usus contra naturam quam fornicationis vel adulterii » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 1143). Trad. J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36 », in *loc. cit.*, p. 467.

⁶²⁵ C. 32, q. 7, c. 13 : « Flagitia que sunt contra naturam ubique ac semper repudianda atque punienda sunt ; qualia Sodomitarum fuerunt » (éd. A. FRIEDBERG, I, col. 1143). Gratien cite un extrait du célèbre ouvrage *Des Confessions* d'Augustin d'Hippone. Cf. AUGUSTIN d'Hippone, « Confessionum », lib. XIII, cap. 8, § 15.

⁶²⁶ C. 32, q. 7, c. 13 : « Graviora sunt flagitia que contra naturam probantur » (éd. A. FRIEDBERG I, col. 1143). Trad. J. WERCKMEISTER, « Le Décret de Gratien. Causes 27 à 36 », in *loc. cit.*, p. 465.

⁶²⁷ Cf. J. A. BRUNDAGE, *op. cit.*, p.

⁶²⁸ « [...] Quicumque autem illa continentia, quae contra naturam est, propter quam ira Dei venit in filios diffidentiae et quinque civitates igne consumpsit [...] si laici, excommunicationi subdantur ». CONCILE DE LATRAN III, canon 11, inséré dans les *Decretales*, X. 5. 31. 4, éd. A. FRIEDBERG II, col. 836 ; trad. G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques. Les décrets de Nicée à Latran V*, t. II/1, *op. cit.*, p. 469.

⁶²⁹ Cf. Gn 19, 24-25.

⁶³⁰ « Coitum etiam masculi cum masculo pari poena punit, ut coitum hominis cum bruto, scilicet morte. Unde Levit. cap. XX : "Qui dormierit cum masculo coitu femineo, uterque operatus est nefas, morte moriantur". Sed nunc quomodo abierunt haec in desuetudinem, ut quae graviter punit Dominus, intacta relinquit Ecclesia ; et quae leviter punit, ipsa gravissime puniat ? ». PIERRE Le Chantre, « Verbum abbreviatum », cap. 138, *De vitio sodomico*, in *PL*, vol. 205, col. 335 A. Traduction personnelle : Il [Dieu] punit également le rapport sexuel d'un mâle avec un mâle de la même peine que le rapport sexuel d'un

Teutonique remarqua également dans la glose ordinaire, rassemblée vers 1215, qu'à cette époque le droit séculier punissait plus sévèrement les perversions sexuelles que le droit canonique⁶³¹. James Arthur Brundage note que cette sévérité des lois séculières étaient motivées par fait que les autorités civiles craignaient, comme nous l'avons déjà mentionné avec l'empereur Justinien, que les pratiques homosexuelles n'attirassent des calamités sur toute la société⁶³². Par exemple, lors de la peste noire qui sévit au milieu du XIV^e siècle, le vice de la sodomie fut perçu par les autorités séculières comme l'une des principales causes de ce fléau, afin de justifier des sanctions plus sévères imposées aux personnes homosexuelles⁶³³. Ainsi, la répression sévère de l'homosexualité en droit séculier était surtout justifiée par le devoir de l'État de garantir la sécurité et la santé publique de ses citoyens, et non pas d'abord par souci de protection de la morale.

Le concile de Trente n'édicte pas de nouvelles sanctions canoniques à l'encontre des pratiques homosexuelles. La peine d'excommunication édictée par le concile de Latran III demeura donc en vigueur. Les pères tridentins se contentèrent de préciser dans un canon dogmatique que les *molles* (« efféminés ») et *masculorum concubitores* (« concubins masculins ») font partie des personnes que la loi divine exclut du royaume de Dieu⁶³⁴. On peut noter que l'expression *molles* désigne les hommes qui joueraient un rôle passif dans une relation de concubinage masculin. L'expression *masculorum concubitores*, qui signifie littéralement « concubins masculins », est une mention explicite de l'homosexualité masculine. Dans l'édition bilingue des textes des conciles œcuméniques de Giuseppe Alberigo, cette expression est traduite en français par le terme moins précis « sodomites »⁶³⁵, car celui-ci pourrait également concerner un couple

homme avec une bête, c'est-à-dire la mort. D'où le *Lévitique*, au chapitre 20, 13 : « Quand un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, tous deux agissent mal, doivent être mis à mort ». Mais maintenant, comment ces choses sont-elles tombées en désuétude, de sorte que l'Église puisse laisser intact ce que le Seigneur punit sévèrement ? et qu'elle punisse légèrement, ce que Dieu punit le plus sévèrement ?

⁶³¹ « Perversitate. Id est ordine perverso : gravius tamen puniunt leges hoc crimen, quam canones [...] Et dicit Imperator, quod tale crimen pestilentias, et tempestates inducit [...] Sed qui puerum corruptit ad stuprum, morte punitur ». JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa* « perversitate », C. 32, q. 7, c. 13v, in éd. GRÉGOIRE XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1530. Traduction personnelle : Perversité. C'est-à-dire dans un ordre perversi, mais les lois [séculières romaines] punissent ce crime plus sévèrement que les canons [...] Et l'Empereur [Justinien] dit qu'un tel crime amène des pestes et des tempêtes [...] Mais celui qui corrompt un enfant pour ce délit sexuel est puni de mort.

⁶³² Cf. J. A. BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 472.

⁶³³ Cf. *Ibid.*, p. 533.

⁶³⁴ CONCILE DE TRENTÉ, 7^{ème} session, 13 janvier 1547, « Décret sur la justification », chap. 15, éd. G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques. Les décrets de Trente à Vatican II*, t. II/2, *op. cit.*, p. 1378.

⁶³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 1378.

hétérosexuel. C'est bien ce qui transparaît dans un doute soumis à la Sacrée Pénitencerie apostolique en 1916. Il avait été demandé à ce dicastère romain si une femme pouvait céder à la sollicitation de son époux qui voulait s'unir à elle « à la manière des sodomites ». Dans sa réponse du 3 avril 1916, la Sacrée Pénitencerie rappela explicitement que « l'union sodomite est un acte contre nature de la part de chacun des époux qui s'unissent ainsi, et un acte gravement mauvais au jugement de tous les docteurs⁶³⁶. »

En définitive, nous notons que la répression de l'homosexualité ou de la sodomie en droit canonique classique fut principalement justifiée par le caractère *contra naturam* de leur pratique. Bien que les différentes sources examinées ci-dessus ne mentionnent pas le lien entre ces pratiques sexuelles *contra naturam* et les *boni mores*, il ne faut cependant pas perdre de vue que pour les canonistes médiévaux, les actes ou comportements contraire à la loi naturelle étaient également contraires aux bonnes mœurs d'après leur conception théologique. Le Code pio-bénédictin, promulgué en 1917, assumait pleinement cette vision en mentionnant explicitement la sodomie dans la catégorie des délits contre les bonnes mœurs⁶³⁷.

Conclusion du chapitre

Ce chapitre nous aura permis d'explorer la portée juridique de la conception théologique des *boni mores* en droit canonique classique dans le processus d'intégration des fidèles dans l'Église ou, à l'inverse, de leur exclusion de la pleine participation à la vie ecclésiale. Il en résulte que le droit canonique classique a pu établir un lien entre l'exigence des *boni mores* et la capacité d'exercice des droits acquis dans l'Église par le baptême. Par conséquent, certains baptisés furent privés de l'exercice de leurs droits dans l'Église à cause de leur situation de vie jugée contraire aux *boni mores* d'après leur acception théologique.

L'examen particulier de certaines situations de vie conjugale et pratiques sexuelles qui ont traditionnellement justifié l'imposition des mesures d'exclusion sévères de

⁶³⁶ SACRÉE CONGRÉGATION DE LA PÉNITENCERIE, « Réponse du 3 avril 1916 », in H. DENZINGER, *Symbolae et définitions de la foi catholique*, n° 3634, *op. cit.*, p. 771.

⁶³⁷ Cf. c. 2357 *CIC/17*. Ce canon du cinquième livre du Code de droit canonique de 1917 est placé sous le titre 14 qui traite des délits contre la vie, la liberté, la propriété, la bonne réputation et les bonnes mœurs.

certaines fidèles de la communion ecclésiale, a également permis d'approfondir le contenu propre de la notion de *boni mores* en droit canonique. Force est de constater qu'à travers des mesures pénales ou disciplinaires d'exclusion de la communion ecclésiale, le droit canonique classique visait, en réalité, la protection des bonnes mœurs, surtout dans le domaine de la vie privée et familiale du chrétien. Dès les premiers siècles du christianisme, il s'agissait ainsi d'inciter le fidèle incriminé à faire pénitence, en abandonnant sa situation objective de vie peccamineuse et en conformant sa vie aux bonnes mœurs promues par la discipline de l'Église⁶³⁸.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Nous nous sommes efforcés jusqu'à cette étape de notre réflexion de répondre à question de savoir comment la notion romaine de *boni mores* est entrée dans le champ canonique, et quels en furent les principaux domaines de déploiement. La réception des *boni mores* en droit canonique a été largement tributaire des critères de la conception que les théologiens s'étaient faits de cette notion aux XII^e et XIII^e siècles et que le magistère de l'Église a assumée de manière constante dans son enseignement doctrinal. Ainsi, la référence à la morale chrétienne, fondée sur les commandements de Dieu et la loi naturelle, ainsi qu'à l'enseignement de l'Église, s'est imposée comme le *criterium* essentiel de détermination du contenu de la notion en droit canonique classique. Une telle conception des bonnes mœurs se développa dans le contexte du Moyen Âge où l'Église avait une influence réelle dans la société⁶³⁹. Mais au XX^e siècle, à l'ère de la codification du droit canonique, les valeurs morales promues par l'Église n'étaient plus reçues dans une société occidentale en pleine sécularisation. Il convient donc de se demander dans la prochaine étape de notre réflexion, si le droit canonique a fait évoluer sa conception des *boni mores* face à ce nouveau contexte social.

⁶³⁸ Nous renvoyons à ce qui a été dit dans le chapitre préliminaire au sujet de la conception théologique des *boni mores* en tant que conformité du comportement à la discipline de l'Église.

⁶³⁹ Jean Gaudemet a montré que déjà à l'époque du Bas-Empire, la doctrine patristique en matière de morale chrétienne exerça une influence sur le droit romain, quoique de façon encore limitée, notamment dans le domaine de la vie familiale. Cf. J. Gaudemet, « La transformation de la vie familiale au Bas-Empire et l'Influence du Christianisme », in *Romanitas*, vol. 5, 1962, p. 281-312.

DEUXIÈME PARTIE :

**LA CONSÉCRATION DES *BONI MORES* EN
DROIT CANONIQUE SOUS L'ÈRE DE LA
CODIFICATION**

La codification du droit marqua à coup sûr une ère nouvelle de la science juridique dans les sociétés contemporaines. L'Église ne resta pas en marge de cette technique juridique moderne⁶⁴⁰, puisqu'en 1917, le pape Benoît XV promulgua le tout premier Code de droit canonique, soit un peu plus d'un siècle après la codification du droit français par Napoléon⁶⁴¹. Le Code civil napoléonien de 1804 avait explicitement consacré la notion de bonnes mœurs dans ses articles 6, 900, 1133 et 1172 ; tandis que le Code pénal de 1810 le fit en ses articles 287, 330 et 331. L'interprétation de ces dispositions donna lieu à une riche activité jurisprudentielle et doctrinale tout au long du XIX^e siècle, afin de clarifier le contenu des bonnes mœurs ainsi que les critères de leur détermination⁶⁴². Il s'agissait, comme écrit Marc Péna, « de savoir ce qu'est la

⁶⁴⁰ À la question de savoir comment l'Église a pu opter pour la codification de son droit en imitant la forme les Codes étatiques qui étaient considérés comme le symbole par excellence de la sécularisation du droit, de la société et de l'État, Carlo Fantappiè soutient qu'à la fin du XIX^e siècle, la codification avait cessé d'être un instrument idéologique et était désormais reçue comme une solution technique pour présenter le droit. Cf. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica. Il Codex Iuris Canonici (1917)*, t. 2, Milan, Giuffrè, 2008, p. 527. Eduardo Baura atteste également qu'au-delà des présupposés idéologiques des Lumières qui ont présidé à la codification des droits séculiers, les avantages que présente un Code en termes de clarté et de simplicité normatives ont conduit le législateur canonique à adopter cette technique juridique moderne. Cf. E. BAURA, « Lo spirito codificatore e la codificazione latina », in E. BAURA, N. ALVAREZ DE LAS ASTURIAS & T. SOL, *La codificazione e il Diritto nella Chiesa*, Milan, Giuffrè, 2017, p. 37.

⁶⁴¹ Nous nous limitons à la référence au droit séculier français pour deux principales raisons : d'une part, l'œuvre de codification accomplie par Napoléon au début du XIX^e siècle fut l'une des premières du genre dans les temps contemporains ; et d'autre part, cette œuvre exerça une influence réelle sur la codification du droit dans la plupart des États séculiers ayant adopté la tradition du droit écrit. Il n'est pas superflu de noter que le cardinal Pietro Gasparri qui fut la cheville ouvrière de la rédaction du *CIC/17*, avait vécu en France et était par conséquent bien imprégné de l'expérience juridique française.

⁶⁴² Dans son étude, Georges Ripert identifia six principaux domaines dans lesquels les tribunaux annulaient les conventions comme étant contraires aux bonnes mœurs : 1) les conventions relatives à la vie, au respect de la personne, à la liberté du mariage ; 2) les convention portant atteinte à la morale sexuelle (concubinage, maisons de tolérance) ; 3) les conventions relatives à l'enrichissement immoral (jeu, loterie, corruption, effets de complaisance, recherche d'héritage, cessions de clientèles ; 4) les

morale ou plus exactement la morale que la justice et le droit atteignent »⁶⁴³. Dans sa thèse de doctorat, soutenue en 1935, Zeno Oprea a fait observer qu'au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, trois principales écoles s'affrontèrent, en France, sur la question du critère de détermination du contenu des bonnes mœurs : les uns estimaient qu'il y a atteinte aux bonnes mœurs dans le cadre de la loi ; d'autres dans celui de l'opinion publique ; et d'autres enfin, dans l'intention des parties contractantes⁶⁴⁴.

La première école, dite exégétique⁶⁴⁵, principalement représentée par Théophile Huc (1829-1906) et Gabriel Baudry-Lacantinerie (1837-1913), soutenait que les bonnes mœurs sont exclusivement « déterminées et protégées par la loi positive »⁶⁴⁶, de sorte qu'il appartient au seul législateur, et non pas au juge, de découvrir et d'imposer les règles morales qui doivent être respectées dans l'accomplissement des actes juridiques, afin que l'ordre social soit maintenu⁶⁴⁷. Pour ces auteurs, les règles morales qui ne sont pas sanctionnées par une loi positive portée par le législateur, ne peuvent recevoir aucune protection du droit. Cette approche traduit l'attachement de l'école exégétique au positivisme juridique et son opposition aux théories du droit naturel immuable et universel⁶⁴⁸.

La deuxième école, dite sociologique, se démarqua clairement de la première en ce qu'elle affirmait que le *criterium* de détermination des bonnes mœurs se situe en

conventions faussant l'idéal moral par l'intérêt pécuniaire (sociétés immorales, courtage matrimonial) ; 5) les conventions supprimant la responsabilité pénale ou civile ; 6) les conventions stipulant une rémunération pour un acte qui devait être accompli par devoir. Cf. G. RIPERT, *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, LGDJ, 1949, p. 43-59.

⁶⁴³ M. PÉNA, « Les origines historiques de l'article 6 du Code civil », *loc. cit.*, p. 499.

⁶⁴⁴ Cf. Z. OPREA, *Essai sur la notion de bonnes mœurs dans les obligations en droit civil allemand*, thèse de doctorat; Université de Paris, Faculté de droit, 1935, p. 74.

⁶⁴⁵ L'expression « école de l'exégèse » a été utilisée XIX^e siècle à partir des travaux de Julien Bonnet pour regrouper les commentateurs français du Code civil qui avaient adopté la méthode dite exégétique [Cf. J. BONNET, *L'École de l'Exégèse en droit civil*, Paris, E. de Boccard (Coll. *Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions* ; 19), 1924, 284 p]. Jean-Louis Halpérin observe que cette expression « apparaît aujourd'hui contestable au regard de l'absence d'uniformité parmi les deux ou trois générations d'auteurs considérés » (J.-L. Halpérin, « École de l'Exégèse », in *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], disponible sur :<https://www-universalis-edu-com.icp.idm.oclc.org/encyclopedia/ecole-de-l-exegese>, consulté le 14 janvier 2025).

⁶⁴⁶ T. HUC, *Commentaire théorique et pratique du Code civil*, t. I, Paris, Cotillon, 1892, p. 174.

⁶⁴⁷ Cf. G. BAUDRY-LACANTINERIE et M. HOUQUES-FOURCADE, *Droit civil, Personnes*, t. I, Paris, s. n., 1896, 233 p.

⁶⁴⁸ L'école française de l'exégèse est aux antipodes de l'école allemande de droit naturel qui connut un rayonnement particulier à partir du XVIII^e siècle, grâce à l'apport d'Emmanuel Kant qui exposa une conception foncièrement éthique du droit. Pour cet auteur, le droit est inséparablement lié à la morale qui lui donne son fondement rationnel. Cf. Z. OPREA, *op. cit.*, p. 23.

dehors de la loi. Il appartient au juge de rechercher le contenu des bonnes mœurs dans les faits sociaux et non dans un idéal moral qui serait imposé d'avance par la loi. Pour cette école, le contenu des bonnes mœurs ne peut être déterminé que dans une société donnée, à un moment de son histoire, en fonction des faits et de l'opinion publique⁶⁴⁹, comme l'enseignait René Démogue (1872-1938), l'un des principaux tenants de ladite école. Par conséquent, lorsque l'opinion publique ne désapprouve pas une convention, le juge doit constater sa validité, quand bien même cette convention serait par ailleurs jugée condamnable au regard d'un idéal moral religieux ou philosophique. D'après René Savatier (1892-1984), un autre représentant de cette école, la morale que le droit doit protéger se réduit à celle « que la conscience moyenne de la nation considère comme telle »⁶⁵⁰. Autrement dit, le droit ne saurait garantir le respect d'une morale transcendante, faite des principes universels et immuables qui s'imposeraient par avance à toute société. Pour les auteurs de l'école sociologique, le droit ne protège que la « morale publique » communément admise dans une société à un moment de son histoire.

La troisième école fut celle des auteurs qui soutenaient que le *criterium* des bonnes mœurs devait être recherché dans le « for intérieur des parties contractantes »⁶⁵¹. D'après Marcel Planiol (1853-1931) et Georges Ripert (1880-1958), principaux tenants de cette position doctrinale, une convention était contraire aux bonnes mœurs lorsque les parties contractantes poursuivaient des visées immorales⁶⁵². Pour ces auteurs, « ce qui intéresse le juge, c'est la recherche du but immoral que les parties se sont proposé. Quand il a découvert que la forme juridique du contrat a été employée pour l'échange d'objets ou de services immoraux, ou a servi, par l'appât d'un gain pécuniaire, à la satisfaction d'un désir immoral, il n'y a pas de contrat »⁶⁵³. Ainsi, grâce à l'appréciation de la cause⁶⁵⁴, le juge pouvait annuler, sur le

⁶⁴⁹ R. DEMOGUE, *Traité des obligations en général. Sources des Obligations*, t. I, Paris, Rousseau, 1923, p. 30.

⁶⁵⁰ R. SAVATIER, *Des effets et de la sanction du devoir moral en droit positif français et devant la jurisprudence*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers, 1916, p. 348.

⁶⁵¹ Z. OPREA, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁵² M. PLANIOL et G. RIPERT, *Traité pratique de droit civil français*. t. 6, *Obligations*, 1^{ère} partie, Paris, LGDJ, 1930, p. 79.

⁶⁵³ G. RIPERT, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁵⁴ Sur notion de cause du contrat et son application durant le XIX^e siècle, lire H. CAPITANT, *De la cause des obligations (contrats, engagements unilatéraux, legs)*, 3^e éd. [1927], réimpr., ASSOCIATION HENRI CAPITANT, éd., Paris, La Mémoire du droit, 2012, IV-506 p.

fondement de l'article 1133 du Code civil napoléonien, une convention dont l'objet était extérieurement irréprochable, comme par exemple un prêt d'argent, dès lors qu'il était établi qu'une telle convention avait permis aux contractants de réaliser un dessein immoral.

Voilà, succinctement présentées, les principales conceptions des bonnes mœurs en droit séculier français au début du XX^e siècle. Ce bref rappel historique permet de mieux situer le contexte sociojuridique dans lequel la notion de *boni mores* fut consacrée dans le Code pio-bénédictin en 1917. Les différentes conceptions des bonnes mœurs en droit français, ci-dessus exposées, traduisaient en réalité une nette évolution des rapports entre le droit et la morale. Tout au long du XIX^e siècle, en effet, le droit séculier français s'affirma de plus en plus comme une discipline autonome, distincte de la morale. Les partisans de l'école exégétique, tout comme ceux de l'école sociologique, estimaient que le droit n'a pas vocation à protéger les règles morales immuables et universelles, fondées sur un idéal religieux ou philosophique, et qui s'imposeraient au législateur ou au juge de toute société, au nom d'un droit naturel. En revanche, ils admirent que le droit pouvait et devait garantir le respect des valeurs morales communément acceptées par l'opinion publique dans une société à un moment donné de son histoire. Notre préoccupation est de savoir si ces différentes conceptions de la notion de bonnes mœurs, dans les droits séculiers au XIX^e et début XX^e siècles, ont pu exercer une influence sur le législateur canonique au moment de la codification du droit de l'Église. Autrement dit, le législateur canonique a-t-il pris en compte les évolutions de la conception des bonnes mœurs dans les droits séculiers contemporains, ou bien s'est-il contenté de consacrer la conception théologique des *boni mores*, telle qu'elle fut reçue dans la tradition ecclésiale ?

Force est de constater que face aux conceptions purement positivistes et relativistes des bonnes mœurs dans les droits séculiers, l'Église ne renonça jamais à réaffirmer son engagement pour la protection juridique des normes morales immuables et universelles qui relèvent de la sphère du droit divin naturel ou positif et qui s'imposent au législateur canonique. Dans sa lettre encyclique *Tametsi futura* du 1^{er} novembre 1900, le pape Léon XIII déplora l'abandon des mœurs chrétiennes (*mores christiana*)⁶⁵⁵ dans les États modernes à la fin du XIX^e siècle et réaffirma qu'une saine

⁶⁵⁵ Léon XIII, « *Tametsi futura* », Lettre encyclique au sujet de Jésus-Christ Rédempteur, 1^{er} novembre 1900, in ASS, vol. XXXIII, 1900-901, p. 273 ; traduction française in *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, Brefs, etc.*, t. VI, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, p. 130-131.

civilisation humaine ne pouvait se développer sans la prise en compte des bonnes mœurs (*laudabilibus moribus*)⁶⁵⁶ et la pratique des vertus. Ainsi, pour Léon XIII, les *boni mores* sont le résultat et la manifestation de l'intégration du message rédempteur du Christ dans toute civilisation. Il soutint fermement, dans une lettre adressée aux évêques de l'Amérique du Nord, en 1895, que les bonnes mœurs sont nécessaires pour la stabilité de tout État⁶⁵⁷ et qu'elles sont maintenues d'une façon excellente dans un État par la religion chrétienne qui ordonne de vivre vertueusement⁶⁵⁸. C'est bien cette conception théologique des *boni mores* réaffirmée par le pape Léon XIII qui fut consacrée dans le Code pio-bénédictin, puis dans le droit canonique en vigueur.

Dans l'œuvre de codification, le législateur canonique édicta non seulement des normes dans lesquelles on trouve une mention explicite de l'expression *boni mores*⁶⁵⁹, mais aussi il fit le choix de produire de nombreuses dispositions qui, sans nécessairement contenir l'expression *boni mores*, ont cependant vocation à donner une force juridique à certaines exigences morales contenues dans l'enseignement théologique de l'Église. Ainsi, par exemple, le canon 916 *CIC*/83 revêt de la force juridique l'obligation morale, pour tout fidèle du Christ, de recourir à la confession sacramentelle lorsqu'il a conscience d'être en état de péché grave. Le canon 915 du même Code, en prescrivant d'écarter de la réception de l'eucharistie « ceux qui persistent dans un péché grave et manifeste », assure en réalité la protection juridique des exigences de la morale chrétienne dont la violation conduit au péché.

Il faut cependant observer que l'examen de la portée juridique des *boni mores* en droit canonique positif ne peut se réduire seulement au commentaire des normes

⁶⁵⁶ L'expression latine *laudabilibus moribus* (mœurs louables), utilisée par le pape Léon XIII, est traduite en français dans l'édition bilingue que nous citons par « bonnes mœurs » (Cf. *Ibid.*, p 136-137). Il convient de remarquer Léon XIII a probablement emprunté cette expression au pape Innocent III qui employa l'expression « *mores laudabiles* » dans une de sa lettre 160 du 14^{ème} livre de ses Registres, datant de 1211. Cf. INNOCENT III, « *episcopo et dilectiis filiis et canonicis Parmensibus* », Epistola CLX, Regestorum liber XIV, in *PL*, vol. 216, col. 524 A.

⁶⁵⁷ « *Non enim potest nisi moribus bonis stare res publica* ». Cf. LÉON XIII, « *Longinqua Oceani* », Lettre aux archevêques et évêques des États-Unis et de l'Amérique du Nord, 6 janvier 1895, in *ASS*, vol. XXVII, 1894-1895, p. 387.

⁶⁵⁸ « *Mores bonos optime et maxime continet religio, quae [...] jubet cum virtute vivere* ». Cf. *Ibid.*, p. 387.

⁶⁵⁹ Le *CIC*/17 contenait onze occurrences explicites de l'expression latine *boni mores*, apparaissant sous deux formes grammaticales, à savoir : sept occurrences de *bonos mores* (cf. cc. 301 § 2 ; 343 § 1 ; 1371 ; 1381 § 2 ; 1386 § 2, 1399 et le titre *ante* c. 2350) et quatre occurrences de *bonis moribus* (cf. cc. 331 § 1, 4^o ; 453 § 2 ; 1340 § 1, 2068 § 1). En revanche, le *CIC*/83 ne contient que sept occurrences explicites de l'expression *boni mores*, apparaissant également sous deux formes grammaticales, à savoir : deux occurrences de *bonos mores* (cf. cc. 831 § 1 et 1369) et cinq occurrences de *bonis moribus* (cf. cc. 378 ; 512 § 3 ; 823 § 1 ; 1051 ; et 1428 § 2).

ecclésiastiques qui mentionnent une référence aux bonnes mœurs et à celles qui visent explicitement la protection des principes et règles de la morale chrétienne. Il est également nécessaire de scruter la manière dont le législateur a assumé l'héritage de la conception théologique des *boni mores*, reçue dans la tradition canonique comme une composante du droit divin, qui innerve le processus de production de la plupart de normes canoniques. En effet, bien que le législateur ne l'ait point clairement affirmé, les *boni mores* jouent un rôle déterminant aussi bien en tant que critère d'évaluation du caractère raisonnable de toute norme canonique, qu'en tant que critère de conformité de tout acte juridique au droit divin. Il conviendra d'abord de saisir cette portée générale des *boni mores* en tant que composante essentielle de certains principes inspireurs ou directeurs de l'ordonnancement canonique (chapitre 1), avant d'examiner les modalités concrètes de leur application (chapitre 2).

Chapitre I

Les *boni mores* dans les sources du droit canonique positif

Par l'expression « sources de droit positif canonique », il faut entendre ici non seulement les actes créateurs de normes générales déterminant les droits objectifs, dont traitent les canons 7 à 34 du *CIC/83*⁶⁶⁰, mais aussi les actes créateurs de normes à vocation particulière fixant des droits subjectifs⁶⁶¹, dont il est question dans les canons 35 à 93 *CIC/83* relatifs aux actes administratifs particuliers, aussi dans les canons 124 à 128 du même Code sur les actes juridiques en général.

Comment le législateur canonique a-t-il intégré l'exigence traditionnelle de la conformité des sources du droit canonique aux *boni mores* dans l'œuvre de la codification ? Telle est la question principale qui nous préoccupe dans ce chapitre. De prime abord, il faut remarquer que le *CIC/83*, tout comme celui de 1917, ne mentionne pas explicitement l'exigence de conformité aux *boni mores* parmi les conditions de validité des normes canoniques ou des actes juridiques. Faudrait-il à partir de ce constat conclure de manière hâtive que, sous l'influence des droits séculiers modernes, le législateur canonique a fait le choix de prendre une certaine distance par rapport à la

⁶⁶⁰ Le *CIC/83* présente ces sources du droit objectif dans l'ordre hiérarchique, en commençant d'abord par les normes à vocation générale relevant de pouvoir législatif, à savoir : les lois (cf. cc. 7-22) ; les coutumes (cf. cc. 23-29) ; les décrets généraux qui ont valeur de loi (cf. cc. 29-30) et certains statuts et règlements (cf. cc. 94 § 3 et 95) ; ensuite, on trouve les normes à vocation générale relevant du pouvoir exécutif qui sont : les décrets généraux exécutoires (cc. 31-33) et les instructions qui se situent à un degré inférieur (c. 34).

⁶⁶¹ Il n'est néanmoins pas superflu de mentionner la distinction que Jean Gaudemet établit entre les « sources du droit » et les « sources d'un droit ». Pour cet auteur, seule la première expression renvoie à proprement parler aux actes créateurs du droit objectif. Cf. J. GAUDEMET, « La hiérarchie des normes en droit canonique », in H. SCHAMBECK, dir., *Pro fide et iustitia : Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70*, Berlin, Duncker & Humblot, 1984, p. 209.

morale ? Autrement dit, les sources du droit canoniques peuvent-elles être produites sans tenir compte des exigences de la morale chrétienne ?

À la vérité, l'élaboration des sources du droit canonique positif obéit non seulement à des règles de pure technique juridique, mais aussi à certains principes directeurs dont le but est de garantir la nature et la finalité propre du droit de l'Église. Le tout premier des dix principes directeurs du *CIC/83*⁶⁶² précise que « le fidèle du Christ doit rechercher dans les canons du nouveau Code la manière dont il doit s'employer à la vie religieuse, s'il veut être participant des biens que l'Église offre, afin d'atteindre le salut éternel »⁶⁶³. Ayant ainsi indiqué que la *salus aeterna* est la finalité ultime du droit canonique, le législateur mobilisa deux principales notions qui font implicitement appel à l'exigence de conformité des sources du droit aux *boni mores*, d'après leur conception théologique : Il s'agit de la notion de *rationabilitas*, d'une part ; et de celle du *ius divinum* (droit divin), d'autre part. En effet, du point de vue de la production de ses sources, l'ordonnancement canonique en vigueur assure le respect des *boni mores* aussi bien comme critère d'évaluation de la *rationabilitas* des normes canoniques (section 1), que comme critère de conformité des actes juridiques au droit divin, conformément au principe de la hiérarchie des normes (section 2).

⁶⁶² Ces principes directeurs furent élaborés par un groupe central des consultants et soumis à l'approbation de l'Assemblée générale du Synode des évêques en octobre 1967. Cf. PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant. A pontificia commissione proposita et primi generalis coetus *Synodi episcoporum* examini subiecta », 6 novembre 1967, in *Communicationes*, vol. 2, 1969, p. 77-100.

⁶⁶³ « Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur ». PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant. A pontificia commissione proposita et primi generalis coetus* « Synodi episcoporum » examini subiecta, Rome Typis polyglottis Vaticanis, 1967, p. 8.

Section 1 : Les *boni mores* : un critère d'évaluation de la *rationabilitas* des normes canoniques

Le législateur de 1983, tout comme celui du code pio-bénédictin, n'a pas explicitement établi le lien entre la notion de *rationabilitas* et celle des *boni mores*. Cependant, Pio Fedele (1911-2004) affirmait dans un ouvrage publié en 1937 que la doctrine se réfère à cette vérité fondamentale proclamée par la tradition canonique, suivant laquelle le « concept de *rationabilitas* dépend de la considération du péché »⁶⁶⁴. Cette affirmation laisse entendre que, sous l'ère moderne de la codification, la doctrine canonique a continué à admettre le lien qui fut établi en droit canonique classique entre la *rationabilitas* des sources du droit et les *boni mores* d'après leur acception théologique. Notre préoccupation ici consiste à savoir comment le droit canonique positif prend en compte le critère des *boni mores* dans l'appréciation du caractère *rationabilis* des normes canoniques.

Dans le *CIC/83*, tout comme dans le précédent, le législateur canonique n'affirme pas explicitement le caractère *rationabilis* de la loi ecclésiastique, mais il le présume⁶⁶⁵. En revanche, il consacre formellement la *rationabilitas* comme condition essentielle pour qu'une coutume contraire ou en dehors du droit ait force de la coutume⁶⁶⁶. Il est important d'observer que c'est en référence à la loi ecclésiastique que le législateur affirme l'exigence de la *rationabilitas* de la coutume. Comme l'écrit Chiara Minelli, « la coutume puise sa force juridique de la réalisation des conditions essentielles propres à la loi, en particulier par la présence de la *rationabilitas*⁶⁶⁷. » De même, il est explicitement établi

⁶⁶⁴ « Il concetto di *rationabilitas* dipendere dalla considerazione del peccato ». P. FEDELE, *Il problema dell'animum communitatis nella dottrina della consuetudine*, Milan, Giuffrè, 1937, p. 125. Traduction personnelle.

⁶⁶⁵ L'argument en faveur de cette présomption du caractère *rationabilis* de la loi canonique se trouve dans les travaux préparatoires du *CIC/17*. En effet, les textes des premiers *Schema* du c. 27 *CIC/17*, l'ancêtre du c. 24 *CIC/83*, affirmait que la coutume *praeter ius* peut avoir force de loi *si probetur rationabilis ad instar legis scriptae*, c'est-à-dire, « si elle ne s'avère raisonnable comme la loi écrite ». Même si cette précision n'a finalement pas été retenue dans la rédaction finale du c. 27 *CIC/17*, il n'en demeure pas moins vrai que le législateur affirme le caractère *rationabilis* de la coutume par une implicite analogie à la *rationabilitas* de la loi canonique. Cette idée était déjà clairement exprimée dans les travaux de Carlo Lombardi qui fut consultant de la commission de rédaction du *CIC/17* : « [...] Nam quum consuetudo sit ad instar legis, profecto debet esse rationi conformis ; lex quippe essentialiter est ordinatio rationis ». C. LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones quas in scholis pontificii seminarii romani*, vol. I, 2^e éd., Rome, Desclée, Lefebvre et Socii, 1901, p. 57.

⁶⁶⁶ Cf. c. 24 § 2 *CIC/83*, qui a sa source dans le c. 27 *CIC/17*.

⁶⁶⁷ C. MINELLI, *Rationabilitas e codificazionz canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Turin, G. Giappichelli, 2015, p. 49. Traduction personnelle.

que la dispense d'une loi ecclésiastique ne peut être accordée sans cause *rationabilis*⁶⁶⁸. Là encore, l'affirmation explicite de *rationabilitas* de la dispense canonique repose sur l'exigence de la *rationabilitas* de la loi. Étant donné, en outre, que toutes les autres normes canoniques qui émanent de l'autorité ecclésiale en vertu du pouvoir exécutif ou administratif doivent être conformes aux lois, nous limiterons notre étude à l'examen de la figure de la loi canonique, afin de mettre en lumière le rôle des *boni mores* dans l'évaluation de sa *rationabilitas*.

Par loi canonique, on entend non seulement toute norme ecclésiastique régie par les canons 7 à 22 du *CIC/83*, mais aussi le décret général dont traitent les canons 29 et 30, ainsi que certains statuts et règlements dont il est question aux canons 94 et 95, lorsqu'ils sont établis et promulgués par une autorité ecclésiale en vertu du pouvoir législatif pour régir des personnes juridiques⁶⁶⁹. Face au silence du législateur, la doctrine s'est référée à la tradition canonique pour mettre en lumière les principaux éléments de la *rationabilitas* de la loi canonique (A). Certains de ces éléments renvoient implicitement à la compréhension théologique de la notion de *boni mores*, bien que celle-ci ne soit pas nommée *expressis verbis* (B).

A. La *rationabilitas* comme caractéristique essentielle de la loi canonique

Patrick Valdrini fait observer que le chercheur sera déçu s'il veut trouver dans la partie du Code qui traite des lois ecclésiastiques (cc. 7-22 ; puis 29-30 *CIC/83*) des « éléments formels, explicites, codifiés, qui mettent en valeur le caractère *rationabilis* ou la soumission à la *rationabilitas* de l'œuvre législative, ou qui montrent que le Code a repris une tradition ancienne⁶⁷⁰. » Pourtant, la réflexion sur la *rationabilitas* de la loi a préoccupé de nombreux canonistes avant et après la codification du droit canonique. Force est de remarquer que le *CIC/83*, tout comme le précédent, ne donne pas la définition de la loi canonique⁶⁷¹ à partir de laquelle on pourrait aisément dégager ses caractéristiques

⁶⁶⁸ Cf. c. 90 *CIC/83* § 1, reprenant le c.84 § 1 *CIC/17*.

⁶⁶⁹ Cf. c. 94 § 3 en ce qui concerne les statuts. En revanche, le c. 95 ne précise pas que certains règlements peuvent être des vraies lois. Toutefois, Francisco Javier Urrutia fait observer, par exemple, que le règlement du concile ou les règlements (*ordines*) pour la célébration des sacrements sont de véritables lois. Cf. F. J. URRUTIA, *Normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris, Tardy, 1994, p. 169.

⁶⁷⁰ P. VALDRINI, « La réception de la loi en droit canonique : pertinence et signification », in *L'Année canonique*, vol. 50, n° 1, 2008, p. 21.

⁶⁷¹ Le *CIC/17* se contentait d'énoncer en son canon 8 § 1 que les lois sont établies lorsqu'elles sont promulguées. Le législateur suivait ainsi l'avis du consulteur Carolus Lombardi qui estimait qu'il n'était pas opportun de donner dans le Code une définition canonique de la loi, non seulement parce celle-ci est

essentielles. En revanche, l'examen des travaux préparatoires du Code pio-bénédictin et de ceux du *CIC/83* permet de saisir, comme l'a fait Chiara Minelli, que la *rationabilitas* « est la clef de voûte de l'ordonnancement canonique⁶⁷². »

Aux XIX^e et XX^e siècles, les canonistes se référaient principalement aux deux définitions traditionnelles de la loi, élaborées d'une part par saint Thomas d'Aquin⁶⁷³ au XIII^e siècle et, d'autre part, par Francisco Suarez⁶⁷⁴ au début du XVII^e siècle. Michel Villey (1914-1988) a souligné l'opposition radicale entre ces deux définitions⁶⁷⁵, tandis que Patrick Valdrini les trouve plutôt complémentaires, dans la mesure où elles expriment les deux aspects essentiels de l'œuvre du législateur⁶⁷⁶. En effet, si la définition thomiste souligne le rôle prépondérant de la raison dans le processus d'élaboration de la loi, celle de Suarez met surtout en exergue la conception de la loi en tant qu'acte de volonté du législateur, manifestée et imposée sous forme de précepte général, à la communauté dont il a la charge, par le seul fait de sa promulgation⁶⁷⁷.

bien connue, mais aussi parce qu'il est préférable d'observer l'adage suivant lequel toute définition est dangereuse : *omnis definitio periculosa est* (cf. CODEX IURIS CANONICI, *Titulus I De Constitutionibus. Votum Caroli Lombardi consultoris*, Rome, Typis Vaticanis, 1904, p. 5, in ASV, Fonds *CIC*, carton 13; cité par C. MINELLI, *Rationabilitas e codificazionz canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, op. cit., p. 66). Au cours des travaux préparatoires au *CIC/83*, certains consultants proposèrent que fût introduit dans le projet de révision la définition de la loi canonique. Cette proposition fut prise en compte par la Commission puisque le *Schema CIC* de 1980 prévoyait en son canon 7 cette définition : *Lex, norma scilicet generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data, instituitur cum promulgatur* (cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema CIC 1980*, Rome, LEV, 1980, p. 4 ; également publié dans *Communicationes*, vol. 23, 1991, p. 162). Cette définition que l'on retrouvait encore dans le *Schema Novissimum* de 1982 au même canon 7 (cf. ID., *Schema Novissimum CIC 1982*, Roma, Typis polyglottis vaticanis, 1982, p. 2), n'a finalement pas été retenue dans le *CIC/83*, le législateur ayant fait le choix de reprendre simplement les termes du canon 8 § 1 *CIC/17* qui est l'ancêtre de l'actuel canon 7 *CIC/83*.

⁶⁷² C. MINELLI, *Rationabilitas e codificazionz canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Turin, G. Giappichelli, 2015, p. 114 et 139.

⁶⁷³ Thomas d'Aquin définit la loi comme « une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté » (*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*). THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, resp., éd. A. RAULIN & A.-M. ROGUET, trad., *Somme théologique*, t. 2, Paris, Cerf, 1997, p. 573.

⁶⁷⁴ Francisco Suarez définit la loi comme « un précepte commun, juste et stable, suffisamment promulgué » (*Lex est commune praeceptum, justum ac stabile sufficienter promulgatum*). F. SUAREZ, *De legibus*, lib. I, cap. 12, § 4, éd. A. C. BERTON, *Francisci Suarez Opera omnia*, t. V, Paris, Vivès, 1856, p. 54. On peut également consulter l'édition critique bilingue et plus récente de L. PEREÑA VINCENTE, *Francisco Suárez. De legibus. I, De natura legis*, Madrid, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1971, LIX-359 p.

⁶⁷⁵ Cf. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, éd. S. RIALS & E. DESMONS, 2^e éd., Paris, PUF, 2013, p. 358-359.

⁶⁷⁶ P. VALDRINI, « La réception de la loi en droit canonique : pertinence et signification », in *loc. cit.*, p. 15.

⁶⁷⁷ Francisco Suarez (1548-1617) est généralement considéré par la doctrine juridique comme étant le père de la théorie volontariste qui accorde la priorité à la manifestation de la volonté du législateur dans le processus de production de la loi. Cf. J. OTADUY, « Ley canónica », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO, *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. V, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 64. Cette opinion mérite cependant d'être nuancée en prenant en considération la remarque d'Émile Jombart qui estimait que Francisco Suarez n'était pas ce volontariste positiviste radical comme l'ont soutenu certains théoriciens du

Au cours des travaux préparatoires du *CIC/17*, les consultants⁶⁷⁸ ayant contribué à la rédaction du titre *De legibus ecclesiasticis*, mirent particulièrement l'accent sur le caractère *rationabilis* de la loi canonique. Face aux multiples craintes et réserves formulées par certains canonistes à la fin du XIX^e siècle sur les risques de la codification du droit ecclésial⁶⁷⁹, il était nécessaire d'insister sur la prise en compte de l'exigence de la *rationabilitas* dans le processus de production de la loi ecclésiastique. C'est le respect de cette exigence qui devait permettre au système canonique d'éviter les dérives du positivisme juridique qui caractérisait les droits séculiers modernes et de tirer profit de la technique de codification. En effet, George Périès observait à cette époque qu'il arrivait « trop souvent, que le législateur [séculier], abandonnant les lumières de la foi ou de la raison naturelle, édicte des prescriptions contraires au droit véritable, tandis que l'Église, considérée dans son ensemble, ne peut jamais offenser gravement les principes éternels du juste »⁶⁸⁰. Pour Carlo Lombardi (1858-1908), l'un des consultants de la commission de rédaction du *CIC/17*, la *rationabilitas* est le fondement et la source de toute norme canonique, « car le législateur travaillerait en vain à créer une loi et le juriste à l'interpréter, s'il n'était évidemment établi que la raison des hommes peut et doit être ordonnée par la loi »⁶⁸¹. Aussi soutient-il, en se situant ainsi dans une perspective purement thomiste, que « la loi est essentiellement une ordonnance de la raison »⁶⁸². Un autre consultant, Benedetto Ojetti (1862-1932), proposa une définition de la loi ecclésiastique, à la fois thomiste et suarézienne⁶⁸³, qui mettait également en lumière son caractère *rationabilis* : C'est parce qu'une norme est raisonnable, dit-il, que le législateur

droit à l'époque contemporaine. Cf. E. JOMBART, « Le volontarisme de la loi d'après Suarez », in *La Nouvelle Revue de théologie*, vol. 59, 1932, p. 34-44.

⁶⁷⁸ Carlo Fantappiè a présenté une biographie des cardinaux membres de la commission de rédaction du *CIC/17*, ainsi celle des consultants. Cf. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica. Il Codex Iuris Canonici (1917)*, t. 2, *op. cit.*, p. 1163-1247.

⁶⁷⁹ Parmi les craintes soulevées, on notait le risque pour le droit canonique de perdre la flexibilité qui l'avait caractérisée au cours de l'histoire, ainsi que son juste rapport au droit divin naturel et positif. Cf. G. PÉRIES, « Le droit canonique et les besoins actuels d l'Église (codification et rénovation) », in *loc. cit.*, p. 212-213.

⁶⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 207.

⁶⁸¹ « *Nam frustra omnino adlaborarent legislator in condenda lege et iurisconsultus in ea interpretanda, nisi manifesto constaret posse et debere hominum rationem per legem ordinari* ». C. LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones quas in scholis pontificii seminarii romani*, vol. I, 2^e éd., Rome, Desclée, Lefebvre et Socii, 1901, p. 12. Traduction personnelle.

⁶⁸² « *Lex quippe essentialiter est ordinatio rationis* ». *Ibid.*, p. 57.

⁶⁸³ Pour lui, la loi est « *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet Ecclesiae promulgata vel etiam ecclesiastici principis iussum, propter bonum commune, perpetuum, sufficienter promulgatum* ». B. OJETTI, « *Tractatus proemialis De prolegomenis iuris ecclesiastici* », in *Archives de l'Université pontificale Grégorienne, Fonds Ojetti*, n° 1930, 14, cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 51.

peut l'imposer comme expression de sa volonté⁶⁸⁴. Un troisième consultant, Franz-Xaver Wernz (1842-1914), distingue dans la description de la loi canonique un élément intrinsèque qu'il identifie essentiellement à la *rationabilitas* ; et un élément extrinsèque constitué par l'acte de promulgation. Il précise que le défaut de l'élément intrinsèque, c'est-à-dire le défaut de la *rationabilitas*, prive la loi de son efficacité⁶⁸⁵. Comme nous l'avons déjà mentionné, le législateur de 1917 se contenta d'affirmer la nécessité de la promulgation de la loi canonique et de garder le silence sur sa nature intime, à savoir son caractère *rationabilis*.

Le législateur ayant renoncé à donner la définition de la loi canonique, la doctrine s'y est naturellement penchée après la promulgation du Code pio-bénédictin. Les principaux commentateurs du Livre I sur les normes générales dudit Code ne manquèrent pas de montrer que la *rationabilitas* est une caractéristique essentielle de la loi canonique. Alphonse Van Hove (1872-1947), opérant une synthèse des définitions thomiste et suarézienne, soutient que la loi est un acte qui procède à la fois de la raison et de la volonté du législateur⁶⁸⁶. Pour le canoniste belge, lorsque le législateur veut édicter et imposer une loi par un acte de gouvernement à la communauté dont il a charge, il est tenu de choisir les moyens adéquats élaborés par la raison, en vue d'atteindre le bien commun. Par conséquent, poursuit-il, la volonté du prince n'a aucune force de loi si elle ne s'accorde pas avec les moyens justes, ordonnés par la raison droite⁶⁸⁷. Il émet ainsi des réserves par rapport à cette maxime du jurisconsulte romain Ulpien qui enseignait que « ce qui plaît au prince a force de loi »⁶⁸⁸. Abondant dans le même sens que l'auteur précédant, Gommar Michiels (1890-1965) décrit la loi ecclésiastique à partir de quatre éléments constitutifs : *ordinatio*, *obligatoria*, *voluntatis* et *rationabilis*⁶⁸⁹. Il précise que « pour produire une loi ou une obligation, la volonté du législateur doit être conforme à la raison, elle-même réglée par la raison droite au vrai but de la communauté [...] ;

⁶⁸⁴ « Quia lex est ordinatio rationis seu norma rationabilis imperio praescripta [...] ad legem necesse est dari actum voluntatis et quidem voluntatis, quae imperare possit, ideoque legislatoris ». *Ibid.*

⁶⁸⁵ Cf. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium. Ius constitutionis eccles. Catholicae*, t. II, Rome, Ex typographia Polyglotta, 1899, xvi-1125 p.

⁶⁸⁶ « Lex ut est actus rationis et voluntatis ». Cf. A. VAN HOVE, *Commentarium lovaniense in codicem juris canonici. De legibus ecclesiasticis*, voll. I, t. II, Rome, H. Dessain, 1930, p. 84.

⁶⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁶⁸⁸ Cette maxime selon laquelle *quod principi placuit, legis habet vigorem* (Cf. Dig. 1, 4, 1) se situe dans une approche positiviste de la notion de loi, comme pure expression de la volonté souveraine du législateur.

⁶⁸⁹ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici. Commentarius libri I Codicis*, 2^e éd., vol. I, Paris, Desclée et Socii, 1949, p. 155-157.

autrement, la volonté du prince serait plus iniquité que loi »⁶⁹⁰. Ainsi donc, pour Michiels, la *rationabilitas* est l'élément fondamental qui donne à la loi canonique sa force obligatoire intrinsèque, tandis que l'acte de promulgation lui confère sa force contraignante extrinsèque.

Au cours des travaux de révision du Code pio-bénédictin, la question du caractère *rationabilis* de la loi canonique ne fut pas particulièrement débattue. L'un des consultants, Ulrich Beste, avait pourtant proposé d'insérer dans un premier paragraphe du canon 8 du *CIC/17* la définition thomiste de la loi qui, dit-il, était plus connue et généralement acceptée⁶⁹¹. Cette définition aurait eu l'avantage d'exprimer le caractère *rationabilis* de la loi ecclésiastique. Mais, dès la première réunion du *Coetus De normis generalibus*, la commission fut réticente à cette proposition, estimant qu'outre le fait que la définition est l'œuvre de la doctrine et non du législateur, la définition thomiste de la loi est trop large et englobe d'autres catégories juridiques tels que les préceptes⁶⁹². Il fut donc décidé de maintenir la formulation du c. 8 *CIC/17*, comme l'atteste le canon 8 du *Schema canonum libri I* de 1974⁶⁹³. Les consultations se poursuivirent sur ce sujet, ainsi que le débat doctrinal. Eugenio Corecco, qui n'était pas consultant de la commission pontificale⁶⁹⁴, remit au goût du jour la question de définition de la loi canonique en soutenant dans un article publié en 1977, qu'elle doit être comprise comme *fidei ordinatio* et non plus comme *rationis ordinatio*, afin que soit prise en compte la véritable nature et la finalité propres au droit canonique⁶⁹⁵. Lorsque la commission de révision du *CIC* siégea en mai

⁶⁹⁰ « Ut legem vel obligationem producat, voluntas legislatoris debet esse rationi congrua, recta ratione ad verum communitatis finem regulata, et consequenter, supremo rationis fundamento, legi aeternae, non adversa; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex ». *Ibid.*, p. 156-157. Traduction personnelle.

⁶⁹¹ Dans son *votum* du 24 avril 1966, il formule ainsi le c. 8 § 1 : « Lex est rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ». U. BESTE, « Votum. Coetus studiorum *De normis generalis* », 24 avril 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 207.

⁶⁹² Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Coetus *De Normis generalibus* », Session I, du 24 au 27 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 16, n°2, 1984, p. 144.

⁶⁹³ Cf. COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU *CIC*, « Schema canonum libri I », 1974, in *Communicationes*, vol. 23, n°1, 1991, p. 72.

⁶⁹⁴ Rappelons que c'est seulement en 1982 qu'Eugenio Corecco fut nommé par le pape Jean-Paul II parmi les quatre experts chargés de la relecture du *Schema novissimum CIC/82*.

⁶⁹⁵ Cf. E. CORECCO, « *Ordinatio rationis* oder *ordinatio fidei* ? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes », in *Communio*, vol. 6, 1977, p. 481-495. Le canoniste de l'université de Fribourg estimait, en effet, que dans le contexte de la société moderne fortement sécularisée, et où la tendance est d'opposer la raison aux ressources de la foi chrétienne, il n'était plus pertinent de définir la loi canonique comme *rationis ordinatio*. Pour lui, cette définition thomiste qui fut élaborée dans le contexte de la société médiévale chrétienne ne permettait plus de rendre suffisamment compte de la finalité intrinsèque de la loi ecclésiastique dans la société moderne qui conçoit la rationalité dans un tout autre référentiel rejetant les valeurs du christianisme. Mais cette thèse d'Eugenio Corecco a été critiquée par Javier Hervada qui a soutenu que « la foi n'est pas une puissance, mais une vertu, et [que] l'acte commandement dans lequel

1979 pour examiner avec le groupe spécial *ad hoc* les observations et propositions venant des différentes consultations sur le *Schema canonum libri I* de 1974, l'un des consultants insista de nouveau pour que fût introduite dans le futur Code la définition de la loi canonique ; il en proposa une qui ne contenait plus l'expression classique *rationis ordinatio* sur laquelle la doctrine s'est généralement appuyée pour affirmer la *rationabilitas* de la loi ⁶⁹⁶. Au terme des discussions et échanges autour de cette proposition de définition, la commission vota pour que l'expression classique *rationis ordinatio* fût effectivement remplacée par celle de *norma generalis*⁶⁹⁷ ; et malgré la réticence du secrétaire Castillo Lara et de quelques consultants, ladite commission adopta un projet de définition de la loi canonique qui apparut au canon 7 du *Schema CIC/80*⁶⁹⁸ et du *Schema novissimum CIC/82*⁶⁹⁹. Mais, en fin de compte, le législateur de 1983 décida de passer sous silence la définition de la loi ecclésiastique, en même temps qu'il ne jugea pas nécessaire d'affirmer explicitement son caractère *rationabilis*. En revanche, les discussions relatives à la rédaction des canons sur la coutume permirent aux membres du même *Coetus de Normis generalibus* d'aborder finalement la réflexion sur le concept *rationabilitas*, en tant que caractéristique essentielle de la loi ecclésiastique. En effet, pour acquérir sa force obligatoire intrinsèque, la coutume *contra legem* ou *praeter legem* doit être *rationabilis* à l'instar même de la loi, comme l'avait fort bien souligné Carlo Lombardi à l'époque des travaux préparatoires du Code pio-bénédictin⁷⁰⁰.

consiste la loi procède d'une puissance ; bien entendu, elle peut procéder d'une puissance perfectionnée par la foi, mais non originairement et directement de la foi ». Cf. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989, p. 18. Traduction personnelle.

⁶⁹⁶ « Lex, quae quidem est norma generalis pro communitate legis recipiendae capace a Legislatore competenti lata, instituitur cum promulgatur ». COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC, « Coetus studiorum *De Normis generalibus* », Session du 7 au 11 mai 1979, in *Communicationes*, vol. 23, n°2, 1991, p. 148.

⁶⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 149.

⁶⁹⁸ Le c. 7 *Schema CIC/80* donnait la définition suivante : « Lex, norma scilicet generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data, instituitur cum promulgatur ». COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC, *Schema Codicis canonici, iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognit*, (Patribus commissionis reservatum), Rome, LEV, 1980, p. 4. Traduction personnelle : La loi, c'est-à-dire une norme générale donnée par l'autorité compétente pour le bien commun d'une communauté, est établie lorsqu'elle est promulguée.

⁶⁹⁹ Cf. c. 7 *Schema novissimum CIC/82*. COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*, Rome, typis polyglottis vaticanis, 1982, p. 2.

⁷⁰⁰ Cf. C. LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones quas in scholis pontificii seminarii romani*, vol. I, 2^e éd., Rome, Desclée, Lefebvre et Socii, 1901, p. 57.

Après la promulgation du *CIC/83*, quelques canonistes se sont particulièrement penchés sur la question de la *rationabilitas* de la loi ecclésiastique. Le canoniste allemand Lothar Wächter fit une critique de la proposition qui figurait au canon 7 du *Schema CIC/80* et soutint qu'une bonne définition de la loi canonique doit explicitement mentionner son caractère *rationabilis*⁷⁰¹. Javier Hervada a également soutenu, en critiquant durement la proposition d'Eugenio Corecco qui fut reprise et développée par Winfried Aymans⁷⁰², que la loi canonique doit être définie non pas comme une *fidei ordinatio*, mais comme une *rationis ordinatio fide illuminatae*, c'est-à-dire un « ordonnancement de la raison illuminée par la foi »⁷⁰³.

Patrick Valdrini, quant à lui, s'est intéressé à la *rationabilitas* non seulement en tant que critère déterminant de réception de la loi ecclésiastique⁷⁰⁴, mais aussi en tant que notion traditionnelle invoquée en droit canonique comme rempart contre les conceptions positivistes des droits séculiers modernes⁷⁰⁵. D'autres auteurs, sans utiliser le concept *rationabilitas*, s'emploient à décrire les éléments essentiels de la loi canonique qui renvoient expressément à la compréhension de son caractère *rationabilis* d'après la tradition canonique. Ainsi, par exemple, Pio Vito Pinto, commentant le canon 7 du *CIC/83* en vigueur, met l'accent sur le caractère *honestas* de la loi ecclésiastique⁷⁰⁶. Dans la tradition canonique, cette notion d'*honestas* renvoie non seulement à l'exigence de la *rationabilitas* de la loi canonique en général, mais plus précisément à la notion de *boni mores*, en tant que critère d'évaluation de cette *rationabilitas*.

⁷⁰¹ Cf. L. WÄCHTER, *Gesetz im kanonischen Recht : Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht*, Munich, M. Hueber, 1989, p. 273.

⁷⁰² S'inspirant de la proposition de Corecco, Winfried Aymans définit la loi canonique « comme une norme fondée sur la foi, orientée vers la promotion de la vie de communion et élaborée avec les ressources de la raison en tant que prescription générale obligatoire, qui est établie et dûment promulguée par l'autorité compétente pour un groupe de personnes à capacité législative passive ». Cf. W. AYMANS, « Lex canonical. Consideraciones sobre el concepto de ley canónica », in *Ius canonicum*, vol. 25, 1985, p. 478. Traduction personnelle.

⁷⁰³ Cf. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, op. cit., p. 19. Traduction personnelle.

⁷⁰⁴ P. VALDRINI, « La réception de la loi en droit canonique : pertinence et signification », in loc. cit., p. 11-30.

⁷⁰⁵ Id., « Quarante ans de promulgation du Code de droit canonique : Une évolution vers une plus grande *rationabilitas* ? », in *L'Année canonique*, t. 63, 2023, p. 191.

⁷⁰⁶ Cf. P. V. PINTO, « Commentaire du canon 7 », in P. V. PINTO, dir., *Commento al Codice di Diritto canonico*, Cité du Vatican, LEV, 2001, p. 7.

B. Les *boni mores* comme critère de la *rationabilitas* de la loi canonique

Au cours des travaux de révision du *CIC/17*, la Conférence des évêques hollandais, dans ses observations sur les canons du *Schema* concernant la coutume, posa la question suivante : *quid sibi vult verbum « rationabilis » ?*⁷⁰⁷ (« que veut dire le mot *rationabilis* ? »). Le *Coetus* qui avait été spécialement constitué pour examiner les observations et suggestions venant des évêques du monde entier, des experts d'universités et des dicastères de la curie romaine, se pencha sur cette question au cours de sa session du 23 au 27 octobre 1979⁷⁰⁸. Les consultants soulignèrent que la notion de *rationabilitas* présentait une réelle complexité et ne pouvait être enfermée dans une définition positive. Le juriste français Jean Gaudemet (1908-2001) fit remarquer que le concept de *rationabilitas* est en tout point de vue obscur, même s'il convient au législateur⁷⁰⁹ ; tandis que José Castillo Lara (1922-2007), secrétaire du *Coetus*, proposa de traiter la notion de *rationabilitas* seulement de façon oblique ou indirecte par une approche négative⁷¹⁰. Pour le canoniste espagnol Pedro Lombardía (1930-1986), le terme *rationabilitas*, déjà utilisé par le législateur du *CIC/17*, doit être compris dans le sens propre qu'il a reçu dans la tradition canonique⁷¹¹. C'est en référence à celle-ci que Raoul Naz (1889-1977), dans son *Traité de droit canonique*, a résumé les principaux critères dégagés par la doctrine pour l'évaluation concrète de la *rationabilitas* de la loi canonique. Il souligne en particulier des éléments qui se rapportent manifestement à la conception théologique des *boni mores* reçue dans la tradition ecclésiale :

Les prescriptions de la raison doivent avoir une valeur morale. L'intervention de la raison dans l'élaboration de la loi a pour but d'assurer que la prescription légale dirige l'homme vers sa fin, qui n'est autre que le bonheur éternel. Or ce bonheur ne peut être atteint que par la pratique de la vertu. Il s'ensuit que la loi ne peut que prescrire la pratique du bien ou interdire celle du mal. La loi qui imposerait des actes mauvais ne mériterait pas d'être appelée loi, parce qu'au lieu de conduire l'homme à sa fin, elle l'en détournerait [...] Et s'il apparaissait au sujet de

⁷⁰⁷ COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU *CIC*, « Relatio animadversiones systematice exponens factas ad indicem generaleme provisorium novi *CIC* atque ad Schema canonum *De normis generalibus* », in *Archives de l'Université pontificale grégorienne*, Fons Jurisprudence, cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 137.

⁷⁰⁸ Cf. *Coetus studiorum De Normis generalibus*, Series altera, Session II, du 23 au 27 octobre 1979, in *Communicationes*, vol. 23, n° 2, 1991, p. 168.

⁷⁰⁹ « Rationabilitatis conceptum omnimode obscurum esse etsi commodum pro legislatore ». Cf. *Ibid.*

⁷¹⁰ Il suggéra de recourir, par exemple, aux expressions du type *non esse rationabilis* (n'est pas raisonnable). Cf. *Ibid.*

⁷¹¹ « Rationabilitas sensum in traditione canonistica sibi proprium habet ». Cf. *Ibid.*

la loi que la moralité de l'acte commandé est probablement douteuse, il pourrait refuser son obéissance à la loi⁷¹².

Il s'ensuit que le caractère *rationabilis* de la loi canonique s'apprécie non seulement du point de vue de son contenu, mais également de sa finalité. En effet, la doctrine a constamment souligné l'exigence de conformité du contenu de la loi ecclésiastique à l'*honestas* (1), ainsi que sa finalité propre qui est la réalisation du salut éternel (*salus aeterna*) de l'homme (2). C'est la référence à ces deux notions qui permet de saisir le lien entre la *rationabilitas* de la loi et les *boni mores*.

1. L'exigence de l'*honestas* quant au contenu de la loi canonique

Dans la doctrine canonique, l'*honestas* figure généralement en tête de liste des qualités intrinsèques que doit revêtir la loi ecclésiastique. Gratien s'appuie sur l'enseignement d'Isidore de Séville (ca 560-636)⁷¹³ pour affirmer que les lois, du point de vue de leurs qualités essentielles ou constitutives, doivent être honnêtes, justes, possibles et convenables⁷¹⁴. Thomas d'Aquin et Francisco Suarez ont commenté ces éléments constitutifs de la loi en tant que condition de sa *rationabilitas*. Le premier auteur montre dans sa *Somme théologique* que l'*honestas* s'identifie à la vertu (*virtus*)⁷¹⁵ et pourrait *a priori* englober toutes les exigences de la loi qui relèvent du registre de la morale. Le second auteur, en revanche, explique que c'est plutôt la vertu de la justice qui englobe toutes les autres vertus, y compris l'*honestas*, de sorte la loi sera juste parce qu'elle ordonne ce qui peut être accompli avec justice et honnêteté⁷¹⁶. Autrement, une loi qui commanderait une chose *turpe*, c'est-à-dire contraire à l'*honestas*, serait nécessairement injuste⁷¹⁷ et ne mériterait pas d'être observée comme loi. Une telle loi,

⁷¹² R. NAZ, *Traité de droit canonique*, t. I, 2^e éd. rev., Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 82.

⁷¹³ « Erit autem lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporis, conveniens [...] ». ISIDORE (de Séville), *Etymologiae*, lib. V, cap. 21, éd. V. YARZA URQUIOLA & F. J. ANDRÉS SANTOS, *Etimologías. Libro V, De legibus-De temporibus*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 31-33. Traduction personnelle : La loi sera honnête, juste, possible, conformément à la nature, avec les coutumes de la patrie, appropriées au lieu et au temps.

⁷¹⁴ « Preterea in ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, convenientiam et cetera ». GRATIEN, *dictum ante* D. 4, c. 2, éd. FRIEDBERG, I, col. 5.

⁷¹⁵ « Honestum ad idem ad quod virtus, refertur, itaque ista duo re quidem sunt eadem, licet ratione et nominibus distingantur ». Cf. THOMAS (d'Aquin), *Summa theologiae*, I-II, q. 145, art. 1, resp., trad. A. RAULIN et al., *Somme théologique*, II-II, t. 3, Paris, Cerf, 1985, p. 828 : « Le bien honnête, à proprement parler, se rapporte donc à la même chose que la vertu ».

⁷¹⁶ « Praeterea iustitia interdum significat particularem virtutem, interdum vero omnes virtutes ; hic vero generatim accipiendum est, cum dicimus legem debere esse iustam, quia id, quod praecipit, tale esse debet, ut iuste et honeste seu studiose fieri possit ». F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, lib. I, cap. 9, § 6, Naples, Ex Typis Fibrenianis, 1872, p. 37.

⁷¹⁷ « Verumtamen haec ipsa conditio dupliciter explicari potest, scilicet vel negative, ut scilicet quod praecipitur, nec iniustum, nec turpe sit ; vel positive, ut sit iustum et honestum ». *Ibid.*, p. 37. Remarquons

poursuit Suarez, ne peut ni obliger, ni même être conservée, « car une justice qui s'oppose à l'*honestas* de la loi est contraire à Dieu lui-même, puisqu'elle inclut la culpabilité et l'offense à Dieu »⁷¹⁸. Ainsi, toute loi qui conduit à la transgression d'un précepte moral ou d'un commandement de Dieu est considérée comme contraire à l'*honestas* et privée de toute force contraignante.

Au cours des travaux préparatoires au *CIC/17*, l'un des consultants, Pietro Benedetti (1867-1930), proposa une définition de la loi ecclésiastique qui reprenait pratiquement les éléments constitutifs énumérés par Isidore de Séville⁷¹⁹. Le législateur ne jugea pas opportun d'insérer dans le Code une telle définition qui avait pourtant le mérite de mentionner explicitement l'*honestas* comme critère de *rationabilitas* de la loi. En ce qui concerne la question de la prise en compte du droit civil en cas de lacune du droit canonique, d'autres consultants soulignèrent dans leur *vota* que l'*honestas* devrait être le critère décisif d'évaluation canonique de la *rationabilitas* des lois séculières. Ainsi, pour Carlo Lombardi (1858-1908), les lois séculières qui régissent les transactions civiles peuvent également être observées à titre supplétif dans les transactions ecclésiastiques, à condition qu'elles soient raisonnables et honnêtes (*dummodo rationabiles et honestae*)⁷²⁰. De même, Augusto Silj (1846-1926) note qu'en matière d'interprétation de la loi par le recours à l'analogie, le juge ecclésiastique ne jugera digne que l'aide d'une loi civile honnête (*iudex honestae legis civilis subsidium haud dignabitur*)⁷²¹. Un autre consultant, Domenico Palmieri (1829-1909) soutient que là où la législation canonique fait défaut, s'il s'agit des matières temporelles, il faut observer la disposition honnête du droit civil

ici que Suarez oppose l'*honestas* à la *turpitudine*. Ces concepts font partie, comme nous l'avons vu dans la première partie, du champ lexical de la notion théologique des *boni mores*.

⁷¹⁸ « [...] infertur ex dictis, legem non habentem hanc iustitiam seu honestatem non esse legem, neque obligare, verum etiam nec servari posse. Hoc constat, quia iustitia repugnans huic honestati legis est ipsi Deo contraria, quia includit culpam, et offensionem Dei ». F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, lib. I, cap. 9, § 6, Naples, Ex Typis Fibrenianis, 1872, p. 39.

⁷¹⁹ « Lex est ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata. Lex igitur nulla erit nisi honesta, iusta, possibilis et communitatis utilis ». P. BENEDETTI, « Votum *CIC* Titulus I. De legibus seu de constitutionibus », in ASV, Fonds *CIC*, carton 13, cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 72. Traduction personnelle : La loi est la réglementation de la raison pour le bien commun, promulguée par celui qui a le soin de la communauté. Par conséquent, il n'y aura pas de loi si elle n'est pas honnête, juste, possible et utile à la communauté.

⁷²⁰ « Quamvis leges civiles nonnisi ad civilia negocia per se pertingant, attendendae tamen erunt, dummodo rationabiles et honestae, in negociis ecclesiasticis, praeterquamquod in casibus, de quibus expresse cavebitur ». C. LOMBARDI, « Votum *CIC* Titulus I De constitutionibus », 11 avril 1904, in ASV, Fonds *CIC*, carton 13, p. 18 ; cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 67.

⁷²¹ « Quoties, vero, casuum similitudo, in lege vel jurisprudentia canonica, desideratur, iudex honestae legis civilis subsidium, haud dignabitur ». A. SILJ, « Votum *CIC* Titulus I De constitutionibus », in ASV, Fonds *CIC*, carton 13, p. 4 ; cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 67.

(*honesta dispositio iuris civilis*)⁷²². Comme l'a remarqué Chiara Minelli, ces différentes propositions firent émerger une certaine équivalence entre les notions de *rationabilitas* et d'*honestas* en tant qu'attributs de la loi civile. À la différence des consultants précédents, Franz-Xaver Wernz (1842-1914), exprima cette exigence de *rationabilitas* de la loi civile, non pas par le mot *honestas*, mais par une clause limitative qui traduit concrètement sa portée juridique. Pour ce canoniste allemand, les lois civiles ne peuvent être admises comme sources supplétives du droit canonique que dans les matières temporelles, et pourvu qu'elles ne soient pas contraires au droit divin et aux normes canoniques (*dummodo nihil contineant contra ius divinum et canonicum*)⁷²³. C'est cette dernière formulation qui fut finalement reçue dans le Code, au détriment du concept de l'*honestas*, pour exprimer l'exigence de la *rationabilitas* requise d'une loi séculière, susceptible d'être reçue comme une source supplétive du droit canonique. Dans le CIC/17, on trouve cette clause restrictive au canon 1529 relatif aux contrats⁷²⁴, ainsi qu'au canon 1926 traitant des transactions⁷²⁵. Le législateur de 1983 a non seulement repris ces deux dispositions (cf. cc. 1290 et 1714), mais il a en outre introduit une disposition nouvelle, en son canon 22, établissant de manière générale que les lois civiles auxquelles renvoie le droit de l'Église doivent être observées en droit canonique avec les mêmes effets, « dans la mesure où elles ne sont pas contraires au droit divin et sauf disposition autre du droit canonique » (*quatenus iuri divino non sint contrariae et nisi aliud iure canonico caveatur*).

Malgré ce choix constant fait par le législateur canonique de ne pas se servir du terme l'*honestas* pour traduire l'exigence de *rationabilitas* de la loi, les commentateurs du CIC/17 ainsi que ceux du CIC/83 continuèrent sans équivoque à se référer à l'enseignement de la tradition canonique. Ainsi, Gommar Michiels, commentant le titre I

⁷²² « Ubi lex non suppetit, norma desumenda est a consuetudine atque Stylo Ecclesiae et Curiae Romanae, a generalibus iuris regulis vel prati legitima diocesum finitimarum, vel demum, dum agitur de rebus temporalibus, ab honesta dispositione iuris civilis ». Cf. « Consultation partielle du 4 décembre 1904 », in ASV, Fonds CIC, carton 13, cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 74.

⁷²³ Cf. « Consultation partielle du 20 novembre 1904 », in ASV, Fonds CIC, carton 13, cité par C. MINELLI, *op. cit.*, p. 73.

⁷²⁴ Le c. 1529 CIC/17, ancêtre du c. 1290 CIC/83, prescrivait d'observer en droit canonique dans les matières ecclésiastiques, ce que le droit civil décide dans le territoire en matière de contrats, *nisi iuri divino contraria sint aut aliud iure canonico caveatur*, c'est-à-dire « à moins que ces dispositions ne soient contraires au droit divin ou que le droit canonique n'en décide autrement ».

⁷²⁵ Le c. 1926 CIC/17, ancêtre de l'actuel c. 1714 CIC/83, prévoyait d'observer les lois civiles locales en matière de transactions, *nisi iuri divino vel ecclesiastico adversentur*, c'est-à-dire « à moins qu'elles ne soient en opposition avec le droit divin ou ecclésiastique ».

du livre I du *CIC/17* sur les lois ecclésiastiques, précise avec clarté la portée de l'*honestas* en tant que condition fondamentale de la *rationabilitas* de toute loi :

L'essence de la loi exige qu'elle puisse ordonner ce qui est juste et *honestas* (ce qui peut être honnêtement et justement accompli par ses sujets), et cela à la fois négativement et positivement : négativement, à savoir qu'elle ne puisse pas ordonner des choses injustes ou honteuses (*turpia*), c'est-à-dire contraire à la raison droite, à la loi de Dieu ou à la loi du législateur humain ayant un pouvoir supérieur ; positivement, à savoir donc que son objet matériel soit juste et honnête en soi ou qu'il soit un acte de vertu, ou bien si son objet matériel est indifférent en soi, qu'elle [la loi] tienne son honnêteté et sa bonté de sa fin et de ses circonstances⁷²⁶.

Il s'ensuit donc que le contenu d'une loi est jugé *honestas* lorsqu'il remplit trois principaux critères : sa conformité à la *rectae rationi* qui s'apprécie à l'aune du droit naturel ; sa conformité à la *legi Dei* qui renvoie au droit divin positif ; et sa conformité à la *legi legislatoris humani altiore potestatem habentis* qui est une allusion aux normes canoniques de droit ecclésiastique édictées par un législateur supérieur. Il convient de remarquer que ces critères recouvrent les conditions énoncées par le législateur suprême dans la clause limitative des canons 1529 et 1926 du *CIC/17*. Se référant à la tradition canonique médiévale, Gommar Michiels oppose également l'*honestas* à la *turpido*, ce qui renvoie implicitement au champ lexical de la notion théologique de *boni mores*.

Parmi les canonistes qui se sont intéressés aux éléments de définition de la loi canonique après la promulgation du *CIC/83*, Pio Vito Pinto a le mérite d'avoir explicitement mentionné l'*honestas* (« onesta » en italien) comme la toute première des qualités essentielles que doit posséder toute loi canonique. Reprenant manifestement l'idée de Francisco Suarez⁷²⁷, il précise que l'*honestas* doit toujours être présumée pour toute loi canonique, de sorte que celle-ci perdrait sa force obligatoire intrinsèque si cette qualité lui manquait. La conformité de la loi canonique à l'*honestas* impose des exigences que Pio Vito Pinto résume en ces termes :

Elle [la loi canonique] ne doit contredire en rien les principes du droit divin naturel et positif. En effet, toute loi qui contredirait le droit divin ou l'ordre moral manquerait de support intrinsèque ; et ce ne serait pas une loi. Le législateur ne doit donc ordonner que les actes moralement bons, ou même amoraux, mais seulement à titre exceptionnel ; et interdire à la place les actes moralement mauvais, malhonnêtes,

⁷²⁶ « Quoad objectum itaque postulat essentia legis : Ut praecipiat justa seu honesta, (quae a subditis honeste ac juste poni possint), idque tum negative tum positive ; negative, ita scilicet ut non praecipiat injusta aut turpia, i. e. rectae rationi, legi Dei vel legislatoris humani altiore potestatem habentis contraria ; positive, ita nimirum ut materia sit vel de se justa ac honesta seu actus virtutis, vel, si de se indifferens sit, honestatem ac bonitatem habeat ex fine et circumstantiis ». G. MICHIELS, *Normae generales Juris canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici*, vol. I, 2^e éd., Tournai, Desclée et Socii, 1949, p. 160.

⁷²⁷ Cf. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, lib. I, cap. 9, § 6, *op. cit.*, p. 39.

immoraux, contraires à la fois à l'ordre éthique et à l'ordre juridique. Un législateur ne pourra jamais positivement permettre une chose qui est péché, tout au plus pourra-t-il le tolérer, pour éviter de plus grands maux⁷²⁸.

Observons que cette description des exigences de l'« onesta » est assez proche des éléments proposés par Gommar Michiels pour l'évaluation de la *rationabilitas* de la loi canonique. Nous y retrouvons les principaux critères qui ont été élaborés en droit canonique classique pour exprimer le lien entre l'*honestas* et la notion de *boni mores*⁷²⁹. D'après Pio Vito Pinto, le respect de l'*honestas* impose au législateur canonique une double obligation négative et positive : non seulement il doit éviter de porter des lois qui autorisent la violation des préceptes moraux, mais aussi il doit établir des lois positives qui sanctionnent les actes contraires à la morale chrétienne. Ces normes ecclésiastiques qui ont vocation à protéger les préceptes de la morale chrétienne jouissent d'une autorité particulière dans l'ordonnancement canonique, puisqu'il est difficile au législateur de les abroger sans permettre en même temps les actes peccamineux.

En ce qui concerne les normes canoniques dont le contenu est indifférent par rapport au critère de l'*honestas*, leur *rationabilitas* doit être surtout examinée en lien avec la finalité du droit canonique, à savoir la *salus aeterna*.

2. L'exigence de la *salus aeterna* quant à la finalité de la loi ecclésiastique

D'après la définition thomiste, toute la loi raisonnable est nécessairement établie en vue du bien commun (*rationis ordinatio ad bonum commune*)⁷³⁰. Cette notion de *bonum commune* peut s'entendre aussi bien de la finalité de la communauté politique, que de la finalité propre à la communauté ecclésiale⁷³¹. Pour le canoniste Enrique de Leon

⁷²⁸ P. V. PINTO, « Commentaire du canon 7 », in P. V. PINTO, dir., *Commento al Codice di Diritto canonico*, Cité du Vatican, LEV, 2001, p. 7. Traduction personnelle.

⁷²⁹ Nous renvoyons ici au développement fait au chapitre 1^{er} de la première partie. Cf. *supra*, p. 77.

⁷³⁰ THOMAS d'Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, resp., éd. A. RAULIN & A.-M. ROGUET, trad., *op. cit.*, p. 573.

⁷³¹ Avant le concile Vatican II, la doctrine canonique s'est peu intéressée à la notion de bien commun en tant que finalité de la loi ecclésiastique (cf. P. VALDRINI, « Le droit des personnes dans l'Église », in P. VALDRINI et al., *Droit canonique*, 2^e éd., Paris Dalloz, 1999, p. 46). Le CIC/17 utilisait davantage l'expression *bonum publicum* (cf. cc. 1318 § 2 ; 1618 ; 1639 § 1 ; 1645 § 1 ; 1655 § 2 ; 1744 ; 1750 ; 1759 § 3 ; 1793 § 2 ; 1850 § 2 et 1933 § 3). L'expression *bonum commune* apparaissait uniquement au c. 1481 CIC/17 qui traitait de la destination des fruits d'un bénéfice vacant, et non pas de la finalité de la loi. Le concile Vatican II a le plus souvent appliqué la notion de *bonum commune* à la communauté politique (Cf. par exemples *Gaudium et spes*, n^{os} 26, 30, 65, 71, 73, et 74 ; *Ad Gentes*, n^o 27 ; *Gravissimum educationis*, n^o 3 ; *Dignitatis humanae*, n^{os} 3 et 6). La constitution pastorale *Gaudium et spes* affirme en son numéro 74 que la communauté politique existe pour le bien commun et qu'elle trouve en celui-ci sa pleine justification et sa signification. Ce même numéro 74 définit le bien commun comme « l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement » (*Gaudium et spes*, n^o 74, in AAS, vol. 58, 1966, p. 1095-1096). En revanche, les passages dans lesquels le même concile applique la notion de *bonum commune* à la

Rey, le bien commun de la Communauté ecclésiale coïncide avec la *salus singulae animae* (le salut de chaque âme) et la *salus animarum* (le salut des âmes) qui est la finalité principale et essentielle des lois ecclésiastiques⁷³². Cette idée émerge de la tradition canonique qui a toujours affirmé que la finalité ultime de la loi est le salut des âmes, mais sans établir un lien d'identification entre les notions de *bonum commune* et de *salus aeterna*. Isidore de Séville (+636) écrivait que « la loi sera tout ce qui est établi par la raison, pourvu qu'elle soit conforme à la religion, qu'elle convienne à la discipline, qu'elle conduise au salut »⁷³³. On trouve chez cet auteur l'idée que la *salus aeterna* est la finalité ultime de toute loi. Cette idée, qui fut naturellement reçue en droit canonique classique, suscita un intérêt particulier à l'époque de la codification du droit de l'Église. En effet, dans un contexte social marqué par la sécularisation et face au positivisme des systèmes juridiques séculiers, Carlo Lombardi, futur consultant de la commission de rédaction du CIC/17, soutint dans un ouvrage publié en 1901, qu'une loi qui n'oriente pas l'homme vers sa fin ultime qui est Dieu, est nécessairement privée de son fondement *rationabilis*,

Communauté ecclésiale sont plutôt rares. Le décret conciliaire *Apostolicam actuositatem*, en ses numéros 24 et 31, parle de *bonum commune Ecclesiae* vers lequel doit être ordonné l'exercice de l'apostolat des laïcs dans la société (Cf. *Apostolicam actuositatem*, n° 24 et 31, in AAS, vol 58, 1966, p. 857 et 862). Le législateur de 1983 a reçu ces deux principaux usages conciliaires de la notion de *bonum commune*. Mais le CIC/83 applique la notion de *bonum commune* surtout à la Communauté ecclésiale : l'autorité ecclésiale doit régler l'exercice des droits propres aux fidèles en tenant compte du bien commun (c. 223 § 2) ; elle doit également veiller à ce que l'exercice de l'apostolat des fidèles soit ordonné au bien commun (c. 323 § 2) ; un collègue de professeurs et d'étudiants ayant pour but de promouvoir le bien commun de l'Église est exempté de la contribution imposée par l'évêque pour pourvoir aux besoins du séminaire (c. 264 § 2). Par ailleurs, on trouve deux canons dans lesquels la notion de *bonum commune* s'applique explicitement à la société étatique, mais toujours en lien avec la mission de l'Église : Le c. 287 § 2 prévoit qu'un clerc peut exceptionnellement être autorisé par l'autorité compétente à prendre une part active aux activités politiques ou syndicales si la défense des droits de l'Église ou la promotion du bien commun le requièrent ; de même, le c. 795 établit que l'éducation des enfants et jeunes doit avoir pour but la formation intégrale de la personne humaine qui tient compte de sa fin dernière en même temps que le bien commun de la société. Pour une étude de la notion de « bien commun » en droit canonique, consulter J. DARRIBÈRE, *Le bien commun et le nouveau Code de droit canonique. Essai sur l'évolution de la notion sur sa systématisation dans le droit*, Mémoire de DEA, Faculté Jean Monnet de Sceaux, Université Paris XI, 1984, 141 p.

⁷³² « [...] en el caso de los cánones de la Iglesia cristiana, éstos no persiguen primariamente ni el bien común de la sociedad eclesíastica, ni menos aún el bien común de la sociedad civil. Según la expresión más clásica, su fin esencial es la *salus animarum* [...] Quizás podría decirse, de otro modo, que el bien común de la sociedad eclesíastica coincide exactamente con la *salus singulae animae* ». E. de LEÓN REY, « Reflexiones sobre la finalidad de los cánones en la Iglesia », in *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 78, n° 191, 2021, p. 609. Traduction personnelle : « [...] dans le cas des canons de l'Église chrétienne, ils ne poursuivent pas principalement le bien commun de la société ecclésiastique, encore moins le bien commun de la société civile. Selon l'expression la plus classique, leur finalité essentielle est la *salus animarum* [...] Peut-être pourrait-on dire, d'une autre manière, que le bien commun de la société ecclésiastique coïncide exactement avec la *salus singulae animae* ».

⁷³³ « Lex erit omne, quod ratione constiterit, dumtaxat quod religione congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat ». ISIDORE (de Séville), *Etymologiae*, lib. V, cap. 3, § 4, éd. V. YARZA URQUIOLA & F. J. ANDRÉS SANTOS, *op. cit.*, p. 17. Traduction personnelle.

puisqu'elle est source d'erreur et non pas de droit⁷³⁴. Le *CIC/17* n'affirmait pas expressément que la *salus aeterna* est la finalité ultime de la loi ecclésiastique. Cependant, il ne fait aucun doute que le législateur la présupposait, puisqu'il faisait appel à la notion de *salus animarum* dans la clause limitative de certains de ses canons. Ainsi, par exemple, le canon 1317 § 3 *CIC/17* prescrivait-il que le serment par lequel quelqu'un renonce à un bien privé ou à un avantage à lui reconnu par la loi, ne doit pas être observé s'il tourne au préjudice du salut des âmes⁷³⁵. En outre, il est intéressant de noter que dans le canon 1318 § 2, le législateur de 1917 établissait un rapprochement ou une équivalence fonctionnelle entre la *salus aeterna* et le *bonum publicum*, lorsqu'il affirmait l'inefficacité d'un serment affectant un acte qui tourne au préjudice du bien public ou du salut éternel⁷³⁶. Un rapprochement similaire est opéré au canon 1618 *CIC/17* entre les notions de *publicum Ecclesiae bonum* et de *salus animarum*. Ce dernier canon énonçait la possibilité pour le juge de procéder *ex officio* « dans les affaires qui touchent au bien public de l'Église ou au salut des âmes »⁷³⁷. Il faut remarquer que la notion de *salus animarum* était explicitement reçue dans la législation pio-bénédictine comme une clause limitative de certaines dispositions canoniques. Observons également que le législateur de 1917 préférait la notion de *bonum publicum* à celle de *bonum commune* utilisée par saint Thomas ; et qu'il identifiait la *salus aeterna* à la *salus animarum*. Cependant, il ne proposa aucune définition canonique ni du *bonum publicum*, qui aurait pu permettre de mieux cerner son lien avec la *salus aeterna*. Cette tâche fut accomplie par les commentateurs du *CIC/17* à la lumière de la tradition canonique. Pour Alphonse Van Hove, le concept de *bonum commune*, tel qu'il est envisagé dans la définition thomiste de la loi, doit être compris comme un complexe de biens et de droits qu'il faut organiser de manière à créer les conditions nécessaires permettant à l'homme d'atteindre sa fin ultime

⁷³⁴ « Quae enim obligationem, qua homo adstringitur, tendendi ad Deum veluti ad ultimum finem praetermittunt, falsae omnino sunt ; quae vero obligationem hanc haud praetereunt, sed alias quam ipsam veluti primariam ponunt, erroneae saltem sunt habendae ». C. LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones quas in scholis pontificii seminarii romani*, vol. I, *op. cit.*, p. 13.

⁷³⁵ Le c. 1317 § 3 *CIC/17* énonçait : « Iusiurandum nec vi nec dolo praestitum quo quis privato bono aut favori renuntiat lege ipsi concesso, servandum est quoties non vergit in dispendium salutis aeternae ».

⁷³⁶ Le c. 1318 § 2, source du c. 1201 § 2 *CIC/83*, disposait : « Si actui directe vergenti in damnum aliorum aut in praeiudicium boni publici vel salutis aeternae iusiurandum adiciatur, nullam exinde actus consequitur firmitatem ».

⁷³⁷ Le c. 1618, § 3, ancêtre du c. 1452 *CIC/83*, disposait : « In negotio quod privatorum solummodo interest, iudex procedere potest dumtaxat ad instantiam partis ; sed in delictis, et in iis quae publicum Ecclesiae bonum aut animarum salutem respiciunt, etiam ex officio ».

qui est le bonheur éternel⁷³⁸. Citant Thomas d'Aquin⁷³⁹, le canoniste belge précise que l'effet propre de la loi est de rendre bons ceux à qui elle est donnée, en vue de les conduire à la *salus aeterna* qui n'est pas un bien individuel, mais un bien commun de l'Église⁷⁴⁰. Par conséquent, les lois doivent garantir l'intégrité des vertus morales dont la pratique est nécessaire pour parvenir à la *salus aeterna*. On retrouve chez Raoul Naz cette même relation entre *bonum commune* et la *salus aeterna*, lorsqu'il affirme que l'État et l'Église sont des groupements nécessaires en dehors desquels l'homme ne saurait atteindre ni sa fin temporelle, ni sa fin spirituelle, ni sa fin suprême qui est le bonheur éternel⁷⁴¹. Cette doctrine a été réaffirmée par le concile Vatican II qui, dans sa Déclaration *Dignitatis Humanae*, définit le bien commun de la société comme « l'ensemble des conditions de vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus facilement à sa perfection »⁷⁴².

Bien avant le concile Vatican II, les canonistes de l'école dogmatique italienne avaient initié un débat sur la portée véritable de la *salus animarum* en droit canonique. La question était de savoir si la *salus animarum* devait être considérée comme une sorte de « clause limitative », imposée par le législateur, dans l'acte de production et d'interprétation de la loi, ou bien comme un principe métajuridique qui inspire et dirige tout l'ordonnancement canonique⁷⁴³. À deux semaines de la fin du Concile Vatican II, plus précisément en date du 20 novembre 1965, le législateur suprême apporta la réponse à cette interrogation dans l'allocution qu'il prononça à l'occasion de la session solennelle d'inauguration des travaux de révision du *CIC/17*. Il y souligna clairement que le droit canonique tout entier vise le soin des âmes, en assurant, d'une part, la protection juridique des lois morales et divines qui aident l'homme à vivre d'une manière sainte et pieuse ; et

⁷³⁸ Cf. A. VAN HOVE, *Commentarium lovaniense in codicem juris canonici. De legibus ecclesiasticis*, vol. I, t. II, Rome, H. Dessain, 1930, p. 83.

⁷³⁹ Cf. THOMAS (d'Aquin), *Summa theologica*, I. II, q. 90, art. 2 et q. 92, art. 1.

⁷⁴⁰ Cf. A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁴¹ Cf. R. NAZ, *Traité de droit canonique*, t. 1, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁴² CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanae*, n° 6, in G. ALBERIGO, et al., *Les conciles œcuméniques*, t. II-2, *op. cit.*, p. 2039. Dans la Constitution pastorale *sur l'Église dans le monde de ce temps*, le même concile définit le bien commun comme « l'ensemble des conditions de vie sociale qui rendent possible pour les hommes, les familles et les groupes un accomplissement d'eux-mêmes plus plénier et plus aisé ». ID., « Gaudium et Spes », n° 74, in *Ibid.*, p. 2271.

⁷⁴³ Cf. J. HERRANZ, « *Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico », in *Ius Ecclesiae*, vol. 12, n° 2, 2000, p. 292. Dans cet article, Julian Herranz présente les principales figures de l'école dogmatique italienne qui furent nommés consultants de la commission de révision du *CIC/17*, à savoir : Pio Fedele (1911-2004), Pietro Agostino d'Avack (1905-1982) ; Pio Ciprotti (1914-1993) et Orio Giacchi (1909-1982).

en élaborant, d'autre part, les normes ecclésiastiques qui sont au service de la finalité pastorale suprême de l'Église, afin de diriger les hommes vers le salut éternel⁷⁴⁴. Ces orientations du législateur suprême amenèrent les membres de la commission de révision du *CIC*, à considérer la *salus animarum* à la fois comme une clause limitative dans certaines normes canoniques et comme un principe inspirateur absolu de tout le droit canonique. C'est ainsi que le législateur de 1983 consacre cette double portée de la *salus animarum* en la mentionnant dans la clause de plusieurs dispositions du Code⁷⁴⁵ et en proclamant dans l'incise de son tout dernier canon que « le salut des âmes [...] doit toujours être dans l'Église la loi suprême »⁷⁴⁶. On peut s'étonner, comme le relève à juste titre Enrique de León Rey, que le législateur ait choisi d'énoncer la finalité de l'ensemble des canons et de tout l'ordonnement canonique, comme un simple « corollaire d'une question aussi secondaire qu'est la révocation des curés »⁷⁴⁷. Néanmoins, ce choix du législateur n'a pas empêché les commentateurs du *CIC*/83 de saisir l'étendue de la portée de la *salus animarum* dans l'ordre canonique. C'est ainsi que Patrick Valdrini observe que l'ordonnement canonique en vigueur

est moins intéressé par le maintien des lois que par le service qu'elles rendent à la *salus animarum*. [...] Si le droit vieillit et doit être changé, ce n'est point seulement parce que les temps changent ou même les mœurs, mais parce que les personnes ne sont plus à même de trouver dans la législation ecclésiale une aide pour leur relation à Dieu⁷⁴⁸.

Dans le quatorzième chapitre de ses *Colloques propédeutiques sur le droit canonique*, Javier Hervada (1934-2020) enseigne que la notion de *salus animarum* remplit deux principales fonctions en droit canonique positif : elle fonctionne non seulement comme une clause limite privant une loi de sa force contraignante au cas où son observance conduirait à une occasion de péché ; mais aussi et surtout comme la fin suprême et ultime des lois canoniques, c'est-à-dire comme le principe informateur ou

⁷⁴⁴ PAUL VI, « Allocution aux membres et consultants de la commission de révision du *CIC*/17 », 20 novembre 1965, in *AAS*, vol. 57, 1965, p. 985.

⁷⁴⁵ Le *CIC*/83 a non seulement repris les dispositions de la législation antérieure concernant notamment l'invalidité du serment affectant un acte qui tourne au préjudice du salut des âmes (cf. c. 1201 *CIC*/83) et la possibilité d'intervention *ex officio* du juge dans les causes qui touchent au salut des âmes (cf. c. 1452 *CIC*/83) ; mais a aussi prévu de nouvelles dispositions prescrivant aux titulaires du pouvoir dans l'Église à ce que leurs décisions ne soient pas prises au détriment du salut des âmes (cf. c. 1736 § 2 et 1737 § 3).

⁷⁴⁶ *Salus animarum supra lex*. Cf. c. 1752 *CIC*/83.

⁷⁴⁷ E. de LEÓN REY, « Reflexiones sobre la finalidad de los cánones en la Iglesia », in *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 78, n° 191, 2021, p. 610.

⁷⁴⁸ P. VALDRINI, « Quarante ans de promulgation du Code de droit canonique : Une évolution vers une plus grande *rationabilitas* ? », in *loc. cit.*, p. 188-189.

ordonnateur de chacune des lois et de toutes les lois.⁷⁴⁹ L'ancien doyen de la faculté de droit de l'université de Navarre précise que « la clause limite est extrinsèque à la loi, tandis que le principe informatif lui est intrinsèque »⁷⁵⁰. C'est à travers ces deux fonctions de la *salus animarum* que le législateur a implicitement voulu assurer la protection de la conception théologique des *boni mores* dans le Code de droit canonique, en prenant ainsi le contre-pied des développements que la notion de bonnes mœurs avait connu dans les droits séculiers modernes au cours du XIX^e siècle, comme nous l'avons vu plus haut.

Du fait qu'elle doit viser *in fine* la *salus animarum*, la loi canonique ne peut en principe pas contredire les préceptes de la morale chrétienne dont l'observance conduit l'homme sur le chemin de la vie vertueuse et sainte. Un autre canoniste espagnol, Pedro Lombardía (1930-1986), tout en affirmant la nécessaire distinction entre le domaine du droit et celui de la morale, soutient que la norme canonique doit engager toute la vie du chrétien, sa conscience et sa conduite extérieure, afin de lui indiquer le chemin du salut⁷⁵¹.

En conclusion de cette première section, il convient d'observer qu'à l'ère de la codification, et dans un contexte de sécularisation des droits étatiques, le législateur canonique a choisi de recourir à la traditionnelle notion de la *salus animarum* ou *salus aeterna* en tant que finalité du droit canonique, pour manifester implicitement son attachement à la conception théologique des *boni mores*. En effet, les deux critères de *rationabilitas* de la loi canonique, à savoir la conformité de son contenu à l'*honestas* et l'orientation de sa finalité vers la *salus aeterna*, nous renvoient aux principaux éléments de description de la notion théologique de *boni mores*, telle qu'elle fut reçue dans la tradition canonique. En d'autres termes, les *boni mores* théologiques sont une composante essentielle de la *rationabilitas* de toute loi canonique. Ainsi, une loi qui aurait pour effet de permettre ou de favoriser un comportement peccamineux par la violation d'un précepte de la morale chrétienne serait non seulement jugée contraire aux *boni mores*, mais serait aussi réputée non raisonnable. De ce point de vue, les *boni mores* sont implicitement reçues en droit canonique comme une clause limitative dans l'acte de production de la

⁷⁴⁹ J. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2^e éd., Pampelune, Navarra gráfica ediciones, 2002, p. 99.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁵¹ Cf. P. LOMBARDÍA, « Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia », in *Ius canonicum*, vol. 16, n° 32, 1976, p. 63. Cet article est le fruit de sa contribution au troisième Congrès international de droit canonique, consacré à la thématique de « la norme en droit canonique ».

loi. Cette fonction limitative des *boni mores* est davantage mise en lumière lorsqu'on considère leur rapport avec le droit divin.

Section 2 : Les *boni mores* : un critère d'évaluation de la conformité des actes juridiques au droit divin

Le droit canonique se démarque de la plupart des ordres juridiques séculiers en ce qu'il reconnaît la juridicité des normes de droit divin et les intègre dans le corpus de ses sources. Le code pio-bénédictin affirmait explicitement, en son canon 6, 6°, que toutes les dispositions des lois disciplinaires provenant du droit divin positif ou naturel gardaient leur valeur et leur force juridique sous le régime de la codification. Même si le législateur de 1983 n'a pas jugé utile de réaffirmer cette disposition, les nombreuses références⁷⁵² à la notion de *ius divinum* attestent à suffisance que ladite notion est à la base de tout l'ordonnement canonique et qu'elle impose des limites à l'activité juridictionnelle de toute autorité ecclésiale. Toutefois, il n'est pas aisé de déterminer le contenu du droit divin qui, comme l'observe Philippe Toxé, est d'un « maniement délicat »⁷⁵³. Notre propos consiste surtout à montrer que le concept de *ius divinum* utilisé par le législateur canonique englobe la notion théologique de *boni mores* telle qu'elle fut reçue dans la tradition canonique (A) ; et que, par conséquent, la conformité des sources du droit aux *boni mores* s'impose également comme une exigence du respect de la hiérarchie des normes en droit canonique (B).

A. L'affirmation de la supériorité du droit divin dans l'ordre canonique en vigueur

Analysant la cohérence du plan du *CIC/83*, Jean Gaudemet constate que le Livre I « instaure, sans le dire explicitement, mais de façon très nette, une hiérarchie des normes⁷⁵⁴. » Il faut cependant noter que la structuration du Livre I ne met pas en exergue un bloc de normes fondamentales faisant référence au droit divin ou exprimant le droit divin. Ceci s'explique sans doute par le fait qu'au moment de la première codification, le législateur fit le choix de ne traiter dans les Normes générales du *CIC* que des « lois ecclésiastiques ». Lors de la révision du Code pio-bénédictin, l'un des consultants, Petru Tocanel (1911-1992), observa que ledit Code contenait non seulement les lois ecclésiastiques, mais aussi des lois divines naturelles ou positives ; et il proposa que le

⁷⁵² Cf. c. 22 ; c. 24 § 1 ; c. 113, § 1 ; c. 199, 1° ; c. 207, § 1° ; c. 330 ; c. 331 ; c. 375 ; c. 1059 ; c. 1075 § 1 ; c. 1165 § 2 ; c. 1692 § 2, etc.

⁷⁵³ P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, op. cit., p. 118.

⁷⁵⁴ J. GAUDEMET, « La hiérarchie des normes en droit canoniques », in H. SCHAMBECK, dir., *Pro fide et iustitia : Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70*, Berlin, Duncker & Humblot, 1984, p. 210.

canon 8 du *CIC* fût reformulé en deux paragraphes dont le premier concernerait les lois divines et le second les lois purement ecclésiastiques⁷⁵⁵. Mais, cette proposition fut rejetée par les membres de la Commission qui estimèrent qu'il ne convenait pas de traiter sous le titre des lois ecclésiastiques une matière qui concerne plutôt la fonction magistérielle de l'Église⁷⁵⁶. Ils soutinrent que la détermination du droit divin, naturel et positif, renvoie aux disciplines philosophiques et théologiques et non pas au droit canonique en tant que tel⁷⁵⁷. Toutefois, le projet de la *Lex Ecclesiae fundamentalis (LEF)* dont les travaux préparatoires étaient également en cours permit de mieux envisager la réception du principe de la hiérarchie des normes en droit canonique et d'affirmer la supériorité du droit divin sur les normes canoniques. La *LEF* n'ayant finalement pas été promulguée, le droit canonique en vigueur se contente de postuler⁷⁵⁸ l'existence et la supériorité des normes de droit divin naturel et positif, que seule l'autorité suprême est habilitée à déclarer, en vertu de son *munus docendi*, c'est-à-dire de sa fonction magistérielle (1). En outre, l'effort de détermination des normes ou principes de droit divin manifeste clairement que les *boni mores*, telles qu'elles furent reçues dans la tradition canonique, font partie de leur contenu (2).

1. La réception du principe de la hiérarchie des normes en droit canonique

Dans la plupart des ordres juridiques étatiques modernes, les diverses sources du droit sont hiérarchiquement organisées, suivant le modèle développé et exposé par Hans Kelsen (1881-1973) dans son ouvrage intitulé *La théorie pure du droit*⁷⁵⁹. Ainsi, pour être valides, les normes juridiques de rang inférieur doivent être conformes à celles de rang

⁷⁵⁵ « Ideo canon 8 dividatur in duas paragraphos, quarum prima de legibus divinis ita sonare potest : *Leges divinae, sive naturales sive positivae, a Magisterio Ecclesiae proponuntur, declarantur et definiuntur* ; altera vero de legibus mere ecclesiasticis, idest : *Leges vero mere ecclesiasticae tunc constituuntur, cum promulgantur* ». P. TOCANEL, « Votum. Coetus studiorum *De normis generalis* », 5 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 235. Traduction personnelle : Le canon 8 sera par conséquent divisé en deux paragraphes, dont le premier peut ressembler à ceci à propos des lois divines : « Les lois divines, qu'elles soient naturelles ou positives, sont proposées, précisées et définies par le Magistère de l'Église » ; l'autre paragraphe, au contraire, concernera les lois purement ecclésiastiques, c'est-à-dire : « Les lois simplement ecclésiastiques sont établies lorsqu'elles sont promulguées ».

⁷⁵⁶ COMMISSION PONTIFICALE POUR LE RÉVISION DU *CIC*, « Coetus de normis generalibus », Session I, du 24 au 27 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 16, n. 2, 1984, p. 144.

⁷⁵⁷ Cf. *Communicationes*, vol. 2, n° 1, 1971, p. 84.

⁷⁵⁸ Ce postulat se déduit aisément des nombreuses dispositions du Code qui prévoient la nullité des normes positives contraires au droit divin. À titre d'exemples, le c. 22 *CIC*/83, qui tire sa source du c. 1529 *CIC*/17, établit que « Les lois civiles auxquelles renvoie le droit de l'Église doivent être observées en droit canonique avec les mêmes effets, dans la mesure où elles ne sont pas contraires au droit divin » ; de même, le c. 24 *CIC*/83, reprenant le c. 27 *CIC*/17, dispose qu'aucune coutume contraire au droit divin ne peut avoir force de loi.

⁷⁵⁹ Cf. H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, trad. C. EISENMANN, Paris, LGDJ, 1999, 367 p.

supérieur, au sommet desquelles se trouvent les normes constitutionnelles. En droit français par exemple, le conseil constitutionnel assure le contrôle de la conformité des lois à la constitution⁷⁶⁰. L'hypothèse de la hiérarchie des normes a été reçue dans l'ordre juridique canonique avec beaucoup de prudence⁷⁶¹, dans la mesure elle n'impliquait pas l'adoption des « présupposés philosophiques du système kelsénien ou de certaines conceptions étatiques du droit »⁷⁶². Cette hypothèse prend en compte deux principales particularités :

Primo, à la différence des droit étatiques modernes, le droit canonique ne dispose pas d'une constitution formelle⁷⁶³. Cependant, la tradition ecclésiale a toujours admis qu'au sommet de l'ordonnement canonique se trouvent les normes fondamentales de droit divin. Au début des travaux de révision du *CIC/17*, le pape Paul VI rappela avec insistance aux membres de la commission pontificale commise à cette tâche le rang prééminent du droit divin dans l'ordre juridique canonique. Il tint à préciser également que certaines lois ecclésiastiques dérivant directement du droit divin naturel ou positif ont une valeur constitutive en droit canonique et ne peuvent par conséquent pas faire l'objet de modification ni de dérogation⁷⁶⁴. Aussi, Pedro Lombardía (1930-1986) affirme que

⁷⁶⁰ Cf. art. 61 de la Constitution française du 4 octobre 1958.

⁷⁶¹ Cf. R. PUZA, « La hiérarchie des normes en droit canonique », in *loc. cit.*, p. 132.

⁷⁶² P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, Thèse de doctorat, Université de Paris XI Sud, 2001, p. 6.

⁷⁶³ Dans les États séculiers modernes, la Constitution en tant que loi fondamentale est une création du droit positif, puisqu'elle est l'expression de la volonté du pouvoir constituant. Elle peut être révisée par ce même pouvoir constituant selon les procédures prévues à cet effet. Tel n'est pas le cas en droit canonique. En effet, le projet de rédaction de la *Lex Ecclesiae fundamentalis* (LEF) qui aurait pu tenir lieu de Constitution formelle de l'Église n'a pas abouti. Rappelons que l'idée de ce projet était née au Concile Vatican II. Elle fut concrètement mise en œuvre par le pape Paul VI dès 1967. Le dernier *Schema*, intitulé *Lex Ecclesiae fundamentalis seu Ecclesiae catholicae universae lex canonica fundamentalis*, fut transmis à tous les cardinaux et évêques en 1980, afin de recueillir leurs observations. Après examen de celles-ci, le pape Jean-Paul II, réalisant que le consensus sur ce que devait être la LEF n'était pas encore atteint, décida de ne pas la promulguer. Néanmoins, 38 canons du dernier *Schema* de la LEF furent intégrés dans le *Schema novissimum CIC/1982*. Cf. D. CENALMOR PALANCA, « Ley fundamental de la Iglesia », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO, *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. V, Pamplona, EUNSA, 2012, p. 80-87. Pour une étude approfondie de l'histoire du projet de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*, consulter l'ouvrage du même auteur : D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia : Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pampelune, EUNSA, 1991, 526 p. Voir également Philippe Toxé qui expose avec clarté les raisons de l'abandon du projet de la LEF et avance des arguments en faveur de la légitimité de la rédaction d'une constitution formelle dans l'ordre canonique. Cf. P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, op. cit., p. 41-48. On peut également lire avec intérêt un article récent de Stefan Mückl mettant en lumière la contribution significative du canoniste allemand Klaus Mörsdorf (1909-1989) à l'élaboration du projet de la LEF. S. MÜCKL, « Il contributo della canonistica tedesca al progetto della *lex ecclesiae fundamentalis* », in *Ius Ecclesiae*, vol. 32, n° 2, 2020, p. 497-524.

⁷⁶⁴ « Quemadmodum notum est, ius canonicum, quod e iure divino naturali, e Sacra Scriptura, Traditione, Decretalibus aliisque fontibus hauritur, progressionem quadam est explicatum. Est tamen hac in re sedulo discernendum; siquidem perquam solido inveniuntur consociata foedere theologia et ius canonicum/primaria quaedam, scilicet quae sunt iuris divini constitutivi, nullo modo queunt mutari ». PAUL VI,

« toute réflexion sur la norme canonique doit partir du fait qu'en plus et au-dessus des normes humaines, il existe des normes divines, ainsi appelées parce que le Dieu créateur [...] et révélateur [...] est reconnu comme leur auteur⁷⁶⁵. » Ainsi, les normes de droit divin ont une origine transcendante et s'imposent à l'autorité ecclésiale qui n'a sur elles « ni un pouvoir de création ni un pouvoir de transformation⁷⁶⁶. » Le législateur canonique se borne à assurer la protection des normes de droit divin qui sont déclarées et explicitées par des actes magistériels du Pontife romain. Voilà pourquoi certains canonistes considèrent ces normes divines comme une sorte de « constitution matérielle »⁷⁶⁷ de l'Église. Mais, au-delà de cette lecture analogique avec les ordres juridiques étatiques, il est nécessaire de souligner, avec Philippe Toxé, que « le droit constitutionnel n'est pas équivalent au droit divin »⁷⁶⁸, puisqu'il existe dans l'ordonnement canonique des normes de droit ecclésiastique qui ont une valeur constitutive⁷⁶⁹.

Secundo, le droit canonique positif ne prévoit aucun mécanisme formel de contrôle de conformité au droit divin des actes législatifs émanant du pontife romain, en tant que législateur suprême dans l'Église⁷⁷⁰. Le canon 84 § 1 du *Schema* de 1980 de la *LEF* prévoyait une sanction de nullité pour toutes les normes ecclésiastiques contraires

« Allocution aux membres et consultants de la commission de révision du *CIC/17* », 20 novembre 1965, in *loc. cit.*, p. 987.

⁷⁶⁵ P. LOMBARDÍA, « Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia », in *loc. cit.*, p. 64. Traduction personnelle.

⁷⁶⁶ Cf. P. VALDRINI, *Leçons de droit canonique*, Paris, Salvator, 2017, p. 418.

⁷⁶⁷ Mentionnons particulièrement les contributions de Javier Hervada et d'Edouardo Molano. Cf. J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, Pampelune, EUNSA, 1987, 313 p ; E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, Pamplona, EUNSA, 2013, 395 p ; ID., « Derecho divino y derecho constitucional canónico », in *Ius Canonicum*, n° 97, 2009, p. 198.

⁷⁶⁸ P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁶⁹ Le c. 86 *CIC/83* évoque cette catégorie de lois ecclésiastiques dites constitutives du fait qu'elles déterminent les éléments essentiels et constitutifs des institutions ou des actes juridiques.

⁷⁷⁰ Le droit canonique en vigueur a hérité d'une règle juridique traditionnelle garantissant la liberté souveraine du Pontife romain dans l'exercice de son pouvoir de gouvernement en établissant au c. 1404 *CIC/83* que « le Premier Siège n'est jugé par personne » (*Prima Sedes a nemine iudicatur*). La doctrine interprète cette disposition non seulement comme une garantie de l'immunité personnelle dont jouit le Pontife romain par rapport aux juridictions ecclésiastiques, mais également comme une garantie du caractère inattaquable de tous les actes juridiques émanant de l'autorité suprême dans l'Église. Cf. G. MONTINI, « Commentaire du c. 1404 », in *Codice de diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora editrice, 2019, p. 1151. Dans le cadre d'un colloque organisé du 30 au 31 mars 2017 à la Faculté Jean Monnet de Sceaux, quelques historiens du droit canonique se sont interrogés sur les possibilités canoniques de déposition d'un pape hérétique, remettant ainsi au goût du jour la réflexion sur l'opportunité d'une loi fondamentale de l'Église qui encadrerait le pouvoir du pontife romain. Cf. C. DOUNOT, N. WAREMBOURG et B. BERNABÉ, dir., *La déposition du pape hérétique : lieux théologiques, modèles canoniques, enjeux constitutionnels*, Paris, Mare & Martin, 2019, 222 p. Voir également la thèse soutenue par Laurent Fonbaustier, dont la publication suscita l'organisation dudit colloque. Cf. L. FONBAUSTIER, *La déposition du pape hérétique : une origine du constitutionalisme ?* Paris, Mare & Martin, 2016, 1169 p.

aux canons cette *LEF*, quelle que fût l'autorité qui les aurait édictées⁷⁷¹. Cette disposition aurait pu servir de limite objective au pouvoir de gouvernement du pontife romain si la *LEF* avait vu le jour. Bien que le législateur ait finalement renoncé à promulguer un bloc de normes à valeur constitutionnelle, il serait cependant « erroné d'en déduire que l'activité normative de l'autorité suprême n'est pas soumise à divers principes régulateurs en vue d'en assurer la cohérence juridique et d'éviter l'arbitraire »⁷⁷². Le législateur suprême est, en effet, tenu par la grave obligation morale de ne jamais agir contre le droit divin. Cette unique limitation de son pouvoir, déjà admise dans la tradition ecclésiale, fut particulièrement soulignée au Concile Vatican I lors de la définition de la primauté pontificale, dans le rapport que présenta Mgr Frédéric Zinelli, évêque de Trévise et porte-parole de la *Deputatio de rebus fidei*, au cours de la 83^e congrégation générale du 5 juillet 1870, consacrée à l'examen des amendements proposés par les Pères conciliaires sur le chapitre III de la future Constitution *Pastor aeternus* sur l'Église. Répondant précisément aux amendements, portant les numéros 35 et 36, qui visaient *in fine* à soumettre le pouvoir du pape à celui du Collège épiscopal (c'est-à-dire l'ensemble des évêques unis au pape), la *Deputatio pro rebus fidei* affirma que d'après l'Écriture, la tradition et les définitions des Conciles, « il apparaît clairement qu'un pouvoir plénier et souverain a été donné à Pierre et à ses successeurs, de telle sorte que cette plénitude ne peut être limitée par aucune puissance humaine qui lui serait supérieure, sa seule limite étant constituée par le droit naturel et le droit divin »⁷⁷³. Mais le texte de la Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, promulgué le 18 juillet 1870, ne mentionna pas explicitement cette unique limite fixée au pouvoir du pape⁷⁷⁴, sans doute parce qu'elle supposait que cette exigence est contenue dans les principes directeurs et immuables de la théologie morale, comme l'avait si bien

⁷⁷¹ C. 84 *LEF Schema 1980* : « Huius Legis Ecclesiae Fundamentalibus canones praevalent ceteris quibuslibet legibus ecclesiasticis sicut et quibusvis decretis vel praeceptis, a quacumque edantur auctoritate ; omni vi carent, quatenus canonibus huius Legis Fundamentalibus sint contrariae ceterae leges ecclesiasticae, tum universales quae pro Ecclesia cuiusvis Ritus latae sunt, tum particulares, itemque decreta vel praecepta quaecumque, firmo praescripto can. 86 ». D. CENALMOR, *La ley fundamental de la Iglesia : Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Appendice IV, *op. cit.*, p. 501.

⁷⁷² P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁷³ « Haec emendationes hoc sensu toto caelo aberrant a sententia Deputationis vestrae de fide, quae et sacra Scriptura et traditione et definitionibus conciliorum fulcitur. Nam ex omnibus his fontibus revelationis apparet, Petro et eius successoribus datam fuisse vere plenam eamque supremam in ecclesia potestatem, scilicet plenam ita ut coarctari non possit ab nulla potestate humana ipsa superiore, sed a iure tantum naturali et divino ». G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova Et Amplissima*, vol. 52, col. 1108 D-1109 A. La traduction ci-dessus est tirée de J. HAMER, « Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier Concile du Vatican », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 45, n° 1, 1961, p. 23.

⁷⁷⁴ Cf. CONCILE VATICAN I, « *Pastor aeternus* », Constitution dogmatique sur l'Église, 18 juillet 1870, in ASS, vol. VI, 1870-1871, p. 40-47.

rappelé la *Deputatio pro rebus fidei*⁷⁷⁵. Le *CIC/17*, tout comme celui de 1983, n'a pas traduit en contrainte juridique cette obligation morale de soumission du Pontife romain au droit divin.

En ce qui concerne les législateurs canoniques de rang inférieur, c'est-à-dire les législateurs qui sont en dessous du Pontife romain, le droit en vigueur impose une certaine rationalisation de la production normative qui intègre diverses procédures de contrôles, à peu près similaires aux techniques juridiques utilisées dans les droits étatiques. Ainsi, le canon 135 § 2 *CIC/83* dispose qu'« une loi contraire au droit supérieur ne peut être valablement portée par un législateur inférieur ». Pour rendre effective l'application de ce canon, la constitution apostolique *Pastor bonus*, promulguée le 28 juin 1988, confia au Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs la compétence d'exercer le contrôle de conformité au droit universel des normes juridiques portées par tous les autres législateurs canoniques qui sont inférieurs au pontife romain⁷⁷⁶. La récente réforme de la curie romaine, intervenue en date du 19 mars 2022, a confirmé la compétence attribuée à cet organe curial désormais appelé « Dicastère pour les textes législatifs »⁷⁷⁷. Ce contrôle de conformité s'exerce généralement *a priori* lorsqu'il s'agit des textes à caractère normatif émanant des Dicastères de la Curie romaine⁷⁷⁸, ou lorsqu'il s'agit des décrets généraux émis par les Conciles pléniers et par les Conférences épiscopales, puisque lesdits décrets généraux ne peuvent être promulgués qu'après la *recognitio* du Siège apostolique⁷⁷⁹. En outre, un contrôle *a posteriori* peut s'exercer à la demande des intéressés, afin de « déterminer si les lois et les décrets généraux émis par les législateurs au-dessous au Pontife romain sont conformes à la loi universelle de l'Église »⁷⁸⁰.

⁷⁷⁵ Rejetant les arguments des Pères conciliaires qui soutenaient que l'affirmation du pouvoir plénier et suprême du pape dans l'Église donnerait à ce dernier la possibilité d'agir contre le droit divin, la *Deputatio de rebus fidei* précisa que la théologie morale impose à tout législateur de se soumettre à la loi naturelle et à la Révélation ; et estima que les cas hypothétiques du pape qui agirait contre le droit divin seraient assimilables au cas du Pontife tombant habituellement dans la folie. Cf. G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova Et Amplissima*, vol. 52, col. 1109 A.

⁷⁷⁶ Cf. JEAN-PAUL II, « *Pastor Bonus* », Constitution apostolique sur la Curie romaine, 28 juin 1988, art. 157 et 158, in AAS, vol. 80, 1988, p. 901-902. ; trad. française in *DC*, t. 85, n° 1970, 16 octobre 1988, p. 976.

⁷⁷⁷ Cf. FRANÇOIS, « *Praedicate evangelium* », Constitution apostolique sur la curie romaine et son service à l'Église dans le monde, 19 mars 2022, art. 180 et 181, in AAS, vol. 114, n° 4, 2022, p. 436. Traduction française sur https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/20220319-constituzione-ap-praedicate-evangelium.html, consulté le 3 mai 2023.

⁷⁷⁸ Cf. Art. 179 *PE* (cf. *Ibid.*, p. 435), reprenant l'art. 156 de *Pastor Bonus*.

⁷⁷⁹ Cf. Art. 180 *PE* (cf. *Ibid.*, p. 436). Voir aussi le c. 455 § 2 *CIC/83*.

⁷⁸⁰ Cf. Art. 180 *PE* (cf. *Ibid.*, p. 436), reprenant l'art. 158 de *Pastor Bonus*.

Dans le cadre de ce contrôle de la hiérarchie des normes par le Dicastère pour les textes législatifs, les *boni mores* au sens où l'entend la tradition canonique, sont nécessairement prises en compte en tant qu'élément constitutif du droit divin.

2. Les *boni mores* comme éléments constitutifs du droit divin

Pedro Lombardía (1930-1986) définit le droit divin comme « l'ensemble des facteurs juridiques qui ont Dieu comme auteur et auxquels les normes du droit canonique humain sont subordonnées »⁷⁸¹. Philippe Toxé, quant à lui, fait observer que « la norme de droit divin est la traduction juridico-canonique d'une vérité enseignée par le magistère comme étant divinement révélée ou devant être définitivement tenue. Ce qui est éventuellement irréformable ou infaillible, c'est la vérité enseignée dont la norme n'est qu'une traduction »⁷⁸². Ces deux définitions ont le mérite de souligner que le contenu du droit divin doit être recherché non seulement dans les principes juridiques contenus dans les saintes Écritures ou la loi naturelle, mais également dans les « éléments identifiables de justice touchant les personnes et l'organisation ecclésiale que le Christ a voulu, soit explicitement, soit implicitement, [et] que l'Église a traduits en langage juridique et inscrits dans son ordre juridique canonique »⁷⁸³. Il s'ensuit donc que les *boni mores*, en tant que composante essentiel du droit divin, sont implicitement prises en compte à deux principaux niveaux de l'ordonnement canonique : soit elles sont reçues comme un principe du droit (a), soit elles sont perçues comme une valeur traduite ou protégée par une norme canonique (b).

a. Au niveau des principes du droit canonique

Du point de vue des principes constitutifs et directifs du droit, la tradition canonique a toujours considéré que les *boni mores* se rapportent aux préceptes moraux contenus dans les saintes Écritures ou dans la loi naturelle, ou encore dans la doctrine proposée par le Magistère de l'Église comme étant divinement révélée ou devant être définitivement tenue. Contrairement aux droits séculiers modernes positivistes qui affirment que les préceptes moraux relèvent de la sphère métajuridique, c'est-à-dire en dehors du domaine du droit, la tradition canonique admet que le droit divin est « un vrai droit en vigueur, qui n'est pas séparé du système canonique, mais en est un élément

⁷⁸¹ P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid, Editorial Tecnos, 1984, p. 20. Traduction personnelle.

⁷⁸² P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, op. cit., p. 140.

⁷⁸³ Cf. P. VALDRINI, *Leçons de droit canonique*, op. cit., p. 418.

constitutif⁷⁸⁴. » Le canon 747 § 2 *CIC/83* dispose qu'il « appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social [...] dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes ». En outre, le canon 749 §§ 1-2 *CIC/83* reconnaît au Pontife suprême, en vertu de son pouvoir magistériel, ainsi qu'au concile œcuménique, le droit de proclamer une doctrine à tenir de manière définitive en matière de foi ou de mœurs. Les travaux préparatoires au *CIC/83* révèlent que ces canons ci-dessus mentionnés figuraient au départ dans le projet de la *Loi fondamentale de l'Église (LEF)*. En effet, lorsque le législateur eut décidé de l'insertion des canons du *Schema LEF/80* dans le *Schema novissimum CIC/82*, le canon 57 du *Schema LEF/80* devint le canon 706 du *Schema novissimum CIC/82*⁷⁸⁵, qui donna le canon 747 *CIC/83* dans la version finale. Cette précision permet de mieux saisir l'importance des principes moraux consacrés par ce canon du *CIC/83* dans la hiérarchie des normes en droit canonique.

b. Au niveau des normes canoniques

Certaines normes canoniques jouissent d'une autorité supérieure en raison de la protection juridique qu'elles assurent, même de manière implicite ou indirecte, aux valeurs morales promues par les saintes Écritures ou par l'enseignement doctrinal de l'Église. À titre d'illustration, le sixième commandement du Décalogue, à savoir « tu ne commettras pas d'adultère »⁷⁸⁶, bénéficie de la protection juridique implicite de plusieurs normes canoniques dans le *CIC/83* en vigueur : le c. 1085 interdit le remariage après le divorce civil, tant que subsiste le lien du mariage antérieur du point de vue canonique ; le c. 1134 impose aux époux le respect du caractère perpétuel et l'exclusif du lien matrimonial en observant le devoir de fidélité ; le c. 1152 énonce le droit à la séparation avec maintien du lien conjugal de l'époux innocent en cas d'adultère de son conjoint ; le c. 1148 prescrit au polygame païen qui se converti en recevant le baptême, de ne garder qu'une seule épouse et de renvoyer toutes les autres épouses afin de ne pas vivre avec celles-ci dans l'adultère. Le c. 915 prescrit de manière générale l'interdiction de la communion à « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste ».

⁷⁸⁴ P. TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, op. cit., p. 121.

⁷⁸⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Relatio complectens syntheses animadversiones ab patribus commissionis ad novissimum schema *CIC* exhibitum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis », in *Communicationes*, vol. 15, n° 1, 1983, p. 90.

⁷⁸⁶ Cf. *Livre de l'Exode* (Ex 20, 14) ; *Évangile selon saint Matthieu* (Mt 5, 31-32 ; Mt 19, 9) ; *Évangile selon saint Marc* (Mc 10, 11) ; *Évangile selon saint Luc* (Lc 16, 18).

Ces normes canoniques qui ont vocation à protéger la doctrine enseignée par l'Église en matière de mœurs, sont considérées par la tradition canonique comme étant de droit divin, parce qu'elles appartiennent au « système de normes supérieures au reste du complexe de normes canoniques⁷⁸⁷. » Voilà pourquoi elles constituent un repère pour l'examen de conformité des autres normes ecclésiastiques aux *boni mores*.

B. La conformité des sources du droit canonique aux *boni mores* comme exigence de la hiérarchie des normes

La prise en compte des *boni mores* peut intervenir dans le contrôle de la hiérarchie des normes non seulement quand il s'agit d'examiner la conformité au droit supérieur des normes ecclésiastiques inférieures à vocation générale (1), mais aussi quand il faut apprécier la légalité des sources de droit à vocation particulière (2).

1. Les sources du droit à vocation générale

Nous limiterons notre analyse à la loi ecclésiastique (a) et à la coutume (b), étant donné que les autres normes canoniques, émises en vertu du pouvoir exécutif, sont soumises au principe de légalité.

a. La loi ecclésiastique

Le c. 135 § 2 *CIC/83* dispose que le pouvoir législatif doit s'exercer selon les modalités prescrites par le droit ; et qu'une loi contraire au droit supérieur ne peut être valablement portée par un législateur inférieur⁷⁸⁸. Le droit canonique exige en particulier qu'aucune loi ecclésiastique ne soit contraire au droit divin dont les *boni mores* sont une composante essentielle. Cette exigence est explicitement énoncée au c. 22 *CIC/83* qui traite de la « canonisation »⁷⁸⁹ de certaines lois civiles. En effet, là où le droit de l'Église

⁷⁸⁷ O. GIACCHI, « La norma nel diritto canonico », in *Ius canonicum*, vol. 16, n° 32, 1976, p. 30.

⁷⁸⁸ Le *CIC/83* prévoit une procédure d'approbation ou encore de reconnaissance, par l'autorité hiérarchique compétente, des actes législatifs portés par certains législateurs canoniques, avant leur promulgation. Ainsi en est-il par exemples des décrets du concile œcuménique (c. 341) ; ou des décrets du concile particulier (c. 446) ; ou encore des décrets généraux de la conférence des évêques (cc. 455 § 2 et 456). Mais les actes législatifs émanant de l'évêque diocésain ou de son équivalent ne peuvent faire l'objet d'un contrôle de conformité avec le droit supérieur qu'en cas de saisine du Dicastère pour les textes législatifs par celui qui a intérêt à agir (cf. art. 181 *PE*, in *loc. cit.*, p. 436).

⁷⁸⁹ La doctrine utilise ce terme « canonisation » pour signifier la prise en compte dans le système canonique des effets que la loi civile visée produit dans son ordre juridique séculier. Ainsi, la loi civile « canonisée » sera donc appliquée aux fidèles du Christ concernés, par l'autorité ecclésiale, non plus comme une loi civile, mais comme une loi canonique. D'après Francisco Javier Urrutia, tous les effets de la loi civile « canonisée » sont assumés en droit canonique (Cf. F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, op. cit., p. 92) ; mais, il convient de souligner que cela n'est pas formellement requis par le droit. Il arrive souvent que la « canonisation » d'une loi civile ne vise qu'à assumer une partie de ses effets civils dans le système

renvoie à la loi civile, celle-ci ne peut être prise en compte dans l'ordre juridique canonique que dans la mesure où elle ne déroge pas au droit divin. Ainsi par exemple, en matière d'adoption, le c. 110 *CIC/83* établit que les enfants adoptifs selon la loi civile sont considérés comme fils du ou des parents qui les ont adoptés. L'effet civil de la filiation est assumé en droit canonique, comme l'attestent les dispositions des canons 535 § 2 et 877 § 3, relatives à l'inscription des noms des parents adoptifs dans les registres des baptisés. Toutefois, il faut souligner que les changements intervenus au cours de ces dernières années dans certains droits séculiers, ouvrant le droit d'adoption aux couples de personnes homosexuelles unies par le mariage civil, n'ont pas manqué de susciter une grande interrogation en droit canonique. La question est de savoir si le droit de l'Église peut toujours « canoniser » l'adoption civile lorsque la législation séculière en matière de filiation adoptive connaît des changements incluant des éléments contraires au droit divin. Autrement dit, l'Église peut-elle prendre en compte la filiation civile d'une personne adoptée par un couple d'époux homosexuels, sans que cela ne soit assimilé à une forme de reconnaissance implicite du mariage homosexuel dans l'ordre juridique canonique ?

Dans un texte du 3 juin 2003, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a déclaré contraires à la droite raison et à la loi morale naturelle, les projets de lois séculières tendant à favoriser l'équivalence juridique des unions homosexuelles avec le mariage⁷⁹⁰, y compris la reconnaissance de la capacité juridique à adopter des enfants⁷⁹¹. Le Dicastère romain affirmait sans détour que de telles lois civiles mettraient « en danger le tissu de la moralité publique⁷⁹². » Aussi, les fidèles étaient-ils tenus d'éviter toute forme de coopération formelle à leur adoption et à leur mise en application. Mais, quelques années plus tard, de nombreux autres pays occidentaux avaient fait évoluer leur législation en ouvrant le mariage aux personnes de même sexe et en modifiant les dispositions relatives à la filiation adoptive afin de reconnaître le droit d'être conjointement parents aux couples

canonique. C'est le cas par exemple du c. 110 *CIC/83* qui canonise l'adoption civile en assumant les effets civils relatifs à la filiation, mais pas aux droits patrimoniaux.

⁷⁹⁰ À cette époque, les Pays-Bas et la Belgique avaient déjà reconnu l'union entre personnes de même sexe comme un mariage civil ; et le gouvernement fédéral du Canada était sur le point de légiférer dans le même sens. La France quant à elle, avait juste fait un premier pas en adoptant en 1999 la loi sur le PACS qui offrait la possibilité aux personnes homosexuelles d'organiser une vie de « couple » sans avoir le statut d'époux.

⁷⁹¹ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles », 3 juin 2003, in *AAS*, vol. 96, 2004, p. 41-49 ; traduction française in *DC*, t. 100, n° 2298, 7 et 21 septembre 2003, p. 798-803.

⁷⁹² Cf. *Ibid.*, § 5, p. 800.

homosexuels civilement mariés⁷⁹³. C'est ainsi que le 15 juillet 2008, alors que la loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe venait d'être votée en Norvège avec le droit pour un couple homosexuel d'adopter des enfants, l'épiscopat de ce pays consulta le Conseil pontifical pour les textes législatifs (CPTL) à propos de quatre questions, dont voici la dernière : « Les normes concernant l'adoption (cf. cc. 535 §2 et 1094) conservent-elles leur validité même si les deux parents adoptifs sont respectivement des hommes ou des femmes ?⁷⁹⁴ » Dans sa réponse du 17 janvier 2009, le CPTL commença par rappeler que le canon 110 *CIC*/83 canonise l'adoption accomplie selon le droit civil ; toutefois, se référant aux dispositions du canon 22 *CIC*/83, il précisa que l'adoption civile faite par un couple de personnes de même sexe « est essentiellement viciée » parce qu'il est contraire au droit divin naturel et donc, inacceptable dans l'ordre canonique. Le CPTL conclut néanmoins, bien qu'avec prudence, que le canon 1094 *CIC*/83, relatif à l'empêchement matrimonial de parenté légale, pourrait conserver ses effets⁷⁹⁵, mais il ne se prononça pas clairement sur la question de l'inscription d'une telle adoption dans le registre des baptisés (cf. c. 535 § 2 *CIC*/83).

La célébration du synode des évêques de 2014 et 2015 sur le thème de la famille a constitué un moment déterminant de prise conscience de la nécessité pour l'Église d'apporter un soin pastoral approprié aux personnes qui sont engagées dans une union homosexuelle, reconnue par le droit civil de nombreux États de notre époque. Les pères synodaux jugèrent important de réaffirmer, comme le fit la Congrégation pour la doctrine de la foi dans son document du 3 juin 2003⁷⁹⁶, qu'« il n'y a aucune base pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu pour le mariage et la famille⁷⁹⁷. » En revanche, l'attention bienveillante désormais portée au soin pastoral des couples de personnes de même sexe devait conduire l'Église à se pencher concrètement sur certaines questions canoniques relatives l'homoparentalité

⁷⁹³ En France par exemple, c'est la loi n° 2013-404 du 17 mai 2013 qui consacre l'ouverture du mariage aux couples de personnes de même sexe. Les articles 7 et 8 de cette loi modifient respectivement les articles 345-1 et 360 du Code civil sur la filiation adoptive, permettant ainsi à un couple homosexuel d'être parents d'un même enfant.

⁷⁹⁴ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, « Note aux évêques norvégiens après une étude complète des questions posées », document joint à la Réponse du 17 janvier 2009, Prot. n° 11413/2008, [en ligne], 4^{ème} question, p. 26, disponible sur <http://canonlaw.byethost7.com/pclt-omosessuali.pdf?i=1>, consulté le 26 juillet 2023.

⁷⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁷⁹⁶ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles », *loc. cit.*, § 4.

⁷⁹⁷ *AL* 251.

née de l'adoption suivant la loi civile. La question de fond était de savoir comment l'Église doit accueillir au baptême un enfant adopté par des parents de même sexe sans prendre le risque de légitimer ou de « canoniser », même de manière implicite, cette adoption civile qui est contraire à la loi morale naturelle et divine. Ludovic Danto explicite cette problématique canonique en ces termes :

Si l'adoption civile [en cas d'homoparentalité] pose difficulté et n'est pas reçue dans l'ordre canonique, faut-il assimiler en droit canonique les parents légaux d'une adoption homoparentale à des tuteurs au terme du can. 98 § 2, ou bien au terme du même canon demander à l'évêque de nommer systématiquement en ces cas un tuteur ?⁷⁹⁸.

Pour le doyen de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, cette question revêt un intérêt réel lorsqu'il faut répondre à l'exigence du canon 868 § 1 *CIC/83* pour le baptême licite d'un enfant adopté par les personnes de même sexe, ou lorsqu'il faut procéder à l'enregistrement de la filiation adoptive de cet enfant dans les actes de catholicité, conformément au canon 535 § 2 *CIC/83*. De même, la pertinence de cette problématique canonique prendra toute son ampleur dans l'avenir lorsqu'il faudra répondre à l'exigence du canon 1071 § 1, 6° *CIC/83* pour le mariage d'une personne mineure à l'insu ou malgré l'opposition raisonnable de ses parents si ceux-ci sont de même sexe ; ou bien lorsqu'il faudra répondre à l'exigence du canon 1094 concernant l'empêchement de parenté légale issue de l'adoption, puisque l'enfant adopté par les parents de même sexe vit en fait dans une relation de frères et sœurs avec les enfants naturels de ses adoptants⁷⁹⁹.

La réflexion de nombreuses conférences épiscopales s'est surtout cristallisée sur la question concrète de l'inscription, dans le registre des baptêmes, des informations relatives à la filiation des enfants adoptés civilement par un couple de même sexe. La question est de savoir si les dispositions du c. 877 § 3⁸⁰⁰ sont encore applicables, dès lors que l'adoption accomplie selon le droit civil est contraire à la loi morale naturelle, et par

⁷⁹⁸ L. DANTO, « Évolutions des législations civiles et incidences sur la législation canonique : L'exemple des unions civiles de personnes de même sexe et de l'homoparentalité », in J. MINAMBRES, dir., *op. cit.*, p. 488.

⁷⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 488-489.

⁸⁰⁰ Ce canon prescrit au curé de noter avec soin et sans retard dans le registre des baptisés les noms des baptisés avec la mention des parents ; et s'il s'agit d'un enfant adopté, les noms des adoptants seront inscrits et, du moins si cela se fait dans l'état civil du pays, ceux des parents naturels, en tenant compte des dispositions de la conférence des Évêques. Un décret de la Conférence des évêques de France, porté le 28 janvier 1986 et toujours en vigueur, exige que soit reproduit dans l'acte de baptême toutes les informations de filiation contenues dans l'acte civil de naissance, y compris les mentions marginales. Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « Normes complémentaires au c. 877 », 28 janvier 1986, in *BO*, n° 30, 1986, p. 450.

ricochet au droit divin. La question a été particulièrement débattue au sein du Conseil pour les questions canoniques de la Conférence des évêques de France. Certains canonistes ont estimé qu'il serait pragmatique de modifier le formulaire du registre des baptêmes en remplaçant les mentions « père » et « mère » par celle de « titulaires de l'autorité parentale », comme l'atteste la proposition de formulaire qui a été soumise à l'appréciation de chaque évêque diocésain⁸⁰¹, afin de tenir compte d'une réalité qui s'impose à l'Église aujourd'hui comme un simple fait juridique. Ludovic Danto, membre dudit conseil, soutint dans une communication donnée en octobre 2017 au 16^e Congrès international de la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, que dans les sociétés où la législation civile consacre les unions entre personnes de même sexe, l'homoparentalité doit être considérée comme un simple « phénomène juridique secondaire » qui s'impose à l'Église dans un contexte de pluralisme juridique et dont il faut savoir tirer les conséquences adéquates en droit canonique. Sur la question précise de l'inscription dans les registres de catholicité de la filiation des enfants adoptés par un couple de personnes de même sexe, il affirme que l'Église ne doit jamais agir contre le bien spirituel de l'enfant innocent, avant d'indiquer que la transcription de la filiation issue de l'adoption civile dans les registres de catholicité n'a *a priori* aucune portée morale ou symbolique de reconnaissance par l'Église de l'union civile de ses parents⁸⁰².

D'autres canonistes, au contraire, ne partagent pas cet avis, estimant qu'il n'est pas judicieux de procéder à une telle adaptation du formulaire de l'acte de baptême, puisqu'elle serait *in fine* interprétée comme une reconnaissance, par l'Église, d'un « acte juridique civil » qui méprise les exigences de la loi morale naturelle et du droit divin. C'est aussi le point de vue exprimé par le Conseil pontifical pour les textes législatifs dans une réponse du 15 novembre 2017, à la question de savoir s'il est permis d'inscrire dans le registre des baptisés les noms des parents de même sexe⁸⁰³ :

Le terme « parents » utilisé par le can. 877 *CIC/83* se réfère clairement au père et à la mère, homme et femme créés par Dieu qui sont unis dans le sacrement de mariage (cf. c. 1055 § 1 *CIC/83*) ou à un tel couple qui a adopté un enfant. Selon

⁸⁰¹ Ce formulaire est publié en dans un article commis par Ludovic Danto. Cf. L. DANTO, « Considérations canoniques sur le nouveau formulaire français de l'acte de baptême : la prise en compte de l'époque contemporaine par les registres ecclésiaux. Pour un meilleur service de l'annonce de l'Évangile », in *Monitor Ecclesiasticus*, vol. 133, n° 2, 2018, p. 595-596.

⁸⁰² Cf. L. DANTO, « Évolutions des législations civiles et incidences sur la législation canonique : L'exemple des unions civiles de personnes de même sexe et de l'homoparentalité », in J. MINAMBRES, dir., *op. cit.*, p. 490-491.

⁸⁰³ « Quæstio quædam an liceat transcriptio parentis titulo in regesto parentibus eiusdem sexu (c. 877) », in *Communicationes*, vol. 49, n° 2, 2017, p. 281.

la disposition du c. 877 *CIC*/83, le curé doit inscrire au registre de baptême le nom des père et mère naturels ou adoptifs (homme et femme) ou celle de la mère célibataire (femme), ainsi que celle du père (homme) si sa paternité est prouvée par un acte public. L'annotation des partenaires de même sexe ou des « personnes transgenres » comme parents serait contraire au canon susmentionné et à l'enseignement de Notre-Seigneur et de l'Église sur le mariage tel que Dieu le veut comme une union entre un homme et une femme. Si l'un des partenaires est le père ou la mère naturels de l'enfant, il doit être mentionné dans le registre ; l'autre partenaire ne peut pas être annoté. Compte tenu des indications ci-dessus, nous n'estimons pas possible d'annoter dans le registre des baptêmes deux mères ou deux pères⁸⁰⁴.

On peut donc comprendre pourquoi jusqu'ici, la conférence des évêques de France n'a pas jugé opportun d'édicter des nouvelles normes complémentaires au canon 877 § 3 *CIC*/83. En effet, un tel décret général nécessiterait la *recognitio* du Siège apostolique, conformément au canon 455 § 2 *CIC*/83. Néanmoins, Mgr Joseph de Metz-Noblat, président du Conseil pour les questions canoniques de la CEF, adressa à tous les évêques de France, en date du 13 décembre 2018, une *Note* qui propose des nouveaux formulaires pour l'enregistrement des actes de baptême, afin de répondre aux difficultés concrètes signalées par de nombreuses chancelleries diocésaines face aux situations nouvelles d'homoparentalité. Cette *Note* préparée par le Conseil pour les questions canoniques en collaboration avec la Commission épiscopale de pastorale liturgique et sacramentelle, et approuvée par le Conseil permanent de la CEF, est une simple proposition qui n'a aucune valeur juridique contraignante dans l'ordonnancement canonique. Il revient donc à chaque évêque, s'il le juge nécessaire, de l'adopter dans son diocèse par un acte législatif. Si quelques évêques ont bien reçu cette proposition⁸⁰⁵, la majorité est restée très prudente face à la difficulté de produire une nouvelle norme en vue d'encadrer une situation qui ne s'accorde pas avec les règles de la morale chrétienne. Et puisque celles-ci sont fondées sur les saintes écritures ou la loi naturelle, elles se rapportent au droit divin. Voilà pourquoi l'examen de la conformité d'une loi canonique au droit divin implique nécessairement l'examen de sa conformité aux *boni mores* qui sont une composante

⁸⁰⁴ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, « Réponse du 15 novembre 2017 », Prot. N° 15986/2017, [en ligne], sur <https://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/>

CHIARIMENTI NORMATIVI/Ch Normativi Risp Particolari/Chiar normativi *CIC*/Regarding non-Catholics as witnesses to baptism and the annotation of same sex and so-called transgender persons as parents in the baptism register.pdf, consulté 22 septembre 2023.

⁸⁰⁵ À titre d'illustration, Mgr Yves Le Saux, évêque du Mans, a émis en date du 1^{er} janvier 2022 un décret instituant le nouveau formulaire de l'acte de baptême. Ce décret est consultable sur le site du diocèse : <https://www.sarthecatholique.fr/wp-content/uploads/2022/03/de%CC%81cret-bapte%CC%82me-1.pdf>, consulté le

essentielle du droit divin. Une loi canonique qui violerait ou favoriserait la violation des *boni mores*, comprises au sens théologique, serait également contraire au droit divin.

b. La coutume

La codification du droit canonique n'a pas anéanti l'existence de la coutume en tant que source de droit objectif. Non seulement le législateur canonique a consacré la maxime du droit romain suivant laquelle la coutume *secundum legem* est la meilleure interprète de la loi⁸⁰⁶, mais il a aussi établi cinq conditions essentielles qui doivent être remplies par une coutume *contra aut praeter ius canonicum* pour avoir force de loi, à savoir : son introduction par une communauté de fidèles capable de recevoir la loi (c. 23 et c. 25 *CIC/83*) ; sa conformité au droit divin (c. 24 § 1 *CIC/83*) ; son caractère raisonnable (c. 24 § 2 *CIC/83*) ; son observance durant une période ininterrompue de trente années (c. 26 *CIC/83*) ; et son approbation par le législateur compétent (c. 23 et c. 26 *CIC/83*). Ces mêmes conditions se trouvaient dans les canons 25 à 28 du *CIC/17*, mais la durée du temps de prescription était fixée à quarante années. On observe que l'exigence de conformité aux *boni mores* n'est pas explicitement mentionnée parmi ces conditions de validité de la coutume. Cependant, il ne fait pas de doute que l'examen de la conformité de toute coutume au droit divin prend nécessairement en compte le critère des *boni mores*. De même que le législateur canonique ne peut édicter une loi contraire aux *boni mores*, de même il ne lui est pas davantage possible de donner force de loi, par son acte d'approbation, à une coutume contraire aux *boni mores*. Cette précision nous permet de questionner l'avenir des pratiques pastorales qui ont été introduites ces dernières années dans certaines Églises particulières, après la publication *d'Amoris laetitia*, en vue de favoriser l'accès à la communion des fidèles divorcés remariés dont la situation de vie est jugée contraire aux *boni mores* selon la tradition canonique. La question est de savoir si lesdites pratiques pastorales, introduites *contra legem* – du fait qu'elles dérogent aux dispositions du c. 915 *CIC/83* –, pourront éventuellement être érigées en coutumes par l'acte d'approbation du législateur compétent.

2. Les sources du droit à vocation particulière

Elles sont désignées dans le *CIC/83* par la catégorie générale des actes juridiques dont traite le titre VII du livre I. Le législateur canonique utilise le concept d'acte juridique sans le définir. En doctrine, il « s'entend d'un acte accompli volontairement par

⁸⁰⁶ Cf. c. 27 *CIC/83* qui reprend en des termes identiques le c. 29 *CIC/17*.

une personne physique ou morale, destiné à modifier les relations dans la communauté, dont les effets juridiques spécifiques sont reconnus par la loi »⁸⁰⁷. Ainsi, l'acte juridique se distingue du simple « fait juridique », c'est-à-dire un fait naturel ou accidentel non délibéré auquel le droit attache des effets juridiques, tels que la naissance, l'âge, la consanguinité, le domicile etc. Le c. 124 *CIC/83* énonce trois conditions générales de validité d'un acte juridique, à savoir : *primo*, la capacité juridique du sujet ; *secundo*, les éléments essentiels de l'acte ; et *tertio*, les formalités requises par le droit positif pour l'accomplir. Selon la doctrine, les deux premières conditions sont nécessaires pour l'existence même de l'acte juridique, tandis que la troisième est requise uniquement pour son efficacité⁸⁰⁸.

Bien que le législateur n'ait pas explicitement mentionné parmi ces conditions l'exigence de conformité aux *boni mores*, il faut néanmoins souligner que celle-ci est généralement prise en compte dans l'appréciation de la condition relative aux éléments essentiels de tout acte juridique. Michel Thériault observe qu'il est difficile de définir de manière positive et satisfaisante ces éléments essentiels de l'acte juridique. On peut seulement se contenter, remarque-t-il, « de dire que ce sont des éléments que la nature de l'acte, la doctrine, la tradition, ou une combinaison de ces facteurs, exigent pour que cet acte soit un acte juridique »⁸⁰⁹. Javier Urrutia, quant à lui, mentionne deux principaux éléments essentiels de l'acte juridique : d'une part, sa cause, c'est-à-dire sa raison formelle ou le but visé par la volonté de celui qui l'accomplit ; et d'autre part, son objet qui doit être adapté à sa cause. Il précise que l'objet de l'acte juridique « doit être moralement possible, sinon il n'est pas adapté à la cause »⁸¹⁰. Il s'ensuit donc qu'un acte juridique ne serait pas valide si sa cause ou son objet était contraire aux *boni mores* telles que comprises par la tradition canonique. Cette exigence est applicable à tout type d'actes juridiques, qu'il s'agisse des actes publics émanant de la volonté d'une autorité ecclésiale dotée du pouvoir administratif (a), ou bien des actes privés tirant leur origine dans l'autonomie de la volonté des personnes privées (b).

⁸⁰⁷ C. R. M. RAEDAELLI, « Commentaire des cc. 124-128 *CIC/83* », in A. PERLASCA & M. RIVELLA, dir., *Codice di diritto canonico commentato*, op. cit., p. 174.

⁸⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 175.

⁸⁰⁹ Cf. M. THÉRIAULT, « Commentaire du c. 124 », in A. MARZOA, J. MIRAS & R. RODRIGUEZ-OCANA, *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, vol. I, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 824. Traduction personnelle.

⁸¹⁰ F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, op. cit., p. 203.

a. La conformité des actes administratifs particuliers aux *boni mores*

Sous l'appellation « actes administratifs particuliers », le *CIC/83* désigne, au titre IV de son Livre I, tout acte juridique singulier émis unilatéralement par une autorité ecclésiastique compétente, en vertu de son pouvoir exécutif, et adressé à un destinataire concret, qu'il s'agisse d'une personne physique ou d'un groupe déterminé (cf. c. 35). Sous ce titre IV, le législateur de 1983 traite principalement de cinq figures juridiques qui étaient déjà connues dans la tradition canonique, à savoir : les décrets particuliers (c. 48), les préceptes particuliers (c. 49), les rescrits (c. 59), les privilèges⁸¹¹ (c. 76) et les dispenses (c. 85). Ces figures juridiques sont en réalité des catégories qui comprennent divers types d'actes tels que les autorisations, les concessions, les admissions, les nominations, les ordres, les prohibitions, les sanctions etc.⁸¹²

Du point de vue de la hiérarchie des normes, les actes administratifs particuliers sont soumis au principe de légalité et peuvent faire l'objet d'un contrôle par voie de recours hiérarchique (cf. c. 1732 *CIC/83*). Puisque les lois canoniques doivent toujours être conformes aux *boni mores*, le contrôle de la légalité des actes administratifs particuliers prend nécessairement en compte le critère de leur conformité aux *boni mores*. Pour illustrer notre propos, nous examinerons particulièrement la figure canonique de la dispense. La question a souvent été posée de savoir si l'autorité ecclésiastique, dans le cadre de l'exercice de son discernement pastoral, pouvait dispenser un fidèle d'une obligation canonique édictée en vue de protéger, même indirectement, une règle ou une valeur de la morale chrétienne. Cette question a été remise au goût du jour par une recommandation du pape François qui, au numéro 249 de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*⁸¹³, appelle les évêques à exercer le « *discernement pastoral adapté au bien spirituel* » de certains catéchumènes qui ne peuvent satisfaire à l'obligation canonique de conversion préalable de leurs mœurs, requise par le c. 865 § 1 *CIC/83*, avant leur admission au sacrement du baptême. Cette recommandation du pontife romain,

⁸¹¹ Le privilège, à la différence des autres actes administratifs, ne peut être accordé que par une autorité législative ou par une autorité exécutive expressément mandatée par le législateur (cf. c. 76 § 1). Aussi, estime-t-on, à juste titre, que le privilège n'est à proprement pas parler un acte administratif particulier

⁸¹² P. LOMBARDÍA & J. OTADUY « Commentaire du canon 35 », in E. CAPARROS & T. SOL, (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté, op. cit.*, p. 65.

⁸¹³ AL 249 : « Une difficulté particulière existe pour l'accès au baptême des personnes qui se trouvent dans une situation matrimoniale complexe. Il s'agit de personnes qui ont contracté une union conjugale stable à un moment où au moins l'une d'elles ne connaissait pas encore la foi chrétienne. Dans ces cas-là, les évêques sont appelés à exercer un discernement pastoral adapté à leur bien spirituel ».

qui reprend intégralement une des conclusions du Synode d'octobre 2015⁸¹⁴, se heurte cependant à une difficulté réelle au regard du droit canonique positif. En effet, l'évêque ne pourrait user de son discernement pastoral pour admettre ces catéchumènes au baptême que dans la mesure où il a le pouvoir de dispenser non seulement de l'exigence de la conversion des mœurs posée par le canon 865 § 1 *CIC/83*, mais également de l'interdiction d'admettre à la communion celui qui persiste avec obstination dans un péché grave et manifeste (cf. c. 915 *CIC*).

Pour que l'évêque puisse licitement dispenser d'une norme canonique, il faut que celle-ci soit de « droit purement ecclésiastique » (*legis mere ecclesiasticae*), comme l'établit le canon 85 *CIC/83*. Par loi ecclésiastique, il faut entendre ici une norme disciplinaire qui ne relève pas du domaine du droit divin naturel ou positif. Yves de Chartres disait que la loi ecclésiastique est une mesure qui n'est pas sanctionnée par la loi divine, mais qui a été instituée pour l'honneur et l'intérêt de l'Église⁸¹⁵. La norme interdisant de baptiser une personne sans la réforme préalable de ses mœurs relève *a priori* de la discipline ecclésiastique, puisqu'il s'agit d'une condition établie par le législateur canonique au canon 865 § 1 pour l'administration licite du baptême. Cependant, cette norme disciplinaire a pour ultime finalité la protection des principes et préceptes de la morale chrétienne. En effet, si l'évêque autorisait le baptême d'une personne dont la situation de vie conjugale est objectivement contraire aux « mœurs évangéliques », une telle dérogation risquerait d'être interprétée comme une approbation d'un comportement qui méprise les préceptes de la morale chrétienne. Or, dans la tradition ecclésiale, les « mœurs évangéliques », en tant que *boni mores* sont reçues comme une composante du droit divin qui ne peut être dérogé par aucune autorité humaine. On comprend alors la grave difficulté qu'il y aurait à envisager une solution pastorale qui implique que le catéchumène soit implicitement dispensé de l'obligation de conversion de sa vie aux bonnes mœurs chrétiennes.

Dans sa Déclaration du 24 juin 2000, le Conseil pontifical pour les textes législatifs (CPTL), s'exprimant au sujet de certaines réflexions doctrinales⁸¹⁶ qui

⁸¹⁴ XIV^e ASSEMBLÉE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio finalis », 24 octobre 2015, n. 75, in *DC*, n° 2521, janvier 2016, p. 61.

⁸¹⁵ YVES de Chartres, *Epistola CCXXXVI*, in *PL*, t. CLXII, col. 242 B-C.

⁸¹⁶ Mentionnons précisément le retentissement de l'article publié en 1998 par Jean Werckmeister, dans lequel il soutient que les dispositions du c. 915 *CIC/83* ne concernent pas les fidèles divorcés-remariés. J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *RDC*, vol. 48, n°1, 1998, p. 59-79.

soutenaient les initiatives pastorales en faveur de l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion, rappelait que de telles solutions supposent nécessairement que l'autorité ecclésiastique ait le pouvoir de dispenser, d'une part, le ministre de la communion de l'obligation du c. 915 *CIC/83*, et d'autre part, le fidèle concerné de l'obligation du c. 916 *CIC/83*. Or, comme souligne le CPTL à propos du c. 915 *CIC/83*, « la prohibition que fait ledit canon, par nature, dérive de la loi divine et transcende le contexte des lois ecclésiastiques positives »⁸¹⁷. Le CPTL conclut alors en déclarant que compte tenu de la nature du c. 915 *CIC/83*, « aucune autorité ecclésiastique ne peut dispenser, en aucun cas, de cette obligation du ministre de la sainte communion, ni produire des directives qui la contredisent »⁸¹⁸. » De même, argumente le CPTL, le c. 916 *CIC/83* qui « concerne le fidèle lui-même et sa conscience morale » n'est qu'une formulation en langage canonique d'une exigence du droit divin positif, exprimée précisément dans la *Première lettre de l'apôtre saint Paul aux Corinthiens*⁸¹⁹.

Nous devons déduire de ce qui précède, que l'usage de la faculté de dispenser ne s'applique pas aux lois ecclésiastiques qui intéressent la protection des bonnes mœurs chrétiennes. Par conséquent, dans le cadre de l'exercice de son pouvoir de gouvernement, l'autorité ecclésiastique devrait éviter de poser un acte de « *discernement pastoral* » qui s'apparenterait à l'octroi d'une dispense d'observer les préceptes moraux de la vie chrétienne, ou qui supposerait en réalité l'octroi d'une telle dispense. Pourtant, force est de constater que depuis la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, certains évêques ont pu admettre au baptême et à la communion des adultes dont la situation de vie conjugale était objectivement contraire aux mœurs évangéliques⁸²⁰. Au regard du droit canonique en vigueur, nous pensons qu'une telle décision pastorale, pour être licite, ne peut pas être fondée uniquement sur un acte administratif unilatéral, émis par l'évêque au terme de son « *discernement pastoral* »⁸²¹, car elle comporte

⁸¹⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. XCVII, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715.

⁸¹⁸ *Ibid.*, § 4, p. 716.

⁸¹⁹ « C'est pourquoi quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement, se rend coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun s'examine donc soi-même et mange ensuite de ce pain et boive de ce calice ; car celui qui mange et boit sans reconnaître le corps du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation » (1 Co 11, 27-29).

⁸²⁰ Une enquête que nous avons menée, en 2019, auprès des Services de Catéchuménat de trois diocèses de la Province ecclésiastique de Paris, révélait l'admission au baptême de quatre catéchumènes civilement mariés à des catholiques divorcés et encore tenus par le lien de leur mariage antérieur.

⁸²¹ Il n'est pas superflu de rappeler que le recours au « *discernement pastoral* » ne devrait pas s'opposer au respect du droit en vigueur. Dans son discours à la Rote Romaine le 18 janvier 1990, le pape Jean-Paul II

nécessairement l'octroi implicite de la dispense d'une ou de plusieurs normes canoniques⁸²² qui intéressent les *boni mores*. En revanche, nous verrons dans la conclusion générale de notre étude que la possibilité d'admission au baptême et à la communion de ces adultes dont la situation de vie matrimoniale est « complexe », doit trouver son fondement dans la catégorie juridique encore émergente du « discernement personnel »⁸²³.

b. La conformité des actes juridiques privés aux *boni mores*

Par l'expression « acte juridique privé », il faut entendre tout acte qui naît de l'exercice de l'autonomie de la volonté du sujet en vue de produire des effets de droit. Dans l'ordre canonique, le respect des *boni mores* s'impose comme un véritable critère d'efficacité de tout acte juridique privé, qu'il s'agisse de ceux qui sont posés unilatéralement par le sujet de droit, tel un serment promissoire (i), ou des actes qui résultent de l'accord de plusieurs volontés, à savoir les contrats ou conventions (ii).

i. Les actes juridiques unilatéraux : l'exemple du serment promissoire

Le *CIC/83* traite de la notion de serment au deuxième chapitre du titre V de son Livre IV sur la fonction de sanctification de l'Église. Ce choix du législateur canonique manifeste clairement qu'il considère le serment avant tout comme « un acte de la vertu

fit une importante mise au point sur le lien intrinsèque qui doit exister entre la pastorale et le droit canonique. Ce serait une erreur de vouloir envisager des mesures pastorales avec la prétention de s'affranchir de la rigueur du droit canonique, alors que celui-ci a une finalité éminemment pastorale, même lorsqu'il traite de la justice au sens strict (Cf. JEAN-PAUL II, « La dimension pastorale du droit canonique », Allocution à la Rote Romaine, 18 janvier 1990, in *DC*, t. LXXXVII, p. 336-338). Le pape Benoît XVI précisa, devant cette même Rote romaine en 2006, que l'amour de la vérité constitue « *le point de jonction fondamentale entre le droit et la pastorale* » (Cf. BENOÎT XVI, « La nullité matrimoniale passe par la recherche de la vérité », Allocution à la Rote Romaine, 28 janvier 2006, in *DC*, t. CIII, n° 2354, 19 mars 2006, p. 257. Pour approfondir cette question du lien entre le droit canonique et la pastorale, lire également M. LEJEUNE, « Droit canonique et pastorale. Réflexions sur une nécessaire collaboration », in *Revue Théologique de Louvain*, n° 17, 1986/3, p. 341-344.

⁸²² Dans son commentaire sur *Amoris laetitia*, le canoniste américain Edward Peters, alors consultant au Tribunal suprême de la Signature apostolique, indique que toute décision pastorale relative à l'admission des fidèles divorcés remariés à l'eucharistie doit être équilibrée en prenant en compte les deux acteurs de ce qu'il appelle « l'événement de communion », à savoir : le ministre de la communion et le destinataire potentiel. Il précise que chacun de ces deux acteurs agit en accord avec deux lois différentes : « le canon 916 est la principale norme régissant les actes du candidat à la communion, tandis que le canon 915 est la principale norme régissant les actes du ministre de la sainte communion ». Cf. E. PETERS, « The Canonical Position of *Amoris Laetitia* », in *loc. cit.*, p. 16. Traduction personnelle.

⁸²³ Le pape François utilise cette notion de « *discernement personnel* », au numéro 305 d'*Amoris laetitia*, quand il traite de la question de l'intégration des fidèles divorcés-remariés, en envisageant la possibilité d'accès au sacrement de l'Eucharistie. Toutefois, nous pensons que cette notion pourrait aussi bien s'appliquer à la situation de certains catéchumènes adultes qui demandent à recevoir le baptême, puisque celui-ci ouvre également la voie à la réception immédiate de l'eucharistie.

de religion »⁸²⁴, de sorte qu'accomplir un serment consiste à rendre un culte à Dieu en invoquant son nom comme témoin de la vérité de ce que l'on dit ou promet (cf. c. 1199 § 1 *CIC/83*). Selon la doctrine, lorsque le serment porte sur les choses passées ou présentes, il est dit assertoire⁸²⁵ ; en revanche, quand un serment confirme la promesse de faire quelque chose, il est dit promissoire⁸²⁶ (cf. c. 1200 § 1 et 1201 § 1).

Le c. 1201 § 1 *CIC/83*, reprenant textuellement le c. 1318 *CIC/17*, énonce le principe général suivant lequel le serment promissoire suit la nature et les conditions de l'acte auquel il s'applique. Autrement dit, le serment promissoire n'oblige que dans la mesure où la promesse qu'il confirme jouit elle-même de la force obligatoire. « Le serment, écrit José Tomas Martin de Agar, n'ajoute à la promesse qu'une nouvelle obligation de l'exécuter »⁸²⁷. Ainsi, « un serment prêté sur une chose illicite ou qui a pour objet la promesse de faire du mal à quelqu'un »⁸²⁸ est dénué de toute force exécutoire. De manière positive, Giuliano Brugnatto affirme que, du point de vue de l'objet, le serment, pour être valide, « doit être prêté sur une chose ou un fait possible, honnête et utile »⁸²⁹. Il n'est pas superflu d'observer que le concept de l'*honestas*, convoqué par cet auteur, est compris dans tradition canonique comme un critère d'évaluation de la notion de *boni mores*.

Du point de vue de la cause finale, le deuxième paragraphe du c. 1201 *CIC/83* mentionne trois conditions négatives que doit remplir une promesse afin que le serment qui la ratifie ne soit pas privé de toute force juridique : la réalisation d'une promesse ne doit pas tourner directement au préjudice de tiers, ni du bien public de l'Église ; une promesse ne doit pas non plus être observée au détriment du salut éternel du promettant

⁸²⁴ J. T. MARTIN DE AGAR, « Commentaire du canon 1199 », in E. CAPARROS & T. SOL, (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd., Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, p. 1065.

⁸²⁵ On trouve dans le *CIC/83* en vigueur plusieurs canons relatifs au serment assertoire. Par exemple, dans les causes contentieuses où le bien public de l'Église est en jeu, il est demandé aux parties et aux témoins de prêter le serment de dire la vérité (cf. c. 1532 ; c. 1562 § 2).

⁸²⁶ Comme exemples de serment promissoire : le *CIC/83* exige que les membres du tribunal ecclésiastique et ceux qui y apportent leur concours prêtent serment de remplir correctement et fidèlement leur charge (c. 1454 ; c. 1471) ; de même, certaines personnes sont tenues de prêter le serment de fidélité avant la prise de possession canonique de leur office (cf. c. 833, 5°-8°). Dans l'instruction de certaines causes délicates où la divulgation des preuves peut porter atteinte à la réputation d'autres personnes, le juge peut déférer le serment du secret aux parties, aux témoins et aux experts (cf. c. 1455 § 3).

⁸²⁷ Cf. J. T. MARTIN DE AGAR, « Commentaire du canon 1201 », in E. CAPARROS & T. SOL, dir., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, *op.cit.*, p. 1066.

⁸²⁸ C. MASSIMO, « Commentaire du canon 1199 *CIC/83* », in *Codice di diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora editrice, 2019, p. 983.

⁸²⁹ « Rispetto all'oggetto il giuramento deve essere posto su una cosa o un fatto possibile, onesto e utile ». G. BRUGNOTTO, «Il giuramento (can. 1199). Commento a un canone », in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 25, n° 1, 2012, p. 73. Traduction personnelle.

ou de son bénéficiaire. Calvi Massimo précise que, si une promesse ne remplit pas ces trois conditions, le serment qui prétend la ratifier « doit être considéré non seulement comme étant inefficace mais aussi inexistant »⁸³⁰. Ces mêmes conditions étaient déjà énoncées au c. 1318 § 2 *CIC/17* que le chanoine Raoul Naz a commenté en ces termes :

L'exécution de la prestation ne doit donc pas porter atteinte aux bonnes mœurs ni aux bien public, c'est-à-dire aller à l'encontre d'une loi motivée principalement par l'intérêt public ; ni compromettre le salut éternel du débiteur en l'exposant au péché mortel ou à la mort ; enfin ne causer aucun dommage aux tiers⁸³¹.

Raoul Naz se réfère manifestement à la tradition canonique lorsqu'il convoque la notion de « bonnes mœurs » pour résumer en quelque sorte les conditions énoncées au c. 1318 § 2 *CIC/17*. Étant donné que le législateur de 1983 a repris intégralement ces dispositions du canon susmentionné, le commentaire de Raoul Naz peut et devrait même être pris en compte dans l'interprétation du c. 1201 § 2 *CIC/83*, en application de la règle énoncée au c. 6 § 2 *CIC/83*⁸³².

ii. Les actes juridiques privés bilatéraux : l'exemple des contrats

En matière de contrat, tant général que particulier, le canon 1290 *CIC/83*, reprenant essentiellement le canon 1529 *CIC/17*, « canonise » les dispositions du droit civil de chaque État, mais à condition qu'elles ne soient contraires ni au droit divin, ni aux normes ou principes du droit canonique. Ce choix du législateur canonique peut logiquement s'expliquer par le fait que la théorie du droit des contrats élaborée dans la plupart des systèmes juridiques séculiers modernes avait subi, comme l'a démontré Wim Decock, l'influence profonde des théologiens catholiques au XVI^e et XVII^e siècles⁸³³. Voilà pourquoi Massimo Del Pozzo observe que les Codes latins de 1917 et 1983 se sont contentés de fixer, sans changements pertinents, l'état atteint dans l'élaboration de la

⁸³⁰ C. MASSIMO, « Commentaire du canon 1201 *CIC/83* », in *Codice di diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora editrice, 2019, p. 984. Traduction personnelle.

⁸³¹ R. NAZ, « Du vœu et du serment », in R. NAZ, dir., *Traité de droit canonique*, t. 3, nouvelle éd., Paris Letouzey et Ané, 1954, p. 125.

⁸³² Edward Peters a observé, à juste titre, que de manière générale, les canons sur les serments du *CIC/83*, bien que moins nombreux, sont restés similaires à ceux du *CIC/17*, et que par conséquent, les commentaires sur l'ancien droit devaient être consultés dans l'interprétation de la législation en vigueur, conformément au c. 6 § 2 *CIC/83*. Cf. E. PETERS, « Juramento », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO, *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. V, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 903.

⁸³³ W. DECOCK, « La morale à l'aide du droit commun : les théologiens et les contrats (16^e-17^e siècles) », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 91, n° 2, 2013, p. 264.

théorie des contrats au début du XX^e siècle⁸³⁴. En revanche, Teresa Blanco pense qu'il existe une notion de contrat propre à l'ordre canonique, que le législateur avait forcément en tête au moment de la codification, et qu'il convient de découvrir en lisant le canon 1290 CIC/83 à la lumière de la tradition canonique⁸³⁵.

Dans son *Traité de droit canonique*, Raoul Naz énumère les quatre éléments qui constituent l'essence de tout contrat, en précisant pour chacun d'eux les critères de réception dans l'ordre canonique :

a) la capacité des parties qui doit être déterminée d'après les prescriptions du droit naturel, du droit canonique et du droit civil ; b) l'objet ou matière du contrat, qui doit être déterminé, possible, soit physiquement, soit moralement, licite, personnel au débiteur, existant en réalité ou en espérance, estimable à prix d'argent, ce qui exclut les choses spirituelles, et placé dans le commerce ; c) le consentement, indispensable, qui doit être interne, c'est-à-dire réel et non fictif, extériorisé, mutuel, signifié par chaque contractant à l'autre, exempt des vices d'erreur, de dol, de violence et parfois de lésion ; d) la cause, c'est-à-dire le but poursuivi par les contractants, telle la transmission de la vie dans le mariage⁸³⁶.

On constate que l'exigence de la conformité aux *boni mores* n'apparaît pas explicitement dans cette description. Toutefois, en se référant à la tradition canonique, l'examen des critères relatifs à l'objet du contrat et à sa cause conduit nécessairement à prendre en compte l'exigence de *boni mores*. En effet, pour qu'un contrat soit efficace en droit canonique, il faut non seulement qu'il porte sur un objet ou une matière qui ne contredit pas les valeurs ou principes de la morale chrétienne, mais aussi, que la finalité poursuivie par les contractants, c'est-à-dire la cause du contrat, ne comporte pas une situation de péché qui mettrait en péril le salut des âmes. Ainsi, le critère traditionnel de la *ratio peccati*, c'est-à-dire de l'évitement du péché, demeure déterminant pour évaluer la validité de la cause d'un contrat dans l'ordre canonique en vigueur. Teresa Blanco écrivait en 1997 qu'en droit canonique, la cause du contrat, en tant que *causa finalis* qui pousse les parties contractantes à consentir, « doit être conforme à la finalité de l'Église »⁸³⁷. Bien que le contrat soit fondé sur le principe d'autonomie de la volonté,

⁸³⁴ M. DEL POZZO, « Promesa », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO, *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. VI, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 560.

⁸³⁵ T. BLANCO, *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, Pampelune, EUNSA, 1997; p. 79.

⁸³⁶ R. NAZ, « Des contrats », in R. NAZ, *Traité de droit canonique*, t. 3, op. cit., p. 251.

⁸³⁷ T. BLANCO, *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, op. cit.; p. 112. Traduction personnelle.

précise-t-elle, les parties contractantes ne peuvent cependant pas s'entendre sur n'importe quel contenu sans aucune limite et sans tenir compte du bien public de l'Église⁸³⁸.

Après la publication en 2016 de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* qui engage l'Église sur les chemins d'une meilleure intégration des personnes dont la situation de vie conjugale ou affective n'est pas conforme à l'idéal du mariage chrétien, certains se sont demandé s'il était désormais possible que des formes de partenariats ayant une valeur contractuelle dans l'ordre juridique séculier, comme par exemple le PACS en droit français⁸³⁹, reçoivent quelque reconnaissance dans l'ordre canonique. Cette question a pris une importance particulière lorsque, dans certaines Communautés ecclésiales, des initiatives pastorales ont été prises en faveur de la bénédiction des unions civiles des personnes de même sexe. La Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF) fut saisie de cette question, et, dans sa réponse du 15 mars 2021, elle affirme qu'il « n'est pas licite de donner une bénédiction aux relations ou partenariats, même stables, qui impliquent une pratique sexuelle hors mariage (c'est-à-dire hors de l'union indissoluble d'un homme et d'une femme ouverte en soi à la transmission de la vie) » ; car si « Dieu n'arrête jamais de bénir chacun de ses fils, [...] il ne bénit pas ni peut bénir le péché »⁸⁴⁰. Ainsi, c'est le recours au critère traditionnel de la *ratio peccati* qui permet de justifier l'illégitimité en droit canonique de certaines unions contractuelles qui jouissent pourtant d'une stabilité garantie par le droit civil. L'invocation de la *ratio peccati* dans cette réponse de la CDF permet de justifier l'obligation, pour l'autorité ecclésiale, de veiller à la protection des *boni mores*, au sens où l'entend la tradition canonique.

Cependant, cette position claire et radicale du Magistère de l'Église a connu une petite évolution avec la publication de la Déclaration *Fiducia supplicans* par le même Dicastère pour la doctrine de la foi (DDF), le 18 décembre 2023. Cette déclaration opère une distinction fondamentale, à valeur heuristique, entre les « bénédictions liturgiques » et les « bénédictions pastorales », avant d'établir que seules ces dernières peuvent être accordées aux couples vivant en situation matrimoniale irrégulière ainsi qu'aux couples

⁸³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁸³⁹ Le Pacte civil de solidarité (PACS) a été institué en France par Loi n°99-944 du 15 novembre 1999, insérée dans le Code civil aux articles 515-1 à 515-7. Le législateur français définit le PACS comme « un contrat conclu par deux personnes physiques majeures, de sexe différent ou de même sexe, pour organiser leur vie commune » (art. 515-1 C. civ).

⁸⁴⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Responsum ad dubium », au sujet de la bénédiction des unions de personnes du même sexe, 15 mars 2021, in AAS, vol. 113, n.° 4, avril 2021, p. 434. Traduction française [en ligne], sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_fr.html, consulté le 8 août 2023.

de personnes de même sexe, « sous une forme qui ne doit pas être fixée rituellement par les autorités ecclésiales, afin de ne pas créer de confusion avec la bénédiction propre au sacrement du mariage⁸⁴¹ ». Tandis que les « bénédictions liturgiques » sont régies par un rituel approuvé par l'autorité ecclésiale compétente et ne concernent exclusivement que des réalités conformes « à la volonté de Dieu telle que exprimée dans les enseignements de l'Église⁸⁴² », les « bénédictions pastorales », quant à elles, sont des gestes de proximité manifestés spontanément par le pasteur à l'égard des couples en situation irrégulière, sans avoir l'intention « de valider officiellement leur statut, ni modifier en quoi que ce soit l'enseignement pérenne de l'Église sur le mariage⁸⁴³ ». Ces gestes spontanés doivent être posés en dehors de tout rite liturgique qui pourrait « créer une confusion entre ce qui est constitutif du mariage [...] et ce qui le contredit⁸⁴⁴ ». Les « bénédictions pastorales » visent simplement à apporter l'aide de la grâce de Dieu aux personnes qui, conscientes de leurs fragilités humaines et des limites objectives de leurs situations, désirent cependant grandir dans la vie de foi sans revendiquer la reconnaissance de la légitimité de leur statut⁸⁴⁵. Lorsque des personnes invoquent ce type de bénédiction « spontanée » qui leur facilite l'ouverture à la grâce et à la miséricorde de Dieu, « une analyse morale exhaustive ne devrait pas être posée comme condition préalable à l'octroi de cette bénédiction. Aucune perfection morale préalable ne doit être exigée de leur part⁸⁴⁶ ».

Certains ont vu dans cette Déclaration un changement d'attitude pastorale qui risquerait, en définitive, de porter un coup mortel à la conception du mariage selon la tradition chrétienne⁸⁴⁷, et par ricochet, donnerait un coup de grâce à la conception des

⁸⁴¹ Cf. DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Fiducia supplicans* », Déclaration sur la signification pastorale des bénédictions, 18 décembre 2023, § 31, [en ligne], sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dof_doc_20231218_fiducia-supplicans_fr.html, consulté le 10 avril 2024.

⁸⁴² Cf. *Ibid.* §§ 9-10. À propos de cette exigence de conformité à la volonté de Dieu des réalités susceptibles de recevoir la bénédiction, la Note explicative du *Responsum ad dubium* du 15 mars 2021 précisait : « Lorsqu'une bénédiction est invoquée sur certaines relations humaines, il est nécessaire – outre l'intention droite de ceux qui y participent – que ce qui est béni soit objectivement et positivement ordonné à recevoir et à exprimer la grâce, en fonction des desseins de Dieu inscrits dans la Création et pleinement révélés par le Christ Seigneur. Seules les réalités qui sont en elles-mêmes ordonnées à servir ces plans sont compatibles avec l'essence de la bénédiction donnée par l'Église. » (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Responsum ad dubium* », 15 mars 2021, *loc. cit.*, p. 432).

⁸⁴³ Cf. *Ibid.*, présentation liminaire de la Déclaration par le préfet de la DDF.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, § 4.

⁸⁴⁵ Cf. *Ibid.*, §§ 31-33.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, § 25.

⁸⁴⁷ Parmi les nombreuses réactions allant dans ce sens, mentionnons celle du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), publiée le 11 janvier 2024 en accord avec Siège apostolique. Ce document qui fait un « résumé consolidé des positions adoptées par la plupart des conférences des évêques des pays africains, en réponse à la Déclaration *Fiducia supplicans*, affirme avec

boni mores telle que comprise dans la tradition canonique. En effet, malgré toutes les précisions et clarifications apportées dans la rédaction du texte de la Déclaration *Fiducia supplicans* pour montrer qu'elle ne modifie en rien la doctrine traditionnelle de l'Église sur le mariage et son enseignement moral, beaucoup l'ont reçue comme un acte décisif de reconnaissance par l'Église de la légitimité des relations homosexuelles.

Mais, à la vérité, la Déclaration *Fiducia supplicans*, qui se situe manifestement dans la ligne pastorale tracée par le pape François dans l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, opère une réelle évolution dans la pratique des bénédictions en faveur des couples en « situation irrégulière », tout en affirmant le maintien ferme de la doctrine pérenne de l'Église sur le mariage. Bien qu'un tel équilibre soit difficile à défendre sur le plan théologique⁸⁴⁸, il faut néanmoins souligner que d'un point de vue purement juridique, l'intention première et profonde de cette Déclaration magistérielles n'est pas d'abord d'autoriser ou de permettre les bénédictions des couples en situation irrégulière, mais plutôt d'interdire formellement certaines pratiques pastorales abusives qui ont vu le jour ces dernières années dans certaines Églises locales, où des prêtres utilisaient des formules similaires au rite liturgique pour bénir les couples de fidèles divorcés remariés ainsi que les couples de personnes de même sexe⁸⁴⁹. Voilà pourquoi la Déclaration

clarté qu'il n'y aura « pas de bénédiction pour les couples homosexuels dans toutes les Églises d'Afrique » (cf. <https://fr.zenit.org/2024/01/12/>).

⁸⁴⁸ Mgr Marc Aillet, évêque de Bayonne, a énuméré dans une Note pastorale à propos de la Déclaration *Fiducia supplicans* quelques questions importantes qui mériteraient des clarifications du point de vue théologique, à savoir : Les « bénédictions pastorales » ne seraient-elles pas en contradiction avec la notion de « sacramental » qu'assume toute bénédiction ? N'y a-t-il pas une distinction à faire entre invoquer une « bénédiction pastorale » sur une personne homosexuelle et bénir un « couple de personnes de même sexe » ? Les relations homosexuelles doivent-elles encore être considérées dans la doctrine de l'Église, fondée sur les Saintes Écritures, comme des « actes intrinsèquement mauvais » (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2357) ? Cf. M. AILLET, « Note à propos de la déclaration *Fiducia supplicans* », 27 décembre 2023, [en ligne], disponible sur <https://diocese64.org/note-de-mgr-marc-aillet-a-propos-de-la-declaration-fiducia-supplicans/>, consulté le 10 avril 2024.

⁸⁴⁹ À titre d'illustration, un ouvrage collectif publié en 2020 par des théologiens autrichiens et allemands, à la suite d'un colloque tenu à l'université privée catholique de Linz en Autriche, évaluait la possibilité d'instituer la bénédiction des couples de personnes de même sexe. À la demande expresse de l'archevêque de Salzbourg, Franz Lackner, alors président de la commission liturgique de la Conférence des évêques d'Autriche, ces théologiens proposèrent aussi dans ce livre un rituel de bénédiction liturgique des couples homosexuels. Cf. E. VOLGGER & F. WEGSCHEIDER, *Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2020, 208 p. Mentionnons aussi que le « chemin synodal » lancé dans l'Église d'Allemagne depuis le 1^{er} décembre 2019 a également mené des réflexions sur les possibilités de bénédiction des couples en situation irrégulière. Au cours de ce « chemin synodal », Mgr Heiner Koch, archevêque de Berlin et président de la commission sur le mariage et la famille de la conférence des évêques d'Allemagne, s'est montré particulièrement favorable à la bénédiction des couples homosexuels et n'a pas tardé à l'autoriser dans son propre diocèse. En dépit de la mise au point faite par la CDF dans son *Responsum ad dubium* du 15 mars 2021, rappelant l'impossibilité pour l'Église de bénir les situations peccamineuses, l'Assemblée du « chemin synodal » allemand adopta le 10 mars 2023 le texte intitulé « Célébrations de bénédiction pour les couples qui s'aiment » ; et les évêques allemands chargèrent aussitôt un groupe de travail d'élaborer une proposition de texte pour le rite de bénédiction. Il faut

Fiducia supplicans insiste sur le fait que les « bénédictions pastorales » sont spontanées, brèves, non « ritualisées » et relèvent du discernement prudentiel du pasteur⁸⁵⁰ ; elle précise en outre qu'il n'est pas opportun pour un diocèse ou pour une conférence des évêques « de promouvoir, ni de prévoir un rituel de bénédiction des couples en situation irrégulière⁸⁵¹. » Dans le communiqué de presse émis par le DDF, en date du 4 janvier 2024, pour faciliter la juste compréhension et une meilleure réception de *Fiducia supplicans*, il est rappelé que la bénédiction pastorale « ne prétend pas justifier quelque chose qui n'est pas moralement acceptable [...] Il ne s'agit pas non plus d'une approbation ou d'une ratification de quoi que ce soit. Il s'agit simplement de la réponse d'un pasteur à deux personnes qui demandent l'aide de Dieu »⁸⁵². Observons que toutes ces précautions et restrictions traduisent, en réalité, l'impossibilité pour l'autorité ecclésiale d'édicter un rituel qui consacrerait *in fine* une situation juridique (en l'occurrence l'union civile entre deux personnes) contraire aux *boni mores* au sens où l'entend la tradition canonique.

*

*

*

Conclusion du chapitre

Au cours du XIX^e siècle, la notion de bonnes mœurs avait connu, dans les droits séculiers de plusieurs pays occidentaux, une évolution qui les a progressivement éloignés de la protection des valeurs de la morale chrétienne. Les droits séculiers affirmaient ainsi leur volonté de séparation de toute morale qui impose des valeurs absolues, c'est-à-dire des valeurs morales considérées comme valables en tout lieu et en tout temps, et devant être respectées par tout législateur et par toute autorité chargée d'appliquer la loi. En effet, dans le contexte de sécularisation du XIX^e siècle, les droits séculiers rejetèrent toutes les valeurs morales absolues parce que celles-ci ne peuvent « reposer que sur une foi

mentionner qu'en septembre 2022, les évêques de la partie flamande de la Belgique publiaient eux aussi, pour leurs diocèses, un rituel pour la cérémonie de bénédiction des couples de personnes de même sexe.

⁸⁵⁰ Cf. DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Fiducia supplicans* », *loc. cit.*, § 37.

⁸⁵¹ *Ibid.*, § 38.

⁸⁵² DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Communiqué de presse sur la réception de *Fiducia supplicans*, 4 janvier 2024, § 5, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240104_comunicato-fiducia-supplicans_fr.html, consulté le 10 avril 2024.

religieuse en l'autorité absolue et transcendante d'une divinité »⁸⁵³. En France, les juristes de l'école exégétique soutinrent que le droit a vocation à protéger uniquement les valeurs morales définies par le législateur d'une société donnée ; tandis que les juristes de l'école sociologique pensaient qu'il revient au juge de préciser le contenu des valeurs morales dignes de recevoir la protection du droit positif d'une société à un moment donné de son histoire. Pour l'une et l'autre école, les valeurs morales protégées par le droit séculier ne peuvent donc être que relatives.

Dans l'œuvre de codification entreprise au début du XX^e siècle, le législateur canonique réaffirma, en revanche, l'engagement du droit canonique à protéger les *boni mores* telles qu'elles se dégagent de la tradition canonique. Ainsi le CIC/17, tout comme celui de 1983, fit le choix de consacrer les notions essentielles qui avaient jadis été reçues dans la tradition ecclésiale pour décrire la conception théologique des *boni mores*. Il s'agit principalement des notions de la *rationabilitas*, du *ius divinum* et de la *salus animarum* ou *salus aeterna*. C'est par la référence à ces notions que législateur assura, sans le dire explicitement, la conformité des sources du droit canonique à la conception théologique des *boni mores*, prenant ainsi ses distances avec les conceptions fluctuantes de la notion de bonnes mœurs dans les droits séculiers modernes. Les *boni mores*, que protègent les normes du droit canonique positif, appartiennent à la sphère du droit divin en raison de leur lien intrinsèque avec les préceptes de la morale chrétienne. Aussi, constituent-elles une véritable limite au pouvoir des autorités ecclésiales dans le processus de production ou la modification des normes canoniques, qu'elles soient de nature législative ou administrative. De même, les actes juridiques accomplis par le sujet de droit ne sont valables dans l'ordre canonique que dans la mesure où leur objet ou leur finalité n'est pas contraire aux *boni mores*.

Une fois que nous avons saisi la portée générale intrinsèque des *boni mores* dans la production des sources du droit canonique, il convient maintenant de s'interroger, dans le prochain chapitre, sur les applications concrètes de cette notion dans l'ordre canonique en vigueur.

⁸⁵³ H. Kelsen, « Droit et morale », trad. H. Eisenmann, in H. Kelsen, *Qu'est-ce que la justice ? suivi de Droit et morale*, Genève, Markus Haller, 2012, p. 109-110.

Chapitre II

L'application de la notion des *boni mores* en droit canonique positif

Dans les sept canons du *CIC/83* où l'on trouve une mention explicite de la notion de *boni mores*, celle-ci renvoie principalement à deux réalités : soit elle traduit l'exigence des qualités morales requises d'une personne pour l'accès à certaines charges ecclésiastiques⁸⁵⁴ ; soit elle se rapporte à une restriction imposée aux *christifideles* dans le domaine de la communication sociale, afin de réprimer les publications ou prestations contraire aux exigences de la morale chrétienne⁸⁵⁵. Mais, il faut tout de suite noter que le législateur recourt à de nombreuses autres expressions utilisées dans la tradition canonique pour exprimer des exigences en rapport avec les *boni mores*. Il s'agit notamment des expressions suivantes : *integras morum*, *honestas morum*, *integras vitae* et *integras fama*. Si ces quatre expressions sont invoquées comme critère d'idonéité pour

⁸⁵⁴ Les *boni mores* sont mentionnées parmi les critères d'idonéité requises pour accéder aux ministères cléricaux par la réception du sacrement de l'ordre (cf. 1051), pour l'accès à la charge épiscopale (cf. c. 378), pour la nomination d'un fidèle au conseil pastoral (cf. c. 512 § 2) ou à la charge d'auditeur (instructeur) au tribunal ecclésiastique (cf. c. 1428 § 2).

⁸⁵⁵ Le c. 823 énonce le devoir et le droit des pasteurs de l'Église de réprouver les écrits publiés par les fidèles s'ils nuisent à la foi ou aux bonnes mœurs ; tandis que le c. 831 § 1 interdit formellement aux fidèles d'écrire dans les journaux, revues ou périodiques qui ont coutume d'attaquer publiquement les bonnes mœurs ; le c. 1368 (ancien c. 1369 avant la récente réforme du droit pénal canonique du 21 mai 2021) prévoit une juste peine à l'encontre du fidèle qui profite d'une réunion, d'un spectacle public ou de n'importe quel instrument de communication sociale pour blesser gravement les bonnes mœurs.

l'accès à des charges ecclésiales⁸⁵⁶, seules les deux premières servent à traduire aussi l'exigence de protection de la morale chrétienne dans la communauté ecclésiastique⁸⁵⁷.

Mais, au-delà de la consécration de l'expression latine *boni mores* et de celles qui se rapportent à son champ lexical du point de vue de la tradition canonique, le législateur fit le choix d'édicter des normes qui visent la protection des *boni mores*, sans pourtant les mentionner *expressis verbis*. Certaines de ces dispositions canoniques expriment leur rapport manifeste aux *boni mores* en énonçant des conditions ou clauses qui sanctionnent des comportements peccamineux par la restriction des droits attachés au statut du *christifidelis* concerné⁸⁵⁸. D'autres dispositions, en revanche, ne révèlent leur lien avec les *boni mores* qu'à travers l'examen de leur *ratio legis*⁸⁵⁹.

Le présent chapitre se propose d'examiner ces modalités concrètes de protection des *boni mores* dans l'ordre canonique en vigueur. En résumé, deux principales fonctions se dégagent de la réception de la notion de *boni mores* dans le droit canonique positif. D'une part, le droit canonique recourt à la notion de *boni mores* pour exprimer l'exigence de certaines qualités morales requises pour la pleine intégration des *christifideles* dans l'Église. Sous ce rapport, les *boni mores* influencent la condition canonique des personnes physiques dans l'Église, puisqu'elles sont invoquées, de manière explicite ou implicite, dans de nombreuses normes canoniques en tant que critère d'admission aux sacrements ou en tant que condition pour l'exercice des droits acquis dans l'Église (Section 1).

⁸⁵⁶ D'après le c. 1029, ne doivent être promus aux ordres sacrés que les candidats dotés de mœurs intègres (*integris moribus*) ; de même, le c. 1172 § 2 établit que l'Ordinaire du lieu ne peut accorder la permission de prononcer des exorcismes solennels et publics qu'à un prêtre prudent et de vie intègre (*presbytero prudentia ac vitae integritate*) ; le c. 1420 § 4 précise que le vicaire judiciaire et ses adjoints doivent être des prêtres jouissant d'une réputation intacte (*sacerdotes integrae fama*) ; tandis que le c. 1435 dispose seuls les clercs ou laïcs de réputation intacte (*clerici vel laici integrae fama*) peuvent être nommés promoteur de justice ou défenseur de lien.

⁸⁵⁷ Ainsi, l'autorité ecclésiastique a le devoir de veiller à la préservation de l'intégrité des mœurs dans les associations de fidèles qui sont soumises à sa juridiction (cf. c. 305). Par ailleurs, le c. 827 § 3 recommande de soumettre au jugement de l'Ordinaire du lieu les livres ou écrits qui intéressent particulièrement la religion ou l'honnêteté des mœurs (*scripta quod religionis aut morum honestatis peculiariter intersit*).

⁸⁵⁸ Le c. 865 prescrit d'exhorter le catéchumène adulte à se repentir de ses péchés avant son admission au baptême ; de même, le c. 915 interdit l'accès à la communion au fidèle qui persiste avec obstination dans un péché grave et manifeste ; tandis que le c. 916 oblige le fidèle qui a conscience d'être en état de péché grave de s'abstenir d'exercer son droit de communier jusqu'à ce qu'il se confesse. De même, le c. 1007 interdit de conférer l'onction des malades à celui qui persévère obstinément dans un péché grave manifeste. Le c. 1184 § 1, 3° interdit d'accorder les funérailles ecclésiastiques à certains pécheurs manifestes en cas de risque de scandale public des fidèles. Le c. 1395 prévoit des sanctions pénales à l'encontre du clerc qui commet le péché contre le sixième commandement du Décalogue.

⁸⁵⁹ Le c. 874, 3° exige que la fonction de parrain ne soit assumée que par un catholique qui mène une vie cohérente avec la foi. L'interprétation de ce canon a permis de refuser le rôle de parrain aux adultes dont la situation de vie est contraire aux exigences de la morale chrétienne.

D'autre part, le législateur a voulu protéger les *boni mores* en faisant d'elles une exigence pour l'amplification de la capacité juridique dans l'Église (Section 2).

Section 1 : L'impact des *boni mores* sur la condition canonique des personnes physiques dans l'Église

L'expression « condition canonique » est utilisée dans l'intitulé du premier chapitre du Titre VI du Livre I du *CIC/83*⁸⁶⁰ pour désigner la situation juridique des personnes physiques dans l'Église. L'incise *attenta quidem eorum condicione* (« toutefois selon leur condition ») que l'on trouve au canon 96 *CIC/83* était absente dans le canon 87 *CIC/17* qui est sa principale source. D'après Alphonse Borras, le législateur de 1983 emploie l'expression « condition canonique » pour parler de « la configuration concrète du patrimoine de droits subjectifs et de devoirs corrélatifs » d'un fidèle dans l'Église en fonction de trois principaux déterminants :

Tout d'abord, l'ensemble des droits subjectifs et des devoirs corrélatifs attribués à tout baptisé du fait de son statut fondamental de *christifidelis* (c. 204 § 1 ; cc. 208-223) ; ensuite, l'ensemble des droits subjectifs et des devoirs corrélatifs attachés à un statut particulier, celui de laïc (c. 207 § 1 ; cc. 224-231), ou de clerc (c. 207 § 1 ; cc. 273-289) ou encore de membre d'un institut de vie consacrée (c. 207 § 2 ; c. 574 § 1 ; etc.) ; et enfin, l'ensemble des faits et des actes juridiques qui ont eu ou ont encore des effets déterminants sur l'agir juridique du sujet en question⁸⁶¹.

Lorsque le *CIC/83* traite de la « condition des personnes physiques dans l'Église », il focalise l'attention sur le troisième déterminant susmentionné et expose cinq situations qui peuvent modifier la capacité d'exercice des droits et devoirs d'un fidèle, à savoir : l'âge (cc. 97-98), la condition mentale en rapport avec l'usage de la raison (c. 99), le domicile et le lieu d'origine (cc. 100-107), les liens de parenté (cc. 108-110) et l'appartenance à l'Église latine ou à une Église de rite oriental (c. 112-113). Comme l'a observé Carlo Roberto Maria Redaelli, ces cinq éléments retenus par le législateur ne sont manifestement pas exhaustifs⁸⁶². On peut, par exemple, y ajouter des situations de vie relatives aux mœurs qui, au regard de nombreuses dispositions de l'ordonnancement canonique, influencent considérablement le patrimoine juridique des personnes physiques et leur capacité d'exercice des droits et devoirs acquis dans l'Église.

Pour déterminer les incidences de la notion de *boni mores* sur la constitution du patrimoine juridique des fidèles, nous nous interrogerons d'abord sur la pertinence de

⁸⁶⁰ Cet intitulé est ainsi libellé : *De personarum physicarum condicione canonica*.

⁸⁶¹ A. BORRAS, *L'excommunication dans le nouveau Code de droit canonique. Essai de définition*, op. cit., p. 194.

⁸⁶² Cf. C. R. M. REDAELLI, « Commentaire du c. 96 », in *Codice di Diritto Canonico Commentato*, op. cit., p. 151.

cette notion dans le processus d'acquisition de la personnalité juridique dans l'Église (A), avant de scruter le rôle qu'elle joue quant à l'attribution de la capacité d'exercice des droits acquis dans l'Église par le baptême (B).

A. Les *boni mores* : un critère souple quant à l'incorporation dans l'Église

Aux termes du canon 96 *CIC/83*, l'incorporation dans l'Église est le principal effet juridique du baptême validement conféré⁸⁶³. La personnalité juridique prend donc naissance avec le baptême validement reçu et le baptisé devient *ipso facto* titulaire de droits et devoirs dans l'Église. Toutefois, pour que le baptême soit licitement administré à un adulte, le canon 865 § 1 *CIC/83* exige que ce dernier soit exhorté à se repentir de ses péchés. Sur ce dernier point, il se pose la question de savoir si un adulte vivant, par exemple, dans une situation conjugale qui contredit objectivement les exigences de la morale chrétienne, pourrait être incorporé dans l'Église s'il recevait le baptême dans cette condition. Autrement dit, un adulte baptisé sans avoir satisfait à l'exigence de la conversion préalable de ses mœurs devient-il sujet de droits et de devoirs dans l'Église ? La réponse à cette question nécessite que l'on établisse une distinction nette entre les effets juridiques résultant de la célébration valide du baptême et ceux dépendant de son administration licite. L'incorporation dans l'Église se réalise automatiquement lorsque toutes les conditions sont réunies pour l'administration valide du baptême (1). En revanche, l'exigence de la conversion des mœurs n'est requise que pour l'administration licite du baptême d'un adulte (2).

⁸⁶³ Canon 96 *CIC/83* : « Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Église du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition, pour autant qu'ils sont dans la communion de l'Église et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle ».

1. L'incorporation dans l'Église comme effet juridique du baptême valide

L'énoncé du canon 96 *CIC/83* permet d'établir que l'incorporation dans l'Église du Christ⁸⁶⁴ n'est pas seulement un effet théologique⁸⁶⁵, mais aussi le principal effet juridique du baptême. Massimo Del Pozzo n'hésite pas à affirmer que l'incorporation dans l'Église est le premier droit des non-baptisés ; mais il précise aussitôt que ce droit n'est ni absolu, ni inconditionnel, puisqu'il est toujours soumis pour les adultes à la vérification des conditions énoncées au canon 865 § 1 *CIC/83*⁸⁶⁶. Mais n'est-il pas plus juste, au regard du canon 96 *CIC/83*, de dire plutôt que l'incorporation est le premier droit du baptisé ? En effet, l'idée de Massimo Del Pozzo se greffe manifestement sur celle soutenue trois décennies plus tôt par Carlos José Errazuriz. Ce dernier expliquait alors qu'en vertu des dispositions des canons 748 § 1⁸⁶⁷ et 849⁸⁶⁸ du *CIC/83*, tout adulte non-baptisé a droit au baptême⁸⁶⁹. C'est lorsque le non-chrétien a effectivement exercé son droit au baptême qu'il jouit *ipso facto* de son droit d'incorporation dans l'Église du Christ. Albert Reed a montré que dans la tradition canonique, la doctrine de l'incorporation dans l'Église par le baptême est demeurée inchangée au cours des siècles⁸⁷⁰. Il remarque, en

⁸⁶⁴ Rappelons que l'expression *Ecclesia Christi* employée dans ce canon renvoie à une réalité spirituelle qui dépasse largement le cadre de l'institution qu'est l'Église catholique. Cependant le canon 204 § 2, consacrant une affirmation de l'ecclésiologie du concile Vatican II (cf. Const. *Lumen gentium*, n. 8), précise que l'unique Église du Christ, « constituée et organisée en ce monde comme une société, subsiste dans l'Église catholique ». La Congrégation pour la doctrine de la foi a expliqué dans sa Déclaration du 6 août 2000, que « par l'expression *subsistit in*, le Concile Vatican II a voulu proclamer deux affirmations doctrinales : d'une part, que malgré les divisions entre chrétiens, l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique ; d'autre part, « que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures », c'est-à-dire dans les Églises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique ». CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Dominus Iesus », Déclaration sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église, 6 août 2000, § 16, in *Notitiae*, vol. 36, n°410/411, sept.-oct. 2000, p. 427 ; trad., in *DC*, t. 97, n° 2233, 1^{er} octobre 2000, p. 818.

⁸⁶⁵ Pour Alphonse Borras, le canon 96 *CIC/83* « utilise un double langage pour exprimer à un double niveau l'effet du baptême. D'une part, théologiquement parlant, il énonce l'effet théologique [...], à savoir l'incorporation dans l'Église du Christ [...]. D'autre part, canoniquement parlant, le canon 96 prescrit l'effet d'une telle incorporation par le baptême dans le champ de l'ordonnement canonique : le baptisé acquiert la personnalité juridique ». A. BORRAS, *L'excommunication dans le nouveau Code de droit canonique. Essai de définition*, op. cit., p. 98.

⁸⁶⁶ M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, op. cit., p. 266-267.

⁸⁶⁷ Canon 748 *CIC/83* : « Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité en ce qui concerne Dieu et son Église, et lorsqu'ils l'ont connue, ils sont tenus, en vertu de la loi divine, par l'obligation d'y adhérer et de la garder, et ils en ont le droit ».

⁸⁶⁸ Le canon 849 énonce la nécessité du baptême pour le salut de tout être humain, qu'il soit reçu en fait ou par désir.

⁸⁶⁹ C. J. ERRAZURIZ., « Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici », in *Ius Ecclesiae*, vol. 2, n° 1, 1990, p. 4.

⁸⁷⁰ A. REED, *The Juridical Aspect of Incorporation into the Church of Christ*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici, apud Pontificium Institutum Anglicum de urbe, Carthagera, The Messenger Press, 1960, p. 1-24.

revanche, qu'avant la législation pio-bénédictine, le terme « personne » (*persona*) n'était pas utilisé pour désigner le statut du baptisé en tant que sujet de droits et de devoirs dans l'Église⁸⁷¹.

Le canon 96 *CIC/83*, reprenant l'expression déjà consacrée au canon 87 *CIC/17*, établit que, par le baptême, l'être humain est constitué comme personne dans l'Église du Christ avec des obligations et des droits (*constituitur persona cum officiis et iuribus*). Cédric Burgun fait observer au sujet de l'utilisation du terme « personne », que le législateur de 1917 opéra un changement qui a l'avantage de mieux exprimer la dimension juridique de l'incorporation du baptisé dans l'Église du Christ⁸⁷². Le baptême n'est donc pas seulement une réalité sacramentelle qui communique la grâce de l'union spirituelle au « Corps mystique du Christ »⁸⁷³, mais il est aussi un acte instituant du fait qu'il crée le statut juridique fondamental de « personne », en tant que sujet de droits et de devoirs dans l'Église institutionnelle qui est le Corps social du Christ. Le dominicain Hervé-Marie Legrand soulignait la dimension instituante des sacrements en affirmant qu'ils sont « des processus à la fois ecclésiaux, liturgiques et juridiques »⁸⁷⁴. La définition canonique du baptême, donnée au canon 849 *CIC/83*⁸⁷⁵, met en lumière ces trois éléments du processus sacramentaire. Ce canon précise que seul le baptême validement administré produit l'effet d'incorporation dans l'Église du Christ et crée en même temps la personnalité juridique du baptisé. Les conditions de validité du baptême concernent à la fois le rite liturgique prescrit pour son administration et les dispositions du candidat, lorsqu'il s'agit d'un adulte.

S'agissant du rite liturgique, le canon 849 *CIC/83* établit que le baptême « n'est conféré validement que par le bain d'eau véritable accompagné de la formule requise ». Le canon 737 *CIC/17* parlait d'« ablution avec une eau vraie et naturelle, accompagnée

⁸⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

⁸⁷² Cf. C. BURGUN, « Codification et droit des personnes physiques », in *L'Année canonique*, vol. LVIII, n° 1, 2017, p. 191.

⁸⁷³ Cette expression est utilisée par le pape Pie XII pour parler de l'Église comme réalité spirituelle. Cf. PIE XII, « *Mystici Corporis Christi* », Lettre encyclique sur le Corps mystique de Jésus-Christ et sur notre union en lui et avec lui, 29 juin 1943, in *AAS*, vol. 35, p. 193-248.

⁸⁷⁴ H-M. LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », in M. SAUDREAU, J.-L. MONNERON, G. DEFOIS et al., *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1979, p. 161.

⁸⁷⁵ Canon 849 *CIC/83* : « Le baptême, porte des sacrements, nécessaire au salut qu'il soit reçu en fait ou du moins désiré, par lequel les êtres humains sont délivrés de leurs péchés, régénérés en enfants de Dieu, et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Église, n'est conféré validement que par le bain d'eau véritable accompagné de la formule requise ».

des paroles prescrites ». Cette « formule requise » se trouve dans les livres liturgiques appropriés⁸⁷⁶. Cette première condition relative au rite liturgique est suffisante pour la validité du baptême des petits enfants. Mais pour un adulte, son intention ou sa volonté de recevoir le baptême est également requise *ad validitatem*. C'est le canon 865 § 1 qui énonce cette condition sans toutefois préciser qu'elle est *ad validitatem*⁸⁷⁷. La rédaction de ce canon ne permet pas *a priori* de distinguer la condition *ad validitatem* des autres conditions requises *ad liceitatem*. Le canon 752 § 1 *CIC/17*, ancêtre du canon 865 § 1, n'apportait pas non plus cette précision. Néanmoins, on observe que le législateur de 1917 avait pris soin d'énoncer la condition *ad validitatem* par une proposition négative afin de bien marquer son caractère intangible, tandis que la condition *ad liceitatem* relative à la repentance des péchés était énoncée positivement⁸⁷⁸. Par cette nuance syntaxique, le législateur pio-bénédictin entendait sans doute traduire la précision qui était établie dans l'ancien droit et clairement exprimée dans une réponse de la Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle, adressée au Vicaire apostolique de Tche-Kiang, en date du 1^{er} août 1860⁸⁷⁹ : « l'intention est nécessaire pour la validité du sacrement, de sorte que l'adulte baptisé sans foi ni pénitence est baptisé illicitement mais validement ; au contraire, celui qui est baptisé sans la volonté de recevoir le sacrement n'est baptisé ni licitement ni

⁸⁷⁶ Il s'agit de la formule trinitaire, inspirée de l'évangile selon saint Matthieu (Mt 28, 19), à savoir : « N., je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit ». Cf. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, nouv. éd., Paris, Desclée/Mame, 1997, p. 174 ; voir également *Rituel du baptême des petits enfants*, Paris, Mame-Tardy, 1984, p. 49.

⁸⁷⁷ C. 865 § 1 *CIC/83* : « Pour qu'un adulte puisse être baptisé, il faut qu'il ait manifesté la volonté de recevoir le baptême, qu'il soit suffisamment instruit des vérités de la foi et des obligations chrétiennes et qu'il ait été mis à l'épreuve de la vie chrétienne par le catéchuménat ; il sera aussi exhorté à se repentir de ses péchés ».

⁸⁷⁸ c. 752 *CIC/17* : « Adultus, nisi sciens et volens probeque instructus, ne baptizetur ; insuper admonendus ut de peccatis suis doleat ». La traduction française proposée sur le site droitcanonique.fr garde la proposition négative pour l'unique condition *ad validitatem* et fait le choix de traduire positivement l'exigence relative à l'instruction du catéchumène sur les vérités de la foi : « L'adulte ne sera baptisé que sciemment et volontairement ; il sera suffisamment instruit et averti d'avoir à se repentir de ses péchés » (cf. <https://www.droitcanonique.fr/codes/cic-1917-15/c-752-cic-1917-2516>). À notre avis, le choix syntaxique de cette traduction française ne peut se justifier que par la volonté de mettre en exergue l'intangibilité de l'unique condition de validité. Les conditions de licéité exprimées positivement admettent des exceptions prévues par le droit, par exemple pour le baptême d'un adulte en danger de mort (cf. c. 752 § 2 *CIC/17* et c. 865 *CIC/83*) ou d'un adulte déficient mental dont la situation est assimilable à celle des enfants (cf. c. 88§ 3 *CIC/17* et c. 99 *CIC/83*).

⁸⁷⁹ Dans les *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, cette réponse porte la date du 3 août 1860. Cf. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, ann. 1622-1866, n° 1198, 2^{ème} éd., Rome, Typographia Polyglotta, 1907, p. 655.

validement »⁸⁸⁰. Cette réponse est citée dans les *Fontes* de Pietro Gasparri comme source du canon 752 *CIC/17*⁸⁸¹.

Étant donné que le canon 865 § 1 *CIC/83* reprend essentiellement les conditions énoncées dans le canon 752 *CIC/17*, celles-ci doivent être interprétées en tenant compte aussi de la tradition canonique (cf. c. 6 *CIC/83*). Voilà pourquoi la doctrine canonique admet sans difficulté le caractère *ad validitatem* de la toute première condition énoncée au canon 865 § 1 *CIC/83*⁸⁸².

Il résulte de ce qui précède que la validité du baptême d'un adulte est uniquement déterminée par son intention de recevoir ce sacrement et l'accomplissement du rite liturgique approprié par le ministre. Dès lors que ces deux conditions ont été réunies, le baptême produit son effet d'incorporation dans l'Église du Christ, indépendamment des autres dispositions du candidat, en l'occurrence celles relatives à la conversion de ses mœurs. Voilà pourquoi l'exigence des *boni mores* ne peut pas être considérée comme un critère déterminant pour l'acquisition de la personnalité juridique dans l'Église. L'exigence des *boni mores* opère plutôt comme un critère de licéité pour l'admission de l'adulte au baptême.

2. Les *boni mores* comme critère de licéité pour l'administration du baptême

Outre la condition de validité, le canon 865 § 1 du *CIC/83* énonce trois autres conditions requises pour l'administration licite du baptême d'un adulte, à savoir : l'instruction suffisante sur les vérités fondamentales de la foi et des obligations du chrétien, la mise à l'épreuve de la vie chrétienne par le catéchuménat et l'exhortation à la repentance des péchés. Le canon 752 § 1 *CIC/17* ne mentionnait que deux conditions de licéité, à savoir l'obligation d'une instruction suffisante et l'avertissement de l'obligation

⁸⁸⁰ « [...] intentio vero necessaria est ad illud valide consequendum, adeo ut qui baptizatur adultus sine fide ac poenitentia, illicitum quidem at valide baptizatur ; et contra qui baptizatur absque voluntate sacramentum suscipiendi, nec licite nec valide baptizatur ». CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « *In foliis* », Instruction au Vicaire apostolique de Tche-Kiang, 1^{er} août 1860, in P. GASPARRI, *CICF*, vol. 4, n° 963, p. 235-237. La traduction française est extraite de E. TEJERO, « Commentaire du canon 865 », in E. CAPARROS & T. SOL, dir., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^e éd., Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, p. 782.

⁸⁸¹ Cf. P. GASPARRI, *CICF*, vol. 9, *Indices*, N° 963, col. 176. Le texte de ce N° 963 se trouve dans le quatrième volume des *Fontes*. Cf. P. GASPARRI, *CICF*, vol. 4, n° 963, p. 235-237.

⁸⁸² Les commentaires du canon 865 proposés dans différentes éditions du *CIC/83* soulignent tous cette distinction entre les conditions de validité et de licéité du baptême. Cf. E. TEJERO, *loc. cit.*, p. 782 ; M. BLANCO, « Comentario c. 865 », in A. MARZOA, J. MIRAS & R. RODRIGUEZ-OCANA, *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, vol. III, Pampelune, EUNSA, 1996, p. 477 ; D. COMPOSTA, « Commento al can. 865 », P. V. PINTO, dir., *Commento al Codice di diritto canonico*, 2^e éd., Cité du Vatican, LEV, 2001, p. 538. G. TREVISAN, « Commento al can. 865 », in *Codice di diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora, 2019, p. 753.

de repentance des péchés. On peut observer que la notion de *boni mores* n'apparaît pas *expressis verbis* dans ces deux canons. Cependant, la condition relative à l'obligation de repentance des péchés a constamment été invoquée comme critère de refus du baptême à certains adultes dont la situation objective de vie n'était pas conforme aux exigences de la morale chrétienne. Voilà pourquoi l'interrogation sur la portée des *boni mores* en tant que critère de licéité du baptême revient en réalité à examiner la pertinence canonique de l'exigence de repentance des péchés avant la réception du baptême.

Lors des travaux de révision du *CIC/17*, la Commission avait d'abord voulu supprimer l'obligation de repentance des péchés parmi les conditions de licéité requises pour le baptême d'un adulte. Le *Coetus studiorum De sacramentis* approuva un premier *Schema* des canons sur le baptême au cours de sa 5^{ème} session, tenue du 2 au 6 mars 1970. Le canon 9 § 1 dudit *Schema*, correspondant au canon 752 § 1 *CIC/17*, ne mentionnait plus du tout la condition relative à l'obligation de repentance des péchés⁸⁸³. Cette initiative visait sans doute à favoriser le changement de la discipline de l'Église à l'égard de certains catéchumènes adultes qui se convertissent à la foi chrétienne alors qu'ils sont déjà engagés dans un mariage canoniquement invalide. À cette époque postconciliaire où l'on œuvrait pour la restauration du catéchuménat dans l'Église d'Occident, plusieurs pasteurs attirèrent l'attention sur le fait que les efforts louables entrepris dans le domaine du catéchuménat durant les siècles précédents dans les pays dits de mission, étaient demeurés infructueux parce que la discipline canonique relative à l'admission des adultes au baptême ne s'était pas suffisamment adaptée face aux situations matrimoniales difficiles rencontrées. Nous trouvons un écho de ces observations dans un article publié par Gérard Reniers, alors directeur du Service national du catéchuménat en France durant les années 1980⁸⁸⁴. Ces observations faisaient sans doute allusion à la situation de nombreux polygames ou femmes de polygames qui avaient embrassé la foi chrétienne en Afrique, mais ne pouvaient malheureusement pas recevoir le baptême. Mais elles visaient aussi, dans le contexte de la restauration du catéchuménat dans les Églises des pays occidentaux, la situation des catéchumènes mariés civilement à une personne divorcée

⁸⁸³ « Adultus ut baptizari possit, requiritur ut voluntatem suam baptismum recipiendi manifestet et sufficienter fidei veritatibus sit instructus ». Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Canonum qui iam probati sunt de baptismo, de quo in *CIC* can. 737-779 », canon 9 (*CIC* 752), in *Communicationes*, vol. 31, n° 1, p. 105. Traduction personnelle : « Pour qu'un adulte puisse être baptisé, il faut qu'il manifeste sa volonté de recevoir le baptême et qu'il soit suffisamment instruit au sujet des vérités de la foi ».

⁸⁸⁴ G. RÉNIERS, « Urgence catéchuménale et droit », in *L'Année Canonique*, vol. 27, 1983, p. 186.

d'un mariage antérieur canoniquement valide⁸⁸⁵. C'est ce contexte qui justifiait la volonté de réformer le canon 752 § 1, manifestée par les membres du *Coetus studiorum De sacramentis*, en vue d'apporter une réponse canonique plus adaptée à certaines situations décrites comme « urgentes » en catéchuménat. Mais cette initiative de réforme ne prospéra pas, bien qu'elle fût introduite au canon 17 du *Schema De sacramentis* de 1975⁸⁸⁶.

En effet, le *Schema De sacramentis* 1975 fut envoyé non seulement aux membres et consultants de la Commission, mais également aux conférences épiscopales et aux experts des universités catholiques ou des facultés ecclésiastiques, en vue de recueillir leurs observations. Après cette large consultation, la Commission fut amenée à apporter des amendements au canon 17 dudit *Schema* au cours de la 5^{ème} session de la II^e série des travaux de la Commission, tenue du 13 au 18 mars 1978. Plusieurs consultants avaient insisté sur le fait que l'instruction du postulant ne devrait pas se limiter à la transmission théorique des vérités de la foi, mais qu'elle devrait aussi s'accompagner d'une formation sur les obligations du chrétien ainsi que d'une initiation pratique à la vie chrétienne par le catéchuménat. C'est ainsi que l'un des consultants proposa une nouvelle rédaction du canon 17 § 1 du *Schema De sacramentis* 1975⁸⁸⁷, en y réintroduisant la condition relative à l'obligation de repentance des péchés par l'ajout de la phrase *admoneatur etiam ut de peccatis suis doleat* (qu'il [l'adulte postulant au baptême] soit aussi averti de se repentir de ses péchés). Il reprenait ainsi la deuxième condition de licéité énoncée au canon 752 § 1 *CIC/17*.⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Il s'agit surtout des cas où le mariage antérieur ne peut faire l'objet d'aucune procédure de dissolution prévue par le droit canonique.

⁸⁸⁶ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, (reservatum), Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1975, c. 17, p. 23.

⁸⁸⁷ Cf. Nouvelle proposition de rédaction du canon 17 § 1 *Schéma* 1975 : « Ut adultus baptizari possit, requiritur voluntatem suam baptismum recipiendi manifestaverit et de fidei veritatibus officiisque christianis sufficienter sit instructus (atque in vita christiana per catechumenatum ad normam iuris per actum sit initiatus) ; admoneatur etiam ut de peccatis suis doleat ». Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Acta commissionis. Coetus studiorum *De sacramentis* », Relatio V sessio II serie, 13-18 mars 1978, in *Communicationes*, vol. XIII, n°1, 1981, p. 222. Traduction personnelle : Pour qu'un adulte puisse être baptisé, il faut qu'il ait manifesté sa volonté de recevoir le baptême et qu'il ait été suffisamment instruit sur les vérités de la foi et les obligations du chrétien (et qu'il soit initié dans la vie chrétienne par le catéchuménat selon le droit) ; qu'il soit aussi averti de se repentir de ses péchés.

⁸⁸⁸ C'est bien ce contexte de revirement qui justifie la publication d'un article de Francisco Javier Urrutia, en 1981, dans lequel il expose les raisons pour lesquelles la pratique ecclésiale de la non-admission des polygames ne changera pas. Cf. F. J. URRUTIA, « Praxis non admittendi polygamos ad baptismum : cur non mutatur ? », in *Periodica*, vol. 70, 1981, p. 499-522.

La Commission adopta les deux principaux amendements contenus dans cette proposition, comme en témoigne le canon 819 du *Schema CIC 1980*⁸⁸⁹. Mais il convient d'observer que la Commission reformula de manière synthétique le premier amendement en indiquant que l'adulte postulant au baptême doit être suffisamment mis à l'épreuve par rapport aux vérités de la foi et obligations de la vie chrétienne (*fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit probatus*). Le terme *probatus* était désormais utilisé à la place d'*instructus*⁸⁹⁰, afin de mettre l'accent sur la dimension initiatique de la préparation au baptême, même si le terme « catéchuménat » n'était pas retenu. Cette omission fut corrigée dans le canon 865 § 1 du *Schema novissimum CIC1982*⁸⁹¹ qui parle de la mise à l'épreuve de la vie chrétienne par le catéchuménat (*in vita christiana per catechumenatum sit probatus*). Cette précision qui était déjà contenue dans la proposition examinée par la Commission lors de sa session de mars 1978 prend manifestement en compte l'enseignement du concile Vatican II qui conçoit le catéchuménat non pas comme un simple exposé de dogmes et de préceptes, mais comme une véritable formation initiatique à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage des mœurs chrétiennes⁸⁹².

Il n'est pas superflu de noter que le catéchuménat des adultes avait retrouvé un regain de vitalité dans l'Église depuis le concile Vatican II⁸⁹³. L'édition typique du *Rituel de l'initiation chrétienne des Adultes*, publiée en 1972, indique dans ses normes préliminaires qu'avant le rite d'appel décisif au baptême, il est requis de la part du catéchumène une conversion de la mentalité et des mœurs (*conversio mentis et*

⁸⁸⁹ Canon 819 *Schema CIC 1980* : « Ut adultus baptizari possit, requiritur voluntatem suam baptismum recipiendi manifestaverit et de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit probatus ; admoneatur etiam vita ut de peccatis doleat ». Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 194. Traduction personnelle : Pour qu'un adulte puisse être baptisé, il faut qu'il ait manifesté sa volonté de recevoir le baptême et qu'il soit suffisamment mis à l'épreuve au sujet des vérités de la foi et des obligations de la vie chrétienne ; il sera aussi averti qu'il doit se repentir de ses péchés.

⁸⁹⁰ Le rapport des travaux de la session du 13 au 18 mars 1978 mentionne qu'il s'agit d'un choix délibéré de la Commission : « Loco initiatus dicitur probatus ». Cf. *Communicationes*, vol. XIII, n°1, 1981, p. 222.

⁸⁹¹ Canon 865 § 1 *Schema Novissimum CIC1982* : « Ut adultus baptizari possit, oportet voluntatem baptismum recipiendi manifestaverit, de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit instructus atque in vita christiana per catechumenatum sit probatus ; admoneatur etiam ut de peccatis suis doleat ». ». Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*, Rome, typis polyglottis vaticanis, 1982, p. 159.

⁸⁹² Cf. CONCILE VATICAN II, « Ad Gentes », Décret conciliaire sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965, § 14, in *DC*, t. LXIII, n° 1463, 16 janvier 1966, col. 126.

⁸⁹³ Le Décret conciliaire *Christus Dominus* prescrit aux évêques de « s'efforcer de restaurer ou d'aménager le catéchuménat des adultes ». Cf. CONCILE VATICAN II, « Christus Dominus », Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, 28 octobre 1965, in *DC*, t. 62, n° 1461, 19 décembre 1965, col. 2120.

morum)⁸⁹⁴. Le même *Rituel* précise dans ses normes préliminaires, au numéro 98, que la fonction essentielle du catéchuménat est d'initier le catéchumène aux mystères du salut et aux mœurs évangéliques (*morum evangelicorum*)⁸⁹⁵. On peut donc conclure que l'insertion de la nouvelle condition « *in vita christiana per catechumenatum sit probatus* », au premier paragraphe du canon 865 du *CIC/83*, se rapporte bien à cette exigence de la réforme des mœurs avant le baptême. Suivant le § 2 du même canon, cette condition de mise à l'épreuve de la vie chrétienne par le catéchuménat est omise en cas danger de mort ; et la seule promesse d'observer les commandements de la religion chrétienne suffit pour satisfaire à l'obligation de la repentance des péchés⁸⁹⁶. Cette exception atteste implicitement que l'exigence de la conversion des mœurs n'est requise que pour la licéité et non pour la validité du baptême. Par voie de conséquence, nous pouvons affirmer qu'en droit canonique positif, les *boni mores*, entendues comme *mores evangelici* requises du postulant au baptême, ne constituent pas un critère déterminant pour l'acquisition du statut juridique de *christifideles*⁸⁹⁷ dans l'Église, puisque celle-ci s'opère automatiquement par la réception valide du baptême. En revanche, nous pouvons aussi affirmer que les *boni mores*, en tant que critère de licéité du baptême, ont une portée juridique indéniable dans la mesure où, au regard du droit canonique positif, elles peuvent être légitimement invoquées par l'autorité ecclésiale pour justifier le refus d'admission de certains adultes audit sacrement.

Après la promulgation du *CIC/83*, la doctrine a constamment interprété la condition de la repentance des péchés énoncée en son canon 865 § 1 comme une exigence de cohérence de la situation objective de la vie du catéchumène avec les commandements de la religion chrétienne. Gianni Trevisan affirme avec fermeté que l'adulte qui vit dans une situation de péché insurmontable ne peut être admis au baptême⁸⁹⁸. Cette hypothèse se présente souvent quand on a affaire à un catéchumène engagé dans une « union

⁸⁹⁴ Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Ordo initiationis christianae adultorum (OICA)*, praenotanda n° 23, édition typique, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1972, p. 12 ; Cf. également *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (RICA)*, n. 128, nouv. éd., Paris, Desclée/Mame, 1997, p. 82.

⁸⁹⁵ Cf. *OICA*, n°98, p. 36.

⁸⁹⁶ Canon 865 § 2 : « Un adulte en danger de mort peut être baptisé si, ayant quelque connaissance des principales vérités de la foi, il manifeste de quelque manière que ce soit son intention de recevoir le baptême et promet d'observer les commandements de la religion chrétienne ».

⁸⁹⁷ Le canon 204 § 1 du *CIC/83* désigne par *christifideles* tous ceux qui sont incorporés au Christ par le baptême, et sont constitués de ce fait en membres de l'Église, avec les droits et les obligations qui sont propres aux chrétiens (cf. c. 96 *CIC/83*).

⁸⁹⁸ G. TREVISAN, « Commento al canone 865 », in *Codice di diritto canonico commentato*, op. cit., p. 753.

matrimoniale stable »⁸⁹⁹, mais canoniquement invalide et non régularisable, si ce n'est par la séparation⁹⁰⁰. Maria Blanco évoque explicitement l'exemple de la polygamie simultanée lorsqu'elle affirme que le candidat au baptême ne doit pas être lié par des obstacles moraux dans sa vie⁹⁰¹. De manière générale, toutes les situations stables de « conjugalité »⁹⁰² contraires à la dignité du mariage créent, d'après l'expression de Massimo Del Pozzo, une « indisposition morale »⁹⁰³ manifeste ou objective qui empêche l'administration licite du baptême à l'adulte concerné :

L'aspect dogmatique se joint à l'aspect opératoire (vérité de la foi et devoirs chrétiens forment un tout). La pratique n'est évidemment pas seulement spirituelle et liturgique, elle concerne aussi les vertus et les mœurs. La pénitence est la reconnaissance des erreurs et des péchés commis et est clairement incompatible avec l'obstination dans le mal. En bref, il ne fait aucun doute qu'un '*comportement extérieur gravement, manifestement et stablement contraire à la norme morale*' invalide la possibilité d'attribution du bien salvifique. L'indisposition morale du demandeur compromet la signification et l'efficacité du signe [sacramentel]. L'acte d'adoration unit inséparablement la foi et l'ethos⁹⁰⁴.

Il faut cependant noter que l'exhortation apostolique post synodale *Amoris laetitia*, publiée en 2016, a ouvert une brèche qui donne désormais la possibilité à l'évêque diocésain d'envisager, dans le cadre bien restreint d'un discernement pastoral prudent et adapté, l'admission au baptême d'un candidat qui se trouverait dans « une

⁸⁹⁹ Par l'expression « union matrimoniale stable », il faut surtout entendre ici des mariages légitimes du point de vue du droit séculier (civil ou coutumier), dont la stabilité juridique est renforcée par la présence des enfants qui en sont issus.

⁹⁰⁰ Dans une étude antérieure, nous avons examiné les différentes situations particulières de vie qui comportent des aspects objectivement contraires aux bonnes mœurs évangéliques. Cf. C. DOUANLA TANKEU, *Repères théologiques et canoniques au sujet du catéchuménat des adultes : la prise en compte des situations particulières relatives aux mœurs*, Mémoire de Licence canonique en droit canonique, Faculté de droit canonique de l'ICP, 2016, p. 120-243.

⁹⁰¹ M. BLANCO, « Comentario del canon 865 », in A. MARZOA, J. MIRAS & R. RODRIGUEZ-OCANA, *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, vol. 3, op. cit., p. 479.

⁹⁰² Par ce terme, il faut entendre non seulement les situations matrimoniales irrégulières du point de vue du droit canonique, mais également toutes les autres formes de vie de couple stables au regard du droit séculier (comme par exemple le PACS en France) ou des faits (comme par exemple un concubinage duquel sont issus des enfants qui ont le droit d'être élevés par leurs parents).

⁹⁰³ Cette expression a été reprise par Antonio Sanchez-Gil, dans un article publié en 2014, pour « désigner tous les états de vie dans lesquels les membres du peuple de Dieu [...] peuvent se trouver du fait qu'ils ont notoirement adopté une position stable ou menant publiquement un mode de vie en contraste ouvert avec l'Évangile ; c'est-à-dire qui ont 'un comportement extérieur gravement, manifestement et durablement contraire à la norme morale' ». A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'*Evangelii gaudium* », in loc. cit., p. 559. Traduction personnelle.

⁹⁰⁴ M. DEL POZZO, « La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio », in loc. cit, p. 599. Traduction personnelle.

situation matrimoniale complexe »⁹⁰⁵. Le pontife romain répondait ainsi à la demande formulée par certains pères synodaux dont la proposition fut retenue dans la *Relatio finalis*⁹⁰⁶, bien que n'ayant pas fait l'unanimité. En effet, si les membres du *Circulus gallicus A* estimèrent dans leur rapport « qu'il n'est pas bon de s'en tenir à un refus de faire entrer ces personnes dans l'Église, puisque le Christ leur a fait signe dans la condition où elles se trouvent »⁹⁰⁷, ceux du *Circulus italicus B* par contre réaffirmèrent la discipline de l'Église en écrivant que « l'aspirant chrétien, se trouvant dans une condition qui ne lui permet pas d'accéder aux sacrements de l'initiation chrétienne, expérimente normalement l'admission au catéchuménat mais pas le rite d'appel décisif, encore moins la célébration unitaire du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie »⁹⁰⁸. On comprend pourquoi l'orientation pastorale donnée par le pontife romain au numéro 249 d'*Amoris laetitia* ne manqua pas de susciter des interrogations quant à son incidence sur la portée de l'exigence posée par le canon 865 § 1, relative à l'obligation de repentance des péchés avant le baptême. S'il est vrai que cette indication pastorale du pontife romain n'abroge pas les dispositions du canon susmentionné, elle autorise cependant le législateur particulier à aménager quelques mesures d'assouplissements dans l'application dudit canon, en vue de l'accueil au baptême de certains catéchumènes qui se trouvent dans une situation matrimoniale complexe.

Face à cette ouverture d'*Amoris laetitia* qui met nécessairement à mal la conception de des *boni mores* dans la tradition canonique, Massimo Del Pozzo a tenu à expliquer de nouveau que le catéchumène qui persévère dans une situation de vie contraire à la dignité du mariage chrétien ne peut satisfaire à l'exigence de la repentance des péchés, énoncée au canon 865 § 1, tant que sa volonté de conversion ne se reflète pas dans son comportement extérieur. Bien qu'il ne méprise pas l'argument des pasteurs qui

⁹⁰⁵ Cf. AL n° 249 : « Une difficulté particulière existe pour l'accès au baptême des personnes qui se trouvent dans une situation matrimoniale complexe. Il s'agit de personnes qui ont contracté une union conjugale stable à un moment où au moins l'une d'elles ne connaissait pas encore la foi chrétienne. Dans ces cas-là, les évêques sont appelés à exercer un discernement pastoral adapté à leur bien spirituel ».

⁹⁰⁶ XIV^e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio finalis », 24 octobre 2015, n° 75, in DC, n° 2521, janvier 2016, p. 61.

⁹⁰⁷ XIV^e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus* « A » sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#GALLA>, consulté le 13 août 2023.

⁹⁰⁸ XIV^e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus* « B » sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », 14^{ème} Congrégation générale, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettinopubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ITAB>, consulté le 15 août 2023. Traduction personnelle.

estiment que le baptême, en tant que signe sacramentel de la grâce salvifique du Christ, n'est pas un prix destiné aux plus méritants et que l'Église ne devrait pas fermer ses portes aux personnes qui entendent l'appel de Dieu dans leur condition et s'efforcent d'y répondre malgré leur « situation d'indisposition morale », l'enseignant de droit canonique de l'Université pontificale de la Sainte Croix réaffirme néanmoins, dans un ouvrage publié en 2018, que la célébration licite du baptême exige l'absence de toute situation objective de péché⁹⁰⁹.

Mais nous devons observer que cette position radicale n'est plus celle du Magistère de l'Église qui se montre de plus en plus favorable à l'ouverture faite dans l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*. En effet, le Dicastère pour la Doctrine de la Foi, dans sa réponse du 31 octobre 2023 à Monseigneur José Negri, évêque de Santo Amaro au Brésil, qui lui avait écrit en date du 14 juillet 2023 au sujet de la possibilité d'admission au baptême des transsexuels et des personnes homosexuelles, affirme :

Même si des doutes subsistent sur la situation morale objective d'une personne ou sur ses dispositions subjectives à la grâce, il ne faut jamais oublier cet aspect de la fidélité de l'amour inconditionnel de Dieu, capable d'engendrer même avec le pécheur une alliance irrévocable, toujours ouverte à un développement également imprévisible. Cela est vrai même lorsque l'intention de s'amender n'apparaît pas de façon pleinement manifeste chez le pénitent, car souvent la prévisibilité d'une nouvelle chute « ne compromet pas l'authenticité de l'intention ». En tout état de cause, l'Église doit toujours appeler à vivre pleinement toutes les implications du baptême reçu, qui doivent toujours être comprises et déployées dans l'ensemble du parcours de l'initiation chrétienne⁹¹⁰.

Quoi qu'il en soit, le baptême administré même illicitement à cause d'une situation d'indisposition morale du candidat produit l'effet de son incorporation dans l'Église du Christ et lui octroie la capacité de jouissance des droits et devoirs attachés au statut baptismal. Toutefois, l'adulte qui serait baptisé dans ces conditions se retrouverait dans la condition des *christifideles* dont l'exercice des droits et obligations fait l'objet de restrictions à cause de la contradiction objective entre leur état de vie et l'enseignement moral de l'Église.

⁹⁰⁹ Cf. M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, op. cit., p. 267.

⁹¹⁰ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Feuille d'audience au sujet de quelques questions concernant la possible participation aux sacrements du baptême et du mariage des transsexuels et des personnes homoaffectives », 31 octobre 2023, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_20231031-documento-mons-negri.html, consulté le 9 avril 2024. Traduction prise sur le site <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodele-autresource-196-196>,

B. Les *boni mores* : un critère décisif quant à la capacité d'exercice des droits dans l'Église

À propos de la personnalité juridique acquise dans l'Église par la réception du baptême, certains canonistes ont établi une distinction fondamentale entre la *capacitas iurium* et la *capacitas agendi*⁹¹¹. La première désigne la capacité de jouir du patrimoine inaliénable des droits et devoirs reconnus à tout *christifidelis* dès l'instant de son incorporation dans l'Église par le baptême ; tandis que la seconde renvoie à la capacité d'exercice de ces droits et devoirs⁹¹². Il découle du canon 96 *CIC/83* que la capacité d'exercice des droits n'est attribuée qu'aux *christifideles* qui sont dans la communion de l'Église et qui ne sont pas sous le coup d'une sanction canonique légitimement imposée. Par conséquent, interroger l'impact des *boni mores* sur la capacité d'exercice des droits dans l'Église revient à examiner le lien entre les *boni mores* et l'obligation de garder la communion ecclésiale.

Le canon 209 § 1 *CIC/83* dispose que « les fidèles sont liés par l'obligation de garder toujours, même dans leur manière d'agir, la communion avec l'Église ». L'incise « même dans leur manière d'agir » (*sua quoque ipsorum agendi ratione*) évoque la dimension objective de l'obligation de communion ecclésiale qui doit se traduire par des signes extérieurs perceptibles dans les comportements et les actes des *christifideles*. Voilà pourquoi le canon 210 *CIC/83* précise immédiatement que « tous les fidèles doivent, chacun selon sa condition propre, s'efforcer de mener une vie sainte. » C'est sur le terrain de ces signes visibles et objectivement vérifiables qu'il convient d'analyser l'impact des *boni mores* sur le degré de communion d'un fidèle à l'Église.

Reprenant l'enseignement du Concile Vatican II, contenu au numéro 14 b de constitution dogmatique *Lumen gentium*, le canon 205 *CIC/83* énonce trois critères essentiels qui déterminent le lien de communion à l'Église de tout baptisé⁹¹³. Pour Cédric

⁹¹¹ Commentant le canon 96 *CIC/83*, Alphonse Borrás assume pleinement cette distinction élaborée par Istvan Sipos et Laszlo Galos dans leur commentaire du canon source 87 *CIC/17* (cf. I. SIPOS & L. GALOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6^e ed., Rome/Fribourg/Barcelone, Herder, 1960, p. 68). Il estime également que cette distinction est plus éclairante que celle établie par le canoniste Cabreros entre la *personalitas completa* et la *personalitas incompleta*, selon l'absence ou la présence d'un obstacle (*obex*) ou d'une censure. Cf. A. BORRAS, *L'excommunication dans le nouveau Code de droit canonique. Essai de définition*, op. cit., p. 100.

⁹¹² Cette distinction pourrait être rapprochée de celle qui est faite en droit français entre la capacité de jouissance des droits et la capacité d'exercice de ces droits.

⁹¹³ C. 205 *CIC/83* : « 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. »

Burgun, ce canon permet « une objectivation des liens de communion à l'Église par la foi, les sacrements et le gouvernement⁹¹⁴. » Il offre ainsi des critères sûrs pour discerner et déterminer le degré d'appartenance d'un baptisé à l'Église. Comme écrit Alain Sériaux dans son analyse de ce canon, pour être « totalement fidèle », le baptisé « doit croire ce que croit l'Église (lien de la profession de foi), vivre ce dont vit l'Église (les sacrements) et ce que vit l'Église (le gouvernement), ce qui revient très exactement à penser et vouloir ce que pense et ce que veut le Christ⁹¹⁵. » Si l'un de ces critères venait à manquer, la communion du baptisé à l'Église ne serait pas pleine et par conséquent, il serait privé en partie ou en tout de la capacité d'exercice de ses droits. C'est à la lumière de ces critères objectifs que nous analyserons précisément l'impact que la conformité ou non du comportement du baptisé aux *boni mores* peut avoir sur la capacité d'exercice de ses droits dans l'Église.

En principe, d'après la tradition canonique, tout comportement ou « manière d'agir »⁹¹⁶ du fidèle qui viole les préceptes de la morale chrétienne, en particulier dans le domaine de la vie sexuelle ou conjugale, est considéré comme contraire *aux boni mores*. Dans la législation pio-bénédictine, cette violation constituait des délits contre les bonnes mœurs, impliquant l'imposition d'une peine canonique qui restreignait fortement la capacité d'exercice des droits du délinquant dans l'Église (1). Tenant certainement compte des évolutions des droits séculiers et des transformations sociales, le législateur canonique de 1983 fit le choix d'abroger les délits contre les bonnes mœurs, tout en veillant à éditer des canons disciplinaires pour continuer à garantir la protection juridique des règles de la morale chrétienne relatives à vie conjugale ou sexuelle. En effet, dans le *CIC/83*, la violation objective de ces règles par le *christifidelis* constitue toujours au moins un « péché grave manifeste » qui affecte son lien de communion à l'Église, et susceptible d'entraîner la restriction de l'exercice d'une partie de ses droits (2). Comme l'observe le cardinal Leo Raymond Burke, « la personne qui reste obstinément dans un péché grave et manifeste est à juste titre présumée par l'Église comme dépourvue du lien

⁹¹⁴ C. BURGUN, « Codification et droit des personnes », in *L'Année canonique*, t. LVIII, 2017, n° 1, p. 194.

⁹¹⁵ A. SÉRIAUX, *Droit canonique*, Paris, PUF, 1996, p. 112.

⁹¹⁶ Expression utilisée au canon 209 *CIC/83*.

intérieur de communion, de l'état de grâce, requis pour recevoir dignement la Sainte Eucharistie⁹¹⁷. »

1. La diminution de la capacité juridique pour cause de délit contre les *boni mores* dans le *CIC/17*

La clause *nisi obstat lata legitima sanctio* du canon 96 *CIC/83* indique que le patrimoine juridique du *christifidelis* peut être modifié et restreint par l'imposition ou par la déclaration d'une peine canonique. Dès l'entrée en vigueur du *CIC/83*, les dispositions pénales qui réprimaient les comportements contraires aux bonnes mœurs se limitaient uniquement aux domaines de la communication et de la vie cléricale. L'ancien canon 1369 *CIC/83* prévoyait une peine obligatoire et indéterminée à l'encontre de celui « qui, dans un spectacle ou une assemblée, ou dans un écrit répandu dans le public, ou en utilisant d'autres moyens de communication sociale, profère un blasphème ou blesse gravement les bonnes mœurs [...] ». Cette disposition figure désormais au canon 1368 *CIC/83* depuis la récente réforme du Livre VI par la constitution apostolique *Pascite gregem Dei*, promulguée par le pape François, le 23 mai 2021⁹¹⁸. Dans le domaine de la vie cléricale, l'ancien canon 1395 § 1 *CIC/83* établissait la peine de suspension et éventuellement d'autres peines suivant la gravité du cas, jusqu'au renvoi de l'état clérical à l'encontre du clerc concubin et du clerc qui persiste avec scandale dans une autre faute extérieure contre le sixième commandement du Décalogue. Le deuxième paragraphe du même canon traitait particulièrement des cas de viol et d'abus sexuels commis sur un mineur de 16 ans par un clerc. Par le motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* du pape Jean-Paul II publié le 30 avril 2001, les délits d'abus sexuels commis par un clerc sur un mineur de dix-huit ans furent classés parmi les *delicta graviora contra mores* (délits les plus graves contre les mœurs) réservés à la compétence de la Congrégation pour la doctrine de la foi⁹¹⁹. Avec la récente réforme du livre VI du *CIC/83*, le contenu des *delicta graviora contra mores* fut inséré dans le Code de l'Église latine au premier

⁹¹⁷ L. R. BURKE, « The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin », in *Periodica de Re Canonica*, vol. 96, 2007, p. 55. Traduction personnelle.

⁹¹⁸ Cf. FRANÇOIS, *Pascite gregem Dei*, Constitution apostolique sur la réforme du Livre VI du Code de droit canonique, 23 mai 2021, in *AAS*, vol. 113, n° 6, 2021, p. 550. Traduction française [en ligne] sur le site droitcanonique.fr.

⁹¹⁹ JEAN-PAUL II, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, motu proprio promulguant les normes sur les délits les plus graves réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 30 avril 2001, art. 6, in *AAS*, vol. 93, 2001, p. 739 ; trad. française in *DC*, t. 99, 2002, p. 365. Ces normes furent révisées le 21 mai 2010 et étendirent les *delicta graviora contra mores* aux abus sexuels commis par un clerc sur une personne jouissant habituellement d'un usage imparfait de la raison.

paragraphe du nouveau canon 1398 *CIC/83*, placé sous le titre des « délits contre la dignité et la liberté humaines »⁹²⁰. En outre, le second paragraphe de ce canon prévoit désormais des sanctions pénales canoniques à l'encontre du « membre d'un institut de vie consacrée ou d'une société de vie apostolique, et [de] n'importe quel fidèle qui jouit d'une dignité ou accomplit un office ou une fonction dans l'Église, s'il commet le même délit dont il est question au § 1 »⁹²¹.

De ce qui précède, nous pouvons constater que le traitement des délits contre les bonnes mœurs dans le *CIC/83* ne concerne plus le domaine de la vie conjugale et sexuelle comme ce fut le cas dans la législation antérieure. Pour saisir la portée exacte de cette importante évolution, il convient d'explorer les principales dispositions pénales par lesquelles le *CIC/17* assurait la protection des *boni mores* promues dans la tradition de l'Église. La législation pio-bénédictine traitait des délits contre les bonnes mœurs sous le titre XIV de son cinquième livre ; et précisément dans les canons 2356 à 2359⁹²². Il y était explicitement fait mention des délits de bigamie, de sodomie et de concubinage. Nous ne traiterons ici que de la bigamie (a) et de la sodomie (b) qui permettent de mieux illustrer notre problématique de l'influence des évolutions des droits séculiers sur la notion de bonnes mœurs en droit canonique.

a. Le délit de bigamie dans le *CIC/17*

Le canon 2356 *CIC/17* donnait la définition de la bigamie et précisait les peines encourues par les bigames ainsi que la procédure de leur administration de ces peines⁹²³. Ce canon prévoyait deux peines à l'encontre du bigame : d'abord la peine vindicative de l'infamie de droit qui était automatiquement encourue par la personne qui « faisait la tentative » d'un nouveau mariage civil, malgré le lien d'un mariage antérieur canoniquement valide. C'était là une nouveauté du *CIC/17*, puisque la peine de l'infamie était assez rare en droit canonique classique et n'était pas prévue pour réprimer la

⁹²⁰ Cf. FRANÇOIS, « Pascite gregem Dei », in *loc. cit.*, p. 555.

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Ce titre XIV était libellé « des délits contre la vie, la liberté, la propriété, la bonne réputation et les bonnes mœurs ». Voir la subdivision de ce titre XIV, opérée par Émile Jombart dans son commentaire. Cf. E. JOMBART, « Commentaire du livre V du *CIC/17* », in R. NAZ, dir., *Traité de droit canonique*, t. 4, 2^e éd., Paris, Letouzey et Ané, 1955, p. 759.

⁹²³ C. 2356 *CIC/17* : « Bigami, idest qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile, ut aiunt, attentaverint, sunt ipso facto infames ; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistant, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur ».

bigamie⁹²⁴. Suivant le c. 2293 § 3 *CIC/17*, l'infamie supposait la perte ou la diminution de la bonne réputation de l'infâme aux yeux des honnêtes gens, à cause de ses mauvaises mœurs ou d'un délit commis⁹²⁵. L'infamie de droit entraînait la privation de l'exercice de certains droits (c. 2294, § 1 *CIC/17*), notamment la privation de l'accès au sacrement de l'eucharistie (c. 855 § 1 *CIC/17*).

En plus de la peine automatique d'infamie, le bigame qui, après la monition de l'ordinaire, ne renonçait pas à son nouveau mariage civil encourrait la peine d'excommunication *ferendae sententiae* ou de l'interdit personnel. Toutefois, il faut noter que le législateur de 1917 fit une distinction importante entre les excommuniés *vitandi* (qui devaient être évités par les autres fidèles même dans la vie sociale) et les excommuniés *tolerati* (qui pouvaient communiquer avec les autres fidèles dans la vie sociale pour les matières profanes, selon le canon 2258 *CIC/17*). Les bigames frappés d'excommunication faisaient partie des *tolerati* qui pouvaient communiquer avec les autres fidèles dans la vie sociale pour les matières profanes (c. 2258 *CIC/17*). Les bigames excommuniés étaient soumis aux seules restrictions prévues aux canons 2259 à 2266, en l'occurrence : la privation du droit d'assister aux offices divins (c. 2259 *CIC/17*)⁹²⁶ ; l'interdiction de recevoir les sacrements et sacramentaux (c. 2260 *CIC/17*), y compris la sépulture conformément au canon 1240 § 1, 2° *CIC/17* ; l'interdiction de participer aux indulgences, aux suffrages et aux prières de l'Église (c. 2262 *CIC/17*) ; l'interdiction d'accomplir certains actes ecclésiastiques légitimes et d'exercer les offices et charges ecclésiastiques (c. 2263 *CIC/17*) ; l'incapacité d'être promu aux ordres (c. 2264 *CIC/17*).

Comme l'observe Jean Werckmeister, la situation des fidèles divorcés-remariés – qui étaient principalement visés par le délit de bigamie – changea profondément dans

⁹²⁴ Le Concile de Trente prescrivit la peine de l'infamie pour deux principaux délits : d'une part à l'encontre des ravisseurs et leurs complices (Cf. CONCILE DE TRENTE, 24^{ème} Session, 11 novembre 1563, « La réforme concernant le mariage », c. 6, éd. G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, op. cit., p. 1540) ; d'autre part, à l'encontre des princes temporels qui autoriseraient des duels dans leur territoire ainsi que tous ceux qui y participeraient (Cf. CONCILE DE TRENTE, 25^{ème} Session, 3-4 décembre 1563, « Décret de réforme générale », c. 19, éd. *Ibid.*, p. 1614).

⁹²⁵ Cette conception de la notion d'infamie trouve son origine en droit romain classique. Les censeurs frappaient d'infamie les citoyens convaincus de mauvaises mœurs ou qui avaient commis certains délits. Pour un approfondissement de cette notion romaine d'*infamia*, consulter la thèse de Clément Bur qui l'analyse à partir de nombreux exemples (Cf. C. BUR, *La citoyenneté dégradée : une histoire de l'infamie à Rome*, 312 av. J.-C.-96 apr. J.-C., Rome, École française de Rome, 2018, xii-697 p.).

⁹²⁶ Commentant le c. 2259 § 1 *CIC/17*, Émile Jombart affirme que la privation du droit d'assistance aux offices divins ne faisait pas obstacle à ce qu'un excommunié assiste au sermon qui peut contribuer à sa conversion. L'excommunié *tolerati* pouvait également être admis à l'assistance passive d'un office divin, surtout la messe dominicale. Cf. E. JOMBART, « Commentaire du cinquième livre du *CIC/17* », in R. NAZ, dir., *Traité de droit canonique*, t. 4, op. cit., p. 654-655.

l'Église après le concile Vatican II qui favorisa une certaine ouverture au monde⁹²⁷. Cette nouvelle attitude de l'Église par rapport aux fidèles divorcés-remariés était sans doute influencée par le contexte sociojuridique des décennies 1960 et 1970, marquées par des revendications sociales qui firent évoluer les législations séculières de certains États occidentaux en matière de divorce. L'Italie, par exemple, en dépit des stipulations contraignantes de l'article 34 du Concordat de Latran, vota et adopta la loi sur le divorce le 1^{er} décembre 1970⁹²⁸. La France, quant à elle, fit une grande réforme par la loi Carbonnier du 17 juillet 1975, afin d'admettre trois nouvelles catégories de divorce⁹²⁹, en plus du divorce pour faute qui était jusque-là l'unique catégorie prévue par la loi Naquet du 27 juillet 1884.

Ces évolutions des droits séculiers sur la question du divorce témoignaient en réalité d'une transformation sociale que l'Église ne pouvait plus ignorer tant dans son approche pastorale que dans le processus de réforme du Code pio-bénédictin qui était en cours. Voilà pourquoi les principes généraux qui furent établis pour la révision du droit pénal canonique du *CIC/17* et insérés dans le *Schéma* du Livre VI, publié en 1973, insistaient sur le fait que les canons pénaux devaient refléter l'esprit du Concile Vatican II, non seulement en évitant de contredire l'enseignement contenu dans les différents documents conciliaires, mais aussi en veillant à ce qu'une plus grande place soit donnée à la miséricorde chrétienne et que la punition ne porte jamais atteinte au respect de la dignité de la personne humaine⁹³⁰. C'est ainsi que de nombreux canons, y compris ceux qui réprimaient les délits contre les bonnes mœurs, ne furent pas retenus dans ce *Schema* de 1973. Dans cette période postconciliaire, les autorités ecclésiales se montrèrent de plus en plus favorables à la sépulture ecclésiastique des fidèles divorcés-remariés⁹³¹. En outre, la 5^e Assemblée ordinaire du Synode des évêques, tenue en 1980

⁹²⁷ J. WERCKMEISTER, « Quelques observations sur les personnes en situation matrimoniale irrégulière dans le Droit de l'Église catholique », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 81, n° 1, 2007, p. 124.

⁹²⁸ Dès l'introduction, en 1966, de la proposition de loi sur le divorce élaborée par les députés socialistes Loris Fortuna et Antonio Baslini, le Saint-Siège informa le gouvernement italien que le texte de cette proposition de loi était contraire à l'article 34 du Concordat de Latran qui oblige l'État d'Italie à reconnaître les effets civils du mariage catholique tant que subsiste lien matrimonial sur le plan canonique. Cf. J. LUCIEN-BRUN, « L'introduction du divorce en Italie et le Concordat du Latran », in *Annuaire Français de Droit International*, vol. 16, 1970, p. 244-255.

⁹²⁹ Il s'agissait des catégories suivantes : le divorce pour rupture de la vie commune au bout de six ans ; le divorce sur requête conjointe ; et le divorce sur double aveu.

⁹³⁰ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Schema documenti quo a sanctionum seu poearium in Ecclesia latina denuo ordinatur », 1^{er} décembre 1973, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, p. 5.

⁹³¹ À titre d'illustration, Mgr Armand Le Bourgeois, évêque d'Autun, émit une ordonnance, le 12 mars 1971, pour autoriser la sépulture des fidèles divorcés-remariés, dérogeant ainsi aux dispositions du

sur le thème de la famille chrétienne, mit l'accent particulier sur l'accueil charitable qui devait désormais leur être réservé dans l'Église, comme en témoigne le numéro 84 de l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio* du pape Jean-Paul II :

J'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église, car ils peuvent et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie. On les invitera à écouter la Parole de Dieu, à assister au sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière, à apporter leur contribution aux œuvres de charité et aux initiatives de la communauté en faveur de la justice, à élever leurs enfants dans la foi chrétienne, à cultiver l'esprit de pénitence et à en accomplir les actes, afin d'implorer, jour après jour, la grâce de Dieu. Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance⁹³².

Il convient d'observer que ce texte magistériel et pastoral préféra l'usage de l'expression « divorcé-remarié » au terme « bigame » employé dans le *CIC/17* qui était en cours de révision. Le délit de bigamie fut officiellement abrogé en 1983 par la promulgation d'un nouveau Code de droit canonique. Toutefois, le législateur ne renonça pas à assurer la protection juridique des *boni mores* dans le domaine de la vie conjugale et affective, puisqu'il édicta des canons disciplinaires restreignant l'exercice de certains droits chez les fidèles en situation de « péché grave manifeste ».

b. Le délit de sodomie dans le *CIC/17*

Le canon 2357 § 1 *CIC/17* disposait, entre autres choses, que les fidèles laïcs légitimement condamnés pour sodomie seraient frappés *ipso facto* par la peine d'infamie de droit. D'autres peines indéterminées pouvaient en plus leur être infligées *ferendae sententiae* par l'Ordinaire. Certains commentateurs ont fait remarquer que la condamnation pour sodomie dont il est question dans ce canon pouvait être aussi celle prononcée par un tribunal étatique⁹³³. Dans cette hypothèse, il y avait en fait une réception tacite, en droit canonique interne, du jugement prononcé par le juge séculier en matière

canon 1240 *CIC/17*. Cf. A. LE BOURGEOIS, « Ordonnance », 18 avril 1971, in *DC*, t. 68, n° 1584, 1971, p. 392. En outre, en réponse aux demandes présentées par de plusieurs Conférences des évêques qui souhaitaient qu'une dérogation soit accordée pour permettre la sépulture ecclésiastique des fidèles divorcés-remariés, la CDF décida par un décret de 1973 de tempérer les dispositions du canon 1240 § 1 *CIC/17* en statuant que « les obsèques ne seront pas interdites aux pécheurs manifestes s'ils ont donné quelque signe de pénitence avant de mourir et s'il n'y a pas scandale public pour les autres fidèles ». Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Décret sur la sépulture ecclésiastique », 20 septembre 1973, in *DC*, t. 70, n° 1643, 1973, p. 1007

⁹³² *FC* 84, in *DC*, *loc. cit.*, p. 184.

⁹³³ C'est par exemple l'opinion d'Émile Jombart (Cf. E. JOMBART, *loc. cit.*, p. 760). Mais il convient de préciser que ce cas de figure ne pouvait se présenter que dans les États qui incriminaient la sodomie ou l'homosexualité. Tel n'était pas le cas de la France à l'époque de la promulgation du *CIC/17*.

de sodomie. Toutefois, il revenait à l'ordinaire de s'assurer de la légitimité de la condamnation au for séculier, avant d'infliger d'autres peines canoniques en fonction de son appréciation. Le législateur de 1917 n'a plus retenu, pour le délit de sodomie, la peine déterminée et obligatoire d'excommunication qui était en vigueur dans l'ancien droit. Fallait-il voir dans ce choix du législateur une certaine volonté d'ouverture vers un début d'intégration des sodomites dans la société ecclésiale ? Il faut répondre par la négative, car dans son enseignement et sa pratique pastorale, le magistère ecclésial continua à qualifier la sodomie ou tout autre acte jugé *contra naturam* de « honteux et [d'] intrinsèquement déshonnête »⁹³⁴. Par ailleurs, la peine de l'infamie de droit encourue par les sodomites resta en vigueur jusqu'au Code de 1983 et fut appliquée aussi longtemps que la plupart des États occidentaux réprimaient la sodomie ou du moins le délit de l'homosexualité⁹³⁵.

Au lendemain des événements de Mai 68, des mobilisations sociales furent entreprises dans plusieurs pays occidentaux pour revendiquer la reconnaissance de la liberté sexuelle en général, et l'abolition de toute forme de discrimination envers les personnes homosexuelles⁹³⁶. C'est dans ce contexte que l'Église jugea nécessaire d'explicitier son enseignement et sa position sur la question de l'homosexualité. S'adressant aux membres de la commission théologique internationale en 1974, le pape Paul VI observa qu'en proclamant la liberté totale, les États font « disparaître le sens du

⁹³⁴ Cf. PIE XI, « Casti connubi », lettre encyclique sur l'institution divine du mariage, 31 décembre 1930, in AAS, vol. XXII, 1930, p. 559.

⁹³⁵ En France par exemple, le crime de sodomie fut officiellement aboli par le Code pénal révolutionnaire de 1791 qui ne mentionnait plus les délits contre nature, c'est-à-dire les actes sexuels sans visée procréative (Cf. T. PASTORELLO, *loc. cit.*, p. 197). Le Code pénal de 1810 ne mentionnait pas non plus spécifiquement l'homosexualité lorsqu'il traita des attentats contre les mœurs. Toutefois, la pénalisation de l'homosexualité fut réintroduite en droit français sous le régime de Vichy (par la loi n° 744 du 6 août 1942) et fut reconduite à la Libération par une ordonnance du 8 février 1945 du gouvernement provisoire. L'article 331 de l'ancien Code pénal incriminait, en son alinéa 2 dans sa rédaction résultant de la loi du 23 décembre 1980, « quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu mineur de même sexe ». Il s'agissait en réalité d'une loi de discrimination concernant l'âge de la majorité sexuelle, fixé à 15 ans pour les rapports hétérosexuels et à 21 ans pour les rapports homosexuels jusqu'en 1974, puis à 18 ans à partir de 1974 (cf. article 15 de la loi du 5 juillet 1974). La loi du 4 août 1982, abusivement considérée par certains comme la date de dépénalisation de l'homosexualité en France, mit tout simplement fin à la discrimination dans les âges de la majorité sexuelle entre hétérosexuels et homosexuels en abrogeant l'alinéa 2 de l'article 331 de l'ancien Code pénal.

⁹³⁶ Daniel Borillo note que l'expression « orientation sexuelle » apparut pour la première fois en 1972 au Michigan (aux États-Unis), qui l'introduisit dans une disposition légale afin de sanctionner les discriminations à l'égard des homosexuels. Le district de Columbia et l'État de Washington lui emboîtèrent le pas. Mais fallut attendre jusqu'en 1997, pour que le Traité d'Amsterdam introduisît l'expression « orientation sexuelle » dans son article 13 qui prescrivait aux États membres de l'Union européenne d'adopter des mesures antidiscriminatoires pour la protection des personnes homosexuelles dans le domaine du travail. Cf. D. BORRILLO, *Le droit des sexualités*, Paris, PUF (coll. « Les voies du droit »), 2009, p. 58.

devoir et de l'obligation morale, même sur des points manifestement graves qui obligent aussi bien dans la vie personnelle que dans la vie sociale (par exemple le divorce, l'homosexualité, les expériences avant le mariage, etc.) »⁹³⁷. Une année plus tard, la Congrégation pour la doctrine de la foi publia la déclaration *Persona humana*, sur certaines questions d'éthique sexuelle, dans laquelle on vit apparaître pour la première fois dans un document magistériel, les mots « homosexualité » (*homosexualitas*) et « homosexuels » (*homosexuales*). Si le magistère réaffirma avec force la doctrine de l'Église, fondée sur les saintes Écritures, suivant laquelle « les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés et qu'ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation »⁹³⁸, il précisa néanmoins que « dans l'action pastorale, ces homosexuels doivent être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale »⁹³⁹. Cette obligation d'accueillir désormais les personnes homosexuelles dans les communautés chrétiennes signifiait-elle que la peine d'infamie qu'encouraient automatiquement les auteurs du délit de sodomie était ainsi implicitement abolie ? Durant les années qui suivirent la Déclaration *Persona humana*, les pasteurs de l'Église observèrent une grande prudence dans la manière d'accueillir les personnes homosexuelles, parce qu'ils redoutaient qu'une intégration hâtive de ces dernières dans la communauté ecclésiale fût perçue par la société comme une approbation ou une légitimation des actes homosexuels. Au cours du voyage apostolique qu'il effectua aux États-Unis en octobre 1979, le pape Jean-Paul salua cette attitude de prudence pastorale adoptée par les évêques américains en ces termes :

En pasteurs pleins de compassion, vous avez eu raison de dire aussi que l'activité homosexuelle, à distinguer de la tendance homosexuelle, est moralement mauvaise. Par la clarté de cette vérité, vous avez fait la preuve de ce qu'est la véritable charité du Christ ; vous n'avez pas trahi ceux qui, à cause de l'homosexualité, se trouvent confrontés à des problèmes moraux pénibles, comme cela aurait été le cas si, au nom de la compréhension et de la pitié, ou pour toute autre raison, vous aviez offert de faux espoirs à nos frères ou à nos sœurs⁹⁴⁰.

⁹³⁷ PAUL VI, « Discours aux membres de la Commission théologique internationale », 16 décembre 1974, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19741216_commissione-teologica.html, consulté le 6 juin 2021.

⁹³⁸ « *Actus homosexualitatis suapte intrinseca natura esse inordinatos, neque unquam ullo modo approbari posse* ». CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Persona humana* », Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle, 29 décembre 1975, § 8, in AAS, n° 68, 1976, p. 85.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁴⁰ JEAN-PAUL II, « Discours aux évêques des États-Unis », 5 octobre 1979 à Chicago, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791005_chicago-usa-bishops.html, consulté 5 juin 2021.

Ainsi, le Pontife romain précisa la portée et la limite de l'accueil pastoral qui devait dorénavant être réservé aux personnes homosexuelles dans l'Église. Si ces dernières ne méritaient plus d'être frappés d'office de la peine d'infamie – ce qui constituerait une discrimination grave et injuste –, il n'était pas non plus question de les intégrer hâtivement, indistinctement et sans discernement dans l'Église. Le *CIC/83* assumait cette tension en abrogeant la disposition pénale du canon 2357 § 1 *CIC/17* sans toutefois clarifier le statut des personnes homosexuelles dans l'Église.

Le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié le 11 octobre 1992, par le pape Jean-Paul II, traita la question de l'homosexualité dans la catégorie des offenses à la vertu chrétienne de chasteté⁹⁴¹ et non pas dans celle des « offenses à la dignité du mariage »⁹⁴² où l'on trouvait par exemples le divorce, l'adultère, l'union libre, la polygamie, etc. Il réaffirma la doctrine traditionnelle de l'Église selon laquelle « les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés » et « contraires à la loi naturelle »⁹⁴³. Il précisa en outre que les personnes qui présentent des tendances homosexuelles foncières « ne choisissent pas leur condition homosexuelle »⁹⁴⁴ ; par conséquent, « ils doivent être accueillis [dans l'Église] avec respect, compassion et délicatesse. On évitera à leur égard toute marque de discrimination injuste »⁹⁴⁵. Cet enseignement magistériel, exposé après l'entrée en vigueur du *CIC/83*, permettait logiquement d'examiner les actes d'homosexualité commis par deux personnes majeures consentantes à l'aune de la catégorie du « péché grave » dont il est question au canon 916 *CIC/83*, tant que ces actes peccamineux sont accomplis dans un cadre strictement privé, informel et occulte. Dans ces conditions, le fidèle coupable d'actes d'homosexuels est en principe tenu par la grave obligation morale de recourir au sacrement de la pénitence avant de recevoir à nouveau

⁹⁴¹ *CEC* 2357, éd. JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église Catholique*, op. cit., p. 484.

⁹⁴² *CEC* 2380-2390, *Ibid.*, p. 488-490.

⁹⁴³ *CEC* 2357, *Ibid.*, p. 484.

⁹⁴⁴ Le *Catéchisme de l'Église Catholique* se réfère ici à une distinction fondamentale établie par la jurisprudence du tribunal apostolique de la Rote romaine entre les personnes qui pratiquent occasionnellement l'homosexualité et les personnes qui ont une structure psychique ou une constitution personnelle homosexuelle. Voici ce qu'en disait Mario Francesco Pompedda : « Chez ceux qui souffrent d'une perversion ou plus exactement d'inversion de l'appétit érotique, on doit mettre à part les personnes qui se livrent occasionnellement à ce genre de pratique, c'est-à-dire de façon transitoire ou poussées par des circonstances contingentes, et qui les arrêtent facilement une fois ces circonstances disparues. Sans aucun doute, la condition de ces personnes diffère tout à fait de celles qui sont invinciblement attirées par leur propre sexe en raison d'une habitude longue et forte ou de leur constitution personnelle, c'est-à-dire de naissance » (*Coram M. POMPEDDA*, « Decisio », 6 octobre 1969, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 61, p. 916).

⁹⁴⁵ *CEC* 2358, op. cit., p. 484.

la communion eucharistique en état de grâce. S'il décidait en conscience de se présenter devant le ministre de la communion sans avoir rempli au préalable l'obligation de la confession sacramentelle, ce dernier n'aurait aucune raison objective pour le repousser, puisqu'il se trouverait pratiquement dans la situation de tous les autres pécheurs occultes soumis au régime du canon 916 *CIC/83*.

Mais la question de l'homosexualité reçut une nouvelle portée en droit canonique lorsque certains États décidèrent de faire droit aux revendications des lobbies LGBT⁹⁴⁶ en donnant une forme juridique aux unions entre personnes de même sexe. En France, par exemple, la loi du 15 novembre 1999 relative au Pacte civil de solidarité (PACS)⁹⁴⁷, dont le contenu est inséré aux articles 515-1 à 515-8 du Code civil, fut déjà une première forme juridique de reconnaissance officielle et de protection publique des unions incluant une intimité sexuelle entre personnes de même sexe⁹⁴⁸. Mais pour répondre de manière exhaustive aux revendications des lobbies LGBT, la France, à la suite de quelques autres États, promulgua le 17 mai 2013 la loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe⁹⁴⁹. Ces évolutions des droits séculiers donnèrent aux couples homosexuels un statut légal et public ayant des incidences sur l'état civil des personnes qui y sont engagées⁹⁵⁰. Du point de vue de la morale chrétienne, l'homosexualité ne fut plus seulement perçue comme une « offense à la vertu de chasteté », mais put aussi être envisagée dans certains cas comme une « offense à la dignité du mariage ». Sur le plan du droit canonique, la situation du fidèle catholique engagé dans une union légale avec un partenaire de même sexe ne releva plus seulement de la catégorie du « péché grave » régie par canon 916 *CIC/83*, mais de celle du « péché grave manifeste » dont il est

⁹⁴⁶ L'acronyme LGBT en anglais « Lesbien, Gay, Bisexuel, Transsexuel ». Il n'est pas superflu de rappeler qu'à partir des années 1990, les lobbies de la communauté homosexuelle revendiquaient, dans plusieurs pays et même au niveau international, le droit de reconnaissance légale des couples homosexuels en invoquant le principe de la non-discrimination fondée sur l'orientation sexuelle, énoncé par l'article 14 de la Convention européenne des droits de l'homme.

⁹⁴⁷ Cf. Loi n° 99-944 du 15 novembre 1999, relative au pacte civil de solidarité, in *JORF*, 16 novembre 1999, [en ligne], Disponible sur internet <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000761717>, consulté le 27 juillet 2023.

⁹⁴⁸ Aux termes de l'article 515-1 du *Code civil*, « un pacte civil de solidarité est un contrat conclu par deux personnes physiques majeures, de sexe différent ou de même sexe, pour organiser leur vie commune ».

⁹⁴⁹ Loi n° 2013-404 du 17 mai 2013, ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe, in *JORF* n° 0114 du 18 mai 2013, p. 8253, [en ligne], consulté le 28 août 2016, disponible sur le site [https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT](https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT&categorieLien=id), consulté le 28 août 2023.000027414540&categorieLien=id.

⁹⁵⁰ Même le PACS concerne l'état des personnes dans la mesure où « il est fait mention, en marge de l'acte de naissance de chaque partenaire, de la déclaration de pacte civil de solidarité, avec indication de l'identité de l'autre partenaire » (article 515-4 du *Code civil*).

question au canon 915 *CIC/83*. C'est essentiellement sur le fondement du canon 915 *CIC/83* que l'Église pouvait désormais justifier la restriction des droits des fidèles engagés dans unions homosexuelles ayant une certaine forme publique. C'est ainsi, par exemple, qu'en novembre 2019, le révérend Scott Nolan, curé de la paroisse Saint-Étienne dans le diocèse de Grand Rapids, situé dans l'État de Michigan aux États-Unis, refusa l'accès à la communion eucharistique à une fidèle catholique lesbienne nommée Sara Smolenski, une juge très populaire du tribunal de district du comté de Kent. Il était reproché à cette dernière d'avoir contracté civilement mariage depuis mars 2016 avec une femme, mais surtout de s'être présentée à l'église saint Étienne, avec des épingles à cheveux Pride, pour manifester publiquement son soutien au mariage homosexuel⁹⁵¹. S'estimant lésée par la décision du prêtre qui agissait conformément au canon 915 *CIC/83*, la juge Smolenski décida de rendre publique cette affaire à travers le média WOOD TV 8 où elle critiqua vertement son curé et la décision prise à son encontre. Au regard de l'ampleur médiatique de cette affaire, l'évêque de Grand Rapids, Monseigneur David Walkowiak, fit une Déclaration dans laquelle il approuva la décision pastorale du Père Scott Nolan et déclara « qu'aucune Communauté de foi ne peut supporter la contradiction publique de ses croyances par ses propres membres. Cela est particulièrement vrai sur les questions aussi essentielles à la vie catholique que le mariage, que l'Église a toujours considéré, et continue de considérer, comme une alliance sacrée entre un homme et une femme »⁹⁵². Cet exemple nous incite à approfondir le sens et portée réelle de la catégorie du « péché grave manifeste » dans le Code de droit canonique en vigueur.

2. La diminution de la capacité juridique pour cause de péché grave manifeste contre les *boni mores* dans le *CIC/83*

Le canon 916 *CIC/83* détermine les effets juridiques sanctionnant tout « péché grave » par la restriction du droit de recevoir ou de célébrer l'eucharistie, aussi longtemps que le pécheur ne se sera pas confessé, hormis quelques situations exceptionnelles⁹⁵³.

⁹⁵¹ Cf. Article de presse de Monica HAIDER, « Catholic diocese denies gay Michigan judge communion », 1^{er} décembre 2019, in *CNN*, [en ligne], disponible sur <https://edition.cnn.com/2019/11/30/us/gay-michigan-judge-communion/index.html#:~:text=A%20church%20in%20Michigan%20denied%20Holy%20Communion%20to>, consulté le 13 septembre 2022.

⁹⁵² D. WALKOWIAK, « Statement in response to WOOD TV 8 story regarding St. Stephen Parish », 27 novembre 2019, [en ligne], disponible sur <https://grdiocese.org/statement-woodtv8-story-regarding-st-stephen-parish/>, consulté le 12 septembre 2023. Traduction personnelle.

⁹⁵³ Canon 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

Mais la difficulté de cette norme canonique réside dans le fait que son application est laissée au sujet de droit qui décide lui-même en conscience de s'y soumettre ou pas. En effet, le jugement sur l'état de grâce relève de la responsabilité du sujet qui est le seul, capable d'examiner sa conscience. Cependant, une réelle difficulté se pose à notre époque où, comme soulignait le pape Benoît XVI, « les fidèles se trouvent immergés dans une culture qui tend à effacer le sens du péché, favorisant un comportement superficiel qui porte à oublier la nécessité d'être dans la grâce de Dieu pour s'approcher dignement de la communion⁹⁵⁴. » À la vérité, l'obligation imposée par le canon 916 a une portée beaucoup plus morale que juridique, puisqu'elle relève du for interne qui échappe en principe au contrôle de l'autorité ecclésiale.

En revanche, lorsque le « péché grave » est « manifeste », il tombe dans la sphère du for externe et les normes canoniques le sanctionnant ont une véritable portée juridique dans la mesure où l'autorité ecclésiale compétente peut urger de leur observance. Comme l'observe Wojciech Kowal, le qualificatif « manifeste » modifie essentiellement la notion de « péché grave », de sorte que l'expression *manifestum grave peccatum* (« péché grave manifeste ») doit être considérée comme une catégorie distincte, dotée de son propre sens et de sa propre extension⁹⁵⁵. C'est ainsi que le canon 915 *CIC*/83 prescrit de refuser la sainte communion à « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave manifeste » (*in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes*). De même, le canon 1007 *CIC*/83 interdit de donner l'onction des malades « à ceux qui persévèrent avec obstination dans un péché grave manifeste. » Enfin, le canon 1184 § 1, 3° *CIC*/83 ordonne de priver des funérailles ecclésiastiques les « pécheurs manifestes, auxquels celles-ci ne peuvent être accordées sans scandale public des fidèles. Le législateur de 1983 a ainsi mis en lumière cette catégorie de « péché grave manifeste » (*manifestum grave peccatum*), sans toutefois préciser son extension. Néanmoins, la référence aux sources pio-bénédictines des canons ci-dessus mentionnés permettrait de rapprocher cette catégorie de celle de *publice indigni* (« publiquement indignes ») au canon 855 *CIC*/17), ou bien de *peccatores publici* (« pécheurs publics ») au canon 1240 *CIC*/17, ou encore de

qu'il ne soit dans l'impossibilité de se confesser ; en ce cas, il n'oubliera pas qu'il est tenu par l'obligation de faire un acte de contrition parfaite, qui inclut la résolution de se confesser au plus tôt. »

⁹⁵⁴ BENOÎT XVI, *Sacramentum caritatis*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, n. 20, in *AAS*, vol. 99, n° 3, mars 2007, p. 120. Trad. in *DC*, t. 104, n° 2377, 1^{er} avril 2007, p. 311.

⁹⁵⁵ Cf. W. KOWAL, « The non-admission of the divorced and remarried persons to Holy Communion: Canon 915 revisited », in *Studia canonica*, vol. 49, 2015, p. 418.

manifesto peccato mortali (« péché mortel manifeste ») au canon 942 *CIC/17*. Pour Wojciech Kowal, ce rapprochement ne permet cependant pas de conclure hâtivement que la catégorie de « péché grave manifeste » est coextensive à celle de « péché mortel manifeste », ni à celle de « pécheurs publics »⁹⁵⁶. Quoi qu'il en soit, il faut observer que, depuis la promulgation du *CIC/83*, la catégorie de « péché grave manifeste » a été constamment appliquée à certains péchés que la législation antérieure traitait sous la rubrique des délits contre les bonnes mœurs (cf. cc. 2356-2359 *CIC/17*), en l'occurrence la bigamie et le concubinage. Pour mieux saisir les enjeux de la catégorie du « péché grave et manifeste » en rapport avec la violation des *boni mores* (b), nous partirons du commentaire du canon 915 *CIC/83* (a).

a. La catégorie du « péché grave manifeste » dans le canon 915 *CIC/83*

Bien que l'expression *peccatum grave manifeste* ait directement émergé du processus d'élaboration du canon 1007 *CIC/83*⁹⁵⁷ concernant le sacrement de l'onction des malades, il faut reconnaître que c'est surtout le commentaire du canon 915 *CIC/83*, relatif à l'eucharistie, qui a davantage permis de mettre en lumière la catégorie juridique de « péché grave manifeste » qui n'existait pas dans le Code pio-bénédictin. Ce canon tire sa source du canon 855 § 1 *CIC/17* qui prescrivait d'écarter de l'eucharistie ceux qui étaient « publiquement indignes [*publice indigni*] tels que les excommuniés, les interdits et ceux qui [étaient] manifestement infâmes [*manifeste infames*], jusqu'à ce qu'on ait des signes de leur repentir et de leur amendement et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale

⁹⁵⁶ Cf. W. KOWAL, « The non-admission of the divorced and remarried persons to Holy Communion: Canon 915 revisited », in *Studia canonica*, vol. 49, 2015, p. 427-429.

⁹⁵⁷ Le canon 942 *CIC/17*, ancêtre du canon 1007 *CIC/83*, utilisait l'expression *manifestum mortale peccatum* (« péché mortel manifeste »), lorsqu'il établissait que l'extrême onction « ne doit pas être conférée à ceux qui persévèrent sans pénitence et sciemment dans un péché mortel manifeste ». Au cours des travaux de révision du *CIC/17*, l'adjectif *mortale* (« mortel ») a été changé en *grave* (« grave »). En effet, le canon 185 du premier *Schema De Sacramentis* faisait déjà apparaître l'adverbe *graviter* : *Unctio infirmorum ne conferatur illis qui graviter deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant* (Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur, op.cit.*, p. 57). Ce canon fut discuté par la Commission spéciale au cours de la session du 18 au 22 avril 1977 et le texte fut reformulé en ces termes : *Unctio infirmorum ne conferatur illis qui in gravi peccato manifesto perseverant* (cf. *Communicationes*, vol. 9, p. 344). C'est ainsi que l'expression *garvi peccato manifesto* vit le jour et fut introduit au canon 960 *Schema CIC/80* : *Unctio infirmorum ne conferatur illis qui in manifesto gravi peccato obstinato perseverant* (cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*, Patribus Commissionis reservatum, Typis polyglottis Vaticanis, 1980, p. 221). Mais, comme nous le verrons plus loin, il fallut attendre le *Schema Novissimum CIC* de 1982 pour que l'expression *gravi peccato manifesto* fût également introduit dans son canon 913 concernant le sacrement de l'eucharistie, qui devint le canon 915 *CIC/83*.

public⁹⁵⁸. » Bien que le législateur de 1917 n'ait pas explicité la liste des fidèles « manifestement infâmes », Wojciech Kowal⁹⁵⁹ pense qu'il faut se référer au *Rituale Romanum* de 1614, source directe du canon 855 *CIC/17*, qui donnait une énumération des *manifeste infames* dans cette norme liturgique :

Les publiquement indignes (*publice indigni*) doivent être écartés de la communion ; tels que les excommuniés, les interdits et ceux qui sont manifestement infâmes (*manifeste infames*), comme les adultères, les personnes vivant en concubinage, les usuriers, les magiciens (*magi*), les devins (*sortilegi*), blasphémateurs et autres pécheurs publics de ce genre⁹⁶⁰.

Le § 2 du canon 855 *CIC/17* permettait de distinguer les *publice indigni* (« ceux qui sont publiquement indignes ») des *occultos peccatores* (« pécheurs occultes »). On pouvait donc en déduire que la catégorie générale des *publice indigni* renvoyait explicitement à celle de *publici peccatores* (« pécheurs publics ») que l'on retrouvait dans plusieurs normes du Code pio-bénédictin⁹⁶¹. Le législateur de 1983 n'a ni repris l'expression *publice indigni*⁹⁶², ni utilisé celle de *publici peccatores*, encore moins celle de *manifeste infames*. En revanche, il a fait le choix de recourir à la catégorie nouvelle de « *perseverantes obstinate in manifesto gravi peccato* » (« ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste »). Qu'est-ce qui pourrait justifier un ce choix ? Le législateur de 1983 a-t-il voulu éviter l'usage des expressions stigmatisantes et peu respectueuses de la dignité de la personne humaine à une époque où l'Église, au lendemain du concile Vatican II, avait pris l'option pastorale d'une plus grande ouverture en vue de l'accueil de certaines catégories de fidèles qui étaient frappés d'infamie ou de la peine canonique d'excommunication sous l'empire du *CIC/17* ? Il convient de se reporter aux travaux préparatoires pour mieux cerner l'intention du législateur de 1983.

Dans le premier *Schema De Sacramentis* de 1975, le canon 75 reprenait le canon 855 *CIC/17* en omettant la mention explicite des principales catégories de

⁹⁵⁸ Cf. c. 855§ 1 *CIC/17* : « Arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum poenitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint ».

⁹⁵⁹ Cf. W. KOWAL, *loc. cit.*, p. 420.

⁹⁶⁰ *Rituale Romanum : editio princeps (1614)*, éd. M. SODI & J. J. FLORES ARCAS, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 49. Traduction personnelle.

⁹⁶¹ Les pécheurs publics ne pouvaient être valablement inscrits dans une association de fidèles (c. 693 § 1 *CIC/17*) ; le pécheur public (*publice criminus*) ne pouvait être admis comme parrain de baptême (c. 766 *CIC/17*) ; le curé ne pouvait pas assister au mariage d'un pécheur public (c. 1066 *CIC/17*) ; enfin, les pécheurs publics et manifestes (*peccatores publici et manifesti*) étaient privés de sépulture ecclésiastiques (c. 1240 *CIC/17*).

⁹⁶² Il n'est pas superflu de noter que l'expression *publice indigni* fut pourtant retenue, quelques années plus tard dans le Code des canons des Églises orientales. Cf. c. 712 CCEO : « Arcendi sunt a susceptione Divinae Eucharistiae publice indigni ».

personnes qui y étaient énumérées, à savoir : les excommuniés, les interdits et les infâmes. Ainsi, ce canon 75 *Schema De Sacramentis* se contenta de formuler en des termes très généraux que « ceux qui ont commis une faute grave et qui persévèrent dans une contumace manifeste ne doivent pas être admis à la célébration de l'eucharistie ni à la communion »⁹⁶³. Wojciech Kowal observe que par le recours à l'expression *qui graviter deliquerunt* (« ceux qui ont gravement péché »), les rédacteurs voulurent mettre un accent sur la gravité du « péché » lui-même, plutôt que sur la condition « indigne » ou « infâme » de la personne qui a péché⁹⁶⁴.

Ce premier Schéma fut envoyé aux Cardinaux, aux Conférences des évêques, aux Dicastères de la Curie romaine, aux Universités et Facultés ecclésiastiques, ainsi qu'aux Supérieurs des Instituts de vie consacrée, afin de recueillir leurs observations. Au cours de sa session du 29 mai au 2 juin 1978, la Commission spéciale sur les sacrements (*Coetus specialis de Sacramentis*) examina trois principaux amendements proposés au sujet du canon 75 *Schema De Sacramentis*. Certains consultants avaient demandé que soit insérée dans ce canon la mention expresse de la possibilité d'accès à la communion des fidèles divorcés remariés. Mais les membres de la Commission convinrent qu'il ne leur revenait pas de se prononcer sur cette question ; et que le Saint-Siège devrait y répondre⁹⁶⁵. Le deuxième amendement proposait de supprimer dans la formulation du canon l'interdiction de participer à la célébration eucharistique⁹⁶⁶, exprimée par les mots *ad sanctissimae eucharistiae celebrationem ne admittantur*. En effet, une telle interdiction revêtait le caractère d'une véritable peine canonique et devrait par conséquent relever du droit pénal. La Commission admit cet amendement et procéda à la suppression demandée afin que ce canon conservât son caractère purement disciplinaire. Le troisième amendement proposé concernait l'ajout de l'adverbe *publice* après *graviter*⁹⁶⁷ afin de signifier que seule une faute grave ayant un caractère public pourrait faire l'objet du refus d'accès à la sainte communion, dès lors que le fautif persévère dans sa contumace.

⁹⁶³ Cf. c. 75 du Schéma de 1975 : « Ad Sanctissimae Eucharistiae celebrationem aut communionem ne admittantur qui graviter deliquerunt et in contumacia manifesto persévérant ». PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, op.cit., p. 35. Traduction personnelle.

⁹⁶⁴ Cf. W. KOWAL, loc. cit., p. 421.

⁹⁶⁵ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Acta commissionis. Schema De sacramentis », in *Communicationes*, vol. 13, n°2, 1981, p. 412.

⁹⁶⁶ « supprimatur ergo verbum celebrationem ». Cf. *Ibid.*, p; 413.

⁹⁶⁷ « Post graviter adiungitur et publice ». Cf. *Ibid.*, p. 413.

Ces amendements furent intégrés par les rédacteurs dans le *Schema CIC* de 1980 dont le canon 867 était ainsi formulé : « Ceux qui ont gravement et publiquement péché et persistent manifestement dans la contumace ne seront pas admis à la Sainte Communion⁹⁶⁸. » Cette nouvelle formulation laissait transparaître une certaine volonté des rédacteurs de ne pas stigmatiser certains fidèles en les enfermant dans des catégories de péché⁹⁶⁹. Mais deux observations principales furent adressées au secrétariat par les membres de la Commission : le cardinal Ermenegildus Florit, alors archevêque émérite de Florence, fit remarquer que le texte du canon 867 *Schema CIC/80* était trop générique et qu'il convenait de garder l'esprit de précision en procédant à une explicitation analogue à celle faite au canon 1135 du même Schéma⁹⁷⁰. Un autre Père de la Commission, le cardinal Palazzini, jugea que le canon 867 *Schema CIC/80* était trop tempéré par rapport au canon 855 *CIC/17* et regretta que la notion de scandale ne fût plus évoquée⁹⁷¹. À ces deux observations, le secrétariat, avec l'aide des consultants, répondit que le texte du canon 867 *Schema CIC/80* était suffisant et qu'il comportait toutes les exigences requises pour identifier les personnes concernées, à savoir : la gravité de l'acte peccamineux, sa publicité et l'obstination du sujet dans la contumace. Il précisa surtout dans cette réponse que le texte concernait certainement aussi les divorcés remariés⁹⁷². En dépit de cette réponse, le secrétariat tint finalement compte des remarques du cardinal Florit au moment de la rédaction du *Schema Novissimum CIC* de 1982. C'est ainsi que le canon 913 de ce

⁹⁶⁸ C. 867 *Schema CIC/80* : « Ad sacram communionem ne admittantur qui graviter et publice deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant ». PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Patribus Commissionis reservatum, *op. cit.*, p. 204.

⁹⁶⁹ Rappelons qu'à cette même époque se tenaient les travaux préparatoires du synode des évêques de 1980 sur la famille et que la nécessité de porter un regard pastoral nouveau sur les « bigames » et les « concubins » s'imposait de plus en plus à l'Église. L'exhortation apostolique post synodale *Familiaris consortio*, publiée le 22 novembre 1981, évita soigneusement l'emploi des termes « bigamie » et « concubinage », pourtant reçus dans la tradition ecclésiale, pour leur préférer de nouvelles expressions jugées plus appropriées au contexte social.

⁹⁷⁰ Le canon 1135 *Schema CIC/80* distinguait trois catégories de fidèles qui devaient être privés des funérailles ecclésiastiques : 1°) les *apostats, hérétiques et schismatiques notoires* ; 2°) ceux qui auraient choisi la crémation de leur corps pour des raisons contraires à la foi chrétienne ; 3°) les autres pécheurs manifestes (*alii peccatores manifesti*) auxquelles les funérailles ecclésiastiques ne pouvaient être accordées sans le scandale public des fidèles. Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici*, *op. cit.*, p. 257. Ce canon est devenu le c. 1184 *CIC/83*.

⁹⁷¹ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio completens syntheses animadversionum ...*, 16 juillet 1981, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1981, p. 214. Voir également *Communicationes*, vol. 15, 1983, p. 194

⁹⁷² « Textus sufficit cum omnia requisita habeantur : actus gravitas, nempe, et publicitas actus necnon contumacia. Certo certius textus respicit etiam divortiatos et renuptiatos. » *Ibid*, p. 214.

dernier Schéma énuméra les catégories de fidèles qui ne doivent pas être admis à la sainte communion, à savoir : d'une part, les excommuniés et les interdits après infliction ou déclaration de leur peine, et d'autre part, les fidèles « qui persévèrent avec obstination dans un péché grave manifeste »⁹⁷³. Cette nouvelle formulation du canon offrait une distinction fondamentale d'une haute portée heuristique. En effet, elle permit de distinguer dans la catégorie générale de ceux que le canon 867 *Schema CIC/80* désignait par l'expression *qui graviter et publice deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant*, d'une part, les fidèles qui sont sous le coup d'une sanction pénale canonique (notamment les excommuniés et les interdits) et, d'autre part, les *perseverantes obstinate in manifesto gravi peccato* qui ne relèveraient donc pas du registre du droit pénal.

Rappelons que l'expression *qui in manifesto gravi peccato obstinato perseverant* était déjà utilisée au canon 960 *Schema CIC/80* traitant de l'onction des malades. Les rédacteurs l'introduisirent également dans le canon 913 *Schema Novissimum CIC/82* pour désigner une catégorie de fidèles qui, sans être sous le coup d'une peine canonique, doivent néanmoins être écartés de l'accès à la sainte communion. Après la promulgation du *CIC/83*, la doctrine s'est intéressée à la signification technique de la nouvelle catégorie du « grave péché manifeste » (*manifestum grave peccatum*) en droit canonique. La délimitation de l'extension de celle-ci s'est faite en procédant à de nombreuses distinctions :

Premièrement, le *manifestum grave peccatum* ne constitue pas un délit, bien qu'il puisse entraîner des conséquences visibles sur le lien de communion ecclésiale. Jean Werckmeister affirme que la notion de *manifestum peccatum* (« péché manifeste ») doit être entendue au sens canonique d'une « faute extérieure ou [d'une] situation objectivement contraire aux lois et à la morale, sans pour autant constituer un délit »⁹⁷⁴. En effet, si l'expression générique *qui graviter et publice deliquerunt*, employée au canon 867 *Schema CIC/80*, pouvait être comprise au sens de « ceux qui ont commis un délit grave », comme l'atteste, par exemple, la traduction française dudit canon proposée par Jean Werckmeister⁹⁷⁵, le législateur a clairement fait le choix de mentionner dans le canon 915 *CIC/83* les *in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes* en tant que

⁹⁷³ Cf. c. 913 *Schema Novissimum CIC/82* : « Ad sacram communionem admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae alique in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes ». PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Novissimum*, op. cit., p. 167.

⁹⁷⁴ Cf. J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *loc. cit.*, p. 71.

⁹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73.

catégorie distincte de celle des fidèles qui sont sous le coup d'une peine canonique, en l'occurrence l'excommunication ou l'interdit.

Deuxièmement, le « péché grave manifeste » (*manifestum grave peccatum*) ne se confond pas avec le « péché grave » (*grave peccatum*) dont il est question au canon 916 *CIC/83*. Tandis que le premier s'évalue au for externe par un tiers et prend uniquement en compte l'élément objectif du péché, le second s'évalue en conscience (au for interne) par le sujet lui-même et prend également en compte l'élément subjectif du péché. Voilà pourquoi, répondant aux arguments avancés par certains auteurs, comme Patrick Travers⁹⁷⁶, pour soutenir que le canon 915 *CIC/83* ne s'applique pas à celui dont la faute grave ne lui est pas subjectivement imputable, le Conseil pontifical pour les textes législatifs a tenu à préciser, dans sa Déclaration du 24 juin 2000, que le « péché grave manifeste » doit être « compris objectivement, parce que de l'imputabilité subjective le ministre de la communion ne peut juger »⁹⁷⁷. Malgré cette précision, certains canonistes ont continué à penser qu'une application « objectiviste »⁹⁷⁸ du canon 915 *CIC/83* manquerait gravement à l'équité et à la charité dans la mesure où il est tout à fait possible qu'un « péché grave manifeste », bien établi dans l'ordre canonique, ne soit pas du tout un « péché grave » du point de vue de la théologie morale. Cet argument a été finalement reçu par le Magistère avec la publication, en 2016, de l'exhortation apostolique post synodale *Amoris laetitia*, où le pape François affirme :

Il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église⁹⁷⁹.

Le Pontife romain précise dans la note infrapaginale numéro 351 que cette aide de l'Église, dans certains cas, peut consister aussi dans l'aide des sacrements. Cet enseignement magistériel appelle à une nécessaire révision des critères d'évaluation du « péché grave manifeste » par la prise en compte de l'élément subjectif. C'est dans ce

⁹⁷⁶ Cf. P. TRAVERS, « Reception of the Holy Eucharist by Catholics attempting remarriage after divorce and the 1983 code of Canon Law », in *The Jurist*, vol. 55, 1995, p. 198.

⁹⁷⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715.

⁹⁷⁸ Laura Morrison fait le point sur les réflexions critiques des canonistes qui dénoncent cette tendance « objectiviste » de l'interprétation et de l'application du canon 915. Cf. L. MORRISON, *The Denial of Holy Communion due to Obstinate Perseverance in Manifest Grave Sin : The application of c. 915 in the American Context*, Thèse de doctorat en droit canonique, Université saint Paul d'Ottawa, 2015, p. 72 ss.

⁹⁷⁹ *AL*, n° 305, in *DC*, loc. cit., p. 88.

sens que le canoniste Cédric Burgun propose « cinq critères objectifs et subjectifs »⁹⁸⁰ pour le discernement pastoral en vue d'une meilleure évaluation de la demande d'accès à l'eucharistie des fidèles en situation de « péché grave manifeste ».

Troisièmement, l'effort de distinction entre les *manifesti peccatores* (« pécheurs manifestes ») et les *publici peccatores* (« pécheurs publics ») dont parlait le CIC/17 a également permis à la doctrine de clarifier davantage la notion de « péché grave manifeste ». De manière générale, le législateur de 1983 a préféré l'adjectif *manifestum* (cf. cc. 915 ; 1007 et 1184 § 1, 3^o CIC/83) à *publicum* (cf. cc. 693 § 1 ; 855 § 1 et 1240 § 1, 6^o CIC/17). Les notions de *manifesti peccatores* et de *publici peccatores* sont sans doute proches, au point que certains commentateurs du CIC/83, comme, par exemple, John Huels, n'ont pas éprouvé la nécessité de les distinguer⁹⁸¹. La table analytique du Code de droit canonique bilingue latin-français, édité chez Wilson et Lafleur, ne fait pas non plus de distinction entre les deux notions⁹⁸².

En revanche, Wojciech Kowal s'est attelé à montrer que les deux notions ne sont pas coextensives, de sorte que tous ceux qui se trouvent dans une situation de « péché manifeste » ne sont pas forcément considérés comme des « pécheurs publics »⁹⁸³. En effet, pour l'enseignant de l'université Saint-Paul d'Ottawa, le terme « péché manifeste » désigne une situation habituelle de péché, présumée à partir d'un acte public violant objectivement un commandement de Dieu ou la loi morale. Ainsi par exemple, un fidèle divorcé et remarié, du seul fait de son remariage civil qui viole la propriété de l'indissolubilité du mariage, se trouve dans état de « péché manifeste », puisqu'on présume qu'il vit habituellement *more uxore* avec son conjoint « illégitime » du point de vue canonique. Il faut préciser que même si un couple de fidèles divorcés remariés vivait dans un milieu où leur situation n'était pas connue du public (c'est-à-dire au moins de

⁹⁸⁰ C. BURGUN, « Des critères de communion à la lumière d'*Amoris laetitia* », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 143, n^o 2, 2021, p. 215.

⁹⁸¹ Dans son commentaire du c. 915 CIC/83, John Huels ne fait pas de distinction entre le « péché public » et le « péché manifeste », puisqu'il se contente d'affirmer qu'en cas de doute au sujet de la gravité ou de la nature publique du péché, le ministre appliquera une mesure favorable à celui qui s'approche de la communion. Cf. J. M. HUELS, « Commentary of c. 915 », in J. CORIDEN, T. GREEN, D. HEINTSCHEL, éd., *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York, Paulist Press, 1985, p. 653.

⁹⁸² Sous la notice « pécheur », l'expression « pécheur public » est utilisée pour renvoyer aux canons qui parlent tous du « péché manifeste » : « l'on ne peut pas donner l'eucharistie au pécheur public et non repenté (cf. c. 915) ; ni l'onction des malades (cf. c. 1007) ; ni accorder les funérailles ecclésiastiques (cf. c. 1184 § 1, 3^o) ». *Codex Iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, éd. E. CAPARROS & T. SOL, (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd., Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Gratianus », 2018, p. 2234.

⁹⁸³ Cf. W. KOWAL, *loc. cit.*, p. 427-429.

quelques membres de la communauté), il ne cesserait pas d'être objectivement en état de « péché grave manifeste » et pourrait faire l'objet des mesures de restriction de leur droit d'accès aux sacrements dès lors que les autres conditions requises sont réunies, à savoir la persévérance obstinée dans leur état et la connaissance par le ministre du sacrement.

Quant à l'expression « péché public », elle correspond, écrit Wojciech Kowal, « au péché qui peut être attribué à une personne donnée en tant qu'action personnelle, déterminée dans le temps et dans l'espace, et dont l'occurrence pourrait être prouvée par le for externe »⁹⁸⁴. Autrement dit, il s'agit d'un « péché grave » concret, subjectivement imputable, et qui, à cause de certaines circonstances, est connu du public et peut donc être prouvé au for externe. Ainsi par exemple, une jeune fille célibataire qui tomberait enceinte, à la suite d'une relation charnelle consentie, se trouverait dans une situation où son péché de fornication ou d'adultère serait connu du public, à cause de la grossesse ou de la naissance de l'enfant qui en serait la preuve objective. Cette mère célibataire aura bien évidemment commis un péché grave qui est en plus connu du public, mais tant qu'elle ne vit pas dans une « situation habituelle » (c'est-à-dire continue) de péché, comme par exemple le concubinage, elle ne rentre pas *strictu sensu* dans la catégorie des fidèles en situation de « péché grave manifeste ». Il n'est pas superflu de rappeler que la notion de « pécheur public » a disparu du droit canonique positif depuis la promulgation du *CIC/83*, de sorte qu'une mère célibataire n'est plus *a priori* soumise à un régime particulier de restriction de l'exercice de ses droits, comme c'était le cas dans le Code pio-bénédictin⁹⁸⁵. Malgré le caractère public de son péché, elle est désormais traitée suivant les canons régissant tout « péché grave »⁹⁸⁶, restant sauve l'obligation générale d'éviter le scandale. Dans une réponse du 13 décembre 2023 à l'évêque de San Francisco de Macoris (en République dominicaine) qui l'avait consulté au sujet de l'accès à la communion eucharistique pour les mères célibataires, le Dicastère pour la Doctrine de la Foi affirme qu'« un travail pastoral doit être fait dans l'Église locale pour faire comprendre que le fait d'être une fille-mère n'empêche pas l'accès à l'eucharistie. Comme

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 429. Traduction personnelle.

⁹⁸⁵ Sous l'empire du *CIC/17*, une mère célibataire pouvait contracter l'infamie de fait, définie au canon 2293 § 3 dudit code comme la perte de sa réputation aux yeux des fidèles honnêtes et sérieux à cause d'un délit ou de ses mauvaises mœurs. Cette infamie justifiait la restriction de l'exercice des droits, imposée par le canon 2294 *CIC/17*. L'infamie de fait cessait lorsque l'estime des fidèles honnêtes et sérieux avait été recouvrée, suivant le prudent jugement de l'Ordinaire, qui tenait compte de toutes les circonstances et surtout du long amendement du coupable (c. 2295 *CIC/17*). Par ailleurs, le c. 1066 *CIC/17* prévoyait que le pécheur public ne devait communier qu'après qu'il se fût amendé, qu'il eût fait pénitence et le scandale fût réparé. Toutes ces dispositions ont été abrogées avec la promulgation du *CIC/83*.

⁹⁸⁶ Cf. c. 916 ; c. 988 et c. 996 § 1 *CIC/83*.

tous les autres chrétiens, la confession sacramentelle des péchés commis leur permet de s'approcher de la communion »⁹⁸⁷.

Quatrièmement enfin, la doctrine s'est intéressée à la portée de l'expression *obstinate perseverantes* (« ceux qui persistent avec obstination ») qui est la condition requise pour que le « péché grave manifeste » soit caractérisé et produise ses effets en droit canonique. Patrick Travers a fait une analyse lexicale assez pertinente pour montrer que le terme « obstination », dans son usage courant, suppose l'entêtement, le refus d'abandonner son comportement peccamineux après avoir été interpellé ou averti par une tierce personne⁹⁸⁸. C'est également dans ce sens qu'abonde Jean Werckmeister lorsqu'il écrit que « la “persistance” ; “la persévérance”, “l’obstination” dans le péché (les mots sont forts !) ne peuvent être établies que lorsque le coupable a dûment été averti et qu'il a obstinément refusé de s'amender »⁹⁸⁹. Raymond Leo Burke affirme lui aussi que la personne persiste obstinément lorsque « son pasteur l'a informé du péché grave et public de sa situation et l'a mise en garde de ne pas s'approcher pour recevoir la sainte communion »⁹⁹⁰. Mais il faut souligner que le Conseil pontifical pour les textes législatifs, dans sa Déclaration du 24 juin 2000, précisa que l'expression *obstinate perseverantes* « signifie qu'il existe une situation objective de péché qui perdure au cours du temps, et à laquelle la volonté du fidèle ne met pas fin, tandis que d'autres conditions ne sont pas requises (attitude de défi, monition préalable, etc.) pour que la situation soit fondamentalement grave du point de vue ecclésial⁹⁹¹. »

Il découle de ce qui précède que le « péché grave manifeste » est une véritable catégorie juridique qui a un sens technique en droit canonique positif. Pour le caractériser, il faut simplement que les trois conditions suivantes soient réunies : *primo*, l'existence d'une faute objectivement contraire à une norme de la morale chrétienne et qui marque le

⁹⁸⁷ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre à S.E. Mgr Ramón Alfredo de la Cruz Baldera, Évêque de San Francisco de Macorís (République dominicaine) sur l'accès à la communion eucharistique pour les mères célibataires », 13 décembre 2023, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231213_risposta-madri-single_it.html. Traduction française disponible sur www.droitcanonique.fr, consulté le 25 avril 2024.

⁹⁸⁸ Cf. P. TRAVERS, « Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law », in *loc.cit.*, p. 201-202.

⁹⁸⁹ J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *loc. cit.*, p. 73.

⁹⁹⁰ R. L. BURKE, « The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin », in *Periodica de Re Canonica*, vol. 96, 2007, p. 46.

⁹⁹¹ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 716.

début d'une situation de vie personnelle. Ainsi en serait-il de la célébration du mariage seulement civil d'un baptisé catholique, ou de la célébration civile d'une union canoniquement illégitime ou de l'entrée dans une vie de concubinage. *Secundo*, cette faute objective doit instaurer une « situation habituelle » de vie à laquelle la volonté du fidèle concerné ne met pas fin. *Tertio*, enfin, cette faute objective doit être manifeste, c'est-à-dire susceptible d'être prouvée au for externe.

b. La restriction des droits à cause d'un péché grave manifeste contre les *boni mores*

Grâce à la catégorie de « péché grave manifeste », le législateur de 1983 voulut maintenir la protection des *boni mores* théologiques en établissant des mesures disciplinaires de restrictions à l'encontre des *christifideles* qui se trouvent dans certaines situations de vie qui étaient réprimées autrefois, sous l'empire du Code Pio-bénédictin, au titre des délits contre les bonnes mœurs⁹⁹². Le canoniste Antonio Sanchez Gil estime que la catégorie de « péché grave manifeste » renvoie en réalité aux « situations d'indisposition morale manifeste » concernant des fidèles « qui ont notoirement adopté une position stable en menant publiquement un mode de vie qui contredit ouvertement le message évangélique ; c'est-à-dire les fidèles qui ont un comportement extérieur gravement, manifestement et durablement contraire à la norme morale⁹⁹³. » L'examen des travaux préparatoires du canon 915 *CIC/83* a révélé que les fidèles divorcés-remariés étaient expressément visés par cette catégorie de « péché grave manifeste ». En effet, si ces derniers ne sont plus frappés d'excommunication sous le régime du *CIC/83*, ils font néanmoins l'objet de privation d'exercice de certains droits inhérents au statut du *christifidelis*, parmi lesquels l'interdiction de recevoir les sacrements, en l'occurrence la communion eucharistique (cf. c. 915 *CIC/83*). À propos de l'application de cette dernière interdiction, le CPTL précisa dans sa Déclaration du 24 juin 2000 qu'« aucune autorité

⁹⁹² Prenant en compte de l'évolution des mœurs dans la société occidentale, le législateur canonique de 1983 opta pour l'abrogation de certaines dispositions pénales dont la finalité était d'assurer la protection des bonnes mœurs conformes à la tradition chrétienne. C'est ainsi que les bigames, les « sodomites » (ou homosexuels) et les concubins ne sont plus traités de délinquants, comme ce fut le cas sous l'empire du Code de 1917.

⁹⁹³ A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'Evangelii gaudium », in *Ius Ecclesiae*, vol. 26, 2014, p. 564. Traduction personnelle.

ecclésiastique ne peut dispenser, en aucun cas, de cette obligation du ministre de la sainte communion, ni produire des directives qui la contredisent⁹⁹⁴. »

Malgré cette clarification du Siège apostolique, la question d'accès à la communion des fidèles divorcés remariés demeura une véritable préoccupation pour les pasteurs et une source de divergences pour les docteurs. Le canoniste français Jean Werckmeister qui avait déjà soutenu, dans un article publié en 1998, que l'interdiction posée par le canon 915 *CIC/83* ne s'appliquait pas aux fidèles divorcés-remariés⁹⁹⁵, réaffirma sa position dans une nouvelle publication en 2001⁹⁹⁶ avant de la tempérer plus tard dans un autre article, paru en 2007⁹⁹⁷. D'autres auteurs, fidèles à la doctrine traditionnelle de l'Église, comme Raymond Leo Burke⁹⁹⁸ ou Angel Marzoa, continuèrent à affirmer avec force que, même s'ils ne sont plus frappés d'excommunication, les fidèles divorcés remariés et tous les autres fidèles qui vivent dans une situation matrimoniale irrégulière sont concernés par le canon 915 *CIC/83* qui énonce la « discipline non équivoque de l'Église »⁹⁹⁹. En revanche, d'autres auteurs encore, dont Laura Morrison, plaidèrent pour une nouvelle interprétation du canon 915 *CIC/83* en vue de son application différenciée face à certaines situations matrimoniales irrégulières particulièrement complexes. Pour une meilleure application du canon 915 *CIC/83*, Laura Morrison proposa, dans sa thèse de doctorat, que l'accent fût davantage mis sur la miséricorde de Dieu en prenant en compte l'histoire et la conscience des personnes à travers la mise sur pied d'un « dialogue de charité »¹⁰⁰⁰ dans le processus du discernement

⁹⁹⁴ CPTL, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », in *loc. cit.*, p. 715.

⁹⁹⁵ Pour cet auteur, l'abolition par le *CIC/83* des dispositions pénales de la législation pio-bénédictine concernant les bigames (dont les divorcés-remariés), ouvrirait à ces derniers la possibilité d'accès à l'eucharistie, puisqu'ils ne sont plus sous le coup ni de l'excommunication, ni de quelque autre peine canonique. Cf. J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *Revue de droit canonique*, t. 48, 1998, p. 70.

⁹⁹⁶ Cf. J. WERCKMEISTER, « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du canon 915 », in *RDC*, t. 51, n° 2, 2001, p. 373-399.

⁹⁹⁷ Cf. J. WERCKMEISTER, « Quelques observations sur les personnes en situation matrimoniale irrégulière dans le Droit de l'Église catholique », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 81, n° 1, 2007, p. 125.

⁹⁹⁸ Cf. R. L. BURKE, « The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin », in *Periodica de Re Canonica*, vol. 96, 2007, p. 3-58.

⁹⁹⁹ A. MARZOA, « Commentaire du c. 915 », in E. CAPARROS & H. AUBÉ, (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 3^{ème} éd. révisée, 6^{ème} tirage actualisé avec les réformes législatives de 2015, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2016, p. 1152.

¹⁰⁰⁰ Pour Laura Morrison, il est souhaitable que ce « dialogue de charité », réunissant le fidèle concerné, un prêtre et un facilitateur canoniste, puisse toujours précéder la décision de non-admission à la sainte communion de toute personne que l'on présume persévérer obstinément dans un péché grave et manifeste. Cf. L. MORRISON, *The Denial of Holy Communion due to Obstinate Perseverance in Manifest Grave Sin*

pastoral des différents cas. Cette proposition trouva un certain accueil dans l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du pape François qui introduisit une nouvelle catégorie en droit canonique sous le vocable de « discernement personnel et pastoral ». Celui-ci permet aujourd'hui, dans des conditions très précises qui doivent être définies par l'évêque, de dépasser certaines restrictions imposées aux fidèles divorcés-remariés et à d'autres fidèles qui sont en situation de « péché grave manifeste ». En effet, la pratique du discernement personnel et pastoral exige que face aux situations conjugales particulières et complexes, l'évaluation de la notion de « péché grave manifeste » puisse intégrer l'élément d'imputabilité subjective, car, comme écrit le Pontife romain, « il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière" vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante¹⁰⁰¹. » Ainsi, dans un diocèse où l'évêque a édicté, conformément au numéro 300 d'*Amoris laetitia*, des orientations ou directives pour la mise en œuvre du processus de discernement personnel et pastoral, il est désormais possible d'appliquer avec une certaine souplesse les dispositions du canon 915 *CIC/83* aux fidèles en « situation d'indisponibilité morale manifeste ».

Il est important de souligner que l'édiction des orientations pastorales diocésaines, dont il est question au numéro 300 d'*Amoris laetitia*, est un préalable nécessaire à la mise en application du discernement personnel et pastoral. On peut cependant regretter que huit années après la publication d'*Amoris laetitia*, de nombreux évêques n'aient pas encore pu produire ces orientations pour leur diocèse¹⁰⁰². Ces orientations pastorales de l'évêque diocésain constituent, en réalité, le véritable fondement juridique du « discernement personnel et pastoral ». Elles devraient préciser le cadre juridique de la mise en œuvre concrète du processus de discernement personnel et pastoral en statuant au moins sur les cinq points suivants : *primo*, la détermination des situations conjugales complexes concernées par le processus diocésain (divorcés-remariés, polygamie, couple

The application of c. 915 in the American Context, Thèse de doctorat en droit canonique, Université saint Paul d'Ottawa, 2015, p. 173 ss.

¹⁰⁰¹ AL 301, in *DC*, *loc. cit.*, p. 85.

¹⁰⁰² Si dans certains pays comme l'Allemagne, l'Argentine, la Belgique, l'Italie, la Pologne, le Portugal, la Suisse, les Conférences des évêques manifestèrent un certain enthousiasme en établissant des orientations pastorales communes pour la mise en œuvre d'*Amoris laetitia* ; on observe, en revanche, que dans bien d'autres pays, les Conférences épiscopales observèrent une certaine prudence ou inaction face aux recommandations d'*Amoris laetitia*, laissant latitude à chaque évêque de décider entièrement de ce qui convient pour son diocèse. C'est le cas, par exemple, de la France et de la quasi-totalité des Églises des pays de l'Afrique subsaharienne.

homosexuel)¹⁰⁰³ ; *secundo*, la détermination des acteurs du discernement pastoral et des accompagnateurs chargés de la phase du discernement personnel ; *tertio*, la description des principales étapes du processus de discernement ainsi que les modalités de saisine de l'autorité ecclésiale compétente en vue d'une éventuelle admission dans ce processus ; *quarto*, les critères d'admission dans le processus du discernement personnel ; *quinto*, la définition des principales modalités d'intégration dans la Communauté ecclésiale au terme d'un parcours de discernement personnel et pastoral en précisant les conditions d'une éventuelle admission aux sacrements de pénitence et de l'eucharistie, ainsi que celles concernant l'admission aux charges ecclésiales.

Les directives du diocèse de Versailles, émises en mai 2022, prennent globalement en compte ces éléments¹⁰⁰⁴. Nous avons consulté les directives de plusieurs autres diocèses de France, à savoir : celles de Rouen émises en septembre 2016 ; du Havre, en décembre 2016 ; de Reims, en octobre 2017 ; de Toulouse, en juin 2018 ; de Pontoise, en octobre 2018 ; d'Évreux, en septembre 2019 ; de la province ecclésiastique de Clermont, en juin 2020, d'Annecy, en 2021) et de Nanterre¹⁰⁰⁵. Dans la plupart de ces documents, on ne trouve que des indications partielles relatives à la mise en œuvre concrète du discernement personnel et pastoral. Le document de Reims a le mérite d'indiquer les personnes qui peuvent être contactées par les fidèles divorcés-remariés qui souhaiteraient entrer dans un processus d'accompagnement¹⁰⁰⁶. En revanche, nous trouvons plus pratiques les directives émises par les différentes Régions ecclésiastiques d'Italie¹⁰⁰⁷, ainsi que celles des trois diocèses Portugais que nous avons consultées à savoir : les diocèses de Braga, de Fatima-Leiria et la patriarchat de Lisbonne¹⁰⁰⁸. Les

¹⁰⁰³ Les situations conjugales complexes concernées par le processus de discernement personnel et pastoral peuvent varier d'un diocèse à l'autre en fonction de la réalité sociologique locale. Observons, par exemple, qu'aucune des orientations pastorales produites par les évêques des Églises des pays occidentaux ne prend en compte les situations de polygamie. Pourtant, la Constitution apostolique *Praedicate evangelium* envisage bien la possibilité de la prise en compte des situations de polygamie dans l'élaboration d'un processus diocésain de discernement personnel et pastoral, là où cela serait nécessaire. Cf. art. 137 § 3 *PE*, in *loc. cit.*, p. 423.

¹⁰⁰⁴ Cf. *Infra*, Annexe 1, p. 401.

¹⁰⁰⁵ Consulter notre bibliographie pour voir les références de ces différents documents. Cf. *Infra*, p. 377-378.

¹⁰⁰⁶ Cf. *Infra*, Annexe 2, p. 407.

¹⁰⁰⁷ Les textes des Régions ecclésiastiques de la Campanie, de Malte et de Gozo, de Sicile, de Piémont et de la Vallée d'Aoste ont été publiés dans *La Documentation catholique*. Cf. *DC*, n° 2526, avril 2017, p. 74-78 ; *DC*, n° 2527, juillet 2017, p. 67-71 ; *DC*, n° 2529, janvier 2018, p. 49-56.

¹⁰⁰⁸ Pour les références de ces trois documents. Cf. *Infra*, p. 377-378.

directives ces trois derniers diocèses indiquent clairement les étapes concrètes du processus du discernement personnel et pastoral et les acteurs qui doivent intervenir.

Section 2 : L'exigence des *boni mores* pour l'amplification de la capacité juridique dans l'Église

Dans son commentaire du canon 204 *CIC/83*, Javier Hervada fait une précision qui met en évidence l'élément clef de l'amplification du statut juridique d'un *christifideles* dans l'Église :

Le baptême est le sacrement qui fait de l'être humain un fidèle, et le statut juridique du fidèle est constitué par l'ensemble des droits et des devoirs fondés dans la participation au Christ qu'entraîne le caractère baptismal. Le statut juridique du fidèle comprend des droits, des capacités et des devoirs, mais non des pouvoirs, étant donné que la participation du fidèle à la triple mission sacerdotale, prophétique et royale du Christ n'est pas hiérarchique¹⁰⁰⁹.

Il s'ensuit donc que l'amplification du statut juridique fondamental de certains *christifideles* s'opère essentiellement par l'attribution des pouvoirs dans l'Église. Ceux-ci sont reçus de façon générale dans le sacrement de l'ordre (A) et de façon particulière dans la collation d'un office ou d'une charge ecclésiale (B). Dans l'un et l'autre cas, les *boni mores* font partie des critères requis pour y accéder.

A. Les *boni mores* : un critère d'idonéité pour les ordres sacrés

Suivant le canon 207 *CIC/83*, la réception du sacrement de l'ordre institue le *christifidelis* dans un nouveau statut personnel dans l'Église qui est celui des clercs. L'état clérical, c'est-à-dire la condition juridique du clerc, comporte des droits et obligations spécifiques qui sont déterminés aux canons 273 à 289 *CIC/83*. Ces droits et devoirs expriment, comme l'a observé Javier Hervada¹⁰¹⁰, que le sacrement de l'ordre non seulement produit en ceux qui le reçoivent une consécration personnelle qui les habilite spécialement à la conduite des affaires ecclésiastiques, mais impose aussi un « style de vie » aux ministres sacrés ou clercs de sorte que ceux-ci soient contraints de s'écarter de toutes les affaires séculières qui ne conviennent pas à l'état clérical¹⁰¹¹. C'est à la lumière de ce « style de vie » propre aux clercs que l'on pourrait mieux saisir la portée de l'exigence des *boni mores* requises pour l'accès aux ordres sacrés. Plusieurs dispositions

¹⁰⁰⁹ J. HERVADA, « Commentaire du canon 204 *CIC/83* », in éd. E. CAPARROS & T. SOL, (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd. enrichie de concordances avec le Code des canons des Églises orientales mise à jour avec les réformes législatives de 2015 et de nouveaux appendices, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, p. 182.

¹⁰¹⁰ J. HERVADA, « Commentaire du canon 207 *CIC/83* », in *Ibid.*, p. 187.

¹⁰¹¹ Albert Jacquemin a montré que c'est depuis l'antiquité que l'Église, soucieuse d'imprimer un style de vie approprié à l'état de vie des clercs, fixa pour ces raisons des limites à leurs activités dans la cité. Cf. A. JACQUEMIN, *Le Clerc dans la cité. Limitations des activités séculières des clercs de Constantin à la fin de l'époque carolingienne*, Paris, Cerf, 2016, 360 p.

du *CIC/83* mentionnent explicitement l'exigence des *boni mores* parmi les conditions d'admission aux ordres sacrés (1) ; tandis que d'autres canons en font un critère spécifique pour l'exercice des charges ecclésiales réservés aux clercs (2).

1. L'exigence des *boni mores* : un critère générique d'admission aux ordres sacrés du diaconat et du presbytérat

Le canon 1029 *CIC/83* fait obligation à l'évêque ou au supérieur majeur compétent de n'admettre aux ordres que des candidats qui « jouissent d'une bonne réputation et sont dotés de mœurs intègres » (*bona gaudent existimatione, integris moribus*). Pour le canoniste Alberto Perlasca, la bonne réputation dont jouit l'ordinand parmi le peuple de Dieu est un repère important pour apprécier l'intégrité de ses mœurs¹⁰¹². L'expression *integris moribus* utilisée dans ce canon fait partie du champ lexical des *boni mores*, selon la tradition canonique. Ce canon a sa source dans le canon 974 § 1 *CIC/17* qui disposait que, pour que quelqu'un puisse être ordonné licitement, il devait avoir des mœurs en rapport avec l'ordre à recevoir. Cette disposition avait l'avantage de souligner non seulement que les *boni mores* sont requises *ad liceitatem* pour l'ordination, mais aussi que leur appréciation devait se faire en fonction du degré de l'ordre auquel l'ordinand postule. Le canon 1363 § 2 *CIC/17* exigeait du candidat qu'il produisît les preuves de « bonne vie et mœurs » dès avant son admission au séminaire. Cette exigence est reprise au canon 241 § 1 *CIC/83* qui prescrit à l'évêque de n'admettre au grand séminaire que ceux qui, par leurs qualités humaines et morales, auront été jugés capables de se donner pour toujours aux ministères sacrés. Le canon 1051, 1° *CIC/83*, s'inspirant du canon 993, 3° *CIC/17*, dispose quant à lui que le recteur du séminaire ou de la maison de formation doit produire un témoignage au sujet des bonnes mœurs du candidat au sacrement de l'ordre. Conformément au canon 1051, 2°, l'évêque diocésain ou le supérieur majeur peut en plus faire appel à d'autres moyens pour approfondir l'enquête sur les mœurs de l'ordinand afin de « se faire une opinion personnelle sur l'idonéité des candidats et confronter son jugement à celui de l'équipe du séminaire.¹⁰¹³ »

Le *CIC/83*, tout comme celui de 1917, ne donne pas les critères pour la détermination du contenu des bonnes mœurs exigées des candidats aux ordres. Sous l'empire de la législation pio-bénédictine, la sacrée Congrégation des sacrements publia

¹⁰¹² A. PERLASCA, « Commento al can. 1029 », in *Codice di Diritto canonico commentato*, op. cit., p. 861.

¹⁰¹³ A. BAMBERG, « Autour de l'idonéité. Propos sur celles et ceux que l'on recrute hâtivement et que l'on renvoie tout aussi vite », in *RDC*, t. 61/2, 2011, p. 105.

l'instruction *Quam ingens* donnant des indications concrètes pour la correcte application du canon 993, 3^oCIC/17. En ce qui concerne l'enquête à mener sur les qualités des ordinands, l'instruction précisait que l'évêque était tenu de rassembler les informations qui doivent être connues et explorées sur leurs mœurs, avant de pouvoir procéder à l'ordination sacrée en toute sécurité¹⁰¹⁴. C'est ainsi que le 2^{ème} et 3^{ème} documents annexés à cette instruction proposaient des questions guides pour une évaluation systématique et approfondie. Les numéros 7 à 13 du 2^{ème} document annexe visaient explicitement le témoignage sur les mœurs du candidat :

[...] 7) Est-il adonné à la lecture des livres et journaux profanes qui véhiculent des contenus contraires à la foi et aux bonnes mœurs ? 8) A-t-il revêtu l'habit clérical en dehors du séminaire durant les vacances ? 9) A-t-il entretenu une familiarité avec des personnes de mauvaise réputation, qu'elles soient de l'un ou de l'autre sexe ? A-t-il entretenu une familiarité avec des personnes de bonne réputation, mais au scandale et à la surprise des fidèles ? Y a-t-il une suspicion concernant sa familiarité avec les personnes de l'autre sexe ou concernant les lieux qu'il fréquente ? 10) S'est-il montré honnête et droit en parlant ? 11) A-t-il donné lieu à une note de censure sur la morale ou sur la doctrine et les préceptes de l'Église ? 12) Comment il se comporte avec les garçons, les filles et les autres personnes du sexe opposé ? 13). Se montre-t-il enclin aux commodités de la vie, tel que boire de grandes quantités de vin, boire des liqueurs et s'adonner aux divertissements profanes ?¹⁰¹⁵

Cinq années plus tard, le pape Pie XI indiqua dans sa Lettre encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* un critère concret de jugement sur les mœurs du candidat aux ordres lorsqu'il déclara que « celui surtout qui est porté à la sensualité et qu'une expérience prolongée montre incapable de la vaincre » devait être écarté le plus tôt possible du chemin vers le sacerdoce¹⁰¹⁶. Ce dernier critère fut à nouveau exposé et explicité dans l'instruction *Magna equidem*, adressée aux évêques sous forme de Lettre circulaire le 27 décembre 1955 à l'occasion du 25^{ème} anniversaire de l'instruction *Quam ingens* : « Doivent être écartés du sacerdoce ceux qui ont de forts penchants naturels à la sensualité [...] ainsi que les jeunes gens enclins aux perversions sexuelles ou qui souffrent d'homosexualité¹⁰¹⁷. » Il s'ensuit donc que sous la législation pio-bénédictine, l'examen

¹⁰¹⁴ Cf. SACRÉE CONGRÉGATION DES SACREMENTS, « *Quam ingens* », Instruction sur l'examen des jeunes gens avant leur admission aux ordres, 27 décembre 1930, § 4, in AAS, vol. 23, 1931, p. 122.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, Annexe II, p. 127. Traduction personnelle.

¹⁰¹⁶ PIE XI, « *Ad Catholici Sacerdotii* », Lettre encyclique sur le sacerdoce, 20 décembre 1935, § 51, in AAS, vol. 28, 1936, p. 40. Traduction française [en ligne] sur https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii.html, § 51, consulté le 17 avril 2024.

¹⁰¹⁷ SACRÉE CONGRÉGATION DES SACREMENTS, « *Magna equidem* », Instruction aux Ordinaires à qui incombe le devoir de faire l'enquête sur les candidats avant leur promotion aux ordres, 27 décembre 1955, reservata [non publié], p. 9.

concernant les bonnes mœurs des candidats aux ordres sacrés consistaient essentiellement à recueillir les informations relatives à leur maturité affective et à leur capacité à mener une vie conforme aux exigences de la morale chrétienne en générale et du célibat consacré en particulier. Cette conception des bonnes mœurs correspondait en réalité à la notion théologique des *boni mores* reçue dans la tradition canonique.

Dans la mesure où le canon 1051, 1° *CIC/83* reprend l'essentiel des dispositions du canon 993, 3° *CIC/17*, il doit être interprété en tenant compte aussi de la tradition canonique (cf. c. 6 § 2 *CIC/83*). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le contenu de la Lettre circulaire du 10 novembre 1997, émise par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements au sujet de la manière de rédiger les rapports d'enquêtes sur l'idonéité des candidats aux ordres sacrés. Cette Lettre précise les cinq principaux moments où le discernement sur l'idonéité du candidat doit être effectué conformément au canon 1051, 1° *CIC/83*, au long du processus de sa formation sacerdotale à savoir : avant l'admission au grand séminaire ; avant les ministères du lectorat et de l'acolytat ; avant le diaconat et avant le presbytérat¹⁰¹⁸. Le 5^{ème} document annexé à cette Lettre indique les grandes lignes qui doivent être suivies pour la rédaction du rapport dont il est question aux canons 1029 et 1051, 1°. Les éléments concernant l'appréciation des mœurs du candidat figurent, d'une part, au numéro 7 sur le célibat et, d'autre part, au numéro 11 sur l'identification des défauts. En rapport avec l'exigence du célibat, l'enquête doit vérifier « la clarté des idées du candidat sur sa nature et sa signification positive [...] ; la maturité affective suffisante et la clarté de l'identité sexuelle (c. 1024 *CIC/83*) ; le comportement équilibré envers les femmes : prudence, autodiscipline émotionnelle, convenance du comportement ; langage, conversation, dépendance à la télévision (c. 277 § 2 ; c. 285 §§ 1-2)¹⁰¹⁹. » Dans la rubrique d'identification des défauts, l'examen des bonnes mœurs répond précisément aux questions suivantes : « duplicité ? [...] manque de respect pour la chasteté du célibat ? [...] manque d'honnêteté ? [...] tendances affectives anormales ? manières efféminées ?¹⁰²⁰ »

¹⁰¹⁸ Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « *Gli scrutini sull'idoneità dei candidati agli ordini* », Lettre circulaire aux évêques diocésains et aux ordinaires ayant les facultés canoniques d'admettre aux ordres sacrés, 10 novembre 1997, I. 4, in *Notitiae*, vol. 23, 1997, p. 504.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, Annexe V, n. 7, p. 517.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, Annexe V, n. 11., p. 518. Traduction personnelle.

Au sujet de ces deux dernières questions, la Congrégation pour le clergé fut saisie en 2002 par un évêque qui demandait s'il était possible d'admettre au sacerdoce des hommes qui ont manifesté des « tendances dites homosexuelles ». Le doute fut transmis à la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements qui, dans sa réponse du 16 mai 2002, jugea que « l'ordination d'hommes homosexuels ou à tendance homosexuelle au diaconat ou à la prêtrise est absolument déconseillée et imprudente et, d'un point de vue pastoral, très précaire. En tant que telle, une personne homosexuelle ou à tendance homosexuelle est inapte à recevoir le sacrement des saints Ordres¹⁰²¹. » Trois années plus tard, cette réponse fut assumée dans une Instruction de la Congrégation pour l'éducation catholique qui estima « nécessaire d'affirmer clairement que l'Église, tout en respectant profondément les personnes concernées, ne peut pas admettre au séminaire et aux ordres sacrés ceux qui pratiquent l'homosexualité, présentent des tendances homosexuelles profondément enracinées ou soutiennent ce qu'on appelle la culture gay¹⁰²². » Ce Dicastère romain explicita cette position en précisant que les personnes homosexuelles « se trouvent dans une situation qui fait gravement obstacle à une juste relation avec des hommes et des femmes¹⁰²³. » Voilà pourquoi le Magistère de l'Église présume que leur condition ne leur permet guère d'assumer pleinement les exigences du célibat consacré¹⁰²⁴.

De ce qui précède, il convient d'observer que, si l'application de la notion de *boni mores* connaît de plus en plus un assouplissement en droit canonique positif en ce qui concerne la problématique d'accueil et d'intégration dans l'Église des fidèles en situation matrimoniale complexe, tel n'est pas du tout le cas en ce qui regarde l'accès à la vie cléricale où l'on note plutôt un réel durcissement de l'exigence des bonnes mœurs

¹⁰²¹ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Responsum ad dubium », 16 mai 2002, in *Notitiae*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 586. Traduction personnelle.

¹⁰²² CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « Critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux Ordres sacrés, 4 novembre 2005, in *AAS*, vol. 97, 2005, p. 1010 ; trad. française in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p. 25.

¹⁰²³ Cf. *Ibid.*,

¹⁰²⁴ Cette position du Magistère ecclésiale ne manqua pas de susciter un débat entre, d'une part, ceux qui estiment qu'il s'agit d'une mesure discriminatoire qui frappe injustement des personnes qui n'ont pas forcément choisi leur inclination sexuelle ; et d'autre part, ceux qui soutiennent la légitimité de cette mesure de prudence qui contribue à la prévention des éventuels cas d'abus sexuels sur les jeunes gens dans l'Église par des clercs. Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE SUISSE, « La chasteté indépendamment de l'orientation sexuelle », in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p. 33-34 ; T. RADCLIFFE, « Des homosexuels peuvent-ils être prêtres ? », in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p.37-39 ; T. ANATRELLA, « Le sacerdoce et l'homosexualité à la lumière de l'anthropologie chrétienne », in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p. 27-33.

requis du candidat. Le cardinal Marx Reinhard, archevêque de Munich, particulièrement connu pour ses positions « progressistes », a pourtant déclaré, dans une interview donnée en février 2022 que l'homosexualité ne constitue pas un motif de restriction de la capacité à devenir prêtre, et s'est dit prêt à défendre cette position¹⁰²⁵. Mais, le 11 juin 2024, le pape François, également connu pour sa bienveillance et sa sollicitude pastorale particulière envers les personnes homosexuelles, a néanmoins tenu à réaffirmer la position officielle de l'Église quant à leur accueil au sacerdoce. Répondant à une question qui lui fut posée au cours d'une rencontre avec près de 160 prêtres de Rome à l'université pontificale la Salésienne, il déclara : « Les gays sont de bons garçons [...], ils cherchent le Seigneur. Mais il vaut mieux les orienter vers un bon père spirituel, vers un psychologue, plutôt que de les accepter au séminaire¹⁰²⁶. »

L'exigence des bonnes mœurs pour l'accès aux ordres sacrés a également renforcée au cours de ces trois décennies face au fléau des abus sexuels commis par certains clercs sur des personnes mineures ou des adultes vulnérables. Nous avons vu plus haut que dans le domaine du droit pénal canonique, la catégorie des délits très graves contre les mœurs (*delicta graviora contra mores*) fut créée en 2001 afin de répondre plus efficacement au devoir de protection des mineurs face aux agissements indécents de certains clercs. C'est fort de ces dispositions que le pape Jean-Paul II affirmait dans un discours, lors d'une rencontre interdicastérielle avec les cardinaux des États-Unis d'Amérique, qu'« il n'y a pas de place dans le sacerdoce et dans la vie religieuse pour quiconque pourrait faire du mal aux jeunes¹⁰²⁷. » La nouvelle *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, publiée le 8 décembre 2016, intégra ces nouvelles exigences du style de la vie du clerc dans les critères de discernement de la vocation sacerdotale, comme en témoignent, par exemple, ses numéros 199 à 202¹⁰²⁸.

¹⁰²⁵ M. REINHARD, Interview donnée à la suite d'un documentaire produit par un groupe appelé « OutinChurch », [en ligne], disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=0LkczJL_3j8, consulté le 20 septembre 2023. Voir également à ce sujet un article du Journal La Croix du 12 septembre 2022.

¹⁰²⁶ Cf. article de la revue *Famille chrétienne*, [en ligne], disponible sur <https://www.famillechretienne.fr/42957/article/frociaggine-le-pape-reitere-son-propos-sur-les-homosexuels>, consulté le 20 septembre 2023.

¹⁰²⁷ JEAN-PAUL II, « Discours aux Cardinaux des États-Unis d'Amérique », 23 avril 2002, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html, consulté le 19 septembre 2024.

¹⁰²⁸ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis : Le Don de la vocation presbytérale*, Décret général exécutoire, Vatican, 8 décembre 2016, p. 84-85, [en ligne], disponible sur <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/Ratio-FR-2016-12-05.pdf>, consulté le 19 septembre 2022.

2. Les *boni mores* : une condition spécifique d'idonéité pour l'exercice des charges pastorales

Par l'expression « charge pastorale », il faut entendre ici les offices ecclésiastiques comportant pleine charge d'âmes et qui, suivant le canon 150 *CIC/83*, ne sont confiés qu'aux fidèles qui ont reçu l'ordre sacerdotal. Patrick Valdrini affirme qu'au sens technique, « on parle de charge pastorale quand il y a un lien fait entre une communauté érigée par l'autorité pour que s'y exerce la mission de l'Église et un office réservé à un ordonné, parce qu'il a reçu les capacités d'exercer la mission de l'Église dans l'ordre des trois fonctions au nom du Christ-Tête [*in persona Christi Capitis*]¹⁰²⁹. » C'est ainsi, par exemples, que le *CIC/83* désigne le Pontife romain comme « pasteur suprême de l'Église » tout entière (cf. c. 333 § 2 *CIC/83*), l'évêque comme « le pasteur » du diocèse (cf. c. 369 *CIC/83*), et le curé comme « pasteur propre » de la paroisse (cf. c. 515 § 1 *CIC/83*). Le nouveau canon 1311 § 2 *CIC/83* rappelle que « celui qui préside dans l'Église doit protéger et promouvoir le bien de la communauté elle-même et de chacun des fidèles, avec charité pastorale, par le témoignage de sa vie [...] ». Voilà pourquoi la nomination à une charge pastorale requiert de manière spécifique la preuve des bonnes mœurs du candidat à promouvoir. Cette exigence est explicitement énoncée parmi les critères d'idonéité à l'épiscopat (a), à la charge de curé (b) et à d'autres offices confiés aux clercs (c).

a. La charge épiscopale

Le canon 378 § 1, 1° *CIC/83* dispose que pour l'idonéité à l'épiscopat, il est requis du candidat qu'il ait, à un degré élevé, de bonnes mœurs. Cette exigence était également mentionnée au canon 331 § 1, 4° *CIC/17* qui consacrait ainsi un critère d'idonéité constamment relevé dans la tradition canonique en ce qui concerne le choix des évêques. On trouve dans les *Decretales* de Grégoire IX une constitution d'Alexandre III intitulée *Cum in cunctis*, promulguée au troisième concile de Latran, qui établissait que celui qui est indigne par ses mœurs (*indignus moribus*) ne devait pas être institué pour le gouvernement des Églises¹⁰³⁰. Le concile de Trente s'y référa pour statuer que nul ne devait être élevé au gouvernement des églises cathédrales à moins de se distinguer par la

¹⁰²⁹ Cf. P. VALDRINI, « Charges et offices confiés aux laïcs Le point de vue juridique », in *L'Année canonique*, t. 35, 1992, p. 98.

¹⁰³⁰ Cf. X, I, 14, 4 : « Ad regimen ecclesiarum non debet institui indignus scientia, moribus, vel aetate, et qui habet duas ecclesias, alteram dimittere cogitur, nisi causa subsit ».

« gravité de ses mœurs » (*nisi ex gravitate morum*)¹⁰³¹. Le même concile prescrit au terme de sa 25^{ème} session que l'évêque devait « vivre modestement et dans la continence¹⁰³². » Le commentaire de Brigitte Basdevant-Gaudemet sur ces canons tridentin nous donne une idée du contenu des bonnes mœurs requises chez l'évêque à la fin de l'époque médiévale :

L'évêque est tenu à certaines règles de vie, que les canonistes qualifient d'obligations de bonne vie et mœurs. D'une façon générale, il doit veiller à maintenir dans sa personne les qualités qu'il devait présenter pour l'accession à l'épiscopat. Les exigences ont pu évoluer au cours des Temps modernes. À l'époque médiévale, et encore souvent au XVI^e siècle, on demande à l'évêque de mener une vie modeste, de s'abstenir des jeux, de la chasse, des banquets, de ne pas avoir sous son toit une femme qui ne soit pas à l'abri de tout soupçon, de s'adonner à la prière, aux lectures pieuses. Ces prescriptions demeurent, mais on n'éprouve moins le besoin de les répéter parce qu'elles sont –peut-être– mieux respectées¹⁰³³.

Dans la mesure où le canon 378 § 1 *CIC/83* reprend essentiellement les dispositions de l'ancien droit, il doit être interprété en tenant compte des principaux repères établis par la tradition canonique pour déterminer le contenu des bonnes mœurs exigées de l'évêque. C'est ainsi que, dans le questionnaire généralement proposé *sub secreto* par les nonciatures apostoliques en vue d'enquêter sur les qualités d'un candidat potentiel à l'épiscopat, les questions relatives à l'examen de ses mœurs peuvent être regroupées autour de deux principaux repères : d'une part, l'appréciation de son style de vie par rapport à l'exigence de la pauvreté évangélique (sobriété, modestie, frugalité, simplicité, transparence, honnêteté, détachement, etc.) ; et d'autre part, l'examen de son style de vie par rapport à l'obligation du célibat qui doit être vécu dans la continence parfaite. Ces dernières années, cette enquête sur les mœurs du candidat à l'épiscopat accorde une attention spéciale à la question des abus sexuels sur les personnes mineures ou vulnérables.

Le haut degré d'exigence des bonnes mœurs requises pour l'accès à l'épiscopat s'explique par le devoir d'exemplarité qui incombe à l'évêque dans l'Église particulière dont il a la charge. Enrique de León Rey observe à juste titre que « l'Église a besoin

¹⁰³¹ CONCILE DE TRENTE, 7^{ème} session, 3 mars 1547, « Décret sur la réforme », c. 1 : « Ad cathedralium ecclesiarum regimen nullus, nisi ex legitimo matrimonio natus, et aetate matura, gravitate morum, litterarumque scientia, iuxta constitutionem Alexandri tertii, quae incipit, Cum in cunctis, in concilio lateranensi promulgatam, praeditus assumatur ». G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, op. cit., p. 1398. Cet auteur traduit l'expression *gravitate morum* par « mœurs sérieuses ». Cf. *Ibid.*, p. 1399.

¹⁰³² CONCILE DE TRENTE, 25^{ème} Session, 3-4 décembre 1563, « Décret de réforme générale », c. 1, éd. G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, op. cit., p. 1593.

¹⁰³³ B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine*, XV^e-XX^e siècles, Paris, Economica, 2014, p. 233.

aujourd'hui de pasteurs dotés de la science nécessaire et de la prudence requise pour guider les hommes vers leur objectif le plus important, par la prière et la parole, mais aussi par l'exemplarité de leur conduite personnelle¹⁰³⁴. » Le curé est aussi tenu par ce même devoir d'exemplarité dans la paroisse qui lui est confiée.

b. L'office du curé

Le canon 521 § 2 *CIC/83* établit que seul un prêtre remarquable par la probité de ses mœurs (*morum probitate praestans*) peut être nommé curé. Ce canon reprend pratiquement le contenu du canon 453 § 2 *CIC/17* en remplaçant l'expression *bonis moribus* par celle de *morum probitate* pour traduire l'exigence de conformité de sa vie aux normes de la morale chrétienne. L'articulation entre les deux premiers paragraphes du canon 521 *CIC/83* permet de déduire que le critère de bonnes mœurs est exigé pour la licéité de la nomination du curé et non pas pour la validité.

Le canon 1741, 1° *CIC/83* prévoit qu'un curé peut être légitimement révoqué de son office si sa manière d'agir « cause un grave détriment ou un trouble grave dans la communion ecclésiale ». Ce canon s'appliquera bien évidemment au curé qui agirait contre les bonnes mœurs, notamment en cas de violation de l'obligation du célibat consacré, sanctionné par le canon 1395 *CIC/83*.

c. Les autres offices

Outre les charges de l'évêque et du curé, le *CIC/83* mentionne plusieurs autres offices ecclésiastiques exclusivement réservés aux fidèles revêtus de l'ordre du presbytérat et qui se distinguent particulièrement par leurs bonnes mœurs. Ainsi, par exemple, le canon 351 § 1 *CIC/83* établit que pour la promotion au cardinalat, le Pontife romain choisit des hommes qui sont constitués au moins dans l'ordre du presbytérat et remarquables par leurs mœurs (*virī, saltem in ordine presbyteratus, moribus praestantes*). Le canon 478, § 1 *CIC/83*, quant à lui, exige que les vicaires généraux ou épiscopaux soient des prêtres recommandables par leur probité (*sacerdotes commendati probitate*). Le canon 1420 § 4 *CIC/83* dispose que le vicaire judiciaire et les vicaires judiciaires adjoints doivent être des prêtres qui jouissent d'une bonne réputation (*sacerdotes integrae famae*). Cette dernière disposition permet d'envisager un rapprochement entre deux notions bien distinctes : celle de bonnes mœurs (*boni mores*) qui se réfère aux qualités

¹⁰³⁴ E. DE LEÓN REY, « Reflexiones sobre la finalidad de los cánones en la Iglesia », in *loc. cit.*, p. 618. Traduction personnelle.

d'une personne et celle de bonne réputation (*bona fama*) qui se rapporte à l'image que l'opinion publique se fait de cette personne¹⁰³⁵. La bonne réputation d'une personne permet en général de présumer de ses bonnes mœurs¹⁰³⁶, mais l'inverse ne se vérifie pas toujours, car une personne de bonnes mœurs peut perdre sa bonne réputation lorsqu'elle est par exemple victime d'une accusation calomnieuse¹⁰³⁷. Néanmoins, les comportements contraires aux bonnes mœurs peuvent entraîner la perte de la « bonne réputation aux yeux des fidèles honnêtes et sérieux », comme l'affirmait le canon 2293 § 3 *CIC/17*.

B. Les *boni mores* : une condition pour l'exercice des charges ecclésiales accessibles aux fidèles laïcs

Se référant à l'ecclésiologie du concile Vatican II sur les *tria munera*¹⁰³⁸, le canon 204 *CIC/83* énonce le principe suivant lequel tous les *christifideles* participent « à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ » et « 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. » Aussi, le canon 228 § *CIC/83* établit-il que certains fidèles laïcs reconnus idoines peuvent recevoir des offices ou charges ecclésiales impliquant une participation spécifique aux *tria munera* de l'Église. Ces charges qui sont accomplies au nom de l'Église comportent de nouveaux droits et devoirs qui amplifient le statut juridique des fidèles qui les assument durant le temps de leur mission. Suivant le canon 149 § 1 *CIC/83*, les fidèles désignés pour des offices ou charges ecclésiales doivent être dotés de certaines qualités prévues par le droit universel ou particulier. Alphonse Borras explique le bien-fondé des critères d'idonéité requis pour l'exercice des charges ecclésiales :

À partir du moment où l'on accomplit une fonction ou une charge au nom de l'Église, c'est-à-dire d'une manière officielle, il y a un devoir d'exemplarité. Ce devoir

¹⁰³⁵ Dans la formulation du canon 378 § 1, 1°-2° *CIC/83*, le législateur a énoncé distinctement l'exigence des *boni mores* au numéro 1° et celle de la bonne réputation au numéro 2°.

¹⁰³⁶ Il nous semble que cette présomption est admise par le législateur de 1983 dans de nombreux canons où il énonce l'exigence de l'*integra fama* (« réputation intacte ») parmi les critères d'idonéité pour l'accès à certains offices ecclésiastiques, à savoir : les notaires (c. 483 § 2) ; le vicaire judiciaire et ses adjoints (c. 1420 § 4) ; les juges (c. 1421 § 3) ; le promoteur de justice (c. 1435) ; le procureur et l'avocat ecclésiastique (c. 1483).

¹⁰³⁷ C'est ce qui justifie l'obligation posée au canon 1717 § 2 *CIC/83* demandant de veiller à ce que dans une procédure pénale, le déroulement d'une enquête préliminaire ne compromette la bonne réputation de personne. Le droit à la bonne réputation est énoncé parmi les droits fondamentaux de tous les fidèles (cf. c. 220 *CIC/83*).

¹⁰³⁸ Cf. VATICAN II, « Lumen Gentium », Constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964, n° 34-36, in AAS, vol. 57, 1965, p. 39-41.

s'impose d'abord par crédibilité institutionnelle, pour accréditer la valeur du ministère ou le bien-fondé de la tâche à accomplir. Il s'impose également pour encourager à une cohérence personnelle dans le chef du ministre, mais il se situe alors sur le plan de l'éthique ou de la spiritualité¹⁰³⁹.

C'est bien cette exigence de la cohérence personnelle de vie qui est souvent exprimée à travers la notion de « bonnes mœurs » parmi les critères d'idonéité exigés pour l'accès aux charges ecclésiales. Francesco Catozzella, souligne que l'exercice des missions ecclésiales « exige non seulement une foi droite mais aussi un témoignage de vie cohérent de telle sorte que l'orthodoxie puisse correspondre à l'orthopraxie¹⁰⁴⁰. » Voilà pourquoi, pour éviter le scandale, les fidèles laïcs dont la situation de vie affective ou conjugale est en contradiction objective avec les préceptes de la morale chrétienne ont généralement été exclus de l'accès aux fonctions ecclésiales impliquant une participation active à l'exercice du pouvoir de gouvernement pastoral (1). De même pour l'accomplissement des charges ecclésiales qui requièrent tout simplement un devoir d'exemplarité pour les autres fidèles au regard de l'enseignement moral de l'Eglise (2).

1. L'exigence des *boni mores* pour l'exercice des offices ecclésiastiques comprenant la participation au pouvoir de gouvernement pastoral

Dans l'Église, sont en principe aptes au pouvoir de gouvernement et selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré (cf. c. 129 § 1 *CIC/83*). Toutefois, les fidèles laïcs peuvent coopérer, selon le droit, à l'exercice de ce pouvoir (c. 129 § 2 *CIC/83*). Le législateur de 1983 a explicitement prévu la participation des fidèles laïcs au gouvernement de l'Église particulière dans le domaine pastoral en tant que membres du conseil pastoral (a), mais aussi dans le domaine judiciaire où ils peuvent assumer diverses charges (b).

a. Les membres du conseil pastoral

Le canon 512 § 3 *CIC/83* dispose : « Ne seront députés au conseil pastoral que des fidèles remarquables pour leur foi solide, leurs bonnes mœurs et leur prudence. » Les dispositions de ce canon sont nouvelles par rapport à la législation antérieure, puisqu'elles furent élaborées essentiellement à partir des normes édictées au numéro 27 du décret

¹⁰³⁹ A. BORRAS, « Esquisse de déontologie du ministère ecclésial », in L-L. CHRISTIANS, dir., *La déontologie des ministères ecclésiaux*, Paris, Cerf, 2007, p. 39.

¹⁰⁴⁰ F. CATOZZELLA, « L'integrazione nella comunità cristiana dei fedeli in situazione matrimoniale irregolare », in Associazione Canonistica Italiana, ed., *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, Città del Vaticano, LEV (coll. *Annales*; n° 7), 2019, p. 138. Traduction personnelle.

Christus Dominus du concile Vatican II et du Motu proprio *Ecclesiae sanctae*¹⁰⁴¹, comme en témoigne la synthèse des travaux préparatoires faite en 1973¹⁰⁴². Les Pères conciliaires avaient, en effet, émis le vœu que fût « établi dans chaque diocèse un conseil pastoral particulier présidé par l'évêque lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis¹⁰⁴³. » À propos des critères de ce « choix spécial », la Sacrée Congrégation pour le clergé précisa dans sa Lettre circulaire *Omnes Christifideles*, du 25 janvier 1973 que tous les membres du Conseil pastoral doivent être « en pleine communion avec l'Église catholique » et avoir « les qualités appropriées pour accepter cette charge dans l'Église et pour l'exercer convenablement »¹⁰⁴⁴. La Commission de révision du *CIC/17* traduisit cette dernière exigence au canon 327 § 4 du *Schema De Populo Dei* de 1977 énonçant que « ne seront députés au Conseil pastoral que des fidèles remarquables par leur foi solide, leurs bonnes mœurs et leur prudence¹⁰⁴⁵. Cette proposition fut reçue telle quelle au canon 432 § 3 du *Schema CIC/80* et devint le canon 512 § 3 *CIC/83*.

Bien que le législateur canonique de 1983 n'ait pas donné des précisions au sujet du contenu des bonnes mœurs exigées des fidèles laïcs pour être députés au conseil pastoral, les Églises particulières comprirent, comme le souligne Jesús Bogarin Diaz, que cette condition visait spécialement les fidèles en situation de « péché grave manifeste » :

Les fidèles en situation conjugale irrégulière ont non seulement été exclus de la sainte communion et de l'absolution sacramentelle, mais – sans qu'il y ait une norme universelle explicite – les Églises particulières ont compris que les offices ou les charges ecclésiales qui transmettent à la société l'image de l'Église ne peuvent être occupés par des fidèles exclus de la sainte communion parce qu'ils vivent dans une situation de péché grave manifeste. Cela pourrait être le cas pour les services liturgiques (comme le ministère de lecteur), pastoraux (comme l'appartenance au conseil pastoral diocésain ou paroissial), éducatifs (être professeur d'éducation

¹⁰⁴¹ PAUL VI, « *Ecclesiae sanctae* », Motu proprio sur l'implémentation des décrets du concile Vatican II suivants : *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis* *Perfectae caritatis* et *Ad gentes* *divinitus*, 6 août 1966, Partie I, § 16, in AAS, vol. 58, 1966, p. 766.

¹⁰⁴² Cf. *Communicationes*, vol. 5, n° 2, 1973, p. 231.

¹⁰⁴³ CONCILE VATICAN II, « *Christus Dominus* », Décret sur la charge pastorale de l'évêque, 28 octobre 1965, n. 27, in AAS, vol. 58, 1966, p. 687. Traduction française in *DC*, t. 62, n° 1461, 19 décembre 1965, col. 2128.

¹⁰⁴⁴ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, « *Omnes christifideles* », Lettre circulaire sur les Conseils pastoraux, 25 janvier 1973, § 7, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, n. 1910 ; traduction française in *DC*, t. 70, n° 1638, 9 au 23 septembre, p. 758.

¹⁰⁴⁵ Canon 327 § 4 *Schema De Populo Dei* : « *Ad Consilium pastorale ne deputentur nisi christifideles certa fide, bonis moribus et prudentia praestantes.* » PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOCENDO, *Schema canonum Libri II : De Populo Dei*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1977, p. 129.

religieuse scolaire ou catéchiste) et institutionnels (par exemple, responsable d'une association canonique publique)¹⁰⁴⁶.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* précisa en 1992 que, du fait que les fidèles divorcés-remariés se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu, « ils ne peuvent pas exercer certaines responsabilités ecclésiales »¹⁰⁴⁷. Pourtant, dans une Lettre pastorale publiée le 10 juillet 1993, les évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur en Allemagne estimèrent que l'exigence des bonnes mœurs, posée au canon 512 § 3 *CIC/83*, ne permet pas d'exclure d'avance les fidèles divorcés-remariés de la possibilité d'être membres du conseil pastoral¹⁰⁴⁸. Cette position fut condamnée par une Instruction interdicastérielle¹⁰⁴⁹ du 15 août 1997, qui réaffirma que seuls les fidèles qui possèdent les qualités requises par les normes canoniques peuvent être membres du conseil pastoral diocésain ou paroissial¹⁰⁵⁰. Elle ajouta que l'autorité ecclésiale compétente « ne peut donc pas admettre à l'exercice de ces tâches les catholiques qui ne mènent pas une vie digne, qui ne jouissent pas d'une bonne réputation, ou qui se trouvent dans des situation de famille contredisant l'enseignement moral de l'Église¹⁰⁵¹. »

En dépit de cette clarification, les initiatives pastorales locales visant une plus grande intégration des fidèles divorcés-remariés dans l'Église ont finalement permis que la question de leur possible participation au conseil pastoral soit à nouveau examinée au cours des travaux des deux Assemblées du synodes des évêques, tenues en 2014 et en 2015. Accueillant la proposition faite par les Pères synodaux au numéro 84 de la *Relatio finalis*¹⁰⁵², le pape François admit dans l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris*

¹⁰⁴⁶ J. BOGARIN DIAZ, « Repercusiones canónicas de *Amoris Laetitia* », in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, [en ligne], *loc. cit.*

¹⁰⁴⁷ CEC 1650, éd. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., p. 352.

¹⁰⁴⁸ ÉVÊQUES DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU RHIN SUPÉRIEUR, « Divorcés remariés : le respect de la décision prise en conscience », Lettre pastorale, 10 juillet 1993, in *DC*, t. 90, n° 2082, 21 novembre 1993, p. 993.

¹⁰⁴⁹ Cette importante Instruction est signée par les 8 dicastères suivants : La Congrégation pour le Clergé, le Conseil Pontifical pour les laïcs, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, la Congrégation pour les évêques, la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et Sociétés de vie apostolique, le Conseil Pontifical pour l'interprétation des Textes législatifs.

¹⁰⁵⁰ Cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, et al., « Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres », 15 août 1997, art. 5 § 2, in *DC*, t. 94, n° 2171, 7 décembre 1997, p. 1015.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, art. 13, p. 1018.

¹⁰⁵² Cf. XIV^e ASSEMBLÉE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », 24 octobre 2015, n. 84, in *DC*, n° 2521, janvier 2016, p. 64.

laetitia que l'Esprit saint déverse sur les fidèles divorcés-remariés des dons et des charismes pour le bien de tous et « qu'il convient donc de discerner quelles sont, parmi les diverses formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgiques, pastoral, éducatif et institutionnel, celles qui peuvent être dépassées¹⁰⁵³. » En application de cette indication d'*Amoris laetitia*, de nombreux évêques élaborèrent des directives pastorales dans lesquelles il est prévu que certains fidèles divorcés-remariés, ayant suivi un processus de discernement personnel et pastoral, peuvent être députés au conseil pastoral. Ainsi, la Conférence des évêques de Campanie (en Italie) statua en 2017 que si « les divorcés remariés font un chemin de foi et sont intégrés dans la communauté ecclésiale, on peut considérer que certaines formes d'exclusion actuellement pratiquées dans le cadre liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel sont surmontées : être membre du Conseil pastoral, catéchiste, lecteur, enseignant de la religion catholique¹⁰⁵⁴. » De même, le cardinal Antonio Marto, évêque de Leiria-Fatima (au Portugal), énonça dans ses orientations pastorales de 2018 qu'« il n'est pas exclu que les personnes qui ont fait cet itinéraire [de discernement personnel et pastoral] puissent être considérées comme aptes à être [...] des membres des conseils paroissiaux, ou à exercer des fonctions de responsabilité dans les mouvements ecclésiaux¹⁰⁵⁵. » Point n'est besoin de multiplier les exemples qui attestent qu'à partir d'*Amoris laetitia*, il fut désormais possible à un évêque d'aménager les conditions d'admission licite au conseil pastoral de certains fidèles en situation de « péché grave manifeste ». Ce changement de la pratique ecclésiale témoigne d'une évolution certaine de l'interprétation du critère des bonnes mœurs posé au canon 512 § 3 *CIC/83*. Voilà pourquoi ce changement fut rejeté par quelques évêques qui manifestèrent leur attachement à la conception théologique des *boni mores*, telle que reçue dans la tradition canonique. C'est le cas par exemple de Mgr Charles Chaput, archevêque de Philadelphie, qui tint à réaffirmer dans ses Directives pastorales pour l'application d'*Amoris laetitia* que, pour éviter le scandale, « les personnes divorcées et remariées civilement ne doivent pas occuper des postes de responsabilité dans une paroisse (par exemple au sein d'un conseil paroissial), ni exercer des ministères ou des

¹⁰⁵³ AL 299, in *DC*, *loc. cit.*, p. 85.

¹⁰⁵⁴ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE CAMPANIE, « Lettre aux prêtres et aux agents pastoraux du diocèse à propos de la réception d'*Amoris laetitia* », 30 janvier 2017, in *DC*, n° 2527, juillet 2017, p. 71.

¹⁰⁵⁵ A. MARTO, « Le Seigneur est proche de celui qui a le cœur brisé » (Ps 34, 19) », Orientations pastorales pour une plus grande intégration ecclésiale des croyants divorcés vivant dans une nouvelle union, 13 mai 2018, in *Noticias*, [en ligne], disponible sur <https://leiria-fatima.pt/noticias/o-senhor-esta-perto-de-quem-tem-o-coracao-ferido-sl-34-19-2/>, consulté le 25 avril 2021.

fonctions liturgiques (par exemple, lecteur, ministre extraordinaire de la Sainte Communion) »¹⁰⁵⁶. Il énonça ces mêmes mesures à l'égard des « personnes de même sexe qui vivent ouvertement en couple¹⁰⁵⁷. »

Il résulte de ce qui précède que l'application de la notion de *boni mores* en tant que critère d'idonéité pour l'admission d'un fidèle laïc au conseil pastoral, diocésain comme paroissial, a connu un assouplissement avec la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral promu par *Amoris laetitia*.

b. Le personnel des tribunaux ecclésiastiques

Tandis que le *CIC/17* réservait les fonctions de juge et de défenseur du lien ou promoteur de justice exclusivement aux prêtres¹⁰⁵⁸, le *CIC/83* en vigueur prévoit désormais la possibilité pour les fidèles laïcs de remplir diverses fonctions dans un tribunal ecclésiastique, sauf celle de vicaire judiciaire (cf. c. 1420 § 4 *CIC/83*). Qu'il s'agisse de la fonction de juge ecclésiastique (cf. c. 1421 §§ 2-3 *CIC/83*), ou de défenseur du lien ou de promoteur de justice (c. 1435 *CIC/83*), ou même de notaire ecclésiastique (cf. c. 483 *CIC/83*), il est requis des fidèles clercs ou laïcs qui les exercent de jouir d'une « réputation intacte » (*integra fama*). Le c. 1483 *CIC/83* parle plutôt de « bonne réputation » (*bona fama*) pour l'avocat ecclésiastique ou le procureur ; tandis que seul le canon 1428 § 2 *CIC/83* mentionne *expressis verbis* les « bonnes mœurs » (*boni mores*) pour la fonction d'auditeur. Il est important d'observer que le législateur de 1983 a conservé l'expression *integra fama* ou *bona fama* dans les canons dont la rédaction s'inspira directement des dispositions du Code pio-bénédictin¹⁰⁵⁹. Au sujet des critères d'idonéité pour la nomination du promoteur de justice et du défenseur du lien au tribunal apostolique de la Rote Romaine, les articles 6 § 2 et 7 § 1 des nouvelles *Normes* de sa *Lex propria*, publiées le 18 avril 1994, emploient l'expression *boni mores*¹⁰⁶⁰ et non pas celle d'*integra fama* utilisée au canon 1435 *CIC/83*. De même, les *Normes concernant les délits les plus graves réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la foi*, approuvées

¹⁰⁵⁶ Ch. J. CHAPUT, « Pastoral Guidelines for Implementing *Amoris Laetitia* Archdiocese of Philadelphia », 1^{er} juillet 2016, *loc. cit.*, p. 5., Traduction personnelle.

¹⁰⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁵⁸ Cf. c. 1574 § 1 *CIC/17* et c. 1589 § 1 *CIC/17*.

¹⁰⁵⁹ Cf. c. 1573 § 4 *CIC/17* pour l'official ou le vice-official ; c. 1589 § 1 *CIC/17* pour le défenseur du lien ou le promoteur de justice ; c. 373 *CIC/17* pour le notaire ; c. 1657 § 1 *CIC/17* pour l'avocat ou le procureur.

¹⁰⁶⁰ Cf. TRIBUNAL APOSTOLIQUE DE LA ROTE ROMAINE, « Normae », 18 avril 1994, art. 6 § 2 et 7 § 1, in *AAS*, vol. 86, 1994, p. 511.

le 21 mai 2010 par le pape Benoît XVI et publiées le 15 juillet suivant, mentionnent explicitement en son article 10 *les boni mores*¹⁰⁶¹ parmi les critères d'idonéité pour la fonction de juge au lieu de l'expression *integra fama* utilisée au canon 1421 § 3 *CIC/83*. La Constitution apostolique *Praedicate evangelium*, promulguée le 19 mars 2022, exige en son article 239 § 2 que les professionnels qui s'inscrivent sur la liste des avocats de la Curie romaine doivent se distinguer « par l'exemple de leur vie chrétienne » et par « l'honnêteté de leurs mœurs » (*onestà dei costumi* dans le texte original en italien)¹⁰⁶². On retrouve ici le concept de l'*honestas morum* utilisée dans la tradition canonique pour désigner les *boni mores* dans leur acception théologique. On constate donc que, sous le régime du *CIC/83*, le législateur universel a tendance à identifier l'expression *boni mores* à celle d'*integra fama* en tant que critère d'idonéité pour l'accès aux charges ecclésiales.

Une occasion fut donnée au Tribunal Suprême de la Signature apostolique de clarifier le sens de notion d'*integra fama*. En date du 24 mai 1993, ce dicastère fut consulté par un promoteur de justice d'un tribunal local qui voulait savoir si un fidèle dont la situation matrimoniale est irrégulière peut assumer la fonction d'avocat ecclésiastique dans un procès de nullité de mariage. Dans sa réponse du 12 juillet 1993, le Dicastère affirma qu'une personne vivant en situation matrimoniale irrégulière ne satisfait pas à l'exigence de l'*integra fama* énoncée au canon 1483 *CIC/83* pour être avocat ; il précisa en outre qu'il n'est pas opportun d'admettre dans un tribunal constitué pour une cause en déclaration de nullité de mariage, un collaborateur dont la situation de vie personnelle contredit objectivement la juste doctrine du mariage et de son indissolubilité¹⁰⁶³. La Signature apostolique invoqua également à l'appui de sa réponse une disposition du Motu proprio *Iusti iudicis* du pape Jean-Paul II, publié le 28 juin 1988, qui supprimait de la liste des avocats du Siège apostolique « ceux qui vivent en concubinage ou sont unis uniquement par un mariage civil, ou persistent dans un péché grave manifeste¹⁰⁶⁴. » L'article 8 du même Motu proprio dispose que les avocats du Siège

¹⁰⁶¹ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Normae de gravioribus delictis », 15 juillet 2010, art. 10, in *DC* n° 2452, 2010, p. 762.

¹⁰⁶² Art. 239 § 2 *PE*, in *loc. cit.*, p. 452.

¹⁰⁶³ TRIBUNAL SUPRÊME DE LA SIGNATURE APOSTOLIQUE, « Réponse du 12 juillet 1993 au sujet d'un avocat se retrouvant dans une situation matrimoniale irrégulière », Prot. n. 24339/93 VT, in *Periodica*, vol. 82, n° 4, 1993, p. 699-700.

¹⁰⁶⁴ « Ex Albo praeterea expungantur [...] qui in concubinato vivunt aut matrimonio civili tantum iuncti sunt vel aliter manifesto in gravi peccato perseverant ». JEAN-PAUL II, « Iusti iudicis Domini Christi Iesu », Motu proprio sur l'organisation de la fonction des avocats auprès de la Curie romaine, art. 6, § 1, 2°, in *AAS*, vol. 80, 1988, p. 1260.

apostolique sont tenus par le devoir de mener une vie exemplaire conformément aux préceptes divins et aux normes ecclésiastiques¹⁰⁶⁵.

Dans son commentaire du canon 1420 § 3, Fabio Franchetto explicite la signification de l'expression *integra fama* en montrant qu'elle se distingue de la simple *bona fama* par son lien intrinsèque avec les exigences de la morale :

L'*integra fama* qui présuppose la *probitas* et l'absence de crimes, est un concept supérieur à celui de *bona fama*, car elle implique non seulement une estime générale, mais aussi l'absence d'aspects de la vie qui pourraient constituer des motifs d'accusation raisonnables d'un point de vue moral¹⁰⁶⁶.

Cette interprétation doctrinale qui inclut la *probitas* dans la notion d'*integra fama* rapproche *in fine* celle-ci de la conception théologique de *boni mores*.

2. L'exigence des *boni mores* pour l'accomplissement des charges ecclésiales comportant une obligation d'exemplarité : l'exemple du parrain de baptême.

L'Église a toujours été particulièrement attentive à l'exemplarité du témoignage de vie chrétienne de la part des fidèles laïcs qui sont appelés à remplir certaines fonctions ecclésiales, en l'occurrence celles de parrain ou marraine de baptême (a), de lecteur, de ministre extraordinaire de la communion (b), d'enseignant dans une école catholique ou d'enseignant de la religion catholique dans une école publique (c), etc.

a. La charge de parrain

Le canon 874, § 1, 3° *CIC/83* exige que le parrain « mène une vie cohérente avec la foi et avec la fonction qu'il va assumer. » Il est important d'observer que le législateur n'a pas explicitement mentionné le critère de *boni mores* parmi les conditions requises pour assumer la charge de parrain. Le canon 766, 2° *CIC/17* ne contenait pas non plus une mention explicite des *boni mores* parmi les critères pour être parrain, mais affirmait que les « pécheurs notoires » et les « infâmes » ne pouvaient assumer cette fonction. Au cours des travaux préparatoires au *CIC/83*, un consultant avait demandé que fût précisé le sens de l'expression *vitam ducat fidei et muneri suscipiendo congruam* (« qu'il mène une vie cohérente à la foi et avec la fonction qu'il va assumer »), afin que les fidèles concernés fussent clairement identifiés. Mais la Commission répondit qu'il reviendrait au

¹⁰⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 1261.

¹⁰⁶⁶ F. FRANCHETTO, « Commento a un canone. Il vicario giudiziale aggiunto (can. 1420 § 3) », in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 30, n° 2, avril 2017, p. 210. Traduction personnelle.

droit particulier de procéder ultérieurement à cette détermination¹⁰⁶⁷. Le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié en 1992, se contenta de rappeler l'enseignement du concile Vatican II suivant lequel la « tâche du parrain ou de la marraine est une véritable fonction ecclésiale (*officium*) » et que ces derniers doivent être des « croyants solides, capables et prêts à aider le nouveau baptisé, enfant ou adulte sur son chemin¹⁰⁶⁸. » Du fait qu'il remplit une fonction ecclésiale (*officium*), le parrain « est appelé à un titre spécial à protéger l'ordre public ecclésial » en manifestant un « intérêt direct pour la préservation de l'honnêteté des mœurs »¹⁰⁶⁹. Voilà pourquoi, dans un article publié en 2003, le canoniste italien Alberto Perlasca observait que la formule indéterminée du canon 874, § 1, 3° *CIC/83* exprime une condition exigeante, puisqu'elle permet d'écarter de la fonction de parrain les fidèles vivant dans une situation matrimoniale irrégulière¹⁰⁷⁰ ainsi que d'autres fidèles dont la situation personnelle de vie serait en contradiction objective avec l'enseignement de l'Église. En effet, dès l'entrée en vigueur du *CIC/83*, la problématique relative à la capacité de parrainer concerna dans un premier temps les fidèles divorcés-remariés (i). Mais, deux décennies plus tard, les évolutions intervenues dans certains droits séculiers imposèrent également une réflexion sur la capacité d'un fidèle vivant en couple avec une autre personne de même sexe à assumer la fonction de parrain ou de marraine (ii).

i. Le cas des fidèles divorcés-remariés

Après la promulgation du *CIC/83*, de nombreuses Églises particulières appliquèrent le canon 874, § 1, 3° à la lumière de la tradition canonique en continuant de ne point admettre à la charge de parrain les fidèles divorcés-remariés. En revanche, certains pasteurs et canonistes estimèrent que l'abrogation du délit de bigamie ainsi que des peines d'excommunication et d'infamie qu'encourraient les divorcés-remariés sous la législation pio-bénédictine, permettait désormais de dépasser certaines formes de restrictions qui leur étaient imposées jusque-là. En 1992, le *Catéchisme de l'Église*

¹⁰⁶⁷ « Ulterior determinatio ad legem pertinet particularem ». *Communicationes*, vol. 25, 1983, p. 184.

¹⁰⁶⁸ *CEC* 1255, éd. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., p. 273 ; citant CONCILE VATICAN II, « Sacrosanctum Concilium », Constitution dogmatique sur la sainte liturgie, n. 67.

¹⁰⁶⁹ M. DEL POZZO, « La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio », loc. cit., p. 607.

¹⁰⁷⁰ A PERLASCA, « La figura e il ruolo dei padrini nei sacramenti dell'iniziazione cristiana », in G. TREVISAN, éd., *Quando si diventa cristiani. I sacramenti dell'iniziazione: indicazioni canoniche e pastorali*, Milan, Ancora, 2003, p. 333.

catholique précisa, en son numéro 1650, que les divorcés-remariés, du fait qu'« ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu [...] ne peuvent pas exercer certaines responsabilités ecclésiales¹⁰⁷¹. » Le cardinal Joseph Ratzinger fit observer en 1998 que cette mesure de restriction était également valable pour la fonction de parrain¹⁰⁷². Dans la réponse à une consultation au sujet d'une femme divorcée-remariée qui se plaignait d'avoir été injustement écartée de la fonction de marraine par son curé, alors qu'elle estimait en conscience être en état de grâce devant le Seigneur malgré sa situation matrimoniale, le canoniste William Woestman releva que le jugement du curé devrait se limiter au for externe et qu'au regard de celui-ci, « la vie d'une personne divorcée et remariée en dehors de l'Église n'est pas conforme à la foi et au rôle à assumer en tant que parrain¹⁰⁷³. »

Dans le contexte de la préparation et de la célébration des synodes des évêques de 2014 et 2015, dont l'une des problématiques portait sur une meilleure intégration des fidèles divorcés-remariés dans l'Église, diverses opinions s'affrontèrent au sujet de la capacité de ces derniers à assumer la charge de parrain. Pour Antonio Sanchez-Gil, aussi longtemps que ne seront pas surmontées les situations d'incompatibilités de leur vie avec la doctrine de l'Église, « il serait imprudent – et injuste – envers eux et envers toute la communauté que ces fidèles assument des responsabilités ecclésiales qu'ils ne sont pas "encore" en mesure d'exercer convenablement. Pensez aux fonctions de catéchiste, [...], parrain¹⁰⁷⁴. » Le cardinal Angelo Scola soutenait au contraire que « quand il existe un réel chemin de conversion, il convient de reconnaître à ces fidèles la possibilité d'exercer quelques services et d'assumer quelques charges dans l'Église envers la communauté chrétienne, dans certaines circonstances précises et après un discernement ecclésial opportun¹⁰⁷⁵. » Concernant la charge de parrain en particulier, il écrivait :

Jusqu'à présent, les directives du magistère et la pratique pastorale recommandent de ne pas donner de telles tâches aux fidèles en situation canoniquement irrégulière. Dans le cas de l'office de parrains et marraines, parce

¹⁰⁷¹ CEC 1650, éd. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., p. 352 ;

¹⁰⁷² J. RATZINGER, « Introduction », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁷³ W. H. WOESTMAN, « Catholic in Invalid Marriage as Godparent », in F. S. PEDONE & J. L. DONLON, éd., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1998, p. 69.

¹⁰⁷⁴ A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'*Evangelii gaudium* », in loc. cit., p. 575. Traduction personnelle.

¹⁰⁷⁵ A. SCOLA, « La famille, sujet d'évangélisation. Note en vue de la XIV^e Assemblée ordinaire du Synode des Évêques », in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 137, n° 4, 2015, p. 584.

qu'en raison de leur condition propre, ils pouvaient causer scandale aux autres fidèles et n'étaient pas retenus comme appropriés à aider directement les parents dans le devoir d'éducation des enfants dans la foi. Toutefois, cette précaution peut être justement écartée dans la mesure où ces fidèles se trouvent dans un cheminement authentique de révision de leur vie. Mieux encore, il n'est pas exclu que leur itinéraire de conversion puisse se révéler un témoignage utile pour stimuler tous les fidèles à vivre leur vocation baptismale dans un engagement renouvelé. Assumer ces offices peut être pour eux une aide afin d'aller jusqu'au bout de leur parcours de foi dans leur condition particulière et pour la communauté un signe de ce que la grâce du Seigneur accomplit dans le cœur des personnes. De cette façon, ils peuvent effectivement aider les parents dans l'éducation à la foi de leurs enfants¹⁰⁷⁶.

La question de l'admission des fidèles divorcés à certaines fonctions ecclésiales fut explicitement introduite dans les débats du Synode des évêques de 2015 par l'élaboration d'une nouvelle question, au numéro 121 de l'*Instrumentum laboris*, qui ne se trouvait pas dans le texte des *Lineamenta* issu de la *Relatio synodi* de 2014 :

Les formes d'exclusion actuellement pratiquées dans le domaine liturgico-pastoral, dans le domaine éducatif et dans le domaine caritatif, doivent être revues. À partir du moment où ces fidèles ne sont pas en dehors de l'Église, il est proposé de réfléchir sur l'opportunité de faire tomber ces exclusions¹⁰⁷⁷.

Les rapports des groupes linguistiques de travail révèlent que les avis des Pères synodaux étaient assez divergents sur cette question. Plusieurs *Circuli minores* se montrèrent hostiles au changement de la discipline de l'Église sur l'admission des fidèles divorcés-remariés aux charges ecclésiales¹⁰⁷⁸. D'autres, en revanche, plaidèrent pour une plus large intégration de ces fidèles sur ce point. C'est le cas du *Circulus minore Italicus* « C » qui proposa la suppression de « certaines formes d'exclusion liturgique, éducative, pastorale, qui existent encore, afin de promouvoir des chemins d'intégration humaine, familiale et spirituelle par des prêtres¹⁰⁷⁹. » Le *Circulus minore Hibericus* « A » estima également qu'il était de la responsabilité du Synode de montrer que l'Église a entendu le cri de nombreux fidèles divorcés-remariés qui souffrent parce qu'ils ne peuvent pas être parrains, ni catéchistes, ni enseignant de religion¹⁰⁸⁰. En dépit de l'absence de consensus

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 584.

¹⁰⁷⁷ SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Instrumentum laboris », XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 23 juin 2015, § 121, in *DC*, n° 2520, octobre 2015, p. 36.

¹⁰⁷⁸ Il s'agit notamment des groupes linguistiques suivants : *Anglicus A*, *Anglicus C*, *Anglicus D*, *Hibericus B* et *Gallicus B*. Voir les références des rapports de ces groupes dans notre bibliographie. Cf. *infra*, p. 387.

¹⁰⁷⁹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus C* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ITC>, consulté le 15 août 2023. Traduction personnelle.

¹⁰⁸⁰ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Hibericus A* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21

sur cette question, la proposition numéro 84 de la *Relatio finalis*, qui fut votée à 187 *placet* contre 72 *non placet*¹⁰⁸¹, affirma :

Les baptisés divorcés et remariés civilement doivent être davantage intégrés dans les communautés chrétiennes selon les diverses façons possibles, en évitant toute occasion de scandale [...] Leur participation peut s'exprimer dans divers services ecclésiaux : il convient donc de discerner quelles sont, parmi les diverses formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel, celles qui peuvent être dépassées¹⁰⁸².

Cette proposition a été intégralement reprise par le Pontife romain au numéro 299 de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, ouvrant ainsi la possibilité de nouvelles pratiques ecclésiales. De nombreux évêques indiquèrent, dans les orientations pastorales édictées en vue de la mise en application d'*Amoris laetitia*, que les fidèles divorcés-remariés ayant légitimement accompli un itinéraire de discernement personnel et pastoral, pouvaient désormais être admis à certaines charges ecclésiales. Ainsi, par exemple, les évêques de la Conférence de Malte et de Gozo (en Italie) énoncèrent dans leur texte du 8 janvier 2017, qu'on ne peut exclure que les fidèles divorcés-remariés, au terme du processus de discernement, « puissent être considérées comme de bons parrains et marraines »¹⁰⁸³. De même, le cardinal Antonio Marto, archevêque de Fatima-Leiria (au Portugal), affirma dans sa Note pastorale du 13 mai 2018 qu'« il n'est pas exclu que les personnes qui ont fait cet itinéraire puissent être considérées comme aptes à être des parrains ou marraines¹⁰⁸⁴. »

Cependant, quelques évêques réaffirmèrent le maintien de la discipline traditionnelle de l'Église concernant la fonction de parrain. Dans ses Directives pastorales établies le 1^{er} juillet 2016, Mgr Charles Joseph Chaput, archevêque de Philadelphie aux USA, fut catégorique sur la non-admission des fidèles divorcés-remariés à la charge de

octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#HA>, consulté le 16 août 2023.

¹⁰⁸¹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Votazioni dei singoli numeri della Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco », Appendice du texte original de la *Relatio finalis*, *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 816, 24 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html>, consulté le 13 juillet 2024.

¹⁰⁸² SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », Rapport final de la XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 24 octobre 2015, in *DC*, n° 2521, janvier 2016, p. 64.

¹⁰⁸³ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE MALTE ET DE GOZO, « Critères d'application du chapitre 8 d'*Amoris laetitia* », 8 janvier 2017, § 11, in *DC*, n° 2526, avril 2017, p. 77.

¹⁰⁸⁴ A. MARTO, « Le Seigneur est proche de celui qui a le cœur brisé » (Ps 34, 19) », Orientations pastorales pour une plus grande intégration ecclésiale des croyants divorcés vivant dans une nouvelle union, 13 mai 2018, in *Noticias*, loc. cit. [en ligne].

parrain et à toute autre charge ecclésiale¹⁰⁸⁵. Les évêques de Campanie (en Italie) adoptèrent une position nuancée dans leur Lettre pastorale du 30 janvier 2017 : en même temps qu'ils affirmèrent que certaines formes d'exclusion pratiquées à l'égard des fidèles divorcés-remariés devaient être dépassées dans plusieurs domaines (liturgique, pastoral, éducatif), ils précisèrent néanmoins que leur admission à la fonction particulière de parrain demeurerait problématique tant que leur témoignage de vie chrétienne ne satisfaisait pas à l'exigence de cohérence de vie, expressément énoncée au canon 874 § 1, 3°*CIC*/83¹⁰⁸⁶. Dans leur Note pastorale du 16 janvier 2018, les évêques du Piémont et de la Vallée d'Aoste (en Italie) adoptèrent cette même attitude de prudence en ce qui concerne la possibilité d'admission des fidèles divorcés-remariés à la charge de parrain¹⁰⁸⁷.

D'autres évêques enfin émirent leurs orientations pastorales pour la mise en application d'*Amoris laetitia* sans évoquer la question de l'accès des fidèles divorcés-remariés aux charges ecclésiales. C'est le cas, par exemple, de la dizaine des diocèses de France dont nous avons pu exploiter les documents¹⁰⁸⁸. Seul le document de l'archidiocèse de Toulouse mentionne explicitement que le processus d'intégration des fidèles divorcés-remariés peut conduire « à découvrir de nouvelles façons de participer à la vie de l'Église »¹⁰⁸⁹ et que « leur participation peut s'exprimer dans divers services ecclésiaux » (AL 299), mais se contente d'indiquer qu'« un travail diocésain sur “les diverses formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgiques, pastoral, éducatif et institutionnel qui peuvent être dépassées” (AL 299) serait éclairant¹⁰⁹⁰. »

On observe donc que l'absence de consensus, enregistrée au cours du Synode autour de la question d'intégration par l'accès à certaines fonctions ecclésiales, continua

¹⁰⁸⁵ Ch. J. CHAPUT, « Pastoral Guidelines for Implementing *Amoris Laetitia* Archdiocese of Philadelphia », *loc. cit.*, p. 5.,

¹⁰⁸⁶ Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE CAMPANIE, « Lettre aux prêtres et aux agents pastoraux du diocèse à propos de la réception d'*Amoris laetitia* », 30 janvier 2017, in *DC*, n° 2527, juillet 2017, p. 71.

¹⁰⁸⁷ Cf. ÉVÊQUES DE LA RÉGION DU PIÉMONT ET DE LA VALLÉE D'AOSTE, « Le Seigneur est proche des cœurs brisés (Ps 34, 19) », Note pastorale sur *Amoris laetitia*, 18 janvier 2018, in *DC*, [en ligne], disponible sur <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-dans-le-Monde/Le-Seigneur-proche-coeurs-brises-note-pastorale-eveques-Piemont-Vallee-dAoste-Amoris-laetitia-2018-03-09-1200919408>, consulté le 18 octobre 2019.

¹⁰⁸⁸ Cf. *Supra*, p. 271.

¹⁰⁸⁹ DIOCÈSE DE TOULOUSE, *Personnes divorcées remariées. Équipes d'accueil, de cheminement et de discernement*, Toulouse, juin 2018, p. 7.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

à se répercuter sur les décisions pastorales des évêques après la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*. C'est au regard de cette grande divergence de pratiques pastorales qu'Eugenio Zanetti écrivait en 2017 :

Les premiers exemples de tentatives de réalisation pastorale des lignes proposées par *Amoris laetitia* montrent comment il existe différentes indications au niveau local ; et même là où il y a la possibilité de repenser l'attribution des tâches ecclésiales, il y a la difficulté d'élaborer des critères partagés et motivés. Cela signifie qu'au moins au niveau national, il faudra aborder cette question, comme cela s'est effectivement produit par le passé, mais aussi en tenant compte de l'esprit nouveau avec lequel le pape François aborde ces questions pastorales. Dans tout cela, le recours au droit n'est pas exclu, voire espéré, précisément dans sa capacité à offrir à un niveau particulier son service de protection des références essentielles de la doctrine chrétienne et en même temps d'attention à la vie concrète et à la diversité des fidèles, évitant ainsi que les pratiques ecclésiales ne tombent soit dans un arbitraire superficiel, soit dans des fermetures rigides¹⁰⁹¹.

Il faut dire que cette proposition du canoniste Eugenio Zanetti d'harmoniser les pratiques pastorales sur cette question, au moins au niveau de la conférence des évêques de chaque pays et en se référant autant que possible au droit, n'a pas encore eu son effet.

ii. Le cas des fidèles en situation d'homosexualité

Jusqu'en 2016, il était évident qu'un fidèle qui assumait publiquement son orientation homosexuelle, en posant des actes qui sont en contradiction objective avec l'enseignement de foi et de la morale chrétienne, ne pouvait être admis à la charge de parrain ou de marraine. Bien que l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* n'ait pas expressément envisagé le recours à la catégorie du discernement personnel et pastoral pour les situations relatives à l'orientation sexuelle, il faut néanmoins reconnaître que ce nouvel instrument juridique d'assouplissement de la norme a introduit en droit canonique une dynamique qui permet d'apporter des réponses nouvelles aux questions dont l'enjeu repose sur la conception traditionnelle de la notion de *boni mores*. C'est ainsi que le 14 juillet 2023, le même Dicastère pour la Doctrine de la Foi (DDF) fut saisi par Mgr José Negri, évêque de Santo Amaro au Brésil, qui soumit à son examen six questions.

En réponse à la cinquième question concernant la capacité pour une personne homosexuelle vivant en cohabitation avec son partenaire à être parrain ou marraine de baptême, le Dicastère romain fit une distinction fondamentale entre une « simple cohabitation » de deux personnes homosexuelles et une cohabitation incluant « une

¹⁰⁹¹ E. ZANETTI, « Il diritto canonico e le situazioni cosiddette irregolari dal punto di vista matrimoniale », in *loc. cit.*, p. 335-336. Traduction personnelle.

relation stable et déclarée *more uxorio*, bien connue de la communauté ». Les deux formes de cohabitation ne comportant pas le même degré de gravité par rapport à l'exigence de cohérence de vie chrétienne énoncée au canon 874 § 3°, la DDF estime désormais qu'un discernement pastoral et prudent doit être opéré dans chaque cas, en veillant à ce que soit sauvegardée, d'une part, la dignité du sacrement de baptême qui est un précieux bien à protéger et, d'autre part, la valeur de la fonction de parrain. In fine, le DDF n'exclut pas de manière absolue la possibilité qu'une personne homosexuelle cohabitant avec son partenaire soit admise, après un discernement sage et prudent du pasteur, à la fonction de parrain, ou à défaut à celle de témoin de baptême¹⁰⁹². Cette attitude nouvelle de l'Église s'explique par le fait que la catégorie « du péché grave manifeste », qui aurait permis d'exclure *a priori* de la fonction de parrain un fidèle dont la situation de vie est en contradiction objective avec les règles de la morale chrétienne, a connu un développement dans sa compréhension depuis la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*.

b. Les fonctions liturgiques

En ce qui concerne les fonctions liturgiques par les fidèles laïcs, il faut se référer au canon 230 *CIC/83*¹⁰⁹³. Son premier paragraphe prévoit qu'il revient à la Conférence des évêques d'établir les qualités requises pour l'admission aux ministères stables de lecteur ou d'acolyte. Ainsi, par exemple, les Normes complémentaires de la Conférence des évêques de France exigent du candidat « une vie chrétienne sérieuse », une « bonne réputation » et un « bon équilibre du foyer »¹⁰⁹⁴. Celles de la Conférence des évêques du Canada exigent également une « vie chrétienne sérieuse » et une « bonne réputation »¹⁰⁹⁵. Tandis que celles de la Conférence évêques du Cameroun requièrent explicitement que le candidat doit « être de bonnes mœurs, avoir une vie exemplaire et au-delà de tout soupçon »¹⁰⁹⁶. Les différentes expressions et formules utilisées dans ces textes donnent

¹⁰⁹² Cf. *Ibid.*, question 5.

¹⁰⁹³ Ce canon a été modifié par le Motu proprio *Spiritus Domini* du pape François qui ouvre l'accès aux ministères institués du Lectorat et d'Acolytat aux fidèles de sexe féminin. Cf. FRANÇOIS, « *Spiritus Domini* », sur la modification du canon 230 § 1 *CIC/83* concernant l'accès d'une personne de sexe féminin au ministère institué de Lectorat et d'Acolytat, 10 janvier 2021, in AAS, vol. 113, 2021, p. 170.

¹⁰⁹⁴ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « Normes complémentaires au c. 230 § 1 », 28 janvier 1986, in *DC*, t. 86, 1989, p. 74.

¹⁰⁹⁵ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU CANADA, « Normes complémentaires au c. 230 § 1 », 1^{er} décembre 1987, in *Studia canonica*, vol. 22, 1988, p. 222.

¹⁰⁹⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CAMEROUN, *Normes complémentaires au Code de droit canonique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2012, p. 7.

une idée du contenu de l'exigence de *boni mores* requises pour l'exercice de ces ministères institués.

Les deux derniers paragraphes du canon 230 *CIC/83* mentionnent de nombreuses fonctions liturgiques (lecteur, commentateur, chantre etc.) que les laïcs peuvent exercer soit en vertu d'une députation temporaire (§ 2), soit en cas de besoin lorsque les ministres ordonnés font défaut (§ 3). Même si le législateur ne dit rien des qualités exigées pour ces fonctions, on pourrait les déduire par analogie à partir de ce qui est énoncé au premier paragraphe. Toutefois, l'Instruction interdicastérielle *Ecclesiae de mysterio* du 15 août 1997 a explicitement établi en son article 13 que, pour l'accès à ces fonctions de « suppléance » dont il est question au canon 230 §§ 2-3, l'autorité ecclésiale compétente « a le devoir de choisir un fidèle de saine doctrine et à la conduite exemplaire », avant de préciser sous une forme impérative : « on ne peut donc admettre à l'exercice de ces tâches les catholiques qui ne mènent pas une vie digne, qui ne jouissent pas d'une bonne réputation, ou qui se trouvent dans des situations de famille contredisant l'enseignement moral de l'Église¹⁰⁹⁷. » Conformément à cette Instruction, les fidèles divorcés remariés furent légitimement exclus de l'exercice de nombreuses fonctions liturgiques. Il convient cependant de constater que depuis la publication d'*Amoris laetitia*, plusieurs évêques, en réponse à la recommandation contenue au numéro 299 de cette exhortation apostolique, ont édicté des orientations pastorales favorables à la participation des fidèles divorcés-remariés aux services ecclésiaux, notamment dans le domaine de la liturgie¹⁰⁹⁸.

c. L'enseignant dans une école catholique ou l'enseignant de la religion catholique dans une école publique

Concernant la fonction d'enseignant dans une école catholique, le canon 803 *CIC/83* dispose que « les maîtres se distingueront par la rectitude de la doctrine et la probité de leur vie ». L'expression *probitate vita* est une claire allusion à l'exigence des *boni mores*. Le canon 804 § 2 *CIC/83* exige que « les maîtres affectés à l'enseignement de la religion dans les écoles, même non catholiques, se distinguent par le témoignage d'une vie chrétienne ». Ici, l'expression *vitae christianae testimonio*

¹⁰⁹⁷ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ et al., « *Ecclesiae de mysterio* », Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres, 15 août 1997, art. 13, in AAS, vol.89, 1997, p. 875. Trad. française in *DC*, t. 94, n° 2171, 7 décembre 1997, p. 1018.

¹⁰⁹⁸ Nous renvoyons essentiellement aux documents cités plus haut, notamment ceux édictés par des diocèses portugais (Fatima et Leiria, Lisbonne) et ceux émis par les Régions ecclésiastiques de Campanie, Malte et Gozo, de Piémont et de la Vallée d'Aoste, de Sicile en Italie.

renvoie à la notion d'exemplarité. Mais c'est surtout au canon 805 *CIC/83* que la notion de *boni mores* est mentionnée *expressis verbis* comme critère de nomination ou d'approbation, par l'Ordinaire du lieu, d'un enseignant de la religion catholique dans un établissement scolaire, même public. En application de ce dernier canon, une résolution de la Conférence des évêques d'Italie prévoit que l'Ordinaire du lieu peut révoquer un enseignant de la religion catholique « lorsqu'il a un comportement public et notoire contraire à la morale catholique¹⁰⁹⁹. » Cette résolution vise particulièrement les enseignants en situation matrimoniale irrégulière, notamment les fidèles divorcés-remariés. Si cette résolution s'appliqua en principe de manière rigoureuse jusqu'en 2016, il convient de souligner que depuis la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, tous les évêques d'Italie ont admis, dans leurs orientations pastorales, la possibilité pour des fidèles divorcés-remariés, au terme d'un processus de discernement personnel et pastoral, d'assumer la charge d'enseignant de la religion catholique¹¹⁰⁰.

Conclusion du chapitre 2

Il ressort de notre analyse que la question de l'intégration dans l'Église des personnes qui furent traditionnellement écartées de la vie sacramentelle et des charges ecclésiales, à cause de leur situation de vie personnelle ou conjugale, a été examinée à nouveaux frais dans l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du pape François. La traduction française de ce texte magistériel met particulièrement en relief le concept d'« intégration ». En effet, alors que le texte original latin ne présente au total que huit occurrences explicites des mots *integratio*¹¹⁰¹, ou *reintegratio*¹¹⁰², ou

¹⁰⁹⁹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ITALIENNE, « Résolution n° 41 sur l'approbation et la révocation d'un enseignant de la religion catholique dans les écoles publiques », approuvée par la XXXII^e Assemblée générale, Rome 14-18 mai 1990, in *Noricuario CEI*, vol. 24, 1990, p. 2072.

¹¹⁰⁰ Nous renvoyons aux différentes orientations ou directives pastorales émises par les évêques des régions ecclésiastiques d'Italie et par le Diocèse de Rome. Voir les références de ces documents dans notre bibliographie.

¹¹⁰¹ Une recherche database dans la version numérique des *Acta Apostolicae Sedis* permet de noter une seule occurrence du terme *integratio* en AL 299 (Exhortation apostolique *Amoris laetitia* au numéro 299). Cf. AAS, vol. 108, n° 4, 1^{er} avril 2016, p. 433, [en ligne], sur [acta-aprile2016.pdf \(vatican.va\)](http://acta-aprile2016.pdf(vatican.va)), consulté le 19 juillet 2021. Le terme *integratio* est traduit en français par « intégration » pour désigner une meilleure inclusion ou insertion des personnes divorcées et remariées civilement dans les communautés chrétiennes. Cf. AL 299, in DC, n° 2523, juillet 2016, p. 85.

¹¹⁰² Nous avons une seule occurrence du terme *reintegratio* en AL 296. Le terme *reintegratio* est traduit également en français par « intégration » et est opposé au terme « exclusion ».

*integrare*¹¹⁰³ ou encore *reintegrare*¹¹⁰⁴, nous trouvons dans la version française, tout comme dans les autres traductions en langues vivantes, environ 21 occurrences des mots « intégration » ou « intégrer »¹¹⁰⁵. Il faut observer que le texte latin utilise également plusieurs autres mots qui sont traduits en français par le terme « intégration » ou « intégrer ». Parmi ces mots latins, il faut principalement mentionner les verbes *includere*¹¹⁰⁶ ou *susplicere*¹¹⁰⁷ ou *confluere*¹¹⁰⁸, ou encore *complere*¹¹⁰⁹.

Si dans quelques passages de cette exhortation, le terme intégration est employé pour exprimer l'acte d'appropriation ou d'assimilation d'une réalité humaine ou spirituelle par une personne qui veut assumer son processus de croissance et de maturation¹¹¹⁰ ; il faut noter que ce terme est surtout utilisé, d'une part, pour désigner le processus pastoral et juridique d'incorporation des personnes dans l'Église, y compris celles qui sont confrontées aux « situations conjugales complexes »¹¹¹¹ ; et d'autre part,

¹¹⁰³ Il y a également une seule occurrence du verbe *integrare* en AL 47 où il est question de l'intégration des personnes fragiles, au sens de leur insertion dans la société.

¹¹⁰⁴ On trouve enfin 5 occurrences du verbe *reintegrare*. Il se traduit par « intégrer » en AL 296, où il est opposé au verbe « exclure » ; et en AL 297, où il signifie accueillir et donner une place appropriée à toute personne dans l'Église. Dans les autres occurrences, le verbe *reintegrare* est traduit en français par « renouveler » (cf. AL 65) ou « revenir » (cf. AL 104) ou encore « vivifier » (cf. AL 229).

¹¹⁰⁵ L'index thématique de l'édition en langue française, publiée sous la direction du Service national Famille et société de la Conférence des évêques de France, indique les numéros des paragraphes dans lesquels figure les mots « intégration » (12 occurrences) ou « intégrer » (9 occurrences). Il s'agit, pour le terme « intégration », des numéros 46, 47, 48, 76, 100, 122, 181, 186, 295 et 299 ; et pour le verbe « intégrer », des numéros 49, 182, 252, 296, 297, 299 et 312. Cf. FRANÇOIS, « *Amoris laetitia* », Exhortation apostolique post-synodale, 8 avril 2016, éd. SERVICE NATIONAL FAMILLE ET SOCIÉTÉ & FACULTÉ DE THÉOLOGIE DU CENTRE SÈVRES, dir., *La joie de l'amour*, 4^{ème} éd., Paris, Éditions jésuites, 2016, p. 360. Mais il faut préciser que cet index a omis de mentionner AL 204 où on a également une occurrence du verbe « intégrer ».

¹¹⁰⁶ AL 299 énonce que les baptisés divorcés et remariés civilement doivent être davantage intégrés (*includendi* dans la version latine) ; et que la logique de leur intégration (*ratio eorum includendorum*) doit être la clef de leur accompagnement. On trouve également en AL 200 et 204 le verbe *includere* qui est traduit par « intégrer ».

¹¹⁰⁷ AL 312 établit que le discernement pastoral tend toujours à intégrer (*ad suscipiendum*). Ici, le verbe *suscipere* signifie admettre quelqu'un à participer à la vie de la communauté ecclésiale.

¹¹⁰⁸ AL 186 rappelle que l'eucharistie exige l'intégration dans un unique corps ecclésial (*ecclesiale corpus in unum confluat*). Le mot « intégration » ici traduit l'idée de rassemblement et dans l'unité et la cohésion.

¹¹⁰⁹ AL 49 dit que dans les situations difficiles que vivent les personnes, l'Église a à cœur de les intégrer (*complendum*) plutôt que de les juger, en évitant de leur imposer une série de normes qui auraient pour effet que ces personnes se sentent exclues et abandonnées par cette Mère qui est appelée à les entourer de la miséricorde de Dieu. Le mot « intégration » exprime ici l'idée d'accueil d'insertion dans l'Église des personnes qui présentent des situations de fragilités par rapport aux exigences de la vie chrétienne.

¹¹¹⁰ Dans ce sens, l'exhortation *Amoris laetitia* fait mention de l'intégration de l'existence humaine dans le mystère pascal (cf. AL 48) ; ou de « l'intégration progressive des dons de Dieu » par les conjoints dans leur volonté de vivre leur mariage comme le signe de l'amour du Christ et de l'Église (cf. AL 122) ; ou encore des « mères ou pères biologiques qui n'ont jamais voulu s'intégrer dans la vie familiale » (cf. AL 252).

¹¹¹¹ À titre d'illustration, référons-nous à cet extrait de l'exhortation apostolique : « Il s'agit d'intégrer tout le monde, on doit aider chacun à trouver sa propre manière de faire partie de la communauté ecclésiale » (cf. AL 297, in DC, loc. cit., p. 84). Le terme intégration signifie également « incorporation dans l'Église »

pour nommer les chemins possibles d'une plus grande participation de tous les baptisés à la mission de l'Église à travers l'accomplissement des services ecclésiaux¹¹¹².

dans les paragraphes numéros 49, 186, 296 et 299 ; tandis que dans les numéros 46, 100, 181 et 182, le terme intégration signifie incorporation à la société séculière.

¹¹¹² Traitant explicitement du cas des fidèles divorcés et engagés dans une nouvelle union, le pape affirme que « la logique de l'intégration est la clef de leur accompagnement pastoral, afin que non seulement ils sachent qu'ils appartiennent au Corps du Christ qu'est l'Église, mais qu'ils puissent en avoir une joyeuse et féconde expérience [...] Leur participation peut s'exprimer dans divers services ecclésiaux : il convient donc de discerner quelles sont, parmi les diverses formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel, celles qui peuvent être dépassées » (cf. *AL* 299, in *DC*, *loc. cit.*, p. 85).

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Cette deuxième étape de notre recherche a permis d'explorer les mutations de la notion de *boni mores* en droit canonique, à l'ère de la codification, sous l'influence des évolutions importantes intervenues dans les sociétés contemporaines et légitimées par les droits séculiers. Trois principaux repères se dégagent finalement de notre analyse : d'abord, une période de la protection maximale des *boni mores* en droit canonique par le recours à la catégorie répressive « des délits contre les bonnes mœurs », de 1917 à 1983 (1^{er} repère) ; ensuite vint la période de la protection allégée de *boni mores* en droit canonique interne par le recours à la catégorie disciplinaire du « péché grave manifeste », de 1983 à 2016 (2^{ème} repère) ; et enfin s'est ouvert depuis 2016 la période du relâchement de la protection des *boni mores* par le recours à la catégorie du « discernement personnel et pastoral » (3^{ème} repère).

1^{er} repère : Au début du XX^e siècle, face à un contexte de profonde sécularisation des valeurs sociales et d'affirmation de la laïcité des États séculiers, le législateur canonique eut la volonté manifeste de consacrer la notion de *boni mores* dans le Code pio-bénédictin en lui donnant le sens et la portée qu'elle avait reçus dans la tradition canonique. Il le fit sous deux modalités ; d'une part, en reconnaissant au sein de l'ordonnancement canonique certains principes moraux intangibles, placés au sommet de la hiérarchie des normes comme étant une composante du droit divin, opposable au législateur canonique universel lui-même. D'autre part, il reprit de nombreuses dispositions de l'ancien droit qui avaient vocation à protéger les valeurs essentielles de la morale chrétienne. C'est ainsi que fut consacré un dispositif répressif des délits contre les bonnes mœurs dans le but de contenir, voire d'éradiquer l'expansion de la bigamie, de la sodomie, du concubinage et d'autres comportements qui offensent publiquement la dignité du mariage et la vertu chrétienne de la chasteté.

2^{ème} repère : Dans les années 1960, le monde connut de grandes mutations sociales. Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale et de la Déclaration universelle

des droits de l'homme (1948), on assista chez tous les peuples une grande aspiration à la liberté. Tandis que les peuples colonisés luttèrent pour la liberté politique, les pays occidentaux firent plutôt face à une montée en puissance des revendications des libertés individuelles, notamment dans le domaine sexuel, accompagnées du slogan « il est interdit d'interdire ». Le mouvement de Mai 68 marqua profondément les mentalités et ouvrit la porte aux grandes évolutions dans les droits séculiers (légalisation de l'avortement, extension légale des nouvelles formes de divorce, dépénalisation de l'homosexualité etc.) Le Concile Vatican II (1962-1965), dans un rôle avant-gardiste, opta pour l'ouverture de l'Église au monde¹¹¹³. Dans cette dynamique, la révision du *CIC/17* ne pouvait plus ignorer le contexte sociojuridique de l'époque. C'est donc à juste titre que le législateur décida d'abolir la catégorie des « délits contre les bonnes mœurs » tout en veillant à créer celle du « péché grave manifeste » dans le *CIC/83* pour continuer à protéger l'héritage traditionnel des *boni mores*.

3^{ème} repère : Dans la décennie 1990, l'introduction de la notion d'autonomie personnelle dans les droits séculiers porta à son paroxysme les revendications des droits subjectifs dans le domaine de la liberté sexuelle. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, les droits séculiers consacrèrent des unions entre personnes de même sexe (PACS, mariage homosexuel). En outre, le droit à l'adultère fut pratiquement reconnu en droit français. C'est dans ce nouveau contexte inédit que l'Église fut amenée à examiner à nouveaux frais la question de l'intégration des personnes vivant dans ces situations conjugales complexes. Sans renoncer formellement à la catégorie du « péché grave manifeste » qui permettait de garantir le respect des *boni mores*, le Pontife romain consacra la nouvelle catégorie du « discernement personnel et pastoral » qui introduit des éléments de subjectivité dans l'évaluation du « péché grave manifeste ».

La mise en œuvre de la nouvelle catégorie du « discernement personnel » est tributaire des orientations pastorales qui doivent préalablement être définies par chaque évêque dans son diocèse en vue de l'application des recommandations d'*Amoris laetitia*. Il n'est pas superflu de noter que depuis 2016, certains évêques n'ont pas encore jugé nécessaire d'édicter ces orientations pastorales pour leur diocèse. D'autres, à l'instar de Mgr Charles Joseph Chaput, archevêque de Philadelphie, ont édicté des directives pour réaffirmer la discipline traditionnelle de l'Église qui, seule peut garantir la protection des *boni mores*. D'autres évêques encore, ont produit des orientations favorables à un

¹¹¹³ Cf. VATICAN II, «Gaudium et spes », Sur l'Église dans le monde de ce temps, *op. cit.*

processus de discernement personnel et pastoral en vue de l'intégration sacramentelle et ecclésiale des personnes en situation conjugale complexe. Mais, là encore, on observe que l'interprétation des niveaux et degrés d'intégration varient énormément d'un diocèse à l'autre. Si le Pontife romain marqua personnellement son approbation à l'interprétation large proposée par les évêques de la Région pastorale de Buenos Aires¹¹¹⁴ ainsi qu'à celle donnée par le Patriarche de Lisbonne¹¹¹⁵, il est cependant curieux de constater que, depuis 2016 jusqu'à présent, le Siège apostolique n'a jamais réprouvé le contenu des orientations pastorales émises par des évêques qui rejettent explicitement les indications d'*Amoris laetitia* concernant la possibilité d'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique ou aux charges ecclésiales. Ne faut-il pas réellement craindre le risque d'un arbitraire superficiel dans la mise en oeuvre de la catégorie nouvelle du discernement personnel et pastoral introduite par *Amoris laetitia* ? Le Pontife romain a certainement pris la mesure de ce risque, puisque la Constitution apostolique *Praedicate evangelium*, du 19 mars 2022 sur la réforme de la Curie romaine, attribue au Dicastère pour les Laïcs, la Famille et la Vie, la compétence « de recueillir et de proposer des modèles d'accompagnement pastoral, de formation de la conscience et d'intégration des divorcés remariés civilement, et aussi pour ceux qui, dans certaines cultures, vivent en situation de polygamie¹¹¹⁶. » On peut espérer que l'action de ce Dicastère puisse contribuer dans l'avenir à clarifier les contours canoniques de la mise en application de la catégorie du discernement personnel et pastoral et à assurer un contrôle minimal de conformité du contenu des orientations pastorales des évêques à l'esprit d'*Amoris laetitia*. Dans le cadre de cette recherche, nous nous contenterons, dans un chapitre conclusif, de mettre en lumière les facteurs historiques d'émergence de ce nouvel instrument d'assouplissement de la rigueur de la loi, afin de mieux souligner ses implications sur la notion de *boni mores* en droit canonique positif.

¹¹¹⁴ Cf. FRANÇOIS, « Réponse aux évêques de la Région de Buenos Aires », in AAS, vol. 108, 2016, p. 1074, trad. française in DC, n° 2525, janvier 2017, p. 49.

¹¹¹⁵ Précisons que le 26 juin 2018, le Pontife écrivit personnellement au Cardinal Manuel José Macário do Nascimento Clemente, Patriarche de Lisbonne (au Portugal), pour approuver ses directives pastorales qui sont favorables à l'intégration sacramentelle et ecclésiale des fidèles divorcés-remariés. Le pape affirme qu'il y reconnaît l'effort d'un pasteur qui est conscient de son devoir d'accompagner les fidèles. Cf. FRANÇOIS, « Lettre au Cardinal Patriarche de Lisbonne », 26 juin 2018, [en ligne], disponible sur <https://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?id=9163>, consulté le 27 mai 2022.

¹¹¹⁶ Art. 137 § 3 PE, in loc. cit., p. 423.

CONCLUSION GÉNÉRALE

LES *BONI MORES* À L'ÉPREUVE DE L'ÉMERGENCE DE LA CATÉGORIE DU DISCERNEMENT PERSONNEL ET PASTORAL EN DROIT CANONIQUE

L'analyse du droit positif canonique nous a permis de constater que, depuis la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, la conception traditionnelle des *boni mores* doit être réajustée avec l'introduction dans la sphère canonique de la catégorie du discernement personnel et pastoral. Pour mieux appréhender les contours de cette nouvelle catégorie et les conséquences de sa mise en œuvre sur la notion de *boni mores* en droit canonique, il convient de retracer, en guise de conclusion générale, l'histoire et les circonstances de son émergence.

Le concept du « discernement personnel » plonge ses racines dans la théologie morale. Voilà pourquoi la publication de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* suscita un vif intérêt chez les théologiens moralistes non seulement parce que le Pontife romain y réaffirmait le principe de la primauté de la conscience¹¹¹⁷ mais, parce que, de plus, il y valorisait explicitement le concept du « discernement personnel » dont le maniement est assez délicat lorsqu'on considère le rapport du sujet à une norme morale relevant du droit divin. L'enthousiasme observé chez théologiens moralistes s'est traduit par de

¹¹¹⁷ Cf. AL 37.

nombreuses publications autour d'*Amoris laetitia*¹¹¹⁸. La *Revue d'éthique et de théologie morale* n'a d'ailleurs pas hésité à lui consacrer un dossier dans son deuxième numéro de l'année 2017, où on peut lire un article de la moraliste Catherine Fino intitulé : « le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce »¹¹¹⁹. Ces publications ont le mérite de montrer que la notion de discernement personnel n'est pas étrangère à la tradition de l'Église¹¹²⁰, notamment dans le domaine de la théologie morale (Section I). Dans son ouvrage écrit pour contribuer à la mise en œuvre des indications pastorales du huitième chapitre d'*Amoris laetitia*, le théologien bibliste Patrick Langue affirme que la pratique du discernement personnel se situe totalement en dehors de la sphère du droit canonique, puisque celui-ci, observe-t-il, est incompétent pour réguler les matières relevant de la subjectivité du for interne¹¹²¹. Mais, cette opinion n'est pas partagée par de nombreux canonistes qui, à l'instar de Jesús Bogarin Diaz, estiment que les indications pastorales contenues dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* ouvrent nécessairement la voie à l'émergence de la catégorie du discernement personnel dans le champ canonique¹¹²² (Section II).

¹¹¹⁸ Bornons-nous ici à citer quelques publications qui abordent la problématique du discernement personnel et pastoral sous l'angle de la théologie morale : A. THOMASSET & J.-M. GARRIGUES, *Une morale souple, mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris, Cerf, 2017, 170 p ; A. MATTHEEWS, « Le discernement pastoral après *Amoris laetitia* : manifester le *kairos* », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 139, n° 4, 2017, p. 587-604 ; J. SCANNONE, « Du bien au meilleur : un discernement spirituel enraciné dans la tradition de saint Ignace », in P. BORDEYNE & J. C. SCANNONE, *Divorcés remariés. Ce qui change avec François*, troisième partie, Paris, Salvator, 2017, p. 113-137 ; A. THOMASSET & O. DE MAUTORT, *Familles, belles et fragiles ! Mettre en œuvre Amoris Laetitia dans l'Église*, Paris, Éditions jésuites, 2020, 200 p.

¹¹¹⁹ C. FINO, « Le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 294, n° 2, 2017, p. 77-90.

¹¹²⁰ Cf. A. BARRUFO, « Discernement », in S. DE FOIRES, dir., T. GOFFI, dir., et F. VIAL, trad., *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, p. 271-279. L'auteur traite du « discernement personnel » dans la III^e articulation de cet article et le décrit comme « la recherche personnelle de la volonté de Dieu », qu'il faut distinguer du discernement communautaire qui est « une recherche effectuée par la communauté ou par un groupe de personnes, et en dernier ressort, par l'Église ». *Ibid.*, p. 274.

¹¹²¹ P. LANGUE, *Divorcés remariés : de l'exclusion à l'intégration. Mettre en œuvre Amoris Laetitia dans l'Église*, Paris, Éditions Fidélité, 2021, p. 41.

¹¹²² J. BOGARIN DIAZ, « Repercusiones canónicas de *Amoris Laetitia* », in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, loc. cit., § 11. 4.

Section 1 : Le discernement personnel : une notion élaborée par la théologie morale

En partant de l'évocation des principales figures historiques qui ont œuvré à l'élaboration du concept de discernement personnel dans la tradition de l'Église (A), nous nous efforcerons ensuite de présenter la contribution des théologiens contemporains qui ont su remettre cette notion au goût du jour, en montrant sa pertinence pour la résolution de certaines questions particulièrement complexes concernant l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés dans l'Église (B).

A. Son enracinement dans la tradition ecclésiale

Trois principaux noms ont marqué l'histoire du discernement personnel dans la tradition de l'Église. Celui-ci trouve ses origines dans la morale thomiste de la vertu (1), mais il s'est enrichi avec l'art du discernement spirituel des exercices ignatiens (2), avant de trouver une application particulière chez Alphonse-Marie de Liguori avec la pratique de la « science du confessionnal » (3).

1. La morale de la vertu et l'*epikeia* chez saint Thomas

Le cardinal allemand Karl Walter Kasper qui fut l'un des principaux artisans de l'introduction de la notion de discernement personnel dans les conclusions du Synode de 2015 explique en quoi l'apport de la morale thomiste fut décisif :

Le changement de paradigme consiste dans le fait qu'*Amoris laetitia* passe de la morale de la loi à la morale de la vertu de Thomas d'Aquin [...] Selon Thomas, la vertu se situe à mi-chemin entre les extrêmes, y compris entre les extrêmes de la rigueur et du laxisme. Cette considération était déjà le fil conducteur de ma présentation au consistoire. Puis, lorsque la polémique s'est échauffée, entre les deux synodes, j'ai essayé de réfléchir à une base pour un éventuel large consensus sur la base de Thomas d'Aquin, qui est considéré comme un *doctor communis*. J'ai recherché des entretiens avec des experts de Thomas et j'ai été surpris lorsque j'ai découvert un consensus avec le cardinal Christoph Schönborn, qui à son tour était en conversation avec le cardinal Georges Cottier (théologien de longue date de la Maison pontificale). Tous deux sont des dominicains et d'excellents experts de Thomas. Cette approche a trouvé une approbation générale dans le cercle synodal germanophone et a ensuite été incluse dans le huitième chapitre d'*Amoris laetitia*¹¹²³.

Ainsi, c'est le retour à la morale thomiste de la vertu qui permet à certains Pères synodaux, entre les synodes de 2014 et 2015, de trouver des repères théologiques pour étayer les fondements de la catégorie du discernement personnel qui fut consacrée plus

¹¹²³ K. W. KASPER, « *Amoris laetitia* : Bruch oder Aufbruch? », in *Stimmen der Zeit*, 2016/11, p. 726. Traduction personnelle.

tard dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*. En effet, la morale thomiste accorde une place importante à la notion de l'*epikeia* en tant que « vertu morale », c'est-à-dire une disposition ou une qualité de la personne dont la formation de la conscience morale est accomplie. D'après saint Thomas, l'*epikeia* est la vertu qui habilite une personne à choisir ce qui est juste, même quand, dans un cas particulier, ce juste en question est contraire à la lettre d'une loi, celle-ci étant générale et ne pouvant prendre en compte toutes les situations particulières¹¹²⁴. Angel Rodriguez Luno explicite cette définition thomiste de l'*epikeia* en ces termes :

L'homme bien formé, non seulement sait quels comportements sont commandés ou interdits, mais il comprend également pourquoi. Or, comme la loi parle à l'universel, il peut advenir une chose qui, malgré les apparences, n'entre pas dans la norme universelle, et l'homme vertueux s'en rend compte, car il comprend qu'en ce cas l'observance littérale de la loi donnerait lieu à un comportement qui léserait la *ratio iustitiae* ou la *communis utilitas*, principes suprêmes qui inspirent toute loi et tout législateur. C'est alors un devoir, là où le législateur humain a négligé une circonstance et est passé à côté pour avoir parlé en général, d'orienter l'application de la loi, et de considérer comme prescrit ce que le législateur lui-même dirait s'il était présent, et qu'il aurait inclus dans la loi s'il avait pu connaître le cas en question. Et tout cela est fait non pas faute de mieux, mais parce qu'autrement on aboutirait à un comportement injuste et ruineux du bien commun. L'*epikeia* n'est pas une chose qui peut être invoquée par bienveillance, elle n'a rien à voir avec le principe de tolérance, mais quand c'est le cas elle devient la règle à suivre nécessairement¹¹²⁵.

Il découle de cette approche thomiste que l'*epikeia* s'applique lorsqu'il est nécessaire, dans un cas particulier, de corriger les imperfections de la loi établie par un législateur humain. À l'origine, l'*epikeia* s'appliquait d'abord aux lois établies par le législateur séculier, avant d'être étendue par les scholastiques aux normes canoniques de droit purement ecclésiastique, considérées comme des lois perfectibles et potentiellement défectueuses dans certaines situations particulières. C'est dire que l'*epikeia* n'est pas envisagée par saint Thomas comme une dérogation ou une exception à la loi juste, mais plutôt comme « la perfection et le couronnement de la justice et des autres vertus¹¹²⁶. » Voilà pourquoi la tradition morale de l'Église, d'inspiration thomiste, reconnaît qu'il n'y a pas lieu d'appliquer l'*epikeia* aux normes de droit divin naturel ou positif, censées être parfaites et valables en tout lieu, en tout temps et en toutes circonstances¹¹²⁷. Ainsi, la

¹¹²⁴ Cf. THOMAS d'Aquin, *Summa theologica*, II-II, q. 120, art. 1 ; éd. Léonine, t. 9, p. 468 ; voir également ID., *Sententiae quinti libri Ethicorum*, 5, 16, éd. Léonine, t. 47/2, p. 321-325).

¹¹²⁵ A. RODRIGUEZ LUNO, « L'épikie dans la pastorale des divorcés-remariés », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 76-77.

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹¹²⁷ Cf. Ch. LEFEBVRE, « L'épikie », in R. NAZ, dir., *Dictionnaire de droit canonique*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 374.

tradition morale de l'Église ne reconnaît à aucun justiciable, la faculté de recourir à l'*epikeia* pour corriger une loi morale naturelle ou divine qui interdit les « actes intrinsèquement mauvais »¹¹²⁸, comme par exemple, l'adultère qui est principalement visé dans le cas des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio*¹¹²⁹.

L'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* ne contient aucune mention explicite du vocable *epikeia*, comme l'a observé avec étonnement Serge Thomas Bonino¹¹³⁰. Cependant, force est de constater qu'*Amoris laetitia* contient de nombreuses références de saint Thomas d'Aquin qui sont citées dans le but de légitimer ou de justifier l'idée selon laquelle un fidèle divorcé-remarié vivant *more uxorio* peut, en raisons de circonstances particulières, être autorisé à poser un acte de discernement personnel en vue de la réception de l'eucharistie, tout en se maintenant dans une vie conjugale qui viole objectivement la loi de l'indissolubilité du mariage. Trois principales indications sont puisées chez Thomas d'Aquin à l'appui de cette idée : i) « les normes générales présentent un bien qu'on ne doit jamais ignorer ni négliger, mais dans leur formulation, elles ne peuvent pas embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières »¹¹³¹ ; ii) en revanche, « ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme »¹¹³² ; iii) « pour comprendre de manière appropriée pourquoi un discernement spécial est possible et nécessaire dans certaines situations [matrimoniales] dites irrégulières¹¹³³ », il faut tenir compte de l'enseignement de saint Thomas qui « reconnaissait déjà qu'une personne peut posséder la grâce et la charité, mais ne pas pouvoir bien exercer quelques vertus¹¹³⁴. »

Ces indications se rapportent manifestement à la notion de l'*epikeia* chez saint Thomas. Néanmoins, il est fort probable que le Pontife romain ait volontairement omis d'utiliser le mot *epikeia*, afin de tenir compte des opinions doctrinales très controversées

¹¹²⁸ À ce sujet, le pape Jean-Paul II écrit : « les préceptes moraux négatifs, c'est-à-dire ceux qui interdisent certains actes ou comportements concrets comme intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime ; ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour "créer" une quelconque détermination contraire ». JEAN-PAUL II, « Veritatis splendor », Lettre encyclique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, 6 août 1993, n. 67, in AAS, vol. 85, 1993, p. 1187 ; trad. française in DC, t. 90, n° 2081, 7 novembre 1993, p. 924.

¹¹²⁹ Voir la description des « actes intrinsèquement mauvais » dans les numéros 80 et 81 de *Veritatis splendor*. Cf. *ibid.* p. 28-929.

¹¹³⁰ Cf. S. -T. BONINO, « Saint Thomas d'Aquin dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* », *loc. cit.*, p. 14.

¹¹³¹ Cf. AL 304 qui cite THOMAS d'Aquin, *Somme Théologique*, I-II, q. 94, art. 4.

¹¹³² Cf. *Ibid.*

¹¹³³ AL 301.

¹¹³⁴ AL 301 qui cite THOMAS d'Aquin, *Somme Théologique*, I-II, q. 65, art. 3, ad. 2 ; *De Malo*, q. 2, a. 2.

au sujet de l'application de cette notion à la situation des fidèles divorcés-remariés. Nous y reviendrons plus loin. Il nous suffit de noter à ce stade que la catégorie du discernement personnel a été construite par les rédacteurs d'*Amoris laetitia* en s'inspirant, toute proportion gardée, sur le modèle de la figure canonique de l'*epikeia*.

2. Le charisme d'accompagnement et de discernement chez saint Ignace de Loyola

La tradition ignacienne met l'accent sur l'accompagnement spirituel dans le processus du discernement personnel. Dans une conférence qu'il donna le 25 septembre 2017 aux évêques canadiens réunis en Assemblée plénière, le cardinal Marc Ouellet, alors préfet de la Congrégation pour les évêques, déclarait :

Doit-on s'inquiéter qu'un pape jésuite offre à la pastorale d'ensemble de l'Église l'expérience du charisme de l'accompagnement et du discernement que saint Ignace de Loyola a développé dans ses Exercices Spirituels ? [...] Je suis convaincu qu'*Amoris laetitia* est une application privilégiée du charisme ignatien, selon une méthode pastorale qui assume sans réserve l'idéal de l'Évangile de la famille [...] la pratique ignacienne du discernement pastoral dans *Amoris laetitia* met en œuvre en fait une méthode fondamentale dont les principes ont été posés dans *Evangelii gaudium* dans le cadre d'une transformation missionnaire de l'Église¹¹³⁵.

Ainsi, le discernement personnel dont parle *Amoris laetitia* doit nécessairement être compris et pratiqué à la lumière de l'héritage spirituel reçu de saint Ignace de Loyola (1491-1556). Celui-ci mit l'accent sur la formation de la conscience dans le cadre de l'accompagnement des personnes afin qu'elles soient capables de porter un jugement correct et de prendre une décision personnelle vraiment éclairée¹¹³⁶. Comme le rappelle fort opportunément le pape François :

Il nous coûte aussi de laisser de la place à la conscience des fidèles qui souvent répondent de leur mieux à l'Évangile avec leurs limites et peuvent exercer leur propre discernement dans des situations où tous les schémas sont battus en brèche. Nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles¹¹³⁷.

¹¹³⁵ M. OUELLET, « *Amoris laetitia* : une vision ouverte et attrayante de l'amour humain », Intervention à l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques du Canada, 25 septembre 2017, [en ligne], disponible sur <https://doc-catho.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-dans-le-Monde/Amoris-laetitia-propose-une-vision-ouverte-attrayante-lamour-humain-explique-cardinal-Ouellet-eveques-canadiens-2017-10-03-1200881521>, consulté le 6 juillet 2024. La partie de l'introduction de la conférence que nous avons citée n'a pas été reprise dans le texte publiée dans *La documentation catholique*, n° 2529, janvier 2018, p. 64-72.

¹¹³⁶ Cf. J. C. SCANNONE, « Un discernement spirituel enraciné dans la tradition de saint Ignace », in *loc. cit.*, p. 113-137.

¹¹³⁷ AL 37, in DC, *op. cit.*, p. 14.

Voilà pourquoi les évêques suisses, dans leurs directives pour la mise en œuvre d'*Amoris laetitia*, précisèrent qu'il fallait former des agents pastoraux à la méthode ignacienne d'accompagnement des personnes qui se trouvent dans des situations particulières et complexes mentionnées dans l'exhortation (AL 247-252 ; 296-300)¹¹³⁸. C'est pour répondre à ce même besoin que le Centre spirituel jésuite de Manrèse, en Ile de France, propose depuis 2018 un parcours de formation à l'accompagnement des situations conjugales complexes suivant l'esprit d'*Amoris laetitia*¹¹³⁹.

3. La « science du confessionnal » chez saint Alphonse-Marie de Liguori

Catherine Fino a fait une brillante synthèse des éléments de la théologie morale d'Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787) qui purent être mobilisés par le pontife romain afin de donner un contenu précis à la pratique du discernement personnel, consacré par l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*¹¹⁴⁰. Saint Alphonse-Marie eut le mérite d'appliquer son système de théologie morale à la pratique pastorale d'écoute, d'accueil, d'accompagnement et de formation de la conscience des chrétiens dans le cadre particulier du sacrement de la confession. À partir de son expérience personnelle, il sut fournir au confesseurs les principaux repères de la « science du confessionnal », utiles pour accompagner chaque pénitent sur le chemin de la croissance spirituelle en tenant compte de sa situation concrète et de ses difficultés réelles. *Amoris laetitia* propose d'assumer au moins quatre grands principes de cet héritage alphonsien dans le processus de discernement personnel et pastoral : i) Le pasteur qui accompagne les personnes en situations de « fragilité » doit éviter d'adopter une attitude rigoriste ou laxiste. La première est celle de celui qui s'en tient à l'application pure et simple de la loi divine¹¹⁴¹ ; tandis que la seconde est celle de celui qui pense que la conscience personnelle est

¹¹³⁸ Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE SUISSE, « Pour un renouvellement de la pastorale du mariage et de la famille à la lumière d'*Amoris laetitia* », 5 septembre 2017, in *DC*, n° 2529, janvier 2018, p. 62.

¹¹³⁹ Cf. <https://www.manrese.com/propositions/a-lecoute-des-situations-conjugales-complexes/le-23-novembre-2024-de-09h30-a-17h00>, consulté le 30 juin 2024. Dans le cadre de la présente recherche, nous avons personnellement participé au parcours de formation de l'année 2018-2019, animé par le Père jésuite Patrick Langue.

¹¹⁴⁰ Cf. C. FINO, « Le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce », in *loc. cit.*, p. 83-84. Pour plus d'informations sur le système moral d'Alphonse-Marie de Liguori, l'auteur de cet article renvoie à T. REY-MERMET, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris, Cerf, 1987, p. 73-89.

¹¹⁴¹ Cf. AL 304 : « Il est mesquin de se limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain ».

totalement autonome et libre de créer ses propres normes de conduite¹¹⁴² ; ii) le pasteur qui accompagne la « fragilité » doit tenir compte de la loi de gradualité, en acceptant de laisser le temps nécessaire à l'accompagné pour qu'il conforme progressivement sa vie à la norme divine dans la totalité de son exigence¹¹⁴³ ; iii) par conséquent, il doit éviter de voir tout en blanc ou en noir, en encourageant et en appréciant les petits pas de croissance spirituelle, c'est-à-dire le bien qu'il est possible à l'accompagné de réaliser dans sa situation concrète¹¹⁴⁴ ; iv) il doit enfin former la conscience de l'accompagné de sorte que dans son discernement personnel, ce dernier n'oppose pas ses fragilités humaines aux exigences de la loi divine ou ecclésiale¹¹⁴⁵.

Le pape François, dans son message du 23 mars 2021, donné à l'occasion du 150^e anniversaire de la proclamation de saint Alphonse-Marie de Liguori comme docteur de l'Église, exposait la pertinence de son héritage spirituel en ces termes :

Le saint docteur, formé dans une mentalité morale rigoriste, se convertit à la « bénignité » à travers l'écoute de la réalité [...] Saint Alphonse n'est donc ni laxiste ni rigoriste. Il est un réaliste dans le véritable sens chrétien du terme [...] Alphonse de Liguori, maître et patron des confesseurs et des moralistes, a apporté des réponses constructives aux défis de la société de son temps [...] en indiquant un style de théologie morale capable de garder ensemble l'exigence de l'Évangile et les fragilités humaines [...] La formation des consciences au bien apparaît comme un objectif indispensable pour chaque chrétien. Faire de la place aux consciences — lieu où retentit la voix de Dieu — pour qu'elles puissent poursuivre leur discernement personnel dans la vie concrète (cf. AL 37) est une tâche formative à laquelle il faut rester fidèle¹¹⁴⁶.

Ainsi, le discernement personnel dont il est question dans *Amoris laetitia* doit être appliqué dans cette même dynamique de la recherche les réponses appropriées aux situations conjugales complexes et réelles vécues par certains fidèles aujourd'hui, sans

¹¹⁴² Cf. AL 304 : « Les normes générales présentent un bien qu'on ne doit jamais ignorer ni négliger, [...] ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme ».

¹¹⁴³ Cf. AL 295 : « La loi est aussi un don de Dieu qui indique le chemin, un don pour tous sans exception qu'on peut vivre par la force de la grâce, même si chaque être humain va peu à peu de l'avant grâce à l'intégration progressive des dons de Dieu et des exigences de son amour définitif et absolu dans toute la vie personnelle et sociale de l'homme. »

¹¹⁴⁴ Cf. AL 308 : « il faut accompagner avec miséricorde et patience les étapes possibles de croissance des personnes qui se construisent jour après jour, ouvrant la voie à la miséricorde du Seigneur qui nous stimule à faire le bien qui est possible. »

¹¹⁴⁵ Cf. AL 300 : « Les prêtres ont la mission d'accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l'enseignement de l'Église et les orientations de l'évêque. »

¹¹⁴⁶ FRANÇOIS, « Message à l'occasion du 150^e anniversaire de la proclamation de saint Alphonse-Marie de Liguori docteur de l'Église », Latran le 23 mars 2021, in *L'Osservatore romano*, 30 mars 2021, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210323_messaggio-santalfonso.html, consulté le 6 juillet 2024.

jamais perdre de vue l'exigence de la fidélité à la loi évangélique¹¹⁴⁷. En rappelant le principe du primat de la conscience dans le processus du discernement personnel et pastoral, *Amoris laetitia* se réfère à l'enseignement d'Alphonse-Marie de Liguori qui « accorde la responsabilité de la décision à la conscience personnelle [...] parce qu'elle seule possède tous les éléments nécessaires au discernement¹¹⁴⁸. »

La pratique du discernement personnel, impulsée par l'enseignement de saint Alphonse-Marie de Liguori, a été toujours présente de l'Église, mais elle était limitée au seul domaine du for interne, et en particulier dans le cadre du sacrement de la pénitence¹¹⁴⁹. *Amoris laetitia* donne une nouvelle portée au discernement personnel et pastoral en admettant qu'il puisse produire des conséquences juridiques au for externe. Tel est par exemple le cas lorsqu'un un fidèle divorcé-remarié vivant *more uxorio*, qui a accompli un processus de discernement personnel et pastoral, ne se voit plus opposer l'interdiction posée par le canon 915 *CIC/83* concernant l'accès à la communion eucharistique. Voilà pourquoi Thomas Michelet a souligné que l'une des nouveautés d'*Amoris laetitia* est d'avoir mis sur la place publique la pratique de la « science du confessionnal »¹¹⁵⁰.

B. La contribution des théologiens contemporains

Nous nous limitons aux théologiens contemporains dont les écrits ont servi de repères ou de prétexte à la réflexion des pères synodaux qui, en 2014 et 2015, étaient à la recherche d'une solution canonico-pastorale appropriée pour une meilleure intégration des fidèles divorcés-remariés dans l'Église. C'est ainsi qu'un intérêt nouveau fut porté à un article publié en 1972 par le théologien Josef Ratzinger (1) ; ainsi qu'aux travaux de Giovanni Ceretti (2) et de Gunter Virt (3).

¹¹⁴⁷ À l'approche du synode de 2014, le cardinal Karl Walter Kasper prononça une conférence au consistoire dans laquelle il invita explicitement les cardinaux à s'inspirer de l'exemple de saint Alphonse-Marie de Liguori pour trouver, durant le processus synodal, une solution adaptée au problème difficile de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés remariés. Cf. K. W. KASPER, *l'Évangile de la famille*, trad. Hoffmann (Joseph), *op. cit.*, p. 64-65.

¹¹⁴⁸ C. FINO, « La conscience chrétienne ou la promotion d'une liberté critique et autocritique », in *Transversalités*, vol. 150, n° 3, 2019, p. 31.

¹¹⁴⁹ La Congrégation pour la Doctrine de la Foi y fait allusion dans une lettre du 11 avril 1973, lorsqu'elle parle de la « pratique approuvée de l'Église au for interne » (CDF, « Lettre concernant l'indissolubilité du mariage », 11 avril 1973, in *DC*, t. 70, n° 1637, 5-19août 1973, p. 707.

¹¹⁵⁰ Cf. T. MICHELET, « *Amoris Laetitia*. Note de théologie sacramentaire sur la communion des divorcés remariés », in *Revue thomiste*, t. 116, n° 4, 2016, p. 636.

1. Josef Ratzinger et l'hypothèse d'admission des divorcés remariés à la communion après un chemin pénitentiel

Josef Ratzinger¹¹⁵¹, alors professeur de théologie, écrivit un article en 1972 sur l'histoire du dogme de l'indissolubilité du mariage¹¹⁵², dans lequel il envisagea de manière très prudente, dit-il, une hypothèse d'admission à la communion de certains fidèles divorcés remariés. Il argumenta cette proposition en s'appuyant sur quelques observations. Il commença par noter que le processus de déclaration de nullité du mariage est nécessairement limité à ce qui peut être légalement prouvé, selon les règles du droit positif. Mais, la réalité de l'existence étant plus vaste que le droit, on ne peut pas totalement exclure l'hypothèse que certains mariages réellement nuls ne soient pas reconnus tels quels par le tribunal ecclésiastique. Voilà pourquoi il estima qu'une attention pastorale particulière devait être accordée à la situation du fidèle divorcé remarié, dont le premier mariage s'était rompu depuis longtemps et de manière irrémédiable, tandis que le second mariage contracté civilement se manifesterait sur une longue durée comme une réalité morale remplie d'esprit de foi, particulièrement dans l'éducation des enfants. Il arrive bien souvent, soulignait-il, que ce conjoint divorcé-remarié ait acquis, en plus, la conviction subjective de la nullité de son premier mariage. Le théologien Josef Ratzinger se demandait alors si la situation d'un tel fidèle ne pouvait pas être traitée comme une exception justifiant que l'autorité ecclésiale, après avoir recueilli le témoignage de son curé et des paroissiens, lui accordât par décret extrajudiciaire la permission de communier. Il étaya sa proposition par une référence tirée de l'histoire de l'Église, en rapportant qu'à l'époque de saint Basile (329-379), certains bigames (c'est-à-dire ceux qui vivaient dans un second mariage), pouvaient être admis à la communion après un long chemin pénitentiel, sans que leur premier mariage ne soit au préalable déclaré nul. Le théologien Josef Ratzinger proposa alors qu'une solution semblable fût exceptionnellement envisagée en faveur de certains fidèles divorcés-

¹¹⁵¹ En 2005, il devint le pape Benoît XVI, succédant ainsi au pape Jean-Paul II.

¹¹⁵² J. RATZINGER, « Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung », in éd. V. F. HENRICH & V. EID, *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, München, Münchener Akademie-Schriften 59, 1972, p. 53-56, republié in *Herder Korrespondenz*, vol. 68, n° 12, 2014, p. 609-612, [en ligne], disponible sur <https://media.herder.de/files/herkor-68-2014-12-609-612-zur-frage-nach-der-unaufloeslichkeit-der-ehe-die-beiden-textversionen-von-joseph-ratzinger-benedikt-xvi-id-23916.pdf>, consulté le 1^{er} juillet 2024.

remariés et vivant *more uxorio*, lorsque certaines conditions seraient réunies. Aussi écrivait-il :

Si d'une part, des obligations morales envers les enfants, envers la famille et donc aussi envers le conjoint sont nées dans un second mariage et qu'il n'y a pas d'obligations similaires du premier mariage ; c'est-à-dire si renoncer au second mariage est inadmissible pour des raisons morales ; et que, d'autre part, la pratique de la continence n'est pas une possibilité réelle [...], alors l'admission à la communion après une période de probation n'apparaît pas moins juste et pleinement conforme à la tradition ecclésiale¹¹⁵³.

Cette proposition du théologien Josef Ratzinger ne fut pas officiellement reçue dans l'Église, puisque le 11 avril 1973, la CDF fit la mise au point suivante au sujet des fidèles divorcés remariés vivant *more uxorio* :

En ce qui concerne l'admission aux sacrements, que les Ordinaires des lieux veuillent bien : d'une part, faire observer exactement la discipline de l'Église qui est en vigueur ; d'autre part, veiller à ce que les pasteurs d'âmes s'occupent avec un soin particulier des personnes qui vivent en état d'union irrégulière et que, dans la solution de tels cas, en plus des moyens normaux du droit, ils recourent à la pratique approuvée de l'Église au for interne¹¹⁵⁴.

Lorsque l'article du théologien Josef Ratzinger de 1972 fit l'objet de nouvelles publications¹¹⁵⁵ en 2014, il suscita un intérêt nouveau dans le contexte de la préparation des deux synodes des évêques sur la famille. Des arguments y furent tirés par ceux des pères synodaux qui souhaitaient voir les lignes bouger par rapport à l'épineuse question de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés remariés dans l'Église aujourd'hui. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il n'est pas superflu de préciser que ceux qui invoquèrent en 2014 l'autorité scientifique du théologien Josef Ratzinger en faisant l'éloge de ses intuitions de 1972, semblèrent ignorer totalement que le même Josef Ratzinger fut constamment et clairement opposé à l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique durant son long ministère à la tête de la

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 612. Traduction personnelle.

¹¹⁵⁴ CDF, « Lettre concernant l'indissolubilité du mariage », 11 avril 1973, in *DC*, t. 70, n° 1637, 5-19 août 1973, p. 707.

¹¹⁵⁵ Cf. J. RATZINGER / BENEDIKT XVI, « Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe », in *Herder Korrespondenz*, vol. 68, n° 12, 2014, p. 609-612 ; voir également G. L. MÜLLER, *Joseph Ratzinger, Collected Writings*, vol. 4, Fribourg, Ignatius Press, 2014, p. 515-621.

Congrégation pour la doctrine de la foi (1981-2005)¹¹⁵⁶ et pendant son pontificat en tant que successeur de Pierre (2005-2013)¹¹⁵⁷.

2. Giovanni Cereti et l'hypothèse de la solution pratiquée dans l'Église primitive

Dans le contexte de la révision du Code pio-bénédictin, et pour contribuer sans doute aux discussions concernant la réforme du canon 855 *CIC/17*, le théologien Giovanni Cereti publia en 1977 son livre intitulé *Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive*¹¹⁵⁸. Il y montre comment, dans l'Église ancienne, l'indissolubilité du mariage monogamique était reçue comme une norme de droit divin, de sorte que ceux qui se remariaient en secondes nocces étaient privés d'accès à la communion. Et pourtant, en considération de la miséricorde de Dieu qui ne condamne personne pour toujours, le concile de Nicée décida en 325, en son canon 8, d'accorder une nouvelle chance aux bigames qui acceptaient de se soumettre à la pénitence publique en vue de leur réadmission à la communion, sans qu'ils ne fussent obligés de se séparer de leur conjoint du second mariage. Cette pratique attestée dans l'Église ancienne est d'ailleurs toujours en vigueur aujourd'hui dans l'Église orthodoxe qui applique le principe de l'économie (*oikonomia*) dans la résolution des problèmes pastoraux découlant du divorce et du remariage¹¹⁵⁹.

Se référant à cette pratique de l'Église ancienne, Giovanni Cereti se posa la question de savoir si l'Église catholique de notre temps ne pouvait pas s'en inspirer pour proposer à certains fidèles divorcés-remariés la formule d'un nouveau départ. Il exprima plus tard cette préoccupation de manière explicite dans le titre d'un autre ouvrage en ces

¹¹⁵⁶ Cf. Introduction du cardinal Josef Ratzinger dans le document de la CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999, p. 9-33. Le Préfet de la CDF y exposait avec clarté ce que certains commentateurs ont pu qualifier de « huit thèses du cardinal Ratzinger » contre l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique. Cf. C. SENON-DUPLESSIS, « L'Église catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du cardinal Ratzinger », in *Revue de droit canonique*, vol. 55, n° 2, 2005, p. 393-421.

¹¹⁵⁷ En 2007, par un acte magistériel, Benoît XVI a solennellement confirmé la discipline de l'Église de ne pas admettre aux sacrements les divorcés remariés. Cf. BENOÎT XVI, « Sacramentum caritatis », Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, n° 29, in *AAS*, vol. 99, n° 3, mars 2007, p. 128-129. Trad. in *DC*, t. 104, n° 2377, 1^{er} avril 2007, p. 315.

¹¹⁵⁸ G. CERETI, *Divorzio nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, Bologne, EDB, 1977, 416 p. La 2^{ème} édition fut publiée en 1998 dans le sillage de la préparation du grand jubilé de l'an 2000 qui mettait un accent sur le thème de la réconciliation. Cf. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, Bologne, EDB, 1998, 438 p.

¹¹⁵⁹ Cf. C. CRISAN, « Divorce, dissolution du lien et deuxième mariage dans les Églises orientales », in *L'Année canonique*, t. 57, 2016, p. 138. La 2^{ème} édition de ce livre a été publiée en 1998 chez le même éditeur et la 3^{ème} édition à Rome en 2014.

termes : « Les divorcés remariés : un nouveau départ est-il possible ? ¹¹⁶⁰ » Mais, nous devons constater que sa proposition faite en 1977 ne fut reçue ni dans l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, publiée en 1981 à la suite de la 5^{ème} Assemblée générale ordinaire du synode des évêques sur la famille chrétienne ; ni dans la nouvelle législation canonique de 1983. En revanche, les conclusions de l'étude de Giovanni Cereti furent remises en cause par d'autres études historiques rigoureuses¹¹⁶¹. Voilà pourquoi, dans sa lettre du 14 septembre 1994, la CDF exprima une grande réserve par rapport aux initiatives pastorales de certaines Églises particulières qui, s'inspirant de la proposition de Giovanni Cereti fondée sur une hypothétique pratique de l'Église primitive, avaient décidé d'admettre certains divorcés-remariés vivant *more uxorio* à la communion eucharistique :

Même si l'on sait que des solutions pastorales analogues furent proposées par certains Pères de l'Église et entrèrent en quelque mesure dans la pratique, elles ne recueillirent jamais le consensus des Pères et n'en vinrent jamais à constituer la doctrine commune de l'Église, ni à en déterminer la discipline. C'est au Magistère universel de l'Église qu'il revient, en fidélité à la Sainte Écriture et à la Tradition, d'enseigner et d'interpréter authentiquement le dépôt de la foi¹¹⁶².

Dans un document adressé aux pasteurs de l'Église en 1998 pour les aider dans leur difficile tâche d'accompagnement des fidèles divorcés-remariés, la CDF publia également un article de Gilles Pelland qui remet profondément en cause les conclusions de l'étude de Giovanni Cereti. D'après la rigoureuse recherche historique du jésuite Gilles Pelland, « la thèse suivant laquelle l'Église ancienne se serait souvent limitée à imposer la pénitence, comme à une faute grave, aux divorcés remariés, sans les obliger à rompre leur seconde "union", repose sur des arguments très contestables¹¹⁶³. »

Malgré cette précision du Magistère de l'Église, le livre de Giovanni Cereti connut un regain d'intérêt en 2014 lorsqu'une 3^{ème} édition fut publiée à Rome¹¹⁶⁴ à l'approche

¹¹⁶⁰ Cf. G. CERETI, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile ?*, 2^{ème} éd., Padoue, Cittadella, 2009, 138 p.

¹¹⁶¹ Nous avons mentionné plus haut l'étude du patrologue Henri Crouzel qui tint à préciser que les « bigames », visés par le canon 8 du concile de Nicée, étaient des veufs ou veuves remariés. Cf. H. CROUZEL, « Les *digamoi* visés par le concile de Nicée dans son canon 8 », in *Augustinianum*, n° 18, 1978, p. 533-546. Lire également l'article de Gilles PELLAND, « La Pratica Della Chiesa Antica Relativa Ai Fedeli Divorziati Risposati », in *Sulla Pastorale Dei Divorziati Risposati*, 1998, p. 99-131.

¹¹⁶² CDF, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés-remariés », 14 septembre 1994, in AAS, vol. 86, 1994, p. 975 ; trad. française in DC, t. 91, n° 2103, 6 novembre 1994, p. 930

¹¹⁶³ Cf. G. PELLAND, « La pratique de l'Église ancienne concernant les divorcés remariés », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, op. cit., p. 133.

¹¹⁶⁴ Cf. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, 3^e éd., Rome, Aracne, 2014, IV-437 p.

de la 3^{ème} Assemblée générale extraordinaire du synode des évêques sur le thème des défis pastoraux de la famille. Ceux des pères synodaux qui étaient favorables à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés s'y référèrent pour montrer que leur proposition avait quelques fondements historiques dans la pratique ecclésiale des premiers siècles¹¹⁶⁵. Ils y retinrent surtout l'idée que « la route de l'Église est celle de ne condamner personne éternellement ; de répandre la miséricorde de Dieu sur toutes les personnes qui la demandent d'un cœur sincère¹¹⁶⁶. » La miséricorde de Dieu constitue ainsi le pilier pouvant fonder et justifier l'opportunité d'instaurer un « chemin pénitentiel » en vue d'une plus grande intégration dans l'Église des fidèles divorcés remariés¹¹⁶⁷. »

3. Gunter Virt et l'hypothèse d'application de l'*epikeia* aux situations conjugales complexes.

À l'approche du synode des évêques de 2014 sur le thème des défis pastoraux de la famille, Gunter Virt, professeur émérite de théologie morale, publia un article dans lequel il déclara : « En tant que bons pasteurs, nous recherchons des solutions pastorales aux situations très complexes des catholiques divorcés et remariés. Josef Ratzinger suggère que l'*epikeia* est un outil extra-juridique et théologique solide pour les solutions pastorales¹¹⁶⁸. »

L'intérêt de cet article était de démontrer l'urgence de redécouvrir la pertinence de la notion l'*epikeia* (épikie) dans la tradition morale et canonique de l'Église. Bien que le législateur de 1983 ait choisi de garder le silence sur cette notion dont l'application est assez délicate¹¹⁶⁹, Gunter Virt estimait qu'elle pouvait servir de paradigme « canonique » pour la résolution pratique de certaines questions pastorales complexes, en l'occurrence

¹¹⁶⁵ Au consistoire de février 2014, convoqué dans la perspective de la préparation du synode, le cardinal Walter Kasper prononça une intervention dans laquelle fit l'éloge du livre de Giovanni Cereti et s'y référer pour évoquer l'argument historique en ces termes : « L'Église primitive donne une indication qui peut servir d'issue au dilemme, auquel le professeur Joseph Ratzinger faisait déjà allusion en 1972 ». Cf. K. W. KASPER, *L'évangile de la famille*, trad. J. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 61 ; 76-78

¹¹⁶⁶ Cf. AL 298.

¹¹⁶⁷ Cf. K. W. KASPER, *L'évangile de la famille*, *op. cit.*, 2014, p. 66.

¹¹⁶⁸ G. VIRT, « Moral Norms and the Forgotten Virtue of *Epikieia* in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried », in *Melita theologica*, , vol. 63, n° 1, 2013, p. 29. Traduction personnelle.

¹¹⁶⁹ Lors des travaux de révision du Code pio-bénédiction, Ulrich Beste, l'un des consultants du *Coetus studiorum De normis generalis*, avait pourtant suggéré que la notion de l'*epikeia* soit introduite dans la nouvelle rédaction du c. 18 *CIC*/17 devenu le c. 17 *CIC*/83. Il fit observer, en effet, qu'« en droit canonique, il est permis d'utiliser *epikeia* [...] selon le jugement prudentiel d'une personne privée, lorsque dans un cas tout à fait singulier, la loi est injuste et pernicieuse, ou son obligation est trop lourde et devient inapplicable ». Cf. U. BESTE, « Votum consultoris U. Beste. *Coetus studiorum De normis generalis* », 24 avril 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 208. Traduction personnelle.

celle de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Certains canonistes partageaient cette même idée, à l'instar de James A. Coriden qui affirmait dans un article paru en 2012 qu'« une personne, suivant la voix de sa conscience bien formée, et qui jugerait que la loi générale interdisant aux divorcés-remariés l'accès aux sacrements de pénitence et de l'Eucharistie ne s'applique pas à sa situation particulière, pourrait bien exercer la vertu d'épikie¹¹⁷⁰. »

Mais l'objection principale formulée contre cette proposition concerne la limite imposée par la loi naturelle ou divine. En théologie morale, en effet, le sujet n'est pas autorisé à appliquer l'*epikeia* lorsqu'il s'agit de corriger une loi naturelle ou divine. D'où l'impossibilité pour un fidèle divorcé-remarié de recourir à l'*epikeia* pour prendre la décision de communier. Cette position traditionnelle de l'Église fut déjà explicitée par deux études publiées dans un document de la CDF paru en 1998¹¹⁷¹. L'une examina l'hypothèse d'application de l'*epikeia* au canon 915 *CIC*/83 et l'autre traita de son application au canon 1085 § 2 *CIC*/83.

Dans son étude, Pietro Giorgio Marcuzzi démontra que l'*epikeia* étant située « à l'intérieur de la conscience de la personne, son application n'est possible que pour des lois établies positivement dans la société des personnes, soit le droit civil, soit le droit canonique » ; mais elle ne peut pas s'appliquer pour des « lois établies par une autorité supérieure sur la base de la nature de l'homme et de la révélation¹¹⁷². » Par conséquent, conclut-il, « il n'est pas possible d'appliquer l'*epikeia* à la norme du canon 915 sur la non-admission des divorcés-remariés à la communion eucharistique, sur la base du fondement de droit naturel, confirmé par le droit divin positif, qui justifie cette prohibition, sans oublier la *ratio scandali*¹¹⁷³. »

Angel Rodriguez Luno, quant à lui, démontra que ceux qui font souvent appel à l'*epikeia* comme solution pour l'admission des divorcés-remariés à la communion

¹¹⁷⁰ J. A. CORIDEN, « Conscience and Communion. What's a Remarried Catholic to Do ? », in *The Furrow*, vol. 63, n° 4, avril 2012, p. 210, [en ligne], sur <http://www.jstor.org/stable/23219050>, consulté le 9 août 2023. Traduction personnelle.

¹¹⁷¹ La traduction française dudit document a été publiée aux éditions du Cerf en 1999. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, 136 p.

¹¹⁷² Cf. P. G. MARCUZZI, « Application d'*aequitas* et *epikeia* au contenu de la Lettre de la CDF du 14 septembre 1994 », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, *op. cit.*, p. 98. Voir également un autre article du même auteur publié dans l'édition anglaise de l'*Osservatore romano*. Cf. ID., « The Application of *Aequitas* et *Epikieia* to the Divorced and Remarried », in *L'Osservatore Romano*, édition anglaise, 16 février 2000, p. 5-6.

¹¹⁷³ P. G. MARCUZZI, « Application d'*aequitas* et *epikeia* au contenu de la Lettre de la CDF du 14 septembre 1994 », *loc. cit.* p. 99.

pèchent au moins à deux niveaux : non seulement ils confondent l'*epikeia* avec un simple principe de tolérance, mais également ils ne fournissent pas d'indications sur la loi ecclésiastique qui, à leur avis, serait défectueuse à cause de son caractère général et nécessiterait par conséquent d'être corrigée, en raison de certaines circonstances particulières, par la pratique de l'*epikeia*¹¹⁷⁴. Ainsi, après avoir clarifié la nature, l'objet et le régime de l'*epikeia* dans l'ordonnancement canonique¹¹⁷⁵, Angel Rodriguez Luno soutint que la réflexion sur l'éventuelle application de l'*epikeia* à la situation des fidèles divorcés-remariés devrait fondamentalement concerner le canon 1085 § 2 *CIC*/83 qui dispose : « Même si un premier mariage est invalide ou dissous pour n'importe quelle cause, il n'est pas permis d'en contracter un autre avant que la nullité ou la dissolution du premier mariage ne soit établie légitimement et avec certitude ». La question essentielle qui doit être traitée en amont, avant même d'examiner celle de l'accès à la communion, est de savoir si le fidèle divorcé-remarié peut corriger la loi énoncée au canon 1085 § 2 par le recours à l'*epikeia*¹¹⁷⁶. Autrement dit, le fidèle divorcé qui serait subjectivement convaincu de la nullité de son premier mariage peut-il recourir à l'*epikeia* pour contracter légitimement un second mariage ? L'auteur y répond en passant en revue les quatre principales conditions qui sont requises pour l'application de l'*epikeia* par un fidèle. *Primo*, la loi concernée ne doit pas être une norme de droit divin, ni une loi irritante. Pour le cas d'espèce, Angel Rodriguez Luno admet que le canon 1085 § 2 remplit cette première condition¹¹⁷⁷. *Secundo*, cette loi doit être défectueuse à cause de son caractère général face à un cas concret, non prévu et non prévisible par le législateur ; il doit être certain que le législateur humain n'a pas eu et n'a pas l'intention de l'imposer dans ce cas concret. Or, pour ce qui est du § 2 du canon 1085, « il ne semble pas, dit-il, que l'esprit du législateur ecclésiastique ait entendu ou entende laisser en aucun cas au jugement privé l'estimation de la validité du premier mariage¹¹⁷⁸. » *Tertio*, l'observance de la loi dans ce cas concret donnerait lieu à un comportement qui lèse la justice ou le bien commun ; tandis que l'*epikeia* tout en violant la lettre de la loi, constituerait un acte vertueux et excellent qui la corrigerait. Or, observe l'auteur, « on ne voit aucun cas où l'observance

¹¹⁷⁴ Cf. A. RODRIGUEZ LUNO, « L'épikie dans la pastorale des divorcés-remariés », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, op. cit., p. 82.

¹¹⁷⁵ Nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut en traitant de l'*epikeia* chez saint Thomas d'Aquin. Cf. *Supra*, p. 307 ss.

¹¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 84.

du paragraphe 2 du canon 1085 puisse nuire au bien commun¹¹⁷⁹. » Au contraire, ce canon entend éviter les unions adultérines et garantir la dignité du mariage sacramentel. *Quarto* enfin, l'observance de la loi dans ce cas concret causerait un dommage très grave ou pourrait conduire à un péril imminent¹¹⁸⁰ ; en l'absence de celui-ci, il faut recourir au législateur. Dans le cas d'espèce, il est vrai que vivre dans le célibat perpétuel après un divorce peut humainement être très difficile et onéreux pour certaines personnes, et faute d'obtenir du tribunal ecclésiastique la déclaration de nullité, elles se résolvent à se remarier civilement pour éviter de vivre dans une instabilité affective. Mais puisque ce second mariage civil crée une union adultérine, le fidèle divorcé qui se remarie civilement, sans que la nullité ou la dissolution de son mariage premier mariage ne soit établie, pose un acte vicieux et non vertueux comme l'exige la pratique de l'*epikeia*. En somme, Angel Rodriguez Luno affirma que les propositions pastorales invoquant l'*epikeia* comme solution à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés n'étaient pas recevables au regard de la tradition de la théologie morale catholique et de l'ordonnancement canonique en vigueur.

Dans le contexte pré-synodal de 2014, le cardinal Gerhard Ludwig Müller, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'a également rappelé :

De plus en plus souvent, il est suggéré que la décision de recevoir ou non la communion eucharistique soit laissée à la conscience personnelle des divorcés remariés. Cet argument, qui repose sur un concept problématique de « conscience », a déjà été rejeté dans la lettre de la Congrégation de 1994 [...] Même la doctrine de l'épikie, selon laquelle une loi est valable en termes généraux, mais l'action humaine ne peut pas toujours y correspondre pleinement, ne peut être appliquée dans ce cas, car l'indissolubilité du mariage sacramentel est une règle de droit divin, qui n'est donc pas dans la disponibilité de l'autorité de l'Église¹¹⁸¹.

Toutefois, cet argument n'a pas suffi pour arrêter la recherche des pères synodaux qui étaient déterminés à trouver une solution canonico-pastorale à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés remariés dont la situation ne peut être régularisée par aucun des solutions canoniques classiques. En effet, dans sa conférence du 20 février 2014 devant le consistoire, le cardinal Karl Walter Kasper ne manqua pas de soumettre à la réflexion des cardinaux un processus de discernement qui supposait la possibilité de recours implicite à une certaine forme d'*epikeia* en vue d'accéder au sacrement de

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 85-86.

¹¹⁸¹ G. L. MÜLLER, « Indissolubilità del Matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i Sacramenti », 23 octobre 2013, in *Communicationes*, vol. 45, n° 2, 2013, 338-339. Traduction personnelle.

l'eucharistie¹¹⁸². Basilio Petra pense d'ailleurs que le processus proposé par le cardinal Karl Walter Kasper est en réalité une « epikeia guidée ou assistée » (*epicheia guidata o assistita* en italien)¹¹⁸³. En effet, le fidèle divorcé-remarié, admis à suivre un tel processus, est accompagné par un prêtre avisé qui assure la formation de sa conscience suivant les principes de la doctrine chrétienne catholique ; mais il revient audit fidèle de prendre personnellement la décision d'accéder ou non à la table eucharistique.

Concluons ce point en observant que la catégorie du discernement personnel et pastoral, consacrée par *Amoris laetitia*, ne recouvre pas exactement la notion d'*epikeia* telle que reçue dans la tradition ecclésiale.

¹¹⁸² Cf. K. W. KASPER, *L'Évangile de la famille*, op. cit., p. 63-65.

¹¹⁸³ B. PETRA, « Divorziati risposati, ammissione ai sacramenti e sinodi sulla famiglia. Dal Documento preparatorio del 2013 all'esortazione apostolica *Amoris laetitia* », in *Archivio Teologico Torinese*, vol. 23, n° 1, 2017, p. 91.

Section 2 : le discernement personnel : une catégorie émergente en droit canonique

La détermination de certains pasteurs, théologiens et canonistes, à vouloir trouver des solutions toujours plus appropriées à l'épineuse question de l'accès à l'eucharistie des fidèles divorcés remariés, a progressivement conduit à faire sortir de ses fonts baptismaux la catégorie du discernement personnel et pastoral (A). Mais certaines initiatives pastorales du pape ont été particulièrement déterminantes (B) pour la consécration de cette nouvelle catégorie dans l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* (C).

A. La recherche d'une solution canonico-pastorale à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés

La catégorie juridique du discernement personnel est, en réalité, le fruit d'une lente sédimentation. En effet, les germes de cette nouvelle figure canonique se trouvaient déjà dans l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*, qui fit une ouverture exceptionnelle en faveur de l'admission à la communion de certains fidèles divorcés remariés qui, dans l'impossibilité morale de satisfaire à l'obligation de séparation, s'engageraient en conscience à vivre la continence parfaite (1). Une décennie plus tard, les évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur (en Allemagne) envisagèrent dans une lettre pastorale, rendue publique 1993, une nouvelle solution d'exception pour l'accès à la communion par une décision personnelle de conscience, en faveur des divorcés remariés qui, non seulement sont dans l'impossibilité morale de satisfaire à l'obligation de séparation, mais qui ne se sentent pas non plus capables de vivre dans la continence parfaite (2). Cette initiative fut aussitôt condamnée par le Siège apostolique (3) ; néanmoins, les pasteurs, théologiens et canonistes ne s'empêchèrent pas d'approfondir la réflexion sur le sujet (4).

1. L'exhortation *Familiaris consortio* comme point de départ de l'émergence de la catégorie du discernement personnel

Au numéro 84 de l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II introduisit une importante « nouveauté » dans l'application de la discipline sacramentelle de l'eucharistie en apportant la précision suivante :

L'Église [...] réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés [...]. La réconciliation par le sacrement de pénitence –qui ouvrirait la voie au sacrement de l'eucharistie– ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis

d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour de graves motifs - par l'exemple l'éducation des enfants -, remplir l'obligation de la séparation, ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux¹¹⁸⁴.

La clause relative à l'admission des fidèles divorcés remariés à la communion eucharistique, moyennant leur engagement à vivre dans la complète continence, ouvre ainsi la voie à une nouvelle pratique pastorale et canonique qui prend en compte la décision de conscience du sujet de droit. Il faut rappeler, comme écrit James A. Coriden, que « l'idée que les fidèles ont le droit de porter un jugement en conscience sur leur accès aux sacrements de pénitence et de l'eucharistie reflète une position morale ancienne¹¹⁸⁵. » En effet, il a toujours été possible, dans le cadre d'un accompagnement au for interne, de concéder à un fidèle, qui est sous le coup d'un obstacle objectif, la faculté de décider en conscience s'il est en état de grâce pour communier, tout en veillant cependant à ce que le scandale soit évité¹¹⁸⁶. Ainsi, la véritable nouveauté de *Familiaris consortio* est d'avoir fait entrer dans la sphère canonique, une pratique qui avait déjà cours dans la tradition ecclésiale, mais uniquement dans le cadre du for interne¹¹⁸⁷.

L'engagement d'un fidèle divorcé remarié à vivre dans la « complète continence » est reçu comme une condition essentielle pour garantir le respect du principe intangible de l'indissolubilité de son mariage antérieur qui demeure l'unique mariage légitime du point de vue canonique. Salvatore Consoli explique que, dès lors que « l'un des conjoints [du second mariage] prend l'engagement de vivre dans la continence, c'est-à-dire de ne plus accomplir des actes propres aux époux dans une union qu'il reconnaît illicite, celle-ci se trouve rompue et les deux peuvent recevoir à nouveau les sacrements¹¹⁸⁸. »

Il s'ensuit que la solution nouvelle apportée par *Familiaris consortio* eut le mérite non seulement de ne pas introduire une exception à la loi de l'indissolubilité du mariage qui relève du droit divin, mais aussi de désapprouver la pratique de l'adultère dans le

¹¹⁸⁴ JEAN-PAUL II, « Familiaris consortio », n° 84, in *DC*, loc. cit., p. 33.

¹¹⁸⁵ J. A. CORIDEN, « Conscience and Communion. What's a Remarried Catholic to Do ? », in loc. cit., p. 209.

¹¹⁸⁶ Nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut sur la « science du confessionnal ».

¹¹⁸⁷ Jean Werckmeister observe d'ailleurs que « la formule de *Familiaris consortio* est presque mot à mot celle de la note de l'épiscopat italien sur la *Pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, Rome, 1979 ». J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in loc. cit., p. 65.

¹¹⁸⁸ S. CONSOLI, « Il problema della partecipazione ai sacramenti dei fedeli divorziti risposati », in *Monitor ecclesiasticus*, n° 119, 1994, p. 89. Traduction libre.

second mariage, réputé illégitime du point de vue canonique. Cependant, cette solution comporte une difficulté réelle sur le terrain proprement canonique. En effet, comment l'autorité ecclésiale, chargée de l'application de cette norme, pourrait-elle vérifier que l'engagement d'un conjoint à vivre dans la continence complète est effectivement observé ? Quelle est la valeur juridique d'une norme dont le contrôle ne peut être effectué que par la conscience du sujet de droit ? C'est sans nulle doute une particularité du droit canonique d'inclure dans son ordonnancement des normes ou clauses qui ont une pertinence essentiellement morale et dont le contrôle de l'application est laissé à la conscience éclairée du sujet de droit¹¹⁸⁹. Il nous suffit donc ici de constater que la clause prévue au numéro 84 de *Familiaris consortio* en faveur de l'admission de certains fidèles divorcés remariés à la communion fait partie de ces normes dont l'application repose essentiellement sur la décision de conscience du sujet de droit, même s'il est dit dans ce texte que la responsabilité de discerner les différents cas revient au pasteur. La mise en pratique de cette clause a conduit à la prise en compte de la décision de conscience de certains fidèles divorcés-remariés dans l'application du canon 915 *CIC/83*. Voilà pourquoi nous pensons que cette clause portait déjà en elle les germes de la catégorie du discernement personnel ; car celle-ci est née de la volonté de certains pasteurs d'étendre la solution de la prise en compte de la décision personnelle de conscience à d'autres fidèles divorcés-remariés qui n'ont pas la capacité de vivre la continence parfaite. Les premières initiatives officielles virent le jour en d'Allemagne.

2. La Lettre pastorale des évêques allemands du Rhin Supérieur : une première tentative d'introduction du discernement personnel en droit canonique

Le 10 juillet 1993, animés par l'esprit de *Familiaris consortio* qui fait obligation aux pasteurs de « bien discerner les diverses situations »¹¹⁹⁰ des fidèles divorcés-remariés par rapport à la question de leur admission aux sacrements, les évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur, parmi lesquels Mgr Karl Walter Kasper alors évêque de Rottenburg-Stuttgart, publièrent une Lettre pastorale intitulée : « Divorcés remariés : le

¹¹⁸⁹ Tel est par exemple le cas du canon 916 *CIC/83* qui dispose que celui qui a conscience d'être en état de péché grave ne doit pas communier sans recourir auparavant à la confession sacramentelle. Précisons que dans sa Déclaration du 24 juin 2000, le Conseil pontifical pour les textes législatifs a reconnu la portée essentiellement morale du canon 916 *CIC/83* en affirmant que le ministre de la communion ne peut juger de l'imputabilité subjective d'un péché grave chez une tierce personne. Cf. CPTL, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715.

¹¹⁹⁰ Cf. *Familiaris consortio*, n° 84.

respect de la décision prise en conscience¹¹⁹¹. » Après avoir exposé clairement la doctrine pérenne de l'Église sur l'indissolubilité du mariage et rappelé l'impossibilité d'admettre indistinctement les fidèles divorcés remariés à la communion eucharistique, les trois évêques allemands proposèrent néanmoins que l'on puisse y admettre au cas par cas, après un parcours de discernement accompagné par un prêtre prudent et expérimenté, ceux des divorcés remariés qui, bien que vivant *more uxorio*, estimeraient en conscience être en état de grâce pour communier. Le texte décrit avec simplicité et clarté les caractéristiques, les conditions de déploiement et les effets cette décision personnelle de conscience qui ouvrirait la voie des sacrements de pénitence et de l'eucharistie à un fidèle divorcé-remarié vivant *more uxorio* :

« Il ne peut y avoir une admission générale, formelle et administrative, pour la raison que, ce faisant, la fidélité de l'Église à l'égard de l'indissolubilité du mariage s'en trouverait obscurcie. Encore moins une admission unilatérale, sous la responsabilité du ministre, peut-elle être décidée dans les cas particuliers. Mais au cours de l'entretien pastoral avec un prêtre, du partenaire d'un deuxième mariage, entretien où est clarifié à fond, avec sincérité et objectivité l'ensemble de la situation, il peut s'avérer que les deux partenaires (ou bien un partenaire seulement en ce qui le concerne) se voient autorisés par leur conscience à s'approcher de la Table du Seigneur (c. 843 § 1). C'est donc en particulier le cas, lorsqu'on est persuadé en conscience, que le premier mariage, brisé sans espoir, n'a jamais été valide (FC n° 84). Une situation semble, bien proche de la première, se présenter lorsque les personnes ont déjà parcouru un long chemin de pénitence ; à cela vient s'ajouter l'existence d'un conflit insoluble de devoirs, où l'abandon de la nouvelle famille provoquerait une grave injustice. Seul l'individu peut prendre une telle décision, une décision personnelle en conscience. Dans ce but, il a besoin d'une assistance qui l'éclaire et de l'accompagnement sans préjugés du ministère de l'Église qui avive sa conscience et veille à ce que les dispositions fondamentales de l'Église soient respectées [...] sans un tel entretien spirituel et pastoral qui inclut également des éléments de repentir et de conversion, il ne peut y avoir de participation à l'eucharistie. La participation d'un prêtre dans cette clarification est nécessaire parce que l'accès à l'eucharistie est un acte public. Cependant, ce prêtre ne prononce pas d'admission administrative au sens formel du terme. Le prêtre respectera le jugement porté par la personne en question qui, après un examen de conscience, est parvenu à la conviction qu'elle peut prendre la responsabilité devant Dieu de s'approcher de la sainte communion [...] Le prêtre protégera la décision prise en conscience contre la condamnation et les soupçons, mais veillera également à ne pas provoquer de scandale dans la communauté¹¹⁹².

Concernant la nature juridique de cette décision d'admission à la communion, les évêques allemands du Rhin supérieur précisèrent qu'il ne s'agissait point d'un acte administratif général ou particulier émis par une autorité ecclésiale ; mais plutôt d'un acte

¹¹⁹¹ ÉVÊQUES DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU RHIN SUPÉRIEUR, « Divorcés remariés : le respect de la décision prise en conscience », Lettre pastorale, 10 juillet 1993, in *DC* t. 90, n° 2082, 21 novembre 1993, p. 986-994.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 992-993.

de volonté posé en conscience par le sujet de droit lui-même, en l'occurrence le fidèle divorcé remarié. Trois principales conditions sont requises pour que ce dernier soit autorisé à prendre une telle décision :

i) l'existence d'une raison légitime ou d'une juste cause pour y recourir, comme par exemple, la conviction subjective de la nullité de son premier mariage irrémédiablement brisé ; ou bien le constat que le second mariage a déjà bien duré et qu'il fait ses preuves en termes de témoignage dans la pratique de sa vie de foi et l'éducation chrétienne des enfants ;

ii) L'accomplissement d'un parcours spirituel fait « d'un entretien sincère avec un prêtre sage et expérimenté », c'est-à-dire bien préparé pour assurer cet accompagnement particulier. Au cours de cet entretien, ledit prêtre aide le fidèle concerné à clarifier et à évaluer sa situation devant Dieu à l'aune des huit critères indiqués dans le texte¹¹⁹³ ;

iii) L'accomplissement d'un chemin pénitentiel qui doit susciter en lui une volonté réelle de conversion, manifestée par des actes concrets d'engagement, comme par exemple : le regret des fautes qu'il aurait commis dans le premier mariage ou la réparation éventuelle des injustices ou dommages causés au premier conjoint ou aux enfants à cause du divorce, la réparation éventuelle du scandale causé dans la communauté etc.

Lorsque les conditions ci-dessus mentionnées sont réunies, la décision personnelle prise en conscience devant Dieu par le fidèle divorcé remarié est reçue par le prêtre afin de produire ses effets au for externe car, précise le texte, « l'accès à l'eucharistie est un acte public ». Il est important de noter que cet acte de réception de la décision par un prêtre ne doit pas être compris comme une « autorisation » ou une « approbation » au sens formel, mais plutôt comme une « attestation » du parcours pénitentiel effectué en Église par le fidèle divorcé-remarié en vue de son retour à la communion eucharistique. Le texte précise en outre que, lorsqu'un fidèle divorcé-remarié a régulièrement effectué ledit parcours pénitentiel, le prêtre est tenu de respecter sa décision de conscience, en veillant tout simplement à ce que le scandale soit évité dans la communauté chrétienne.

¹¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 992. Les huit critères énumérés concernent les points suivants : 1) examen de conscience par rapport à la rupture du premier mariage ; 2) le constat de l'impossibilité de la réconciliation avec le premier conjoint ; 3) la réparation éventuelle des injustices et dommages causés au premier conjoint ; 4) la manière d'assumer ses obligations vis-à-vis des enfants issus du premier mariage ; 5) la réparation éventuelle du scandale causé par la rupture du premier mariage ; 6) le constat de la stabilité du second mariage selon l'ordre du mariage en tant que réalité morale ; 7) L'impossibilité de rompre le second mariage à cause du nouvel engagement moral qu'il implique ; 8) le témoignage de la vie de foi chrétienne dans le second mariage.

Concluons cette analyse de la proposition des évêques de la province ecclésiastique du Rhin Supérieur en faisant deux principales observations : d'une part, force est de constater que, même si les termes « discernement personnel et pastoral » ne figurent pas *expressis verbis* dans leur texte, il n'en demeure pas moins que le processus qui y est décrit renvoie manifestement à la réalité d'un jugement de conscience porté par le fidèle divorcé remarié lui-même, sous l'accompagnement vigilant d'un prêtre.

D'autre part, il faut remarquer que la proposition des trois évêques allemands ne règle pas la question du péché habituel et objectif de l'adultère qui entache la relation du second mariage canoniquement illégitime. C'est sans doute la plus grande faiblesse de cette proposition, et c'est ce qui a pu justifier son rejet par le Siège apostolique.

3. Le rejet de la proposition des trois évêques allemands par le Siège apostolique

Par une lettre de la CDF, datée du 14 septembre 1994, le Siège apostolique désapprouva fermement toutes les initiatives pastorales prises dans certaines Églises locales au cours des années qui avaient précédé, en vue de favoriser l'accès des fidèles divorcés-remariés à l'eucharistie « dans des cas déterminés, quand, en conscience, ils se sentent autorisés à le faire ». La mise au point de la CDF fut faite sans ambiguïté :

Le fidèle qui vit habituellement *more uxorio* avec une personne qui n'est pas sa femme légitime ou son mari légitime, ne peut accéder à la communion eucharistique. Si ce fidèle jugeait possible de le faire, les pasteurs et les confesseurs auraient, étant donné la gravité de la matière ainsi que les exigences du bien spirituel de la personne et du bien commun de l'Église, le grave devoir de l'avertir qu'un tel jugement de conscience est en opposition patente avec la doctrine de l'Église. Ils doivent aussi rappeler cette doctrine dans l'enseignement à tous les fidèles qui leur sont confiés¹¹⁹⁴.

Pour motiver cette position du Siège apostolique, la CDF réfuta les principaux arguments contenus dans la lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur, mais sans la mentionner explicitement¹¹⁹⁵. Cette réfutation se résume en deux idées forces : *primo*, La conscience personnelle n'a pas le pouvoir de décider, en dernière analyse, et sur la base de sa propre conviction, de la validité ou non du mariage

¹¹⁹⁴ CDF, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés-remariés », 14 septembre 1994, in AAS, vol. 86, 1994, p. 976-977 ; trad. française in DC, *loc. cit.*, § 6, p. 931.

¹¹⁹⁵ Cf. J. A. SCHMEISER, « Reception of the Eucharist by Divorced and Remarried Catholics : Three German Bishops and the Congregation for the Doctrine of the Faith », in *Liturgical Ministry*, vol. 5, n° 1, 1996, p. 10-21.

antérieur¹¹⁹⁶. En effet, l'examen de la validité du mariage de catholiques relève de la compétence des tribunaux ecclésiastiques¹¹⁹⁷. *Secundo*, « La communion sacramentelle avec le Christ inclut et présuppose l'observation, même si celle-ci est parfois difficile, de l'ordonnancement de la communion ecclésiale¹¹⁹⁸. » Par conséquent, il est absurde qu'un fidèle décide en conscience de se rapprocher de la communion eucharistique, alors que sa situation personnelle de vie viole objectivement les règles de la doctrine de l'Église, fondées sur le droit divin concernant l'indissolubilité du mariage et l'interdiction de l'adultère. Dans ces cas précisément, l'application de l'*epikeia* n'est pas du tout envisageable, comme l'a clairement rappelé le cardinal Josef Ratzinger dans l'introduction d'un document publié par la CDF en 1998¹¹⁹⁹ pour faciliter la compréhension de la position du Siège apostolique dans l'accompagnement des fidèles divorcés-remariés :

Beaucoup proposent de permettre des exceptions à la norme ecclésiale, sur la base des principes traditionnels de l'*epikeia* et de l'*aequitas canonica* [...] Surtout dans la question de la réception des sacrements, l'Église devrait faire des pas en avant et ne pas simplement opposer aux fidèles des interdictions [...]

L'*epikeia* et l'*aequitas canonica* sont d'une grande importance dans le cadre des normes humaines et purement ecclésiales, mais elles ne peuvent pas être appliquées dans le cadre de normes sur lesquelles l'Église n'a aucun pouvoir discrétionnaire. L'indissolubilité du mariage est une de ces normes qui remontent au Seigneur lui-même et qui sont donc désignées comme normes « de droit divin ». L'Église ne peut pas non plus approuver des pratiques pastorales – par exemple dans la pastorale des sacrements – qui contrediraient le clair commandement du Seigneur. En d'autres mots, si le mariage précédent de fidèles divorcés et remariés est valide, leur nouvelle union ne peut être considérée en aucune circonstance comme conforme au droit et donc, pour des motifs intrinsèques, la réception des sacrements n'est pas possible. La conscience de chacun est liée, sans exception, par cette norme¹²⁰⁰.

La CDF publia dans ce document deux articles permettant d'approfondir cette problématique complexe de l'application de l'*epikeia* par le fidèle divorcé-remarié dans un processus spirituel qui lui ouvrirait la voie à la communion eucharistique.

¹¹⁹⁶ Cf. CDF, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés-remariés », *loc. cit.*, § 7, p. 931.

¹¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, § 9, p. 931. Sur ce point, Mgr Mario Francesco Pompedda, alors doyen du tribunal apostolique de la Rote romaine, fit une réflexion sur la problématique canonique soulevée par l'idée qu'un fidèle puisse être autorisé à porter un jugement de conscience sur la validité de son mariage. Cf. M. F. POMPEDDA., « Problématique canonique », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 67-73.

¹¹⁹⁸ Cf. CDF, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés-remariés », *loc. cit.*, § 9, p. 931.

¹¹⁹⁹ L'édition originale de ce document, en langue italienne, fut publiée en 1998, mais la traduction française que nous avons utilisée est parue en 1999.

¹²⁰⁰ CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 28.

Malgré la clarté théologique des arguments exposés par la CDF, les réponses canoniques en vigueur demeurèrent insatisfaisantes et inconfortables dans la pratique pastorale d'accueil et d'accompagnement des fidèles divorcés-remariés. En 2012, un groupe de prêtres et de diacres du diocèse de Fribourg-en-Brisgau (en Allemagne) adressa un document à la CDF dans lequel il annonçait officiellement son intention de mettre en application un itinéraire de discernement spirituel, inspiré de la proposition contenue dans la Lettre pastorale des évêques de la Province ecclésiastique du Rhin supérieur de 1993, afin d'ouvrir la possibilité d'accès à l'eucharistie aux fidèles divorcés-remariés¹²⁰¹. Dans sa réponse du 21 octobre 2013, alors que le processus de préparation du synode de 2014 était déjà enclenché, la CDF se contenta une fois de plus de rappeler audit groupe des prêtres et diacres la cohérence doctrinale de la discipline ecclésiale concernant l'accès à l'eucharistie¹²⁰².

4. L'apport de la doctrine canonique

La mise au point constante du Siège apostolique n'empêcha pas la doctrine d'approfondir la réflexion sur les arguments théologiques avancés en faveur d'une éventuelle admission à la communion sacramentelle des fidèles divorcés-remariés sur la base d'une décision personnelle de conscience au terme d'un discernement. Le canoniste américain James A. Coriden publia plusieurs articles à partir de l'année 2011 dans lesquels il soutint que « la conscience personnelle a un rôle à jouer dans la décision de participer pleinement aux célébrations des sacrements de pénitence et de l'Eucharistie, et que le processus guidé d'un retour à la participation sacramentelle à travers des étapes de discernement moral est une option légitime pour les catholiques divorcés et remariés¹²⁰³. » L'auteur estimait qu'au-delà des arguments avancés par la CDF dans sa lettre de 1994, il était nécessaire d'envisager une solution exceptionnelle pour les divorcés remariés qui, après avoir épuisé tous les moyens prévus par le droit canonique pour tenter de régulariser leur situation, ne peuvent pas accéder à l'eucharistie. À ceux-là seulement, il pense qu'il faut ouvrir le chemin d'une longue réflexion, accompagné de sages conseils

¹²⁰¹ Cf. D. SALA, « Pressing sul Vescovo. Freiburg, Germania. Divorziati risposati », in *Il Regno. Quindicinale di attualità e documenti*, vol. 57, n° 12, 2012, p. 38.

¹²⁰² Cf. CDF, « Litteræ respicientes Matrimonii indissolubilitatem necnon disceptationem de Divortio separatis novas nuptias civiliter ineuntibus ad Exc. Administratorem apostolicum Diœcesis Friburgiensis », 21 octobre 2013, in *Communicationes*, vol. 45, 2013, p. 321-323.

¹²⁰³ J. A. CORIDEN, « Conscience and Communion. What's a Remarried Catholic to Do ? », in *loc. cit.*, p. 210. Traduction personnelle. Voir également du même auteur : ID., « Divorced and Remarried Catholics : Conscience Is Still Decisive », in *Canon Law Society Newsletter*, vol. 167, 2011, p. 101-112.

d'un prêtre avisé, afin que le Saint Esprit qui guide les fidèles du Christ inspire et éclaire le jugement de leur conscience par rapport à la décision personnelle de communier¹²⁰⁴.

Le débat doctrinal connut un coup d'accélération vers la fin de l'année 2013 grâce à l'impulsion donnée par le pape François.

B. Les initiatives déterminantes du pape François

L'élection du pape François, le 13 mars 2013, marqua un tournant dans l'Église. Ce dernier s'illustra très vite par sa volonté d'ouvrir les portes de l'Église à « tous »¹²⁰⁵, afin que personne ne se sente exclu de l'amour de Dieu, quelle que soit sa situation de vie personnelle. Dès la première année de son pontificat, l'actuel pontife romain posa deux actes importants qui marquèrent un tournant décisif dans la recherche urgente d'une solution canonico-pastorale appropriée à l'épineuse question de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés remariés : la publication, le 24 novembre 2013, de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (1) et la convocation de deux synodes des évêques sur le thème de la famille. La III^e Assemblée extraordinaire d'octobre 2014 fut célébrée dans le contexte d'une vive controverse doctrinale autour de la problématique de l'admission des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio* à la communion eucharistique (2). Cette controverse se poursuivit durant la période de l'entre-deux-synodes (3) et fut difficilement surmontée au terme de la célébration de la XIV^e Assemblée ordinaire en octobre 2015 (4).

1. L'apport de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*

Antonio Sanchez-Gil a démontré, dans un brillant article publié en 2014, que de nombreuses indications pastorales contenues dans l'exhortation apostolique post-synodale *Evangelii gaudium* étaient favorables à l'émergence d'un nouveau paradigme canonico-pastoral en vue d'apporter une réponse concrète et adaptée à la situation des fidèles vivant dans une situation d'indisposition morale manifeste, y compris les divorcés-remariés. En effet, dans ce document pontifical publié à la suite de la célébration de la XIII^e Assemblée générale ordinaire du synode des évêques, du 7 au 28 octobre 2012, sur

¹²⁰⁴ Cf. J. A. CORIDEN, « Conscience and Communion. What's a Remarried Catholic to Do ? », *loc. cit.*, p. 206 et 210.

¹²⁰⁵ Cet objectif pastoral clairement assumé par le Pontife romain dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (cf. EG 35) fut explicitement confirmé au numéro 297 de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* en ces termes : « il s'agit d'intégrer tout le monde, on doit aider chacun à trouver sa propre manière de faire partie de la communauté ecclésiale, pour qu'il se sente objet d'une miséricorde imméritée, inconditionnelle et gratuite » (AL 297, in *loc. cit.*, p. 84).

le thème de « la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne »¹²⁰⁶, le pape François énonça trois grandes indications pastorales qui influencèrent fortement la réflexion des pères au cours des synodes de 2014 et 2015 sur le thème de la famille :

Primo, la nécessité d'une « conversion pastorale et missionnaire »¹²⁰⁷ de tous les fidèles catholiques en commençant par les pasteurs, afin qu'un nouveau regard soit porté sur les « fidèles de la périphérie morale ou spirituelle » c'est-à-dire les fidèles qui sont « en situation d'indisposition morale manifeste »¹²⁰⁸, comme, par exemple, les fidèles divorcés-remariés. Dans la *Relatio ante disceptationem* présentée au premier jour des travaux de la III^e Assemblée extraordinaire du synode des évêques en octobre 2014, le cardinal Peter Erdö, rapporteur, cita abondamment les passages d'*Evangelii gaudium* qui présentent la miséricorde divine comme un principe herméneutique de l'action pastorale de l'Église aujourd'hui¹²⁰⁹.

Secundo, l'urgence d'ouvrir les portes de l'Église à tous, en apportant des réponses pastorales positives et adaptées à la situation de chaque personne¹²¹⁰. Antonio Sanchez-Gil voit ici une véritable affirmation du droit des fidèles à recevoir une réponse pastorale adaptée à leur situation et à leurs dispositions (cf. c. 213 et c. 843 *CIC/83*) ; ce qui implique alors une obligation positive de la part des pasteurs de l'Église d'y pourvoir (cf. c.528 § 1 *CIC/83*)¹²¹¹. Dans cette logique, ceux-ci sont davantage appelés à réfléchir sur ce qui peut et doit être fait pour chaque fidèle, plutôt que sur ce qui ne peut pas ou ne doit pas être fait¹²¹². D'où l'opportunité de proposer aux fidèles « en situation

¹²⁰⁶ FRANÇOIS, « *Evangelii gaudium* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'annonce de l'évangile dans le monde aujourd'hui », 24 novembre 2013, in *AAS*, vol. 105, n° 12, 2013, p. 1019-1137 ; trad. française in *DC*, n° 2513, janvier 2014, p. 6-81.

¹²⁰⁷ Cf. *EG* 25-27.

¹²⁰⁸ Voir la clarification faite par Antonio Sanchez-Gil sur ces deux expressions qu'*Evangelii gaudium* préfère à celle de « pécheurs manifestes ou notoires » du *CIC/83* ou à celle de « pécheurs publics » du *CIC/17* ou même encore à celle de « situations matrimoniales irrégulières » que l'on trouve dans *Familiaris consortio*. Cf. A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'*Evangelii gaudium* », in *loc. cit.*, p. 559 ; 564-565.

¹²⁰⁹ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio ante disceptationem* », », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 6 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 15-16.

¹²¹⁰ Cf. *EG* 46-47.

¹²¹¹ A. SANCHEZ-GIL, « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'*Evangelii gaudium* », in *loc. cit.*, p. 569-570.

¹²¹² Cf. *EG* 159.

d'indisposition morale manifeste » un itinéraire d'« accompagnement personnel des processus de croissance »¹²¹³ en vue de leur pleine intégration dans l'Église.

Tertio enfin, la nécessité de créer un nouveau paradigme qui soit pastoralement satisfaisant et en même temps canoniquement juste, pour mettre en œuvre la possibilité d'accès au sacrement de pénitence et de l'eucharistie des fidèles en situation de périphérie morale ou spirituelle, étant entendu que « l'Eucharistie, même si elle constitue la plénitude de la vie sacramentelle, n'est pas un prix destiné aux parfaits, mais un généreux remède et un aliment pour les faibles¹²¹⁴. »

De ce qui précède, il est aisé de constater que dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, le Pontife romain posa de nouvelles bases pastorales qui servirent de repères pour examiner à nouveaux frais, au cours du processus synodal de 2014 et 2015, la question de l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique.

2. La III^e Assemblée extraordinaire du synode des évêques

Les idées novatrices contenues dans *Evangelii gaudium* influencèrent le processus synodal de 2014 aussi bien dans sa phase préparatoire (a) que dans sa célébration (b).

a. La phase préparatoire

Lors de la présentation, en date du 5 novembre 2013, du *Document préparatoire* de ce Synode, le cardinal Lorenzo Baldisseri, alors secrétaire général du synode des évêques, tint à préciser que, suivant l'article 4, 20 de l'*Ordo Synodi Episcoporum*, le caractère extraordinaire du synode convoqué pour 2014 « répond à la nécessité de traiter d'une question qui, quoique concernant le bien de l'Église universelle, demande une définition rapide » ; avant d'ajouter que « la crise sociale et spirituelle du monde d'aujourd'hui affecte la vie familiale et crée une réelle urgence pastorale¹²¹⁵. » La préoccupation relative à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés fut formulée au point 4. e) du *Document préparatoire* en ces termes : « Quelles sont les demandes que les divorcés remariés adressent à l'Église concernant les sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation ? Parmi les personnes qui se trouvent dans ces

¹²¹³ Cf EG 169-173, in DC, loc. cit., p. 51-52.

¹²¹⁴ EG 47, in DC, loc. cit., p. 19.

¹²¹⁵ L. BALDISSERI, « Présentation du *Document préparatoire* de la III^e Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques », 5 novembre 2013, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 722, 5 novembre 2013, [en ligne] sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/11/05/0722/01618.html>, consulté le 13 août 2023. Traduction personnelle.

situations, combien demandent ces sacrements ?¹²¹⁶ » Le *Document préparatoire* fut envoyé aux Églises particulières du monde entier pour une large consultation du peuple de Dieu. Les réponses recueillies par les différentes conférences épiscopales furent acheminées au secrétariat du synode en vue de la rédaction de l'*Instrumentum laboris*¹²¹⁷. Au sujet de la demande des sacrements par les fidèles divorcés-remariés, le numéro 92 de cet *Instrumentum laboris* rapporte les réponses de certaines conférences épiscopales qui soulignèrent « la nécessité pour l'Église de se doter d'outils pastoraux à travers lesquels ouvrir la possibilité d'exercer une plus large gamme de miséricorde, de clémence et d'indulgence envers de nouvelles unions¹²¹⁸. » Bien que l'*Instrumentum laboris* ne précisât pas la forme ni le contenu que prendraient ces « outils pastoraux » de mise en œuvre de la miséricorde de Dieu en faveur des divorcé-remariés, les personnes avisées comprirent qu'il se référait au « chemin pénitentiel » proposé par le cardinal Karl Walter Kasper dans sa conférence du 20 février 2014, donnée à l'occasion d'un consistoire extraordinaire des cardinaux, spécialement convoqué par le pontife romain en vue de préparer le synode d'octobre 2014. Le cardinal y décrivait ce « chemin pénitentiel » en se posant la question rhétorique suivante :

Lorsqu'un divorcé remarié se repent de ce qu'il a échoué dans le premier mariage, lorsque les obligations issues du premier mariage sont clarifiées et qu'un retour en arrière est définitivement exclu, s'il ne peut pas défaire les obligations contractées dans le deuxième mariage civil sans une faute nouvelle, mais qu'il s'efforce de son mieux de vivre ce second mariage civil dans la foi et d'éduquer ses enfants dans la foi, s'il a le désir des sacrements comme source de force pour mieux vivre sa situation, pouvons-nous ou devons-nous lui refuser le sacrement de la pénitence et la communion après un temps de réorientation ?

Ce chemin esquissé n'est pas une solution générale. Ce n'est pas la voie large sur laquelle chemine le plus grand nombre, mais la voie étroite, celle où marchent les divorcés remariés honnêtement intéressés aux sacrements [...]

Du côté de l'Église, cette voie suppose la *discretio*, le discernement spirituel, la prudence et la sagesse pastorales [...] Cette *discretio* n'est pas un compromis bon marché entre les extrêmes que sont le rigorisme et le laxisme, mais, comme toute vertu, le chemin médian et responsable de la juste mesure. J'espère qu'au cours du chemin synodal nous trouverons sur la voie d'une telle *discretio* une réponse qui permette d'attester la Parole de Dieu de façon crédible dans des

¹²¹⁶ SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Document préparatoire », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2013, in *DC*, t. 111, n° 2513, janvier 2014, p. 89.

¹²¹⁷ Mgr Bruno Forte affirma que L'*Instrumentum laboris*, publié le 26 juin 2014, était le résultat de l'examen attentif et fidèle des réponses au questionnaire envoyé en novembre 2013 aux Conférences épiscopales du monde entier. Cf. B. FORTE, « Présentation de l'*Instrumentum Laboris* de la III^e Assemblée Générale extraordinaire du Synode des Évêques », 26 juin 2014, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 467, 26 juin 2014, [en ligne] disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/06/26/0467/01063.html>, consulté le 13 août 2023.

¹²¹⁸ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Instrumentum laboris* », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 2014, in *DC*, n° 2514, octobre 2014, p. 28-29.

situations humaines difficiles comme un message de fidélité, mais également comme un message de miséricorde, de vie et de joie.¹²¹⁹.

Ce texte nous inspire trois principales remarques : *Primo*, le chemin pénitentiel qu'il décrit reprend largement la proposition contenue dans la lettre des trois évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur de 1993. Il n'est pas superflu de rappeler que le cardinal Karl Walter Kasper faisait partie des auteurs de cette lettre en tant qu'évêque de Rottenburg-Stuttgart. *Secundo*, cette proposition qui fut fermement et constamment rejetée par le Siège apostolique était désormais exposée, à la demande expresse du Pontife romain et de manière solennelle devant le Collège cardinalice, comme matériau de base pour orienter la réflexion des pères synodaux sur la question de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. *Tertio*, Le cardinal Karl Walter Kasper s'efforça de trouver deux principaux fondements théologiques pour soutenir cette proposition de « chemin pénitentiel » en faveur des divorcés-remariés : d'une part, il eut recours aux travaux de Giovanni Cereti pour démontrer que sa proposition du « chemin pénitentiel » trouvait son enracinement dans la pratique pastorale de l'Église primitive à l'égard des bigames, pratique encore en vigueur dans l'Église orthodoxe aujourd'hui¹²²⁰ ; et d'autre part, il situa sa proposition dans la continuité de la tradition du discernement spirituel pratiquée par Alphonse-Marie de Liguori¹²²¹.

La proposition du cardinal Karl Walter Kasper en faveur de l'admission à la table eucharistique des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio* suscita des réactions controversées parmi les cardinaux réunis en consistoire. Si certains cardinaux comme Marx Reinhard, alors archevêque de Munich et Freising, et Christoph Schönborn, archevêque de Vienne, se montrèrent plutôt enthousiastes et favorables à cette ouverture ; d'autres cardinaux, en revanche, manifestèrent leur vive opposition et leurs réserves quant au changement éventuel de la discipline en vigueur dans l'Église catholique. Le Pontife romain, quant à lui, n'hésita pas à donner sa caution morale à la proposition du cardinal Karl Walter Kasper en exprimant publiquement ces paroles de gratitude le 21 février 2014, dès l'ouverture des travaux de la deuxième journée du consistoire :

¹²¹⁹ K. W. KASPER, « Relazione introduttiva al Concistoro dedicato alla famiglia », 20 février 2014, in *Il Foglio quotidiano*, Année XIX, n° 51, 1^{er} mars 2014; trad. Française dans K. W. KASPER, *L'Évangile de la famille*, op. cit., p. 63-65.

¹²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 75-79. Il faut rappeler que le cardinal Kasper fonde son argument historique essentiellement sur les travaux de Giovanni Cereti, dont les conclusions ont pourtant été sérieusement critiquées par d'autres études historiques (cf. *Supra*, p. 317).

¹²²¹ Cf. K. W. KASPER, « Relazione introduttiva al Concistoro dedicato alla famiglia », 20 février 2014, in *Il Foglio quotidiano*, Année XIX, n° 51, 1^{er} mars 2014.

[...] Hier, avant de me coucher, mais non pas pour m'endormir, j'ai relu la conférence du cardinal Kasper et je voudrais le remercier, car j'y ai trouvé une théologie profonde, voire une pensée sereine de la théologie. C'est agréable de lire un théologien serein. J'ai aussi trouvé ce que saint Ignace nous disait, le *sensus Ecclesiae*, l'amour de notre mère l'Église. Cela m'a fait du bien et il m'est venu une idée, je suis désolé, Éminence, si je vous embarrasse-, mais l'idée est la suivante : voilà ce qui s'appelle faire de la théologie à genoux. Merci. Merci¹²²².

Malgré cette appréciation du Pontife romain, le débat doctrinal s'intensifia au cours des mois qui suivirent afin de questionner la solidité des arguments théologiques avancés par le cardinal Kasper pour fonder sa proposition du « chemin pénitentiel » en vue de l'admission des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio* à l'eucharistie. Le cardinal Gerhard Müller, préfet de la CDF, dans son rôle avant-gardiste de protecteur de la foi catholique, avait déjà publié en date du 23 octobre 2013 un article pour défendre l'indissolubilité du mariage, alors que les travaux d'élaboration du *Document préparatoire* du synode de 2014 étaient déjà en cours. Cet article parut dans la revue romaine *Communicationes* dont l'édition est assurée par le Dicastère pour les textes législatifs¹²²³. À notre avis, le choix de cette revue, qui a vocation à traiter des questions canoniques, n'était pas anodin. Le préfet de la CDF voulut sans doute tirer la sonnette d'alarme en attirant particulièrement l'attention du Conseil pontifical pour les textes législatifs (CPTL) sur le lien intrinsèque qui doit toujours être maintenu entre l'enseignement doctrinal de l'Église et sa discipline canonique. En effet, la modification de certaines normes canoniques peut avoir de graves incidences sur la compréhension de la doctrine de l'Église. Tel est par exemple le cas du canon 915 *CIC/83* interdisant l'accès à la communion eucharistique aux « pécheurs publics manifestes ». L'abolition de cette interdiction peut conduire à une remise en cause de la doctrine de l'indissolubilité du mariage et à l'approbation du péché d'adultère.

Après la publication, en date du 1^{er} mars 2014, du texte de la conférence du Cardinal Karl Walter Kasper, donnée au consistoire le 20 février précédent¹²²⁴, le cardinal Gerhard Ludwig Müller, publia lui aussi, en guise de riposte, une monographie reprenant l'essentiel du contenu de son article d'octobre 2013, afin de réaffirmer la doctrine

¹²²² FRANÇOIS, « Parole del Santo Padre Francesco dopo la recita dell'ora terza », Consistoire extraordinaire, 21 février 2014, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 125, 21 février 2014, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/02/21/0125/00276.html>, consulté le 11 juillet 2024. Traduction personnelle.

¹²²³ Cf. G. L. MÜLLER, « Indissolubilità del Matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i Sacramenti », 23 octobris 2013, in *Communicationes*, vol. 45, n° 2, 2013, 329-340.

¹²²⁴ Cf. K. W. KASPER, « Relazione introduttiva al Concistoro dedicato alla famiglia », 20 février 2014, in *Il Foglio quotidiano*, Année XIX, n° 51, 1^{er} mars 2014.

intangible de l'Église sur l'indissolubilité du mariage et l'impossibilité d'admettre à la communion les divorcés-remariés vivant *more uxorio*. En s'appuyant sur les témoignages de la sainte Écriture, de la tradition de l'Église et de l'enseignement du magistère contemporain, il y réfuta les arguments théologiques avancés par le cardinal Kasper. Il fit observer que l'interprétation de l'incise de Mathieu 5, 32 et 19, 9, sur laquelle certains exégètes se fondent pour estimer que les paroles de Jésus sur l'indissolubilité du mariage furent appliquées dans l'Église primitive avec une certaine souplesse, est controversée¹²²⁵. Il conclut alors que « l'Église ne peut fonder sa doctrine et sa pratique sur des hypothèses exégétiques controversées. Elle doit s'en tenir à l'enseignement clair du Christ¹²²⁶. » Il précisa également qu'« à l'époque patristique, les croyants divorcés qui s'étaient remariés civilement n'étaient pas admis aux sacrements, même après de pénitence »¹²²⁷ et que les pratiques pastorales contraires étaient plutôt marginales et ne survécurent pendant quelques temps que grâce à la tolérance¹²²⁸.

Beaucoup d'autres cardinaux produisirent des articles pour essayer de réfuter le plaidoyer du cardinal Karl Walter Kasper en faveur la modification de la discipline de l'Église concernant l'accès à la communion par les fidèles divorcés-remariés. Le cardinal Walter Brandmüller s'attela particulièrement à réfuter l'argument historique exposé par le cardinal Kasper en référence à une hypothétique pratique pastorale de l'Église primitive. Aussi démontra-t-il à partir de nombreux exemples tirés de l'histoire que l'Église a toujours défendu l'indissolubilité du mariage depuis le premier millénaire ; avant de préciser que l'existence de quelques cas très rares de remariages après divorce

¹²²⁵ Pour les uns, l'application de la loi sur l'indissolubilité du mariage admettait des exceptions en cas de *porneia* ; mais pour d'autres, la *porneia* était plutôt comprise comme une clause dirimante concernant certaines unions matrimoniales illégitimes et par conséquent invalides. Sur les interprétations controversées des clauses dirimantes de Mt 5, 32 et 19, 9, lire P. MANKOWSKI, « L'enseignement de Jésus sur le divorce et le remariage. Dossier biblique », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 55-59.

¹²²⁶ G. L. MÜLLER, *Le pouvoir de la grâce : l'indissolubilité du mariage, les divorcés remariés et les sacrements*, Paris, Parole et Silence, 2014, p. 19.

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹²²⁸ Cette thèse qui met à mal l'argument historique avancé par le cardinal Kasper est clairement exposée dans une étude de John Michael Rist. Non seulement celui-ci y note que « le cardinal Kasper n'a cité en faveur de sa position aucun témoignage tiré des cent cinquante premières années du christianisme » ; mais aussi il y démontre que même le témoignage de saint Basile le Grand (cf. *Lettre* 188 à Amphiloque, in *Patrologia graeca*, vol. 32, col. 677 B-680 A) sur lequel les orthodoxes se sont appuyés pour tolérer le remariage après divorce, doit être examiné avec prudence. En effet, le même saint Basile affirme par ailleurs qu'« il n'est pas permis à un homme qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre » (cf. *Moralia*, Règle 73, 2, in *Patrologia graeca*, vol. 31, col. 849-853). Cf. J. M. RIST, « Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions historiques et culturelles », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 84-88.

qui ont pu être tolérés ne sauraient être érigés en « lieu théologique » pour justifier aujourd'hui l'admission éventuelle des divorcés-remariés à la communion ¹²²⁹. Mais ce dernier argument pourrait souffrir de la critique des auteurs qui, comme Marie-Thérèse Desouche, pensent que l'histoire est un lieu théologique¹²³⁰.

Le cardinal Velasio De Paolis quant à lui, mit en exergue trois principaux points d'incohérences qui entachaient le « chemin pénitentiel » proposé par le cardinal Kasper. *Primo*, pour lui, « on ne saurait appeler chemin de pénitence et de conversion une voie qui finirait par légitimer la violation de la loi divine. Ce serait légitimer la situation elle-même, intrinsèquement mauvaise, que rien ne peut rendre bonne et admissible »¹²³¹. En effet, dit-il, contrairement au cas des *lapsi* qui s'engageaient au terme de leur chemin pénitentiel à mener la vie chrétienne cohérente, les divorcés-remariés vivant *more uxorio* ne remplissent pas les conditions posées par la loi divine pour être réadmis aux sacrements¹²³². *Secundo*, il ressort de l'exposé du cardinal Kasper que son « chemin pénitentiel » s'appliquerait à des divorcés-remariés dont la situation particulière les autoriserait à se dispenser de l'exigence de la loi morale pour choisir le moindre mal¹²³³. Or, se référant aux numéros 71 et 83 de l'encyclique *Veritatis Splendor* du pape Jean-Paul II, le cardinal De Paolis souligna qu'« il n'existe pas d'acte humain qui ne soit réglé par la loi morale ou soumis à elle¹²³⁴. » *Tertio*, le cardinal Kasper prétendait que son « chemin pénitentiel » était une solution pastorale de l'expression concrète de la miséricorde divine. Or, De Paolis Velasio y dénonça une vision erronée tant de la pastorale que de la miséricorde. En effet, dit-il, la pastorale « est un art qui se fonde sur la dogmatique, la morale, la spiritualité et le droit, pour faire agir avec prudence dans les

¹²²⁹ Cf. W. BRANDMÜLLER, « Unité et indissolubilité du mariage du haut Moyen Âge au concile de Trente », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 127-143.

¹²³⁰ M.-T. DESOUCHE, « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », in *Nouvelle revue théologique*, t. 116, n° 3, 1994, p. 396-417. On peut également l'ouvrage de Yves Congar qui atteste que la notion de « lieu théologique », formalisée par Melchior Cano en 1563, a connu un développement à l'époque contemporaine. Cf. Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris, Desclée (coll. *Le mystère chrétien*), 1962, p. 137-168.

¹²³¹ V. DE PAOLIS, « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, 2014, p. 189. Le texte original de cet article en langue italienne a été publié dans la revue *Periodica*. Cf. ID., « I divorziati risposati e i sacramenti dell'eucarestia e della penitenza », in *Periodica*, vol. 103, 2014, p. 541-594.

¹²³² Cf. V. DE PAOLIS, « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 189.

¹²³³ Cf. *Ibid.*, p. 191.

¹²³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 194.

cas concrets [...] Une pastorale en opposition avec les vérités crues et vécues par l'Église se transforme facilement en arbitraire nocif à la vie chrétienne elle-même¹²³⁵. » Il précisa en outre qu'une vision de la miséricorde qui serait présentée comme contraire à la loi divine elle-même est inacceptable¹²³⁶.

Le cardinal Raymond Leo Burke, quant à lui, se fit le devoir d'examiner deux principaux écueils auxquels le « chemin pénitentiel » kaspérien expose le système judiciaire canonique. Il rappela d'abord que le jugement sur l'invalidité d'un mariage ne peut pas être laissé à l'appréciation individuelle et subjective des parties concernées, car le mariage en tant que sacrement a un caractère public¹²³⁷. Il fit observer ensuite que le procès judiciaire en déclaration de nullité de mariage, tout en recherchant la vérité, « contribue de manière apte et complète à atteindre l'objectif ultime : la charité pastorale¹²³⁸. » Autrement dit, les procédures canoniques pourvoient suffisamment à l'expression de la charité pastorale et de la justice. Rien ne pourrait donc justifier la proposition d'un « chemin pénitentiel » qui, sous prétexte de privilégier une approche pastorale plus charitable et spirituelle, ferait le choix de renoncer à l'objectivité et à la recherche de la vérité¹²³⁹.

Durant cette période pré-synodale, beaucoup d'autres cardinaux se montrèrent hostiles à un changement de la discipline eucharistique de l'Église¹²⁴⁰. Ainsi, on avançait vers l'Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques d'octobre 2014 dans

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 197 ; lire également un autre article du même auteur : V. DE PAOLIS, « Appropriate Pastoral Approaches for the Divorced Remarried », in *The Jurist*, vol. 74, n° 2, 2014, p. 153-192.

¹²³⁶ Cf. V. DE PAOLIS, « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence », in R. DODARO, éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 199.

¹²³⁷ R. L. BURKE, « Le procès canonique en nullité de mariage : une recherche de la vérité », éd., R. DODARO, *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, op. cit., p. 208.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹²³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 213-214. Le cardinal Burke s'appuie ici sur l'allocution du pape Benoît XVI, prononcée devant la Rote romaine le 29 janvier 2010, où il affirme : « toute œuvre de charité comprend la référence indispensable à la justice [...] La charité sans la justice n'est pas telle, elle est seulement une contrefaçon, car la charité elle-même requiert cette objectivité typique de la justice, qui ne doit pas être confondue avec une froideur inhumaine » (BENOÎT XVI, « Discours à la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire », 29 janvier 2010, in AAS, vol. 102, 2010, p. 112 ; trad. in DC, t. 107, 2 mars 2010, p. 203-204).

¹²⁴⁰ On peut citer, par exemples, le cardinal Marc Ouellet, alors archevêque de Québec et primat du Canada, le cardinal George Pell, Secrétaire pour l'économie, le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan (cf. A. SCOLA, « Mariage et famille à la lumière de l'anthropologie et de l'eucharistie. Note en vue du Synode extraordinaire des évêques sur la famille », in *Nouvelle Revue théologique*, vol. 136, n° 4, 2014, p. 549-564).

une véritable atmosphère de vive controverse¹²⁴¹ autour de la question de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés¹²⁴². Les médias n'hésitèrent pas à qualifier de « progressistes » les pères synodaux qui étaient favorables à une telle ouverture et de « conservateurs » ceux qui soutenaient l'intangibilité des normes disciplinaires qui protègent l'indissolubilité du mariage.

b. La phase de célébration

Au cours des travaux proprement dits de cette la III^e Assemblée extraordinaire, tenue du 5 au 19 octobre 2014, les Pères synodaux parvinrent à un large consensus sur de nombreux sujets qui étaient inscrits dans l'*Instrumentum laboris*¹²⁴³. En revanche, un tel consensus ne fut pas atteint sur les questions relatives à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés, comme en témoignent non seulement la rédaction du numéro 47 de la *Relatio post disceptationem* donnée le 13 octobre 2014 au terme des travaux en congrégations générales¹²⁴⁴, mais aussi les rapports des 10 groupes linguistiques de travail (*circuli minores*) qui furent constitués pour approfondir la réflexion en cercles restreints¹²⁴⁵. Il se dégage de ces rapports qu'un seul *circulus minor* se prononça clairement en faveur de l'admission des fidèles divorcés-remariés à la

¹²⁴¹ À propos de ce débat, lire F. AZNAR GIL, « El debate sinodal (2014) sobre la situación eclesial de los fieles divorciados y casados de nuevo civilmente », in *Apollinaris*, vol. 87, 2014, p. 447-485.

¹²⁴² Cette atmosphère de vive controverse pourrait expliquer pourquoi le cardinal Peter Erdö, rapporteur du synode de 2014, ne fit pas explicitement mention de la proposition du « chemin pénitentiel » dans la *Relatio ante disceptationem* présentée à l'ouverture des travaux. Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio ante disceptationem », », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 6 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, n. III. d), p. 17-18.

¹²⁴³ Basilio Petra observe qu'une « majorité qualifiée » d'au moins 2/3 des voix fut atteinte sur la quasi-totalité des numéros de la *Relatio synodi*, exceptés les numéros traitant de l'accès aux sacrements des fidèles divorcés-remariés où il y eut une « majorité simple ». Cf. B. PETRA, « Divorziati risposati, ammissione ai sacramenti e sinodi sulla famiglia. Dal Documento preparatorio del 2013 all'esortazione apostolica *Amoris laetitia* », in *Archivio Teologico Torinese*, vol. 23, n° 1, 2017, p. 88.

¹²⁴⁴ « Quant à la possibilité d'accéder aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, certains ont argumenté en faveur de la discipline actuelle en vertu de son fondement théologique, d'autres se sont exprimés en faveur d'une plus grande ouverture, à des conditions précises, quand il s'agit des situations qui ne peuvent pas être dissoutes sans entraîner de nouvelles injustices et des souffrances. Pour certains, il faudrait que l'éventuel accès aux sacrements soit précédé d'un chemin pénitentiel – sous la responsabilité de l'évêque diocésain –, et avec un engagement évident en faveur des enfants. Il s'agirait d'une situation non généralisée, fruit du discernement au cas par cas, suivant une règle de gradualité, qui tienne compte de la distinction entre état de péché, état de grâce et circonstances atténuantes ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio post disceptationem », III^e Assemblée extraordinaire, 13 octobre 2014, n. 47, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 29.

¹²⁴⁵ Les textes de ces rapports contiennent non seulement les observations des Pères synodaux sur le texte de la *Relatio post disceptationem*, qui est un document provisoire de mi-parcours synodal, mais aussi leurs propositions pour la rédaction du document final définitif (la *Relatio Synodi*).

communion eucharistique. Il s'agissait du groupe de travail italophone « C », modéré par Mgr Angelo Massafra, archevêque de Shkodër-Pult en Albanie¹²⁴⁶.

En revanche, deux autres groupes de travail rejetèrent radicalement la proposition d'intégration sacramentelle des divorcés-remariés, à savoir le *circulus minor* francophone « A », modéré par le cardinal Robert Sarah, président du Conseil pontifical *Cor unum*, qui émit également le vœu que la question fût approfondie en impliquant les Conférences épiscopales¹²⁴⁷ ; et le *circulus minor* anglophone « A », modéré par le cardinal Raymond Léo Burke, préfet de la Signature apostolique¹²⁴⁸.

Deux autres groupes de travail choisirent de ne proposer aucun avis sur la question : le *circulus minor* anglophone « C », modéré par Mgr Joseph Edward Kurtz, archevêque de Louisville et président de la Conférence des évêques des USA, qui se contenta d'explicitier l'enseignement de la Tradition sur le mariage comme don de Dieu¹²⁴⁹ ; ainsi que le *circulus minor* hispanophone « A », modéré par le cardinal Francisco Robles Ortega, archevêque de Guadalajara au Mexique, qui ne fit aucune observation sur le numéro 47 de la *Relatio post disceptationem*¹²⁵⁰.

Trois autres groupes de travail demandèrent que la proposition du « chemin pénitentiel » en vue l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion fasse encore l'objet d'une étude approfondie : le *circulus minor* italophone « A », modéré par le cardinal Fernando Filoni, préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des

¹²⁴⁶ « Sur l'accès des divorcés aux sacrements, le *circulus* a voté une proposition approuvée à la majorité des votes, qui ouvre une telle possibilité dans des conditions précises et dans des moments définis de la vie ecclésiale et familiale, en mettant en valeur la signification de l'eucharistie comme sacrement de croissance de la vie chrétienne, et en tenant ferme la doctrine sur l'indissolubilité du mariage ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus C* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 54.

¹²⁴⁷ « Sur le rapport entre les divorcés-remariés et le sacrement de la réconciliation et de l'eucharistie, notre texte dit qu'il importe de ne pas changer la doctrine de l'Église sur l'indissolubilité du mariage, et la non-admission des divorcés-remariés aux sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie, mais d'appliquer cette doctrine aux situations et diverses et douloureuses de notre époque avec un regard renouvelé de compassion et de miséricorde sur les personnes ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 33.

¹²⁴⁸ « Nous ne recommandons pas l'accès aux sacrements des personnes divorcées remariées, mais nous avons inclus une reconnaissance très positive et indispensable d'union avec le Christ à travers d'autres moyens ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 37.

¹²⁴⁹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus C* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 42-44.

¹²⁵⁰ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Hibericus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 56.

peuples¹²⁵¹ ; le *circulus minor* italoophone « B », modéré par le cardinal Angelo Bognasco, archevêque de Gênes et président de la Conférence épiscopale italienne¹²⁵² ; et le *circulus minor* hispanophone « B », modéré par le cardinal Lluís Martínez i Sistach, archevêque de Barcelone en Espagne, qui souhaite que les experts en théologie et droit canonique travaillent ensemble sur cette question¹²⁵³.

Deux groupes de travail, enfin, adoptèrent une position plutôt nuancée : le *circulus minor* anglophone « B », modéré par le cardinal Wilfrid Fox Napier, archevêque de Durban en Afrique du Sud, qui admit que l'Église devrait disposer d'un instrument crédible, capable de régler la question de la communion sacramentelle des divorcés-remariés tout en témoignant clairement de l'indissolubilité du mariage¹²⁵⁴. Le *circulus minor* francophone « B », modéré par le cardinal Christoph Schönborn, archevêque de Vienne en Autriche, utilisa également une formule assez conciliante :

Quant à la possibilité d'accès aux sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie, certains Pères ont argumenté dans une perspective à la fois doctrinale et pastorale, en faveur de la discipline actuelle en vertu de son fondement doctrinal, constamment confirmé par le Magistère de l'Église. D'autres Pères, inspirés par le même souci pastoral et doctrinal, proposent au Magistère de l'Église d'adopter une autre discipline, mais à des conditions bien précises (cf. n. 47 de la *Relatio post disceptationem*)¹²⁵⁵.

Force est donc de constater qu'au terme des travaux de l'Assemblée extraordinaire du synode de 2014, les Pères ne s'accordèrent pas sur la proposition d'admettre, après un

¹²⁵¹ « Concernant l'admission aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, les Pères du *circulus*, sensibles à la problématique, propose que ce point soit réétudié à la lumière du n. 84 de *Familiaris consortio*, afin de proposer d'éventuelles conditions différentes de celles de la discipline actuelle ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 47.

¹²⁵² « On a parfois hâte d'arriver aux conclusions, mais cela ne permet pas toujours d'obtenir le résultat escompté. C'est pour cela qu'il est d'abord important d'avoir une vision globale et cohérente de la problématique, sans tomber dans une vision unilatérale et privée d'un nécessaire support historique et théologique. Cela vaut pour les propositions de parcours pénitentiels comme pour un examen minutieux et juste des pratiques des Églises orthodoxes ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 49.

¹²⁵³ « Nous avons estimé qu'il était tout à fait bien et nécessaire, comme l'indique le texte lui-même, que certains sujets soient étudiés en commissions interdisciplinaire *ad hoc*, surtout les plus importants. Les experts en théologie et en droit devront parvenir à des propositions plus claires sur des sujets tels que l'éventuel admission des divorcés-remariés à la communion eucharistique ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Hibericus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 58.

¹²⁵⁴ « Sur le sujet de l'admission des divorcés-remariés à l'eucharistie, le groupe a insisté sur deux principes qui découlent directement de la Parole de Dieu : l'affirmation claire de l'indissolubilité d'une union sacramentelle et valide, tout en admettant que nous devons disposer d'un moyen plus crédible de présenter cet enseignement et d'en témoigner ». SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 41.

¹²⁵⁵ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 35.

« chemin pénitentiel », les fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique. Le numéro 52 de la *Relatio synodi*, adopté à la majorité « non qualifiée » de 104 *placet* contre 74 *non placet*¹²⁵⁶, rend compte de l'absence de consensus sur ce sujet :

La réflexion a porté sur la possibilité pour les divorcés remariés d'accéder aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. Plusieurs Pères synodaux ont insisté pour maintenir la discipline actuelle, en vertu du rapport constitutif entre la participation à l'eucharistie et la communion avec l'Église et son enseignement sur le mariage indissoluble. D'autres se sont exprimés en faveur d'un accueil non généralisé au banquet eucharistique, dans certaines situations particulières et à conditions bien précises, surtout quand il s'agit de cas irréversibles et liés à des obligations morales envers les enfants qui viendraient à subir des souffrances injustes. L'accès éventuel aux sacrements devrait être précédé d'un cheminement pénitentiel sous la responsabilité de l'évêque diocésain. La question doit encore être approfondie, en ayant bien présente la distinction entre la situation objective de péché et les circonstances atténuantes, étant donné que « L'imputabilité et la responsabilité d'une action peuvent être diminuées voire supprimées » par divers « facteurs psychiques ou sociaux » (*Catéchisme de l'Église Catholique*, 1735)¹²⁵⁷.

Cinq observations peuvent être faites à ce niveau : *Primo*, la proposition du « chemin pénitentiel », qui fit l'objet de vives controverses avant le synode, fut effectivement examinée par les Pères synodaux, et bien qu'elle n'eût pas fait l'objet d'un large consensus, elle eut néanmoins le mérite de figurer désormais dans les propositions officielles de la *Relatio synodi*, soumise à l'appréciation du Pontife romain. *Secundo*, un rôle capital fut attribué à l'évêque diocésain dans la mise en œuvre d'un tel « chemin pénitentiel », puisqu'il est précisé qu'il s'accomplirait sous sa responsabilité. *Tertio*, il apparaît que l'admission à ce « cheminement pénitentiel » serait soumise à « des conditions précises » et ne pourrait donc pas être une solution générale pour tous les fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio*. *Quarto*, l'élément relatif à la décision personnelle de conscience du fidèle divorcé-remarié en vue de son accès à la communion eucharistique ne figurait plus dans ce texte. Autrement dit, l'idée d'un « discernement personnel », impliquant un recours à l'*epikeia*, semblait désormais être écartée. *Quinquo*, la question relative aux fondements théologiques d'un tel « chemin pénitentiel » demeurerait cependant non résolue. En effet, le recours aux concepts de la « loi de gradualité » et de la « miséricorde » n'avait pas convaincu la grande majorité des Pères synodaux sur le fait que l'on pourrait admettre à l'eucharistie une personne qui, au terme d'un « chemin pénitentiel », continuerait de vivre dans le péché grave manifeste de l'adultère. La question était donc de savoir comment justifier théologiquement un

¹²⁵⁶ Cf. B. PETRA, *op. cit.*, p. 89.

¹²⁵⁷ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio synodi », », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 74.

« chemin pénitentiel » au bout duquel le pénitent pourrait être admis aux sacrements sans s'engager à mener une vie chrétienne cohérente avec les exigences de l'évangile. Voilà pourquoi les Pères synodaux demandèrent un approfondissement des fondements théologiques d'un tel « chemin pénitentiel », à la fois par des experts en théologie et en droit canonique et en impliquant les Conférences épiscopales.

3. La préparation de la XIV^e Assemblée ordinaire de 2015

Toutes les propositions du synode 2014, y compris celles controversées, furent présentées au Pontife romain, afin qu'il puisse exercer, comme le précise Basilio Petra, les prérogatives de son ministère pétrinien¹²⁵⁸. Prenant acte de la demande formulée par les Pères synodaux, le Pontife romain, dans son discours de clôture de la III^e Assemblée générale extraordinaire du synode, déclara : « Nous avons encore à présent une année pour mûrir, avec un vrai discernement spirituel, les idées proposées et trouver des solutions concrètes aux nombreuses difficultés et innombrables défis que les familles doivent affronter¹²⁵⁹. » Le pape François décida alors que la *Relatio synodi* 2014 constituerait le texte de base pour l'élaboration des *Lineamenta* de la XIV^e Assemblée ordinaire du synode des évêques de 2015. C'est ainsi que, par une lettre du 12 décembre 2014, le cardinal Lorenzo Baldisseri, secrétaire général du synode des évêques, transmettait aux Conférences épiscopales les *Lineamenta*¹²⁶⁰ en apportant la précision suivante :

Avec la présente lettre est envoyé aux Conférences épiscopales, [...], le texte des *Lineamenta* constitué de la *Relatio Synodi*, à laquelle s'ajoute une série de questions sur la réception dudit document synodal et sur l'approfondissement des thèmes pour poursuivre le cheminement synodal déjà commencé et préparer comme il se doit l'*Instrumentum laboris* de la prochaine Assemblée synodale¹²⁶¹.

Dans cette perspective, l'intervalle entre les deux synodes de 2014 et 2015 fut vécu comme un « temps de réflexion sur la réception du premier synode et d'approfondissement théologique et pastoral en vue du second synode ». Parmi les 46

¹²⁵⁸ B. Petra, « Divorziati risposati, ammissione ai sacramenti e sinodi sulla famiglia. Dal Documento preparatorio del 2013 all'esortazione apostolica *Amoris laetitia* », in *loc. cit.*, p. 90.

¹²⁵⁹ FRANÇOIS, « Discours de clôture », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 79.

¹²⁶⁰ SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Lineamenta* », XIV^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 9 décembre 2014, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_fr.html, consulté le 16 juillet 2023.

¹²⁶¹ L. BALDISSERI, « Lettre aux Conférences épiscopales pour la transmission des *Lineamenta* de la XIV^e Assemblée ordinaire du synode des évêques », 12 décembre 2014, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141212_lettera-lineamenta-xiv-assembly_fr.html, consulté le 16 juillet 2024.

séries de questions proposées dans les *Lineamenta*, la 38^{ème} invite à l'approfondissement du numéro 52 de la *Relatio synodi* qui traite de l'admission des fidèles divorcés-remariés à la communion :

La pastorale sacramentelle à l'égard des divorcés remariés a besoin d'un approfondissement ultérieur, en évaluant la pratique orthodoxe et en tenant compte de « la distinction entre situation objective de péché et circonstances atténuantes » (*Relatio synodi*, n° 52). Quelles sont les perspectives au sein desquelles se situer ? Quelles avancées sont possibles ? Quelles suggestions pour remédier à des formes d'empêchement non dues ou non nécessaires ?¹²⁶²

L'exploitation des *Lineamenta* relança bien évidemment le débat doctrinal autour des propositions visant l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Les principales contributions furent axées, d'une part, sur la problématique de recours à une solution inspirée de la pratique orthodoxe de l'*oikonomia* (a), et, d'autre part, sur l'éventualité de la prise en compte de l'imputabilité subjective et des circonstances atténuantes dans l'évaluation canonique des situations objectives de péchés (b).

a. Sur la problématique du recours à la pratique orthodoxe de l'*oikonomia*

Cette problématique avait déjà été abordée au cours de la V^e Assemblée ordinaire du synode des évêques, tenue en 1980, sur le thème des tâches de la famille dans le monde. Les Pères synodaux y avaient alors voté une proposition, figurant au paragraphe 14 du rapport final, dans laquelle ils souhaitaient qu'une étude nouvelle et approfondie fût initiée sur la pastorale des fidèles divorcés-remariés en tenant compte de la pratique des Églises orientales, afin que la bienveillance pastorale puisse être davantage manifestée envers ces derniers¹²⁶³. Le pape Jean-Paul II ne donna aucune suite à cette proposition et n'en fit pas non plus mention dans l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*. Trois décennies plus tard, la même proposition fut à nouveau exposée de manière officielle à la III^e Assemblée extraordinaire du synode des évêques de 2014 et mise en débat dans les *Lineamenta* du synode de 2015. Si certains experts, comme Kévin Schembri, estimèrent que l'Église catholique pouvait se référer à la tradition orthodoxe pour mûrir sa réflexion sur l'institution éventuelle d'un « chemin pénitentiel » en vue de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés, d'autres experts, en revanche,

¹²⁶² SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Lineamenta* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, *loc. cit.*, question n. 38.

¹²⁶³ Il n'est pas superflu de préciser que cette proposition fut votée par une « majorité qualifiée », puisque sur les 206 votes des Pères synodaux, il y avait 179 *placet*, 20 *non placet* et 7 abstentions. Cf. K. SCHEMBRI, « The Orthodox Tradition on Divorced and Remarried Faithful : What can the Catholic Church Learn ? », in *Melita Theologica*, vol. 65, n° 1, 2015, p. 123.

à l'instar du cardinal Angelo Scola, soutinrent que les propositions pastorales inspirées par la pratique orthodoxe de l'*oikonomia* n'étaient pas recevables dans l'Église catholique.

Durant la période inter synodale, Kévin Schembri publia un article dans lequel il montra que le chemin pénitentiel prescrit dans l'Église orthodoxe aux fidèles qui convolent en deuxième ou troisième nocces est un processus temporaire, étroitement lié à un cheminement spirituel personnel, qui répond à trois objectifs : *primo*, aider le divorcé-remarié à admettre et à racheter le péché commis à travers le repentir, le deuil et l'exclusion de la communion eucharistique ; *secundo*, l'inviter à se réconcilier avec Dieu, avec les autres et avec lui-même à travers une lente réintégration dans la communauté ecclésiale et la vie sacramentelle ; et *tertio*, restaurer en lui les vertus d'espérance, de foi et de charité pour lui offrir la possibilité d'un nouveau départ¹²⁶⁴. Kévin Schembri montra également que ce processus pénitentiel trouve son fondement légitime et cohérent, non seulement avec la doctrine de l'indissolubilité du mariage dans la théologie orthodoxe, mais aussi avec l'application du principe de l'*oikonomia* propre à la tradition des Églises orientales. En effet, « la tradition orthodoxe soutient que le mariage sacramentel est indissoluble et confère à cette indissolubilité un caractère éternel¹²⁶⁵ » ; toutefois, elle « est également consciente que si le sacrement du mariage demeure éternellement, la relation conjugale elle-même prend fin dans ce monde soit par la mort de l'un des conjoints, soit par le divorce à cause de la faute d'un conjoint ou bien des circonstances qui rendent la cohabitation conjugale impossible¹²⁶⁶. Dans ce dernier cas de figure, l'autorité épiscopale, en application du principe de l'*oikonomia*, peut accorder à certaines conditions « le divorce ecclésiastique » qui est considérée comme un moindre mal et jamais comme quelque chose de bien ou de souhaitable¹²⁶⁷. En outre, la tradition orthodoxe dans sa vision anthropologique prend en compte la fragilité de la nature humaine. Aussi, admet-elle que toutes les personnes veuves ou divorcées ne sont pas capables de vivre la continence dans le célibat pour le reste de leur vie. Voilà pourquoi, sur le fondement du verset biblique paulinien 1 Co 7, 8-9¹²⁶⁸, et en application du principe

¹²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 138.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, p. 129. Traduction personnelle.

¹²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 130.

¹²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 131.

¹²⁶⁸ Dans cet extrait de sa Première Lettre aux Corinthiens, l'apôtre Paul reconnaît que certaines veuves ne peuvent s'abstenir des relations charnelles et qu'il vaudrait mieux pour elle de se remarier plutôt que de brûler de passion en sombrant dans le péché de la fornication.

de l'*oikonomia*, l'autorité épiscopale peut autoriser le deuxième ou le troisième mariage sous certaines conditions, comme par exemple : la preuve pour le divorcé concerné qu'il avait fait tout son possible pour sauver son mariage antérieur et qu'il n'est honnêtement pas capable de vivre sans grand dommage la vocation au célibat à perpétuité¹²⁶⁹.

Il est important de noter que la position de l'Orthodoxie sur le divorce et le remariage doit être comprise à la lumière de la dialectique entre *akribeia* et *oikonomia* :

L'*akribeia* représente la rigueur dans l'application du droit canonique [orthodoxe], l'exactitude dans la pratique de l'Église et la fidélité à la vérité révélée ; tandis que l'*oikonomia* fait référence à une approche de miséricorde, d'indulgence et de flexibilité, qui s'exprime principalement par une dérogation de la règle ou une suspension de la règle. Dans l'Orthodoxie, ces deux principes existent l'un à côté de l'autre et sont tous deux très importants ; L'*oikonomia* sans *akribeia* risque de devenir une acceptation superficielle et fautive de la réalité, tandis que l'*akribeia* sans l'*oikonomia* devient abstraite, puritaine, inaccessible et incapable de gérer la réalité¹²⁷⁰.

Au regard de ce qui précède, Kévin Schembri estima qu'il était désormais temps pour l'Église catholique, déterminée à relever les défis pastoraux de la famille aujourd'hui, de s'inspirer de l'expérience de la tradition orthodoxe, pour « créer une pénitence pratique, publique et temporaire à l'intention des fidèles divorcés-remariés qui aiment Dieu d'un cœur sincère et souhaitent rester proches de Lui, dans le but de les réintégrer progressivement dans la communion eucharistique¹²⁷¹. » Pour tenter de donner un fondement théologique à une telle proposition, l'auteur précisa :

Une telle pénitence proclamerait deux vérités fondamentales de la foi catholique : premièrement, que le mariage est indissoluble et que tout remariage de personnes divorcées mérite une pénitence importante ; et deuxièmement, que Dieu, dans sa miséricorde et à travers l'Église, ne se lasse jamais d'offrir le salut, la guérison, la réintégration et l'espoir d'une nouvelle possibilité à ceux qui ne respectent pas ses exigences¹²⁷².

Mais cette argumentation de Kévin Schembri ne résista pas à la critique d'autres auteurs. Au cours de la même période, le cardinal Angelo Scola commit un article dans lequel il démontra les insuffisances des propositions pastorales qui se référerait à la pratique orthodoxe de l'*oikonomia* pour plaider en faveur de l'institution d'un « chemin

¹²⁶⁹ Cf. K. SCHEMBRI, *op. cit.*, p. 131. Sur le divorce et le remariage dans les Églises orientales non catholiques, bien vouloir consulter L. LORUSSO, & G. GALLARO, « Divorced and Remarried in the Eastern Orthodox Churches », in *Studia Canonica*, vol. 50, n° 2, 2016, p. 485-502 ; C. VASIL & G. GALLARO, « Remarriage in the Orthodox Church challenges Catholic Church », in *Studia canonica*, vol. 47, n° 1, 2013, p. 119-143; A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari, Ecumenica Editrice, 2007, 174 p.

¹²⁷⁰ Cf. K. SCHEMBRI, *op. cit.*, p. 127-128. Traduction personnelle.

¹²⁷¹ *Ibid.*, p. 138.

¹²⁷² *Ibid.*,

pénitentiel » qui ouvrirait la voie des sacrements de pénitence et de l'eucharistie aux fidèles divorcés-remariés. Pour l'archevêque de Milan, ces propositions sont irrecevables dans l'Église catholique pour deux principales raisons : *primo*, le principe de l'indissolubilité du mariage ne se comprend pas de la même manière dans la théologie catholique et la théologie orthodoxe. Dans l'orthodoxie, les secondes nocces, bien qu'elles n'aient pas la plénitude du caractère sacramentel, sont néanmoins considérées comme valides dans la mesure où un lien unique et stable est toléré comme un moindre mal par rapport à la fornication. C'est donc en raison de la fragilité humaine que le fidèle orthodoxe, qui ne peut vivre l'idéal de la fidélité à son premier conjoint après le divorce, peut être autorisé par son évêque à contracter de secondes nocces. Or, cette approche n'est pas celle de la théologie catholique qui ne reconnaît aucune validité canonique aux secondes nocces tant que le lien du mariage antérieur existe. Cette divergence théologique rend « discutable toute tentative d'adoption de ce rite [orthodoxe] à l'intérieur de la discipline canonique actuelle de l'Église catholique¹²⁷³. » Ce premier argument du cardinal Angelo Scola méritait cependant d'être nuancé au regard du dispositif de la faculté II concédée le 11 février 2013 au Tribunal apostolique de la Rote romaine, par un rescrit d'audience du cardinal Secrétaire d'État, approuvé par le pape Benoît XVI¹²⁷⁴. Le canoniste Ludovic Danto pense que ce dispositif visait « à atténuer les conséquences rigoureuses du canon 1085 en mettant en certains cas – en un cas ? – l'empêchement de lien entre parenthèses au profit de secondes nocces licites¹²⁷⁵. »

Secundo, l'*oikonomia* (l'économie) est une catégorie propre à la tradition canonique orthodoxe et conforme à sa théologie. Elle se conçoit comme « une dérogation temporaire ou permanente à l'*akribeia* (acribie), accordée par l'autorité ecclésiastique compétente à certaines conditions, pour le bien des âmes. Dans la tradition catholique, en

¹²⁷³ A. SCOLA, « La famille, sujet d'évangélisation. Note en vue de la XIV assemblée ordinaire du Synode des Évêques », in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 137, n° 4, 2015, p. 578.

¹²⁷⁴ Cette faculté II, qui était accordée pour trois ans, disposait que « devant la Rote romaine, il n'est pas possible de présenter un nouvel examen de la cause après que l'une des parties a contracté un nouveau mariage canonique ». Par un autre rescrit du 7 décembre 2015, le pape François modifia cette norme en y apportant une restriction importante. Il énonce au paragraphe II. 3 que « devant la Rote romaine, il n'est pas admis de recours pour un nouvel examen de la cause après que l'une des parties a contracté un nouveau mariage canonique, à moins que ne soit manifestement constatée l'injustice de la décision. » (François, « Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale », 7 décembre 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 981, 11 décembre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/12/11/0981/02193.html>, consulté le 10 janvier 2025).

¹²⁷⁵ L. DANTO, « Sentence matrimoniale pro nullitate erronée et secondes nocces canoniques : un apax juridique à la suite de la faculté II du 11 février 2013 », in *Transversalités*, n° 164, janvier-mars 2023, p. 137.

revanche, on trouve plutôt la catégorie de l'*epikeia* (épikie) et celle de l'*equitas* (l'équité) qui permettent d'adoucir l'application de la loi dans certains cas particuliers, sans être reçues comme une dérogation ou exception à la loi. D'après le cardinal Angelo Scola, « l'usage de l'économie [dans l'orthodoxie] fait référence à un cadre de relations entre pasteurs et fidèles très particulier et difficilement transférable dans le contexte occidental, où le principe de codification du droit canonique est très différent de celui d'origine byzantine »¹²⁷⁶.

b. Sur la problématique de la situation objective de péché et de l'imputabilité morale

Le canoniste américain Kowal Wojciech tint à apporter sa contribution à l'approfondissement de la réflexion sur les propositions tendant à admettre les fidèles divorcés-remariés à la communion sacramentelle en se fondant sur une subtile distinction entre « une situation objective de péché » et l'éventuelle « situation subjective d'état de grâce ». Cette distinction s'appuie d'ailleurs sur la Déclaration du CPTL du 24 juin 2000 qui admit sans équivoque que le jugement sur l'imputabilité subjective du « péché grave » appartient à la conscience de chaque fidèle¹²⁷⁷. La question est finalement de savoir si le jugement de conscience d'un fidèle divorcé-remarié sur son état de grâce peut être pris en compte par l'autorité ecclésiale chargée d'urger l'application du canon 915 *CIC/83*.

Pour y répondre, Kowal Wojciech partit d'une exégèse du canon 915 *CIC/83* pour expliciter d'abord la signification technique de l'expression « péché grave et manifeste » et en dégager ses implications canoniques. Il en ressort que la catégorie canonique du « péché grave et manifeste » dont il est question au canon 915 *CIC/83* doit être comprise « objectivement » et dans le seul domaine du for externe, le ministre de la communion n'étant pas censé juger de l'imputabilité subjective du « péché grave » ou de l'état de grâce du fidèle qui vient communier¹²⁷⁸. En effet, la catégorie du « péché grave et manifeste » se distingue de celle du « péché grave » traitée au canon 916 *CIC/83* qui concerne le domaine du for interne et prend nécessairement en compte les conditions relatives à l'imputabilité subjective :

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 579.

¹²⁷⁷ Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », *loc. cit.*, p. 715.

¹²⁷⁸ Cf. W. Kowal, « The Non-Admission of the Divorced and Remarried Persons to Holy Communion: Canon 915 Revisited », in *Studia Canonica*, vol. 49, n° 1-2, 2015, p. 415.

On peut cependant affirmer que canon 915 et canon 916 font en réalité référence à deux notions différentes lorsqu'ils traitent du péché grave. Cette distinction correspond au fait que le canon 915 se rapporte directement aux ministres de la sainte communion, et seulement indirectement à ceux qui sont concernés par la situation décrite par ce canon, c'est-à-dire qu'il est directement interdit au ministre de donner la communion à une personne en situation de péché grave manifeste, et celle-ci est indirectement interdite par ce canon de la recevoir. En d'autres termes, la question du jugement personnel de conscience est laissée au canon 916¹²⁷⁹.

Aussi, Kowal Wojciech suggéra qu'au synode de 2015, les propositions visant intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés fussent examinées en tenant en compte de la distinction canonique entre ce qui relève du régime du « péché grave et manifeste » du canon 915 *CIC/83* et ce qui est du ressort de la notion de « péché grave » régi par le canon 916 *CIC/83*. Pour le canoniste américain, l'absence d'imputabilité subjective d'un « péché grave » ne devrait en principe pas faire obstacle à l'application du canon 915 *CIC/83* dès lors que les conditions requises pour qualifier le « péché grave manifeste » sont réunies. Autrement dit, un fidèle en situation de « péché grave manifeste », quand bien même il serait subjectivement persuadé d'être en état de grâce, doit être interdit d'accès à la communion eucharistique sur le fondement du canon 915 *CIC/83*. Il s'ensuit donc que pour cet auteur, la proposition du « chemin pénitentiel », dont il est question au numéro 52 de la *Relatio synodi* 2014, ne pourrait logiquement pas ouvrir la voie à la réception de l'eucharistie par des divorcés-remariés sur le fondement de la prise en compte des circonstances atténuantes diminuant ou supprimant l'imputabilité subjective du « péché grave », puisque ces derniers ne sont pas seulement soumis aux exigences prévues au canon 916 *CIC/83*, mais aussi à celles établies au canon 915 *CIC/83* concernant le « péché grave et manifeste ».

Au regard de ces publications ci-dessus mentionnées, on peut comprendre pourquoi le cardinal Karl Walter Kasper déclara plus tard que « la polémique s'est surchauffée entre la deux synodes¹²⁸⁰ » autour de sa proposition du « chemin pénitentiel » en faveur des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio*. De nombreuses autres contributions furent envoyées au secrétariat du synode en vue de l'élaboration de l'*Instrumentum laboris*, comme l'attesta le cardinal Lorenzo Baldisseri lors de sa conférence de présentation de ce dernier document :

À ce jour, écrivait-il, le Secrétariat général a reçu 99 réponses d'organismes de droit. À celles-ci ont été ajoutées 359 observations, rédigées librement par les

¹²⁷⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹²⁸⁰ K. W. KASPER, « *Amoris laetitia* : Bruch oder Aufbruch? », in *Stimmen der Zeit*, n° 11, 2016, p. 726. Traduction personnelle.

diocèses et les paroisses, les associations ecclésiales et les groupes spontanés de fidèles, les mouvements et les organisations de la société civile, de nombreuses familles et des croyants individuels. En même temps, les universités, les institutions académiques, les centres de recherche et les chercheurs individuels enrichissent l'étude des questions synodales avec leurs contributions à travers des symposiums, des conférences et des publications, qui mettent souvent en évidence de nouveaux aspects, comme l'exige la question précédente. Le Secrétariat a pu bénéficier de l'aide des nouveaux consultants, nommés le 14 mars, et des conseils d'autres experts¹²⁸¹.

Les numéros 121 et 123 de *Instrumentum laboris* rendent brièvement compte de la synthèse de cette large consultation concernant les questions relatives à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Trois idées forces émergent des réponses reçues : premièrement, le souhait que les « chemins d'intégration pastorale des divorcés remariés civilement soient précédés d'un discernement opportun de la part des pasteurs [...] selon la loi de gradualité, respectueuse de la maturation des consciences¹²⁸². »

Deuxièmement, le constat qu'un « commun accord existe sur l'hypothèse d'un itinéraire de réconciliation ou voie pénitentielle, sous l'autorité de l'évêque, pour les fidèles divorcés et remariés civilement, qui se trouvent dans une situation de concubinage irréversible¹²⁸³. » Mais, il faut souligner qu'il s'agissait plutôt d'un accord de principe, puisque des grandes divergences étaient clairement exprimées quant à la finalité d'une telle « voie pénitentielle » : certains insistèrent sur le fait que la « voie pénitentielle » devrait être « un parcours de prise de conscience de l'échec [...] avec le repentir et la vérification de l'éventuelle nullité du mariage, l'engagement à la communion spirituelle et la décision de vivre dans la continence¹²⁸⁴. » Autrement dit, la « voie pénitentielle » devrait avoir pour finalité la régularisation de la situation matrimoniale du fidèle concerné suivant les normes canoniques en vigueur et à la lumière du numéro 84 de *Familiaris consortio*. D'autres, en revanche, entendaient par « voie pénitentielle » un processus de clarification, accompagné d'un prêtre député à cela, qui « devrait conduire l'intéressé à un jugement honnête sur sa propre condition, où ce même prêtre puisse faire mûrir son évaluation pour pouvoir faire usage du pouvoir de lier et de dissoudre en fonction de la

¹²⁸¹ L. BALDISSERI, « Présentation de l'*Instrumentum Laboris* de la XIV^e Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques », 23 juin 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 499, 23 juin 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0561/01159.html>, consulté le 20 juillet 2023. Traduction personnelle.

¹²⁸² SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 23 juin 2015, n. 121, in *DC*, n° 2520, octobre 2015, p. 36.

¹²⁸³ *Ibid.*, n. 123, p. 36.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, n. 123, p. 36.

situation¹²⁸⁵. » Cette affirmation contient l'idée implicite que la « voie pénitentielle » devrait habiliter le fidèle concerné à porter un jugement personnel de conscience que le prêtre accompagnateur devrait prendre en considération dans la décision de éventuelle de son admission au sacrement de la pénitence et de l'eucharistie.

Troisièmement, en ce qui concerne la prise en compte de l'imputabilité morale dans l'appréciation canonique d'une « situation objective de péché grave », l'*Instrumentum laboris* suggère d'approfondir le contenu de la Lettre de CDF du 14 septembre 1994 sur l'accès à la communion de la part des fidèles divorcés remariés, ainsi que celui de la Déclaration du CPTL, en date du 24 juin 2000, sur l'admissibilité des divorcés remariés à la communion¹²⁸⁶.

Ces principales idées furent mûries au cours de l'Assemblée synodale d'octobre 2015

4. La célébration de l'Assemblée générale ordinaire du 4 au 25 octobre 2015

Cette Assemblée générale constituait la phase finale de la deuxième étape d'un processus synodal commencé en 2013 sur le thème de la famille. Conformément à l'article 5 de l'*Ordo synodi episcoporum*, cette Assemblée connut la participation de 270 Pères synodaux, dont 42 membres d'office, 183 membres élus et 45 membres nommés par le pontife romain. Des 270 Pères synodaux, 54 venaient de l'Afrique, 64 de l'Amérique, 36 de l'Asie, 107 de l'Europe et 9 de l'Océanie. On y comptait au total 74 cardinaux, 6 patriarches, 1 archevêque majeur, 72 archevêques (dont 3 titulaires), 102 évêques (dont 6 évêques auxiliaires, 3 vicaires apostoliques et 1 émérite), 2 curés et 13 religieux. En outre, furent invités, en vertu de l'article 7 de l'*Ordo synodi episcoporum*, 24 experts, 51 auditeurs et 17 délégués fraternels (représentants des autres Églises ou Communautés ecclésiales non catholiques). Parmi les membres invités, une attention particulière fut accordée aux couples mariés, aux parents et aux chefs de famille, qui étaient au nombre de 18 au total (17 parmi les auditeurs et un parmi les experts)¹²⁸⁷.

La méthode de travail fut renouvelée pour cette XIV^e Assemblée ordinaire en tenant compte de l'expérience de l'Assemblée extraordinaire de 2014, ainsi que des

¹²⁸⁵ *Ibid.*, n. 123, p. 36.

¹²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, n. 123, p. 36-37.

¹²⁸⁷ Cf. SQ81YNODE DES ÉVÊQUES, « Relazione del Segretario Generale, Card. Lorenzo Baldisseri », XIV^e Assemblée ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 1^{ère} Congrégation générale, 5 octobre 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 758, 5 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/05/0758/01628.html>, consulté le 20 août 2023.

suggestions faites par les Pères synodaux dans le but de rendre l'activité synodale plus dynamique et efficace, en valorisant davantage les réflexions dans les *Circuli minores* qui, en raison de l'homogénéité linguistique et du nombre réduit des participants, sont des espaces véritables d'approfondissement des thématiques grâce aux échanges francs¹²⁸⁸. Les statistiques établies au 24 octobre 2015 révélaient que 36 heures de temps avaient été consacrées aux 13 séances des travaux en *Circuli minores*, contre 54 heures pour les 18 séances de travaux en Congrégations générales, dont plusieurs furent également consacrées à l'audition des rapports des *Circuli minores*¹²⁸⁹. À la différence de l'Assemblée synodale précédente qui ne comptait que 10 *Circuli minores*, celle de 2015 en comptait 13 dont 4 groupes anglophones, 3 groupes francophones, 3 groupes italophones, 2 groupes hispanophones et 1 groupe germanophone¹²⁹⁰.

Les travaux se déroulèrent en trois grandes étapes, correspondant aux trois parties de l'*Instrumentum laboris*¹²⁹¹. Celui-ci constituait non seulement le point de départ des différentes réflexions, mais aussi le document de base pour la rédaction de la *Relatio finalis*. À chacune de ces étapes, la réflexion synodale se déroula en deux principaux moments. Dans un premier temps, les travaux en Congrégations générales comprenant les activités suivantes : la présentation des thématiques d'une partie de l'*Instrumentum laboris*, par le rapporteur général du synode ; suivi du témoignage d'un couple marié d'auditeurs et des interventions des Pères synodaux sur l'une ou l'autre thématiques débattues. Au terme de chaque Congrégation générale, le résumé des différentes contributions était dressé par la Commission¹²⁹² chargée de la préparation de la *Relatio finalis* et remis à chaque *Circulus minor*. Dans un second temps, les thématiques

¹²⁸⁸ Cf. *Ibid.*

¹²⁸⁹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Statistiche », XIV^e Assemblée ordinaire, 24 octobre 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 815, 24 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0815/01817.html>, consulté le 20 août 2023.

¹²⁹⁰ La constitution de cet unique *circulus minor germanicus* était une nouveauté de cette Assemblée générale ordinaire de 2015. La contribution de ce nouveau groupe linguistique fut déterminante au sujet de l'examen de la proposition d'un « chemin pénitentiel » pour l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés.

¹²⁹¹ Rappelons les intitulés des trois parties de l'*Instrumentum laboris* 2015. 1^{ère} partie : l'écoute des défis sur la famille (nn.6-36) ; 2^{ème} partie : Le discernement de la vocation familiale (nn. 37-68) ; 3^{ème} partie : La mission de la famille aujourd'hui (nn. 69-147).

¹²⁹² Cette Commission, nommée par le Pontife romain, était présidée par le cardinal Peter Erdö, rapporteur général du synode, et comprenait 10 membres choisis dans les différents continents. Outre la rédaction des résumés des débats en Congrégations générales, cette Commission se réunissait à la fin des travaux de chaque étape pour préparer le projet partiel de la *Relatio finalis*. À la fin des trois étapes, elle soumit le projet de la *Relatio finalis* à l'appréciation et au vote des Pères synodaux le 24 octobre 2015 à la 17^{ème} Congrégation générale.

débatues furent approfondies dans les groupes linguistiques de travail (*Circuli minores*) qui exploitèrent non seulement l'*Instrumentum laboris*, mais aussi sur le résumé des contributions issues des débats en Congrégations. Chaque *Circulus minor* produisit un rapport à la fin de chaque partie et le présenta en Congrégation générale. Les rapports des *Circuli minores* furent ensuite exploités pour la préparation du projet de la *Relatio finalis*. Celle-ci fut présentée aux Pères synodaux le 24 octobre 2015 à la 17^{ème} Congrégation générale et soumise à leur vote le même jour.

Cette description du processus synodal de l'Assemblée ordinaire de 2015 met en lumière le rôle capital joué par les *Circuli minores* qui constituaient l'instance ultime de réflexion, de discernement et d'élaboration des propositions concrètes qui furent directement exploitées pour la rédaction de la *Relatio finalis* (b). Voilà pourquoi, il convient à présent d'examiner les rapports des *Circuli minores* au sujet de la problématique de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés, particulièrement traitée dans la troisième partie de l'*Instrumentum laboris* (a).

a. L'examen des rapports de *Circuli minores*

L'*Instrumentum laboris* affirmait, en son numéro 123, qu'il y avait un « commun accord » sur l'hypothèse d'une « voie pénitentielle », sous l'autorité de l'évêque, en vue de l'accès à la Communion des fidèles divorcés remariés. Mais, l'examen des rapports des 13 *circuli minores* révèle plutôt une absence de consensus. En effet, 5 *Circuli minores* s'opposèrent clairement à cette hypothèse ; 3 autres demandèrent que la question soit davantage approfondie ; et seulement 5 *Circuli minores* se montrèrent ouvertement favorables à la solution d'une « voie pénitentielle ».

Mentionnons les principales idées évoquées dans les rapports des cinq groupes de travail ayant donné un avis défavorable à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Le *Circulus minor Anglicus* « A », modéré par le cardinal George Pell, estima à la majorité, mais sans plein consensus, qu'il fallait réaffirmer l'enseignement et la discipline actuels de l'Église concernant la participation à l'Eucharistie des fidèles divorcés et remariés civilement ; et souligna avec force que les propositions pastorales visant l'intégration sacramentelle de ces derniers ne devraient pas être confiées à l'appréciation des conférences épiscopales ni au jugement de chaque évêque diocésain, de peur qu'une telle décentralisation en matière de discipline sacramentelle ne puisse

nuire à l'unité de l'Église¹²⁹³. Le *Circulus minor Anglicus* « C », modéré par Mgr Maurice Piat, se montra peu enthousiaste à l'hypothèse de la « voie pénitentielle » et proposa aux rédacteurs de la *Relatio finalis* de remplacer les paragraphes 122 à 125 de l'*Instrumentum laboris* par une affirmation de la discipline actuelle de l'Église et de s'en tenir aux formes de participation mentionnées au numéro 84 de *Familiaris consortio*¹²⁹⁴. Le *Circulus minor Anglicus* « D », modéré par le cardinal Thomas Christopher Collins, exprima sa vive inquiétude par rapport à la solution pastorale de la « voie pénitentielle » et fit remarquer que « la question de l'admission à la communion des personnes divorcées et remariées était une question de substance doctrinale si vitale qu'elle ne pouvait être traitée qu'au cours d'un concile œcuménique et non pas dans un synode¹²⁹⁵. » Le *Circulus minor Hibericus* « B », modéré par le cardinal Francis Robles Ortega, observa qu'il n'est pas cohérent de parler de « voie pénitentielle » pour les divorcés-remariés lorsqu'il existe des réalités stables et irréversibles qui ne peuvent pas être soumises à un parcours pénitentiel, car celui-ci suppose la possibilité d'un changement ou d'une conversion. Aussi, ce groupe hispanophone suggéra plutôt de parler d'un « itinéraire de réconciliation », avant de préciser que « la question de l'accès aux sacrements, en particulier à l'eucharistie, ne peut pas et ne doit pas être le centre ni le point focal de l'attention dans ces situations¹²⁹⁶. » Le *Circulus minor Gallicus* « B », modéré par le cardinal Robert Sarah, se prononça sans détour pour le maintien de la discipline actuelle au sujet de la question d'accès des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique, tout en soulignant la nécessité de

¹²⁹³ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus A* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ANGA>, consulté le 14 août 2023.

¹²⁹⁴ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus C* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ANGC>, consulté le 14 août 2023.

¹²⁹⁵ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus D* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ANGD>, consulté le 14 août 2023. Traduction personnelle.

¹²⁹⁶ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Hibericus B* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#HB>, consulté le 16 août 2023. Traduction libre.

redécouvrir les autres formes de participation à la vie chrétienne qui sont prévues pour ces derniers au numéro 84 de *Familiaris consortio*¹²⁹⁷.

Les trois groupes linguistiques de travail qui observèrent une certaine prudence ou réserve par rapport l'hypothèse d'une « voie pénitentielle » en faveur des fidèles divorcés-remariés firent également quelques observations qui méritent d'être mentionnées. Le *Circulus minor Anglicus B*, modéré par Mgr Vincent Gerard Nichols, demanda au Saint Père d'envisager possibilité d'établir, pendant l'année jubilaire de la miséricorde annoncée pour 2016, une commission spéciale pour étudier en profondeur les modalités d'application des normes canoniques sur l'accès à l'eucharistie à la situation des personnes engagées dans une union matrimoniale irrégulière, y compris les situations liées à la polygamie¹²⁹⁸. Le *Circulus minor Hibericus A*, modéré par le cardinal Rodríguez Maradiaga, se montra réticent par rapport à l'hypothèse de la « voie pénitentielle » et proposa plutôt que les divorcés-remariés fussent intégrés à travers un itinéraire de charité (*via caritatis*) qui leur ferait participer le plus possible à la vie de l'Église en accédant à certaines charges ecclésiales, comme celle de parrain ou de catéchiste¹²⁹⁹. Le *Circulus minor Gallicus C*, modéré par Mgr Maurice Piat, éluda purement et simplement la question relative à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés et ne fit aucune autre proposition à ce sujet¹³⁰⁰.

Explorons enfin les rapports des cinq groupes linguistiques de travail qui se montrèrent favorables à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Le *Circulus minor Italicus A*, modéré par le cardinal Francesco Montenegro, mit l'accent sur la nécessité d'un chemin de foi, de réconciliation et d'intégration comprenant « un discernement pastoral particulier et prudent sous l'autorité de l'évêque » ; et proposa que

¹²⁹⁷ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus B* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#GALLB>, consulté le 13 août 2023.

¹²⁹⁸ SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus B* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ANGB>, consulté le 14 août 2023.

¹²⁹⁹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Hibericus A* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#HA>, consulté le 16 août 2023.

¹³⁰⁰ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus C* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#GALLC>, consulté le 13 août 2023.

fût confiée aux Conférences épiscopales la charge d'édicter les critères communs de ce discernement en tenant compte des réalités locales¹³⁰¹. Le *Circulus minor Italicus B*, modéré par le cardinal Edoardo Menichelli, nota qu'il n'est pas possible d'établir les critères généraux d'admission à la communion applicables à tous les divorcés-remariés. Il estima qu'il est par conséquent nécessaire de recourir au discernement, et en premier lieu celui de l'évêque, afin de tenir compte dans chaque cas particulier des limites et conditionnements qui pourraient diminuer l'imputabilité subjective dans une situation objective de péché¹³⁰². Le *Circulus minor Italicus C*, modéré par le cardinal Angelo Bagnasco, soutint que la participation des fidèles divorcés-remariés à la communion eucharistique devrait se faire sans préjudice de la discipline en vigueur, moyennant un discernement des situations individuelles au for interne, sous la direction prudente des prêtres désignés à cet effet et suivant les critères établis par l'évêque¹³⁰³. Le *Circulus minor Gallicus A*, modéré par le cardinal Gérard Cyprien Lacroix, jugea que les propositions contenues dans les numéros 122 à 125 de l'*Instrumentum laboris* devaient tout simplement être adoptées dans la *Relatio finalis*. Il souligna en outre qu'une importance fût accordée à la formation de la conscience personnelle, afin que face aux « situations considérées comme irrégulières », les voies fussent ouvertes pour un discernement responsable¹³⁰⁴. Le *Circulus minor Germanicus*, modéré par le cardinal Christoph Schönborn, présenta de manière détaillée la proposition d'un « chemin pénitentiel » visant l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés. Ce groupe de travail reprit très largement les idées qui avaient été exposées par le cardinal Karl Walter Kasper au consistoire du 20 février 2014 ; et proposa en annexe de son rapport un itinéraire de discernement comprenant un guide d'examen de conscience pour orienter le

¹³⁰¹ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus A* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ITAA>, consulté le 15 août 2023.

¹³⁰² Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus B* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ITAB>, consulté le 15 août 2023.

¹³⁰³ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Italicus C* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ITC>, consulté le 15 août 2023.

¹³⁰⁴ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Gallicus A* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#GALLA>, consulté le 13 août 2023.

chemin de réflexion et de pénitence au for interne et contribuer ainsi à la formation de la conscience personnelle et à la clarification de la possibilité d'accès aux sacrements¹³⁰⁵.

b. La *Relatio finalis*

Au numéro 85 de la *Relatio finalis*, la Commission en charge de sa rédaction s'efforça de synthétiser les différentes propositions des *Circuli minores* sur la question de l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés en ces termes :

Saint Jean-Paul II nous a donné un critère général qui reste la base pour l'évaluation de toutes ces situations : « Les pasteurs doivent savoir que, par amour de la vérité, ils ont l'obligation de bien discerner les diverses situations [...] » (FC 84). Il est donc du devoir des prêtres d'accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l'enseignement de l'Église et les orientations de l'évêque. Dans ce processus, il sera utile de faire un examen de conscience, grâce à des moments de réflexion et de repentir. Les divorcés remariés devraient se demander comment ils se sont comportés envers leurs enfants quand l'union conjugale est entrée en crise ; s'il y a eu des tentatives de réconciliation ; quelle est la situation du partenaire abandonné ; quelles conséquences a la nouvelle relation sur le reste de la famille et sur la communauté des fidèles ; quel exemple elle offre aux jeunes qui doivent se préparer au mariage. Une réflexion sincère peut renforcer la confiance en la miséricorde de Dieu, qui n'est refusée à personne. En outre, on ne peut nier que, dans certaines circonstances, « l'imputabilité et la responsabilité d'une action peuvent être diminuées voire supprimées » (CEC, n. 1735) à cause de divers conditionnements. En conséquence, le jugement sur une situation objective ne doit pas porter à un jugement sur l'« imputabilité subjective » (Conseil Pontifical pour les textes législatifs, Déclaration du 24 juin 2000, 2a). Dans des circonstances déterminées, les personnes ont beaucoup de mal à agir différemment. Par conséquent, tout en soutenant une norme générale, il est nécessaire de reconnaître que la responsabilité quant à certaines actions ou décisions n'est pas la même dans tous les cas. Le discernement pastoral, tout en tenant compte de la conscience correctement formée des personnes, doit prendre en charge ces situations. Il est en de même pour les conséquences des actes accomplis qui ne sont pas nécessairement les mêmes dans tous les cas¹³⁰⁶.

Notons de prime abord que ce numéro 85 de la *Relatio finalis* enregistra le plus grand nombre de *non placet* lors du vote des Pères synodaux (178 votes favorables contre 80 votes défavorables et 7 abstentions)¹³⁰⁷. Ce résultat traduisait clairement l'absence de consensus sur cette question au terme du processus synodal. Il convient surtout de souligner dans le texte ci-dessus cinq éléments qui servirent directement de matière à

¹³⁰⁵ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Germanicus* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#germ>, consulté le 13 août 2023.

¹³⁰⁶ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », Rapport final de la XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 24 octobre 2015, in *DC*, n° 2521, janvier 2016, p. 64-65.

¹³⁰⁷ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Votazioni dei singoli numeri della Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* », *loc. cit.*, [en ligne].

l'émergence de la catégorie du « discernement personnel et pastoral » : *Primo*, on observe que l'expression « voie pénitentielle », utilisée au numéro 52 de la *Relatio synodi* de 2014 et reprise au numéro 123 de *l'Instrumentum laboris* de 2015, disparut au profit de celle de « voie de discernement ». Au numéro 86 de la *Relatio finalis*, on trouve l'expression beaucoup plus explicite de « parcours d'accompagnement et de discernement »¹³⁰⁸ qui doit orienter les fidèles divorcés-remariés à la prise de conscience de leur situation devant Dieu. *Secundo*, il s'agit de « la voie du discernement selon l'enseignement de l'Église et les orientations de l'évêque »¹³⁰⁹, ce qui exclut en principe le risque des jugements purement arbitraires. *Tertio*, ce discernement est articulé autour de deux pôles : un pôle pastoral qui concerne le for externe et un pôle personnel qui implique « le colloque avec le prêtre, dans le for interne, en vue de la formation d'un jugement correct [de la conscience] sur ce qui entrave la possibilité d'une participation plus entière à la vie de l'Église et sur les étapes à accomplir pour la favoriser et la faire grandir »¹³¹⁰. » Il est affirmé que pour une meilleure prise en charge des situations conjugales complexes, le « discernement pastoral » doit tenir compte du jugement de « la conscience correctement formée des personnes »¹³¹¹, mais l'expression « discernement personnel » n'apparaît pas encore *expressis verbis* dans le texte de la *Relatio finalis*. *Quarto*, il est affirmé la nécessité de prendre en compte « l'imputabilité subjective » dans l'évaluation pastorale de certaines situations objectives de péché, en interrogeant les circonstances et les conditionnements auxquels le concerné fait face. *Quinto*, il est également souligné que « ce discernement ne pourra jamais s'exonérer des exigences de vérité et de charité de l'Évangile proposées par l'Église »¹³¹². » En d'autres termes, ce discernement ne doit être ni laxiste, ni rigoriste.

Bien que ces propositions de la *Relatio finalis* n'aient *a priori* aucune force juridique – puisque le Synode des évêques est un organe seulement consultatif –, elles constituaient cependant un matériau précieux dont le Pontife romain pouvait se servir pour légiférer¹³¹³ ou pour produire un texte magistériel, en l'occurrence une exhortation

¹³⁰⁸ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », n. 86, in *loc. cit.*, p. 65.

¹³⁰⁹ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », n. 85, in *loc. cit.*, p. 64.

¹³¹⁰ *Ibid.*

¹³¹¹ SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », n. 85, in *loc. cit.*, p. 64.

¹³¹² SYNODE DES ÉVÊQUES, « *Relatio finalis* », n. 86, in *loc. cit.*, p. 65.

¹³¹³ Ce fut par exemple le cas lorsque le pape François s'est appuyé sur le numéro 48 de la *Relatio synodi* de 2014 pour réformer les procédures de déclaration en nullité des mariages en promulguant, le 8 septembre 2015, deux *Motu proprio* : l'un pour l'Église catholique latine (cf. *Mitis Iudex Dominus Iesus*) ; et l'autre pour les Églises catholiques de rite oriental (*Mitis et Misericors Iesus*).

apostolique¹³¹⁴. Cette seconde option fut prise par le pape François qui, cinq mois seulement après la clôture de l'Assemblée synodale de 2015, publia l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* dans lequel la catégorie du « discernement personnel et pastoral » trouve sa consécration.

C. La consécration de la catégorie du discernement personnel et pastoral en droit canonique

La catégorie du discernement personnel et pastoral fut consacrée en droit canonique par la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris Laetitia*. En effet, la célébration des deux synodes des évêques de 2014 et 2015, autour de la thématique des défis pastoraux de la famille, suscita beaucoup d'espoirs chez ceux souhaitaient voir certaines lignes bouger dans la discipline de l'Église ; mais en même temps, elle fit naître de réelles inquiétudes chez ceux qui craignaient qu'un changement de discipline n'entraînant un effondrement de certains principes doctrinaux de l'Église réputés intangibles. La décision du Pontife romain était donc très attendue par rapport à la problématique de l'intégration sacramentelle des personnes en « situation d'indisposition morale », en l'occurrence les fidèles divorcés-remariés. L'enjeu était capital car, pour les défenseurs de la discipline traditionnelle de l'Église, une décision d'admission générale des fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio* à la communion eucharistique aurait été perçue non seulement comme une approbation du péché de l'adultère, mais aussi comme une remise en cause le principe de l'indissolubilité du mariage. Bien conscient de cet enjeu, le législateur universel ne jugea pas opportun de modifier la loi en vigueur, mais il fit le choix de consacrer au numéro 300 de son exhortation apostolique *Amoris laetitia* la nouvelle figure canonique du « discernement personnel et pastoral » qui, tout en maintenant inchangées la doctrine et la discipline sacramentelle de l'Église, permet néanmoins d'envisager au cas par cas la possibilité d'accès à la communion eucharistique de certains fidèles divorcés-remariés vivant *more uxorio* :

Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes [...], on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il

¹³¹⁴ Au regard du contexte fortement médiatisé du processus synodal de 2014 et 2015, et surtout des attentes démesurées de certains par rapport aux conclusions des Pères synodaux, le *Circulus minor Anglicus* « C » insista pour que fût précisé dans l'intitulé de la *Relatio finalis* que celle-ci était exclusivement adressée au Pontife romain qui décide librement de ce qu'il veut en faire. Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, « Rapport du *Circulus Anglicus C* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », [en ligne] in *loc. cit.*

faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers, qui devrait reconnaître que, étant donné que « le degré de responsabilité n'est pas le même dans tous les cas », les conséquences ou les effets d'une norme ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes. Les prêtres ont la mission « d'accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l'enseignement de l'Église et les orientations de l'évêque [...] Il s'agit d'un itinéraire d'accompagnement et de discernement qui « oriente ces fidèles à la prise de conscience de leur situation devant Dieu. Le colloque avec le prêtre, dans le for interne, concourt à la formation d'un jugement correct sur ce qui entrave la possibilité d'une participation plus entière à la vie de l'Église et sur les étapes à accomplir pour la favoriser et la faire grandir¹³¹⁵.

Le Pontife romain mentionne au numéro 305 d'*Amoris laetitia* les principales implications de cette nouvelle figure du « discernement personnel et pastoral » sur l'application de certaines normes canoniques ayant vocation à protéger les préceptes de la morale chrétienne :

Un Pasteur ne peut se sentir satisfait en appliquant seulement les lois morales à ceux qui vivent des situations « irrégulières », comme si elles étaient des pierres qui sont lancées à la vie des personnes. [...] À cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église. Le discernement doit aider à trouver les chemins possibles de réponse à Dieu et de croissance au milieu des limitations. En croyant que tout est blanc ou noir, nous fermons parfois le chemin de la grâce et de la croissance, et nous décourageons des cheminements de sanctifications qui rendent gloire à Dieu¹³¹⁶.

Dans la note de bas de page n° 351, le pape François précise que l'« aide de l'Église » dont il est question dans le paragraphe ci-dessus peut être aussi celle des sacrements, en l'occurrence la réconciliation et l'eucharistie. En indiquant cette possibilité exceptionnelle d'admission aux sacrements d'un divorcé-remarié vivant *more uxore*, moyennant un processus de discernement personnel et pastoral à mettre en œuvre par l'évêque diocésain, l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* ouvre ainsi la porte à une nécessaire évolution de la discipline canonique. Au-delà des interprétations controversées que ces indications pastorales susciterent chez les pasteurs, théologiens et canonistes après la publication d'*Amoris laetitia*, il conviendrait d'approfondir la réflexion canonique sur la nature de la nouvelle catégorie du « discernement personnel et pastoral », ainsi que sur son régime d'application, en s'appuyant les orientations ou directives édictées de nombreux évêques et par certaines conférences épiscopales. C'est certainement une ouverture pour nos travaux ultérieurs. Il nous suffit ici de noter que la

¹³¹⁵ AL 300, in DC, loc. cit., p. 85-86.

¹³¹⁶ AL 305, *Ibid.*, p. 88.

mise en œuvre du processus du discernement personnel et pastoral implique nécessairement la prise en compte de la décision de conscience du sujet de droit dans l'application de certaines normes canoniques ayant vocation à protéger la conception théologique des *boni mores*. Aussi, sommes-nous en droit de nous demander si la catégorie du discernement personnel et pastoral, en tant que nouvel instrument d'assouplissement de certaines normes canoniques jadis réputées intangibles, n'inaugure pas le déclin irréversible de la notion des *boni mores* dans l'ordonnancement canonique, comme cela fut le cas dans les droits séculiers avec l'introduction de la notion d'autonomie personnelle.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. Sources

AILLET (Marc), « Note à propos de la déclaration *Fiducia supplicans* », 27 décembre 2023, [en ligne], disponible sur <https://diocese64.org/note-de-mgr-marc-aillet-a-propos-de-la-declaration-fiducia-supplicans/>, consulté le 10 avril 2024.

ALBERIGO (Giuseppe), éd., J. A. DOSSETTI, et al., *Les conciles œcuméniques de Nicée I à Latran V. Les décrets*, t. II/1, Paris, Cerf, 1994, 1337 p.

ALBERIGO (Giuseppe) et al., éd., *Les conciles œcuméniques de Trente à Vatican II. Les décrets*, t. II/2, Paris, Cerf, 1994, p. 1339-2332.

ALBERIGO (Giuseppe), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. I, The oecumenical councils, from Nicaea I to Nicaea II*, 325-787, Turnhout, Brepols (coll. CCCOGD ; 1), 2006, XIV-371 p.

AMBROISE (de Milan), *Expositio Psalmi CXVIII*, éd. PETSCHENIG (Michael), *S. Ambrosii opera, Pars V, Expositio Psalmi CXVIII*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 62), 1913, XI-538 p.

ID., « Expositio in Psalum CXVIII », in MIGNE (Jacques-Paul), *Patrologiae latinae*, t. 15, Turnhout, Brepols, [s.d.], *Sermo secundus*, col. 1208-1222 ; *Sermo decimus*, col. 1330-1348.

ID., *De Officiis*, éd. Testard (Maurice), *Saint Ambroise. Les devoirs, t. II, Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres (coll. Des universités de France), 1992, 267 p.

ID., *Traité sur l'évangile de Saint Luc*, t. 1, éd. Tissot (Gabriel), Paris, Cerf, (coll. Sources chrétiennes ; n° 45), 1956, 270 p.

ANSELMUS (Lucensis), *Collectio canonum, una cum collectione minore*, Lib. III, cap. 89, § 9, éd. Friedrich Thaner, Neudruck der Ausgabe Innsbruck 1906-1915, réimp. Aalen, Scientia, 1965, II-519 p.

ARTAUD (Nicolas-Louis-Marie), *Fragments pour servir à l'histoire de la comédie antique: Épicharme, Ménandre, Plaute*, Paris, A. Durand, 1863, 301 p.

AUGUSTIN (d'Hippone), *contra Donotistas*, éd. PETSCHENIG (Michel), *Sancti Aureli Augustini Scripta contra Donotistas, Pars I*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 51), 1908, XXIII-387 p.

ID., *Contre Fauste le Manichéen. Livres XIII-XXI*, éd. DULAEY (Martine) et al., dir., *Œuvres de Saint Augustin, 2^{ème} série*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. Bibliothèque augustinienne ; 18 B), 2020, 668 p.

ID., « De ce qui est bien dans le mariage », trad. Abbé BURLERAUX in RAULX (Jean Baptiste), dir., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. 12, Bar-Le-Duc, L. Guérin & C^{ie}, 1869, p. 106-123.

ID., « De fide et operibus », in MIGNE (Jacques-Paul), *Patrologiae cursus completus*, t. 40, Paris, J.-P. Migne, 1845, col. 197-230, trad. PEGON (Joseph), *Œuvres de saint Augustin. 8, La foi chrétienne*, ed. rev. et corr., Paris, Desclée de Brouwer (Coll. Bibliothèque augustinienne), 1982, 551 p.

ID., « De la discipline chrétienne », trad. Abbé BURLERAUX, in RAULX (Jean-Baptiste), dir., *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. 12, Bar-Le Duc, L. Guérin & Cie, 1869, p. 315-322.

ID., *De sermone Dominini in monte*, éd. MUTZENBECHER (Almut), *Sancti Aurelii Augustini. De sermone Dominini in monte*, Turnhout, Brepols (Coll. CCSL ; 35), 1967, LXVII-241 p.

ID., « Du baptême contre les donatistes », trad. FINAERT (Guy), *Œuvres de saint Augustin. 29, Traités anti-donatistes*, vol. 2, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. Bibliothèque augustinienne ; 29), 1964, 665 p.

ID., *Enarrationes in Psalmos I-L*, éd. DEKKERS (Eligius) & FRAIPONT (Ioannes), *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 38), 1966, XXIV-616 p.

ID., *Enarrationes in Psalmos LI-C*, DEKKERS (Eligius) & FRAIPONT (Ioannes), *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 39), 1966, VI-623-1417 p.

ID., « Enarratio in Psalmum X. In finem, Psalmus ipsi David », in *Patrologiae cursus completus*, t. 36, Paris, J. P. Migne, 1845, col. 131-138.

ID., *Epistulae I-LV*, éd. DAUR (Klaus-Detlef), *Sancti Aurelii Augustini. Epistulae I-LV*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 31), 2004, XXXIII-268 p.

ID., *Epistulae LVI-C*, éd. DAUR (Klaus-Detlef), *Sancti Aurelii Augustini. Epistulae LVI-C*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 31 A), 2005, XVII-266 p.

ID., *Le bien du mariage. La virginité consacrée*, éd. DULAËY (Martine) et al., dir., *Saint Augustin. Le bien du mariage. La virginité consacrée*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. Nouvelle Bibliothèque augustinienne ; n° 1), 1992, 170 p.

ID., « Lettre aux catholiques contre les donatistes. De l'unité de l'Église », trad. E. JOLY in RAULX (Jean Baptiste), dir., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. 15, Bar-Le-Duc, L. Guérin & C^{ie}, 1869, p. 316-359.

ID., *Opera*, éd. CHÉNÉ (Jean) & PINTARD (Jacques), trad., *Œuvres de saint Augustin*, 3^{ème} série : *La grâce*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Bibliothèque augustinienne ; 24), 1962, 867 p.

ID., *Opera*, éd., DIVJAK (Ioannes), *Sancti Aureli Augustini opera, sect. IV, Pars I*, Vindobonae, Tempsky (coll. CSEL ; n° 84), 1971, XXXIII-258 p.

ID., *Opera*, éd., ZYCHA (Joseph), *Sancti Aureli Augustini [Opera], Sect. V, Pars III*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. CSEL ; n° 41), 1900, XLVI-708 p.

ID., *Sermones LI-LXX*, éd. DOLBEAU (François) et al., *Sancti Aurelii Augustini, Sermones LI-LXX in Matthaëum I*, Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 41Aa), 2008, lxxvii-548 p.

ID., *Sermones De vetere Testamento*, éd. LAMBOT (Cyrillus), Turnhout, Brepols (coll. CCSL ; n° 41), 1971, XXXV-658 p.

ID., *Traités anti-donatistes*, éd. FINAERT (Guy), trad., *Œuvres de saint Augustin*, 4^{ème} série, *Traités anti-donatistes*, vol. 2, *De Baptismo Libri VII*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Bibliothèque augustinienne ; 29), 1964, p. 520.

BAUDRY-LACANTINERIE (Gabriel) et HOUQUES-FOURCADE (Maurice), *Droit civil, Personnes*, t. 1, Paris, s. n., 1896, 954 p.

BELLANGER, *Les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse traduites en français*, t. I, contenant la préface du traducteur, la préface de l'auteur et le Livre I, Chaumont, Imprimerie Cousot, 1799, CXXXXII-206 p.

BELLANGER, *Les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse traduites en français*, t. III, contenant les Livres IV et V, Chaumont, Imprimerie Cousot, 1799, 391 p.

BÉNÉDICTINS DE LA CONGRÉGATION DE FRANCE, trad., *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Église jusqu'à nos temps*, t. II, Paris, Fortune Wattelier, 1890, 480 p.

BERNARDUS PARMENDIS, « Glossa ordinaria », *Liber Extra*, in *Corpus Iuris Canonici*, éd. *Decretales D. Gregorii Pape IX suae integritati una cum glosis restitutae*, vol. II, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1584, 1386 p.

BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa decretalium, ad librorum manuscriptorum fidem, cum aliis ejusdem scriptoris anecdotis*, ed. LASPEYRES (Ernst Adolph Theodor), Ratisbonne, G. J. Manz, 1860, LXII-366 p.

BENOÎT XIV, « Singulari nobis », Bref au cardinal Henry, 9 février 1749, § 13, in *Benedicti papae XIV Bullarium in quo continentur constitutiones, epistolae aliqua edita ab exitu anni MDCCXLVIII usque ad totum pontificatus annum XII*, Romae, Excudebat Hieronymus Mainardi, 1764, p. 2-8.

BENOÎT XVI, « Discours à la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire », 29 janvier 2010, in AAS, vol. 102, 2010, p. 112 ; trad. in DC, t. 107, 2 mars 2010, p. 202-204

ID., « La nullité matrimoniale passe par la recherche de la vérité », Allocution à la Rote Romaine, 28 janvier 2006, in DC, t. 103, n° 2354, 19 mars 2006, p. 256-258.

ID., « Sacramentum caritatis », Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, in AAS, vol. 99, n° 3, mars 2007, p. 105-180. Trad. in DC, t. 104, n° 2377, 1^{er} avril 2007, p. 303-343.

ID., « Verbum Dei », Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu, 30 septembre 2010, in AAS, vol. 102, 2010, p. 681-787 ; traduction française in DC, t. 108, n°2460, 16 janvier 2011, p. 52-110.

BERTON (Carolo), *Francisco Suarez. Opera omnia*, t. XIV, Paris, Louis Vivès, 1859, 1219 p.

Biblia sacra : Vulgatae editionis, Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, ed. HETZENAUER (Michael), Ratisbonae et Romae, Sumptibus et Typis Friderici Pustet, 1914, 1280 p.

BONNECASE (Julien), *L'École de l'Exégèse en droit civil*, Paris, E. de Boccard (Coll. *Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions* ; 19), 1924, 284 p.

BORETIUS (Alfred) et KRAUSE (Victor), *Capitularia regum Francorum*, t. I, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani (coll. *MGH*), 1883, 461 p.

BURCHARDUS (Wormociensis), « Decretorum libri viginti », in *PL*, vol. 161, Paris, J. P. Migne, 1880, col. 537-1058.

ID., *Decretorum Libri XX*, éd. FRANSEN (Gérard) & KÖLZER (Teo), *Burchard von Worms. Decretorum Libri XX*, Aalen, Scientia Verlag, 1992, [50 p]-240 fol.[31*p]

CLÉMENT (d'Alexandrie), *Les Stromates*, éd. O. DESCOURTIEUX (Patrick) et al., Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; n° 608), 2020, 427 p.

CHAPUT (Charles Joseph), « Pastoral Guidelines for Implementing *Amoris Laetitia* Archdiocese of Philadelphia », 1^{er} juillet 2016, 7 p., [en ligne], disponible sur https://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf, consulté le 29 juin 2024.

CICÉRON, *De Republica*, éd. MAI (Angelo), trad. VILLEMMAIN (Abel François), *La République de Cicéron*, vol. 1, Paris, L.-G Michaud, 1823, 395 p.

CLEMENTE (Manuel), « Nota para a receção do capítulo VIII da exortação apostólica *Amoris Laetitia* », Lisbonne, 6 février 2018, [en ligne], disponible sur https://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont_=40&id=8626&tem=417, consulté le 28 juin 2024.

COCCOPALMERIO (Francesco), *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica post sinodale Amoris laetitia*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 56 p.

Code civil 2024 annoté, éd. HENRY (Xavier), TISSERAND-MARTIN (Alice), VENANDET (Guy) et al., 123^e éd., Paris, Dalloz, DL 2023, XLII-3461 p.

Code pénal français annoté, éd. GAYET (Carole), dir., MAYAUD (Yves), 121^e éd., Paris, Dalloz, DL 2023, XXXI-3322 p.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Praefatione Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Card. Gasparri auctus, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1918, LII-916 p.

Codex Iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, éd. CAPARROS (Ernest) & SOL (Thierry), (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd. enrichie de concordances avec le Code des canons des Églises orientales mise à jour avec les réformes législatives de 2015 et de nouveaux appendices, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, 2264 p.

Codex Iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, éd. PERLASCA (Alberto) & RIVELLA (Mauro), dir., *Codice di diritto canonico commentato*, 5^{ème} éd., Milan, Ancora editrice, 2019, 1891 p.

COMMISSION PONTIFICALE POUR L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE DU CIC/17, « Réponse au doute concernant le canon 1078 au sujet de l'empêchement d'honnêteté publique », in AAS, vol. 21, p. 170.

CONCILE DE TRENTE, « Les décrets », in ALBERIGO (Giuseppe) et al., éd., *Les conciles œcuméniques de Trente à Vatican II. Les décrets*, t. II/2, Paris, Cerf, 1994, p.1339-1624.

CONCILE DE TRENTE, « Bulla indictionis », XI des calendes de juin 1542, in CHIFFLET (Philippe) et al., éd., *Sacrosanti et oecumenici Concilii Tridentini, Paulo III, Julio III et Pio IV. Canones et decreta*, Paris, Méquignon juniore, 1837, p. 1-14.

CONCILE VATICAN II, « Christus Dominus », Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, 28 octobre 1965, in AAS, vol. 58, 1966, p. 675-696 ; traduction française in *DC*, t. 62, n° 1461, 19 décembre 1965, col. 2113-2138.

CONCILE VATICAN II, « Ad Gentes », Décret conciliaire sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965, in *DC*, t. 63, n° 1463, 16 janvier 1966, col. 111-150.

CONCILE VATICAN II, « *Lumen Gentium* », Constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964, in AAS, vol. 57, 1965, p. 5-89 ; traduction française in *DC*, t. 61, n° 1438, 20 décembre 1964, col. 1633-1647.

CONCILE VATICAN II, « *Gravissimum educationis* », Déclaration sur l'éducation chrétienne, 28 octobre 1965, in AAS, vol. 58, 1966, p.730-739 ; traduction française in *DC*, t. 62, n° 1458, 7 novembre 1965, col. 1831-1843.

CONCILE VATICAN II, « *Optatam totius* », Décret sur la formation des prêtres, 28 octobre 1965, in AAS, vol. 58, 1966, p. 713-729 ; traduction française in *DC*, t. 62, n° 1459, 21 novembre 1965, col. 1933-1948.

CONCILE VATICAN II, « *Nostra aetate* », Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, 28 octobre 1965, in AAS, vol. 58, 1966, p. 74-744 ; traduction française in *DC*, t. 62, n° 1458, 7 novembre 1965, col. 1825-1830.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES D'ALLEMAGNE, « La joie de l'amour qui est vécue dans les familles est aussi la joie de l'Église », *Invitation à une pastorale du mariage et de la famille renouvelée à la lumière d'Amoris laetitia*, 23 janvier 2017, trad. in *DC*, n° 2527, juillet 2017, p. 61-66.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, « *Amoris laetitia* : quelle fécondité pour notre Église ? réflexion des évêques belges sur la pastorale familiale », Lettre pastorale, 24 mai 2017, in *DC*, n° 2528, octobre 2017, p. 63-68.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU CANADA, « Normes complémentaires au c. 230 § 1 », 1^{er} décembre 1987, in *Studia canonica*, vol. 22, 1988, p. 222.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « Normes complémentaires au c. 230 § 1 », 28 janvier 1986, in *DC*, t. 86, 1989, p. 74.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE POLOGNE, *Communiqué final de la 376^{ème} Assemblée plénière*, du 6 au 7 juin 2017 à Zakopane, § 3, [en ligne] disponible sur <https://episkopat.pl/komunikat-z-376-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/>, consulté le 26 juin 2024.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE SUISSE, « Pour un renouvellement de la pastorale du mariage et de la famille à la lumière d'Amoris laetitia », 5 septembre 2017, in *DC*, n° 2529, janvier 2018, p. 57-72.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES D'ITALIE, « Résolution n° 41 sur l'approbation et la révocation d'un enseignant de la religion catholique dans les écoles publiques », approuvée par la XXXII^e Assemblée générale, Rome 14-18 mai 1990, in *Noricuario CEI*, vol. 24, 1990, p. 2072.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CAMEROUN, *Normes complémentaires au Code de droit canonique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2012, 22 p.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis : Le Don de la vocation presbytérale*, Décret général exécutoire, Vatican, 8 décembre 2016, 93 p, [en ligne], disponible sur <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/Ratio-FR-2016-12-05.pdf>, consulté le 19 septembre 2022.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, et al., « Ecclesiae de mysterio », Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres, 15 août 1997, in *AAS*, vol. 89, p. 852-877 ; trad. française in *DC*, t. 94, n° 2171, 7 décembre 1997, p. 1009-1020.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Ordo initiationis christianae adultorum, editio typica*, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1972, 185 p.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « *Gli scrutini sull'idoneità dei candidati agli ordini* », Lettre circulaire aux évêques diocésains et aux ordinaires ayant les facultés canoniques d'admettre aux ordres sacrés, 10 novembre 1997, in *Notitiae*, vol. 23, 1997, p. 503-518.

ID., « Responsum », 16 mai 2002, in *Notitiae*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 586.

ID., *Rituale Romanum : editio princeps (1614)*, éd. SODI, (Manlio), FLORES ARCAS (Juan Javier), Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2004, LXXVI-442 p.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Dominus Iesus », Déclaration sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église, 6 août 2000, in *Notitiae*, vol. 36, n° 410/411, sept.-oct. 2000, p. 408-437 ; trad., in *DC*, t. 97, n° 2233, 1^{er} octobre 2000, p. 812-825.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Décret sur la sépulture ecclésiastique », 20 septembre 1973, in *DC*, t. 70, n° 1643, 1973, p. 1007.

ID., « Homosexualitis problema », Lettre pastorale à l'égard des personnes homosexuelles, du 1^{er} octobre 1986, in *DC*, t. 82, n°1930, 21 décembre 1986, p. 1160-1164.

ID., « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la réception de la communion eucharistique par les fidèles divorcés-remariés », 14 septembre 1994, in *AAS*, vol. 86, 1994, p. 974-979 ; trad. française in *DC*, t. 91, n° 2103, 6 novembre 1994, p. 930-932.

ID., « Lettre concernant l'indissolubilité du mariage », 11 avril 1973, in *DC*, t. 70, n° 1637, du 5 au 19 août 1973, p. 707.

ID., « Normae de delictis de gravioribus delictis », 21 mai 2010, in *AAS*, vol. 102, 2010, p. 419-430.

ID., « Persona humana », Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle, 29 décembre 1975, in *AAS*, n° 68, 1976, p. 77-96 ; trad. française in *DC*, t. 73, n° 1671, 1^{er} février 1976, p. 108-114.

ID., « Responsum ad dubium », au sujet de la bénédiction des unions de personnes du même sexe, 15 mars 2021, in *AAS*, vol. 113, n.° 4, avril 2021, p. 431-434.

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « Critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux Ordres sacrés, 4 novembre 2005, *AAS*, vol. 97, 2005, p. 1010-1012 ; trad. française in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p. 24-27.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL, décision n° 94-343/344 DC du 27 juillet 1994, [en ligne], sur https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1994/94343_344DC.htm, consulté le 28 juillet 2024.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Déclaration à propos de la Résolution du Parlement Européen du 16 mars 2000, mettant les "couples de fait", liaisons homosexuelles incluses, sur pied d'égalité avec la famille », 17 mars 2000, in *DC*, t. 98, n° 2242, 18 février 2001, p. 160.

CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration sur le refus de la communion eucharistique aux fidèles divorcés-remariés », 24 juin 2000, in *DC*, t. 97, n° 2231, 6 et 20 août 2000, p. 715-716.

ID., « Notae explicativae », 30 novembre 1996, in *Communicationes*, vol. 29, n° 2, 1997, p. 236-238.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, « Note aux évêques norvégiens après une étude complète des questions concernant la loi norvégienne sur les mariages entre personnes de même sexe », document joint à la Réponse du 17 janvier 2009 adressée au Nonce apostolique en Norvège, Prot. n° 11413/2008, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, vol. 178, n° 1, 2009, p. 190-203.

ID., « Réponse du 15 novembre 2017 », Prot. N° 15986/2017, in *Ius canonicum*, vol. 58, n° 115, 2018, p. 385-386.

COUR DE CASSATION, 2^{ème} Chambre civile, 5 juill. 2001, Pourvoi n° 99-21.445, [en ligne], disponible sur <https://www.courdecassation.fr/decision/60794cfa9ba5988459c47b37>, consulté le 28 juillet 2024.

COUR DE CASSATION, Assemblée plénière, 29 octobre 2004, Pourvoi n° 03-11.238, [en ligne], disponible sur <https://www.courdecassation.fr/decision/60793b359ba5988459c3c474>, consulté le 28 juillet 2024.

COUR DE CASSATION, 1^{ère} Chambre civile, 16 décembre 2020, Pourvoi n° 19-19.387, CNAFC, [en ligne], sur <https://www.courdecassation.fr/decision/5fe1b249fac1c90d42c96de1>, consulté le 28 juillet 2024.

CUJAS (Jacques), « Commentarii in librum tertium Pauli ad Edictum », 1584, in éd. ANNIBALE FABROTO (Carolo), *Jacobii Cujacii praestantissimi Operum*, t. V, Naples, Typis ac Sumptibus Michaelis Aloysii Mutis, 1722, 1200 p.

CYPRIEN (de Carthage), « Lettre 73 à Urbain », in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 3, pars I, Vindobonae, apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1868, p. 778-799.

ID, *Opera Omnia*, éd. HARTEL (Guilemus), *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Pars III, Vindobonae, C. Geroldi filium bibliopolam academiae (coll. CSEL ; 3-3), 1871, 460-CXXI p.

ID., « Sur les avantages de la pudeur », in THIBAUT (L'Abbé), trad., *Histoire et œuvres complètes de Saint Cyprien, Traduction française avec texte latin en regard*, t. II, Tours, Cattier, 1869, 390 p.

ID., « Sur les spectacles », in *Ibid.*

DARRAS (Joseph Épiphanie), *Histoire générale de l'Église depuis la Création jusqu'à nos jours*, t. 13, Paris, Louis Vivès, 1869, 622 p.

DEMOLOMBE (Charles), *Cours de Code de Napoléon. Traité des donations entre-vifs et testaments*, t. 1, Paris, Hachette et C^{ie}, 1863, 780 p.

DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre à S.E. Mgr Ramón Alfredo de la Cruz Baldera, Évêque de San Francisco de Macorís (République dominicaine) sur l'accès à la communion eucharistique pour les mères célibataires », 13 décembre 2023, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231213_risposta-madri-single_it.html. Traduction française disponible sur www.droitcanonique.fr, consulté le 25 avril 2024.

ID., « Fiducia supplicans », Déclaration sur la signification pastorale des bénédictions, 18 décembre 2023, [en ligne], sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_fr.html, consulté le 10 avril 2024.

ID., « Communiqué de presse sur la réception de *Fiducia supplicans*, 4 janvier 2024, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240104_comunicato-fiducia-supplicans_fr.html, consulté le 10 avril 2024.

ID., « Normae de gravioribus delictis », 15 juillet 2010, in *DC* n° 2452, 2010, p. 760-764

ID., « Réponses à Monseigneur Negri, Santo Amaro au Brésil », au sujet de quelques questions concernant la possible participation aux sacrements du baptême et du mariage des transsexuels et des personnes homoaffectives, Feuille d'audience du 31 octobre 2023, [en ligne] disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_20231031-documento-mons-negri.html, consulté le 9 avril 2024. Traduction française sur le site <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodele-autresource-196-196>, consulté le 15 janvier 2024.

DIOCÈSE D'ANNECY, *Points de repère pour la mise en œuvre d'Amoris laetitia. Accompagner, discerner et intégrer la fragilité*, Document destiné aux prêtres, aux diacres et aux personnes chargées de l'accueil et de l'accompagnement, Annecy, Sedicom, 2021, 15 p.

DIOCÈSE D'ÉVREUX, *Orientations pour l'accueil pastoral des personnes divorcées qui sollicitent un temps de prières à l'occasion de leur nouveau mariage civil*, Évreux, 1^{er} septembre 2019, 4 p.

DIOCÈSE DU HAVRE, *Les prolongements d'Amoris laetitia. Directoire diocésain pour la pastorale des personnes séparées, divorcées engagées dans une seconde union civile*, Havre, décembre 2016, 6 p.

DIOCÈSE DE NANTERRE, *Accueil des personnes séparées, divorcées, engagées ou non dans une nouvelle union*, Document destiné aux prêtres, aux diacres et aux acteurs de la pastorale familiale et du catéchuménat, Nanterre, 3 p.

DIOCÈSE DE ROME, « La letizia dell'amore: il cammino delle famiglie a Roma », 19 septembre 2016, [en ligne], disponible sur <https://www.romasette.it/wp-content/uploads/Relazione2016ConvegnoDiocesano.pdf>, consulté le 18 août 2018.

DIOCÈSE DE ROUEN, *Accompagner, discerner et intégrer la fragilité dans la pastorale familiale. Propositions diocésaines pour vivre la miséricorde avec les personnes séparées, divorcées et*

divorcées-remariées en application du chapitre VIII de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* du pape François, Document pour les acteurs pastoraux, Rouen, 8 septembre 2016, 4 p.

ID., « Lettre et invitation de Mgr Dominique Lebrun aux personnes séparées, divorcées, divorcées remariées, membres de l'Église catholique », 8 septembre 2016, [en ligne], disponible sur <https://rouen.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/12/2016/06/lettre-do-lebrun.pdf>, consulté le 29 juin 2024.

DIOCÈSE DE TOULOUSE, *Personnes divorcées remariées. Équipes d'accueil, de cheminement et de discernement*, Toulouse, juin 2018, 7 p.

DIOCÈSE DE REIMS, *Accompagner, discerner et intégrer la fragilité. Les couples et les familles en souffrance*, Reims, 7 octobre 2017, 2 p.

DIOCÈSE DE VERSAILLES, *Amoris laetitia (La joie de l'Amour) ; Pistes pastorales à destination des prêtres, diacres, religieuses et laïcs accompagnant les couples et les familles, pour aider à la réception de l'exhortation apostolique du pape François*, Versailles, éd. Service diocésain de la Communication, 2017, 52 p.

ID., *Recommandations. Accompagnement des baptisés divorcés engagés dans une nouvelle union à la suite d'Amoris laetitia : Accompagner, discerner, intégrer la fragilité*, Note pastorale, Versailles, mai 2022, 6 p.

DOMAT (Jean), *Les lois civiles dans leur ordre naturel : le droit public, et Legum delectus*, t. I, Paris, chez Delalain, 1777, 574 p.

DOMENGET (Léo), *Institutes de Gaius traduites et annotées, avec le texte en regard*, Paris, Librairie de Jurisprudence de Cotillon, 1843, 443 p.

ÉVÊQUES DU CANADA, « Déclaration au sujet de la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* », 8 avril 2016, [en ligne], disponible sur <https://www.cecc.ca/letter/bishops-canada-welcome-post-synodal-exhortation-amoris-laetitia/>, consulté le 29 juin 2024.

ÉVÊQUES DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU RHIN SUPÉRIEUR, « Divorcés remariés : le respect de la décision prise en conscience », Lettre pastorale, 10 juillet 1993, in *DC*, t. 90, n° 2082, 21 novembre 1993, p. 986-994.

ÉVÊQUES DE LA CAMPANIE, « Lettre aux prêtres et aux agents pastoraux du diocèse à propos de la réception d'*Amoris laetitia* », 30 janvier 2017, in *DC*, n° 2527, juillet 2017, p. 67-71.

ÉVÊQUES DE LA RÉGION DE MALTE ET DE GOZO, « Critères d'application du chapitre 8 d'*Amoris laetitia* », 8 janvier 2017, in *DC*, n° 2526, avril 2017, p. 74-78.

ÉVÊQUES DE LA RÉGION PASTORALE DE BUENOS AIRES, « Critères de base pour l'application du chapitre VIII d'*Amoris laetitia* », Lettre aux prêtres, 5 septembre 2016, in *AAS*, vol. 108, 2016, p. 1071-1074, trad. française in *DC*, n° 2525, janvier 2017, p. 47-49.

ÉVÊQUES DE LA RÉGION DU PIÉMONT ET DE LA VALLÉE D'AOSTE, « Le Seigneur est proche des cœurs brisés (Ps 34, 19) », note pastorale sur *Amoris laetitia*, 18 janvier 2018, in *DC*, [en ligne], disponible sur <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-dans-le-Monde/Le-Seigneur-proche-coeurs-brises-note-pastorale-eveques-Piemont-Vallee-dAoste-Amoris-laetitia-2018-03-09-1200919408>, consulté le 18 octobre 2019.

ÉVÊQUES DE LA RÉGION DE SICILE, « Accompagner, discerner, intégrer. Orientations pastorales à partir du chapitre VIII d'*Amoris laetitia* », 4 juin 2017, in *DC*, n° 2529, janvier 2018, p. 49-56.

FLEURY (Claude), *Opuscles*, t. 1, *contenant les mœurs des israélites et les mœurs des chrétiens*, Nîmes, chez Pierre Beaume, 1780, 670 p.

FRANÇOIS, « Adresse aux cardinaux réunis en consistoire extraordinaire », 21 février 2014, in *DC*, n° 2515, juillet 2014, p. 52.

ID., « *Amoris laetitia* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille, 19 mars 2016, in AAS, vol. 108, n° 4, 1^{er} avril 2016, p. 311-446 ; traduction française in DC, n° 2523, juillet 2016, p. 5-94.

ID., « Discours de clôture », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2014, in DC, n° 2517, janvier 2015, p. 77-79.

ID., « *Evangelii gaudium* », Exhortation apostolique post-synodale sur l'annonce de l'évangile dans le monde aujourd'hui », 24 novembre 2013, in AAS, vol. 105, n° 12, 2013, p. 1019-1137 ; trad. française in DC, n° 2513, janvier 2014, p. 6-81.

ID., François, « Lettre au Cardinal Patriarche de Lisbonne », 26 juin 2018, [en ligne], disponible sur <https://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?id=9163>, consulté le 27 mai 2022.

ID., « *Pascite gregem Dei* », Constitution apostolique sur la réforme du Livre VI du Code de droit canonique, 23 mai 2021, in AAS, vol. 113, n° 6, 2021, p. 534-555.

ID., « Parole del Santo Padre Francesco dopo la recita dell'ora terza », Consistoire extraordinaire, 21 février 2014, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 125, 21 février 2014, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/02/21/0125/00276.html>, consulté le 11 juillet 2024.

ID., « *Praedicate evangelium* », Constitution apostolique sur la curie romaine et son service à l'Église dans le monde, 19 mars 2022, in AAS, vol. 114, n° 4, 2022, p. 375-455.

ID., « Réponse aux évêques de la Région de Buenos Aires », in AAS, vol. 108, 2016, p. 1074, trad. française in DC, n° 2525, janvier 2017, p. 49.

ID., « *Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale* », 7 décembre 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 981, 11 décembre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/12/11/0981/02193.html>, consulté le 10 janvier 2023.

ID., « *Spiritus Domini* », sur la modification du canon 230 § 1 *CIC/83* concernant l'accès d'une personne de sexe féminin au ministère institué de Lectorat et d'Acolytat, 10 janvier 2021, in AAS, vol. 113, 2021, p. 169-170.

GRATIANUS, « *Decretum* », in *Corpus Iuris canonici*, ed. FRIEDBERG (Aemilius), *Decretum Magistri Gratiani*, Pars prior, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, CIV-1468 col.

ID., « *Decretum* », éd. Grégoire XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 2, Rome, In Aedibus Populi Romani, 1584, 1904 p.

GRÉGOIRE (Le Grand), « *Ad Balbinum episcopum Rosellianum* », *Registrum epistolarum*, I, 15, in *PL*, vol. 77, Paris, Garnier Frères & J. P. Migne, 1896, col. 460-461.

ID., « *Ad Felicem episcopum Sipontinum* », *Registrum epistolarum*, I, 53, in *PL*, vol. 77, Paris, Garnier Frères & J. P. Migne, 1896, col. 515.

ID., « *Ad episcopos Epiri* », *Registrum epistolarum*, V, 8, in *PL*, vol. 77, Paris, Garnier Frères & J. P. Migne, 1896, col. 799-801.

ID., « *Ad Joannem episcopum* », *Registrum epistolarum*, V, 18, in *PL*, Paris, Garnier Frères & J. P. Migne, 1896, vol. 77, col. 738-743.

ID., « *Epistola XVIII ad Joannem episcopum* », in *PL*, vol. 77, 1896, 1628 col.

ID., « *Homiliarum in Ezekielem* », in *PL*, vol. 76, 1878, 1514 col.

ID., *Homélies sur Ezéchiel*, éd. MOREL (Charles), Grégoire Le Grand. *Homélies sur Ezéchiel*, t. I, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; 327), 1986, 541 p.

ID., *Homélies sur Ezéchiel*, éd. MOREL (Charles), *Grégoire Le Grand. Homélies sur Ezéchiel*, t. II, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; 360), 1990, 561 p.

ID., *Registrum epistularum, Libri I-VII*, éd. NORBERG (Dag), *S. Gregorii Magni Registrum epistularum, Libri I-VII*, Turnhout, Bepols (coll. *CCSL*; 140), 1982, 505 p.

GRÉGOIRE VII, « Ad Mathildem reginam Anglorum », *Registrum*, Epistola LXXI, 7 des ides d'avril 1074, in *PL*, vol. 148I, Paris, Garnier Frères et J.-P. Migne, 1878, col. 345-346.

ID., « Ad Hispanos », *Registrum, Liber IV, Epistola XXVIII*, 4 des calendes de juillet 1077, in *PL*, t. 148, Paris, Garnier Frères et J.-P. Migne, 1878, col. 483-488.

ID., « Ad Landulphum episcopum Pisanum », *Registrum, Liber VI, Epistola LXXI*, 2 des calendes de décembre 1078, in *PL*, vol. 148, Paris, Garnier Frères et J.-P. Migne, 1878, col. 520-521.

GRÉGOIRE IX, « Decretales », in *Corpus Iuris canonici*, ed. Friedberg (Aemilius), *Decretalium collectiones*, Pars secunda, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, LXXII-1340 col

ID. « Decretales », éd. GRÉGOIRE XIII, *Decretales D. Gregorii Papæ IX. Suæ integritati una cum glossis restitutæ. Cum privilegio Gregorii XIII. Pont. Max. & aliorum principum*, Romæ, in ædibus Populi Romani, 1582, 1966 col.

GUIZOT (Guillaume), *Ménandre : étude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Paris, Didier et C^{ie}, 1866, 460 p.

HÉFÉLÉ (Joseph Karl), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. LECLERCQ (Henri), Paris, Letouzey et Ané, t. I, 1^{ère} partie, 1907, 632 p ; t. III, 1^{ère} partie, 1909, 600 p.

HILAIRE (de Poitiers), « Traité sur la Trinité », trad. M. CORBIN (Michel), *La Trinité selon saint Hilaire de Poitiers*, t. I, livre 1-7, Paris, Cerf, 2016, 360 p.

ID., *De Trinitate, Libri I-VII*, ed. SMULDERS (Pieter), *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi De Trinitate, Libri I-VII*, Turnhout, Brepols (coll. *CCSL*; 62), 1979, 78*-310 p.

HINSCHIUS (Paulus), éd., *Decretales Pseudo-Isidorianæ et Capitula Angilramni : ad fidem librorum Manuscriptorum recensuit fontes indicavit commentationem de collectione pseudo-isidori præmisit*, Leipzig, B. Tauchnitz, 1863, réimp. Aalen, Scientia, 1963, ccxl-772 p.

HIPPOLYTE (de Rome), *La Tradition Apostolique*, éd. BOTTE (Bernard), *texte latin, introduction, traduction et notes*, Paris, Cerf (coll. « *Sources chrétiennes* ; n° 11), 1946, 84 p.

HONORIUS (de Kent), *Summa De iure canonico tractaturus*, éd. WEIGAND (Rudolf), LANDAU (Peter), KOZUR (Waltraud) et al., t. I, *Pars prima, Distinctiones. Pars secunda, Causa 1*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana (coll. *Monumenta iuris canonici. Series A, Corpus glossatorum* ; 5), 2004, xxx-445 p.

HOSTIENSIS (Henri de Suze), *Summa Aurea*, éd. *Summa aurea, ad vetustissimos codices summa fide diligentiaque nunc denuo collata, atque ab innumeris mendis, quibus scatebat hactenus, repurgata. Cum antiquis Nicolai Superantii, atque eruditis recens ex summa F. Martini abbatis, J. U. D. celeberrimi, Azonis & Accursii (ut ferunt) coætanei, adjectis adnotationibus. Accessit rerum & verborum toto opere memorabilium locupletissimus index*, Lyon, [s. n], 1588, 373 fol.

HUC (Théophile), *Commentaire théorique et pratique du Code civil*, t. I, Paris, Cotillon, 1892, 532 p.

HUGUCCIO (Pisanus), *Summa decretorum*, éd. PREROVSKY (Ulderico), t. I, *Distinctiones I-XX*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana (coll. *Monumenta iuris canonici. Série A, Corpus Glossatorum*, vol. 6), 2006, xxxiv-372 p.

IGNACE (d'Antioche), « Lettre à Polycarpe », in CAMELOT (Pierre Thomas), éd., *Lettres d'Ignace d'Antioche. Martyre de Polycarpe*, 4ème éd. rev. et corrigée, Paris, Cerf, 1969, 247 p.

INNOCENT II, « Privilegium pro canonicis Ecclesiae Portuensis », *Epistolae et Privilegia*, 332, 17 décembre 1138, in *PL*, vol. 179, Paris, Garnier Frères & J. P. Migne, 1899, col. 378-380.

ID., « Privilegium pro monasterio Campensi », *Epistolae et Privilegia*, 387, 16 avril 1139, in *Ibid.*, col. 444-445.

ID., « Ecclesiam abbatiae bonae-Spei », *Epistolae et Privilegia*, 556, in *Ibid.*, col. 622-623.

INNOCENT III, « Episcopo et dilectiis filiis et canonicis Parmensibus », Epistola 160, Regestorum liber XIV, in *PL*, t. CCXVI, Paris, Garnier Frères et J.-P. Migne, 1855, col. 523-524.

ISIDORE (de Séville), *Etymologiae II*, éd. MARSHALL (Peter K.), *Isidorus Hispalensis Etymologiae II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 183 p.

ID., *Etymologiae*, lib. V, éd. YARZA URQUIOLA (Valeriano) & ANDRÉS SANTOS (Francisco Javier), *Etimologías. Libro V, De legibus-De temporibus*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, LXXI-270 p.

IVO (Carnotensis), « Decretum », in *PL*, vol. 161, Paris, J. P. Migne, 1889, col. 47-1036.

JEAN XXII, « Ne super his », Bulle de rétraction sur la béatitude des saints, 3 décembre 1334, in G.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 25, Venetiis, Antonium Zatta, 1782, col. 568^E-569C.

JEAN-PAUL II, « Catéchisme de l'Église Catholique », 11 octobre 1992, éd. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Catéchisme de l'Église catholique*, éd. définitive avec guide de lecture, Paris, Fleurus-Mame, 2015, 844 p.

ID., « Ecclesia de Eucharistia », Lettre encyclique sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église, 17 avril 2003, in *AAS*, vol. 95, juillet 2003, p. 433-475, trad. française in *DC*, t. 100, n° 2290, 20 avril 2003, p. 367-390.

ID., « Familiaris consortio », Exhortation apostolique post-synodale sur les tâches de la famille dans le monde aujourd'hui, 22 novembre 1981, in *AAS*, vol. 74, 1982, p. 81-191 ; trad. française in *DC*, t. 79, n° 1821, 3 janvier 1982, p. 1-34.

ID., « Pastor Bonus », Constitution apostolique sur la Curie romaine, 28 juin 1988, in *AAS*, vol. 80, 1988, p. 841-923 ; trad. française in *DC*, t. 85, n° 1969, 2 octobre 1988, p. 897-912 ; et n° 1970, 16 octobre 1988, p. 972-983.

ID., « Iusti iudicis Domini Christi Iesu », Motu proprio sur l'organisation de la fonction des avocats auprès de la Curie romaine, 28 juin 1988, art. 6, § 1, 2°, in *AAS*, vol. 80, 1988, p. 1258-1261.

ID., « Sacrae disciplinae leges », Constitution apostolique promulguant le *CIC/83*, 25 janvier 1983, in *AAS*, vol. 75, pars II, 1983, p. VII-XIV ; trad. française in *DC*, t. 80, n° 1847, 6 mars 1983, p. 244-246.

ID., « Sacramentorum sanctitatis tutela », *Motu proprio* promulguant les normes sur les délits les plus graves réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 30 avril 2001, in *AAS*, vol. 93, 2001, p. 737-739 ; trad. française in *DC*, t. 99, 2002, p. 363-365.

ID., « Veritatis splendor », Lettre encyclique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, 6 août 1993, n. 67, in *AAS*, vol. 85, 1993, p. 1133-1228 ; trad. française in *DC*, t. 90, n° 2081, 7 novembre 1993, p. 901-944.

JÉRÔME, « Lettre au prêtre Amandus », in MARTIN (Louis-Aimé) & MATOUGUES (Benoît), *Oeuvres de saint Jérôme. Serie VI, Correspondance*, Paris, Auguste Desrez, 1838, p. 507-510.

ID., *Opera*, éd. RASPANTI (Giacomo), *S. Hieronymy presbyteri opera, pars I*, 6, *Commentarii in Epistolam Pauli apostoli ad Galatas*, Turnhout, Brepols (coll. *CCSL*; n° 77 A), 2006, CLXX-306 p.

JOHANNES ANDREAE, *In Primum Decretalium librum Novella commentaria*, éd. VENDRAMINI (Pietro), vol. 1, Venise, apud Franciscum Franciscum, 1581, réimprimé par Golbach, Keip (coll. *Meisterwerke des Europäischen Rechts* ; n° 4), 1997, 316 p.

JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria* in éd. Grégoire XIII, *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glosis*, vol. 2, Rome, in Aedibus Populi Romani, 1584, 2068 col.

JULLIEN (Andreas), « Decisio XVI », 8 mars 1933, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 25, 1941, p. 121-133.

JUSTINIEN, *Code et nouvelles; Nouvelles de l'empereur Léon; Fragmens de Gaius, d'Ulpian et de Paul*, t. I, éd. D'ELZÉVIRS, trad. TISSOT (Alexandre Pascall), Paris, chez Rondonneau, 1806, 528 p

JUSTINIEN, *Code et nouvelles; Nouvelles de l'empereur Léon; Fragmens de Gaius, d'Ulpian et de Paul*, t. III, éd. D'ELZÉVIRS, trad. TISSOT (Alexandre Pascall), Paris, chez Rondonneau, 1806, 484 p.

JUSTINIEN, *Le Digeste*, éd. GAURIER (Dominique), *Les 50 Livres du Digeste de l'Empereur Justinien y compris le commentaire sur l'Édit du préteur d'Ulpian*, Paris, Éditions La Mémoire du Droit, 2017, t. I, Livres 1-26, p. 1-988 ; t. II, Livres 27-43, p. 989-1964 ; t. III, Livres 44-50, p. 1965-2963.

JUSTINIEN, *Le Digeste*, Livre XXVIII, tit. II, § 8, éd. POTHIER (Robert Joseph), *Pandectes de Justinien, mises dans un nouvel ordre, avec les lois du code et les nouvelles qui confirment, expliquent ou abrogent le droit des pandectes*, t. X, Paris, Dondey-Dupré, 1821, 629 p.

KIESSLING (Adolphi) et PROU (Victoris), éd. *Dionysii Halicarnassensis Antiquitatum romanarum quae supersunt*, graece et latine, Paris, Firmin Didot, 1884, 755 p.

KRUEGER (Paul) & MOMMSEN (Theodor), *Corpus iuris civilis. Institutiones*, 6^{ème} éd. vol. 1, Berolini, Weidmannos, 1893, 882 p.

LABBE (Philippe) et al., *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior*, Paris, Societatis Typographicae, t. V, pars I, 1671, 1848 col ; t. VI, 1671, 1891 col.

LALANNE (Stanislas), *Orientations pour la mise en œuvre du chapitre VIII d'Amoris laetitia dans le diocèse de Pontoise*, Pontoise, éd. Du diocèse de Pontoise, 2018, 11 p.

LARICHE (Louis-Étienne-Alexandre), *Explication des Institutes de Justinien contenant une introduction historique à l'étude du droit romain*, t. I, Paris, A. Durand et L. Pedone, 1868, 714 p.

LE BOURGEOIS (Armand), « Ordonnance », 18 avril 1971, in *DC*, t. 68, n° 1584, 1971, p. 391-392.

LÉON XIII, « Au milieu des consolations », Lettre au Cardinal Richard au sujet des Congrégations en France, 23 décembre 1900, in *ASS*, vol. 33, 1900-901, p. 355-363.

ID., « Libertas praestantissimum », Lettre encyclique sur la liberté humaine, 20 juin 1888, in *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, Brefs, etc.*, t. 2, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, p. 172-213.

ID., « Longinqua Oceani », Lettre aux archevêques et évêques des Etats-Unis et de l'Amérique du Nord, 6 janvier 1895, in *ASS*, vol. 27, 1894-1895, p. 387-399 ; traduction française dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII, encycliques, brefs ...*, t. 4, Paris, p. 159-179.

ID., « Tametsi futura », Lettre encyclique au sujet de Jésus-Christ Rédempteur, 1^{er} novembre 1900, in *ASS*, vol. 33, 1900-901, p. 273-285 ; traduction française in *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII. Encycliques, Brefs, etc.*, t. 6, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, p. 128-159.

Loi n° 99-944 du 15 novembre 1999, relative au pacte civil de solidarité, in *JORF*, n°265 du 16 novembre 1999, [en ligne], <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000761717?isSuggest=true>, consulté le 28 juillet 2024.

Loi n° 2013-404 du 17 mai 2013, ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe, in *JORF*, n° 0114, 18 mai 2013, [en ligne], disponible sur <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000027414540/>, consulté le 28 juillet 2024.

LOMBARDI (Carolus), *Iuris canonici privati institutiones quas in scholis pontificii seminarii romani*, vol. 1, Rome, Desclée, Lefebvre et Socii, 1901, 505 p.

MANSI (Giovanni Domenico), *Sacrorum Conciliorum Nova Et Amplissima*, vol. 52, 1344 col.

MARTO (Antonio), « “Le Seigneur est proche de celui qui a le cœur brisé” (Ps 34, 19). Orientations pastorales pour une plus grande intégration ecclésiale des croyants divorcés vivant dans une nouvelle union », 31 mai 2018, in *Noticias*, diocèse de Leiria-Fatima, [en ligne], disponible sur <https://leiria-fatima.pt/noticias/o-senhor-esta-perto-de-quem-tem-o-coracao-ferido-sl-34-19-2/>, consulté le 25 avril 2021.

MIGNE (Jacques-Paul), *Patrologiae cursus completus. Series prima in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae latinae a Tertulliano ad Gregorium Magnum*, t. 1, Paris, Chez Migne, 1844, 1336 col.

MOMMSEN (Theodor) & MEYER (Paulus), *Theodosiamus libri XVI, cum constitutiones sirmondianus et leges novellae*, t. I, Berlin, Weidmann, 1905, CCCLXXX-931 p.

ID. *Theodosiamus libri XVI, cum constitutiones sirmondianus et leges novellae*, t. II, Berlin, Weidmann, 1905, IX-219 p.

MUGELLANUS (Dynus), *Commentaria in Regulae iuris, Regula LVIII*, éd. Du MOULIN (Charles), *Dyni Muxellani Commentaria in regulas juris pontificii. Cum solitis additionibus D. Nicolai Boerii ...*, Lyon, chez Jean d'Ogerolles, 1558, 290 p.

NAZ (Raoul), dir., *Traité de droit canonique*, t. 2, 2^{ème} éd. rev., Paris, Letouzey et Ané, 1954, 785 p.

NAZ (Raoul), *Traité de droit canonique*, t. 3, nouvelle éd., Paris Letouzey et Ané, 1954, 282 p.

NAZ (Raoul), dir., *Traité de droit canonique*, t. 4, 2^{ème} éd., Paris, Letouzey et Ané, 1955, 834 p.

NICOLAS I^{er}, « Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet », 13 novembre 866, Epistola XCIX, cap. 51, in éd. DÜMMLER (Ernst) & PERELS (Ernst), *Epistolae Karolini Aevi*, t. 4, Berlin, Weidmannos (coll. *MGH*), 1925, p. 568-600.

Novum Testamentum ex Erasmi, recognitione. adiecta Vulgata translatione. adiecta est Pauli peregrinatio latina cum praefatione Chrysostomi in Omnes Epistolas Pauli, ed. ERASME & J. CHRYSOSTOME (Jean), Bâle, Basileae, 1527, [48-] 545 p.

Nouveau Testament Grec-Français, éd. PIERPONT (Robinson) & BONNET (Louis), Theotex, 2014, 1593 p. [en ligne] sur https://theotex.org/perl/theotex_pgsvg.pl?bk=ntgf#top, consulté le 9 octobre 2020.

ORDINARIAT MILITAIRE DU CANADA, « On the Implementation of Chapter Eight of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* in the Military Ordinariate of Canada », 22 février 2017, [en ligne], disponible sur <https://files.ecatholic.com/24851/documents/2021/7/Annex%20PP%20-%20Chapter%208%20-%20AL.pdf?t=1626628371000>, consulté le 28 juin 2024.

Ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016 portant réforme du droit des contrats, du régime général et de la preuve des obligations, in *JORF*, n°0035 du 11 février 2016, [en ligne], disponible sur <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFARTI000032005161>, consulté le 5 juin 2024.

ORIGÈNE, *Exhortation au martyre*, éd. BARDY (Gustave), 3^e éd., Paris, Librairie Lecoffre, 1932, 287 p.

ORTIGA (Jorge), « Proposition d'éléments pratiques pour un processus d'accompagnement, de discernement et d'intégration de personnes divorcées en nouvelle union civile », annexe de la Lettre pastorale du 17 janvier 2018, [en ligne], disponible sur <https://synodequotidien.wordpress.com/reception/eveque-de-braga-2018/>, consulté le 20 avril 2022.

ORTOLAN (Joseph Louis Elzéar), *La législation romaine*, vol. 2, *Explication historique des Institutes de l'empereur Justinien: le texte, la traduction en regard, et les commentaires sous chaque paragraphe*, 12^{ème} éd., Paris, Plon, 1883, 768 p.

OUELLET (Marc), « *Amoris laetitia* : une vision ouverte et attrayante de l'amour humain », Intervention à l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques du Canada, 25 septembre 2017, in *DC*, n° 2529, janvier 2018, p. 64-72.

OZILOU (Marc), *Pierre Lombard., Les Quatre Livres des Sentences* Deuxième Livre, Paris, Cerf (coll. *Sagesses chrétiennes*), 2013, 507 p.

PARRILLO (Francisco), « Decisio LXI », 3 août 1933, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 25, 1941, p. 518-525.

PAUCAPALEA, *Quoniam in omnibus*, éd. SCHULTE (Johann Friedrich von), *Summa über das Decretum Gratiani*, Aalen, Scientia verlag, 1965, xiii-146 p.

PAUL V et BENOÎT XIV, *Rituale Romanum*, ed. rev. et aug., Baltimori, Excudebat Joannes Murphy, 1873, 546 p.

PAUL VI, « Allocution aux membres et consultants de la commission de révision du *CIC/17* », 20 novembre 1965, in *AAS*, vol. 57, 1965, p. 985-989.

ID., Paul VI, « *Ecclesiae sanctae* », Motu proprio sur l'implémentation des décrets du concile Vatican II suivants : *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis* *Perfectae caritatis* et *Ad gentes divinitus*, 6 août 1966, in *AAS*, vol. 58, 1966, p. 757-787.

ID., « Motu proprio De episcoporum muneribus », sur le pouvoir de dispenser des lois générales de l'Église, 15 juin 1966, in *DC.*, t. 63, n° 1475, 17 juillet 1966, col. 1249-1254.

PIE IX, « *Apostolicae Sedis moderationi* », Constitution apostolique révisant la liste des censures canoniques *latae sententiae*, 12 octobre 1869, in *ASS*, t. 5, 1869-1870, p. 305-331.

PIE X, « *Acerbo Nimis* », Lettre encyclique sur l'enseignement de la doctrine chrétienne, 15 avril 1905, in *ASS*, vol. 37, 1904-1905, p. 613-625 ; traduction française dans *Actes de Saint Pie X, Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions*, t. 2, Paris, Maison de la Bonne Presse, s. d., p. 66-89.

ID., « *Iucunda sane* », Lettre encyclique à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Grégoire I^{er}, 12 mars 1904, in *ASS*, vol. 36, 1903-1904, p. 515-529. ; traduction française dans *Actes de S. S. Pie X, Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions*, t. 1, Paris, Maison de la Bonne Presse, s. d., p. 140-169.

PIE XI, « *Ad Catholici Sacerdotii* », Lettre encyclique sur le sacerdoce, 20 décembre 1935, in *AAS*, vol. 28, p. 5-53.

ID., « *Casti connubi* », lettre encyclique sur l'institution divine du mariage, 31 décembre 1930, in *AAS*, vol. 22, 1930, p. 541-573 ;

ID., « *Divini illius magistri* », lettre encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, le 31 décembre 1929, in *AAS*, vol. 22, 22 février 1930, p. 56-86 ; traduction française in *DC*, t. 22, n°507-508, 15-22 février 1930, col. 389-512.

ID., « Vigilanti cura », Lettre encyclique à l'épiscopat des États-Unis, 29 juin 1936, in AAS, vol. 28, 15 juillet 1936, p. 249-263 ; traduction française in DC, t. 36, n° 807, 22 août 1936, col. 259-268.

PIE XII, « Miranda Prorsus », Lettre encyclique sur le cinéma, la radio et la télévision, 8 septembre 1957, in AAS, vol. 49, 1957, p. 765-805, traduction française in DC, t. 54, n° 1261, 29 septembre 1957, col. 1221-1246.

PLAUTE, « Captifs », in NAUDET (Joseph), trad., *Théâtre de Plaute*, t. II, Paris, Garnier Frères, 1900, p. 1-94 [488 p].

POMPEDDA (Mario Francesco), « Decisio », 6 octobre 1969, in *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*, vol. 61, p. 915-924.

POSTE (Edward), *Gaii Institutionum iuris civilis commentarii quartuor or Elements of Roman Law by Gaius*, 2^{ème} éd., Oxford, Clarendon Press, 1875, 680 p.

POTHIER (Robert Joseph), BRÉARD-NEUVILLE (Pierre Antoine Sulpice), *Pandectes de Justinien : mises dans un nouvel ordre, avec les lois du code et les nouvelles qui confirment, expliquent ou abrogent le droit des pandectes*, t. II, contenant l'édit perpétuel, le préambule et les Livres I et II du Digeste, Paris, Dondey-Dupré, 1819, 762 p.

ID, *Pandectes de Justinien : mises dans un nouvel ordre, avec les lois du code et les nouvelles qui confirment, expliquent ou abrogent le droit des pandectes*, t. XVI, Paris, Dondey-Dupré, 1822, 644 p.

ID, *Pandectes de Justinien : mises dans un nouvel ordre, avec les lois du code et les nouvelles qui confirment, expliquent ou abrogent le droit des pandectes*, t. XX, contenant le livre XLVII, Paris, Dondey-Dupré, p. 635.

TISSOT (Alexandre Pascall), trad., *Code et nouvelles; Nouvelles de l'empereur Léon; Fragmens [sic] de Gaius, d'Ulpian et de Paul*, t. III, Paris, chez Rondonneau, 1806, 484 p.

RAYMONDUS (de Pennaforte) *Summa de poenitentia*, éd. OCHOA (Xaverio) & DIEZ (Aloisio), Rome, Commentarium pro religiosus (coll. *Universa Bibliotheca Iuris*; 1), 1976, 896 col.

ROLANDUS (Magister), *Stroma ex Decretorum corpore carptum*, éd. THANER (Friedrich), *Summa Magistri Rolandi*, Innsbrück, Wagner, 1874, LV-303 p.

RUFINUS (Magister), *Summa decretorum*, éd. SINGER (Heinrich), *Die Summa decretorum des magister Rufinus*, Paderborn, Schöningh, 1902, 570 p.

SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INQUISITION ROMAINE ET UNIVERSELLE, « In foliis », Instruction au Vicaire apostolique de Tche-Kiang, 3 août 1860, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, 2^{ème} éd., Rome, Typographia Polyglotta, 1907, p. 655-656.

ID., « Instruction au vicaire apostolique du Siam », 4 juillet 1855, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, 2^{ème} éd., Romae, Typographia Polyglotta, 1907, p. 594.

ID., « Instruction au vicaire apostolique de Tchely Meridio-Orientalis », 10 avril 1861, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, 2^{ème} éd., Rome, Typographia Polyglotta, 1907, p. 663-664.

SACRÉE CONGRÉGATION DES SACREMENTS, « Quam ingens », Instruction sur l'examen des jeunes gens avant leur admission aux ordres, 27 décembre 1930, in AAS, vol. 23, 1931, p. 121-129.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, « Omnes christifideles », Lettre circulaire sur les Conseils pastoraux, 25 janvier 1973, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, n. 1902-1923 ; traduction française in DC, t. 70, n° 1638, 9 au 23 septembre 1973, p. 758-781.

SERVICES DIOCÉSAINS DE LA PASTORALE DES FAMILLES DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE CLERMONT, *Accueillir, accompagner, discerner et intégrer*, Clermont, juin 2020, 23 p.

SIRICE, « Ad Himerium episcopum Tarragonensem », *Epistola* I, in *PL*, vol. 13, Paris, J. P. Migne, 1845, col. 1131-1148.

TERTULLIEN, « Apologétique » in GENOUDE (Antoine Eugène), éd., *Les œuvres de Tertullien*, 2^{ème} éd., t. II, Paris, Chez Louis Vivès, 1852, 538 p.

ID., *De poenitentia*, trad. GENOUDE (Antoine Eugène), *Œuvres de Tertullien*, t. II, Paris, Chez Louis Vivès, 1852, 539 p.

ID., *Le baptême*, éd. DROUZY (Maurice) et REFOULE (François), Paris, Cerf (coll. *Trésors du christianisme*), 2008, 120 p.

ID., *Les spectacles*, éd. TURGAN (Marie), *Tertullien. Les spectacles*, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* ; 332), 1986, 365 p.

ID., *Opera*, éd. REIFFERSCHIED (Augusti) & WISSOWA (Georgii), *Tertulliani opera, Pars I*, Vindobonae, F. Tempsky (coll. *CSEL* ; n° 20), 1890, 396 p.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livres XXVII-XLV, trad. M. NISARD, dir., *Œuvres de Tite-Live : Histoire romaine*, vol. 2, Paris, Firmin Didot Frères, 1864, 911 p.

THOMAS (d'Aquin), *Catena aurea in Matthaeum*, éd. DUPANLOUP (Felicis), *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia. Catena aurea in quatuor evangelia*, t. 11, vol. 1, Parme, Typis Pteri Fiaccadori, 1861, 441 p.

ID., *Quaestiones disputatae de Caritate*, q. 1, a. 11, éd. VIALE (Michaeli), *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae cum Quolibetis*, t. 8, vol. 1, Parme, Typis Pteri Fiaccadori, 1856, 642 p.

ID., *Quaestiones de Quolibet*, vol. 1, éd. GAUTHIER (René Antoine), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, Paris, Cerf, 1996, 160*-174 p.

ID., *Quodlibet*, trad. MÉNARD (Jacques) & PILLET (Dominique), *Questions quolibétiques*, Millau, Docteur angélique, 2014, 531 p.

ID., *Sententia libri ethicorum*, vol. 2, éd. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 47/2, Rome, 1969, 683 p.

ID., *Somme théologique*, I- II, éd. RAULIN (Albert) et al., *Somme théologique*, I- II, t. 2, Paris, Cerf, 1984, 827 p.

ID., *Somme Théologique*, II-II, , éd. RAULIN (Albert) et al., t. 4, Paris, Cerf, 1985, 1158 p.

ID., *Somme Théologique*, III, *le mystère de l'incarnation ; les sacrements*, éd. RAULIN (Albert) et al., t. 4, Paris, Cerf, 1986, 765 p.

ID., *Summa contra gentiles*, Liber III, éd. FRANCISCI (de Sylvestris Ferrariensis), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 14, Rome, Riccardi Garroni, 1926, 55*-475 p.

ID., *Summa contra gentiles*, trad. BERNIER (Réginald) et al., *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf, 1993, 1100 p.

ID., *Summa theologica*, I-II, trad. RAULIN (Albert) & ROGUET (Aimon-Marie), *Somme théologique*, t. 2, Paris, Cerf, 1997, 826 p.

ID., *Summa theologica*, I- II, trad. A. RAULIN et al., *Somme théologique*, II-II, t. 3, Paris, Cerf, 1985, 1158 p.

ID., *Summa theologica*, I- II, éd. VIO CAIETANI (Thomae de), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*, t. 6, *Prima Secundae Summae theologiae*, q. 1- 70, Rome, Typographia polyglotta, 1892, 470 p.

ID., *Summa theologiae*, I- II, éd. VIO CAIETANI (Thomae de), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* issu Leonis XIII P.M. edita, t. 7, *Prima Secundae Summae theologiae*, q. 71-94, Rome, Typographia polyglotta, 1892, 361 p.

ID., *Summa theologiae*, II- II, éd. VIO CAIETANI (Thomae de), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* issu Leonis XIII P.M. edita, t. 9, *Secunda Secundae Summae theologiae*, q. 57-122, Rome, Typographia polyglotta, 1897, 494 p.

Traduction œcuménique de la Bible, nouvelle édition, Paris, Cerf, 2004, 1819 p.

TRIBUNAL APOSTOLIQUE DE LA ROTE ROMAINE, « Normae », 18 avril 1994, in AAS, vol. 86, 1994, p. 508-540.

TRIBUNAL SUPRÊME DE LA SIGNATURE APOSTOLIQUE, « Réponse du 12 juillet 1993 au sujet d'un avocat se retrouvant dans une situation matrimoniale irrégulière », Prot. n. 24339/93 VT, in *Periodica*, vol. 82, n° 4, 1993, p. 699-700.

WALKOWIAK (David J.), « Statement in response to WOOD TV 8 story regarding St. Stephen Parish », 27 novembre 2019, [en ligne], disponible sur <https://grdiocese.org/statement-woodtv8-story-regarding-st-stephen-parish/>, consulté le 12 septembre 2023.

WUERL (Donald), *A Pastoral Plan to Implement Amoris Laetitia in Archdiocese of Washington*, 4 mars 2018, 57 p, [en ligne], disponible sur <https://adw.org/wp-content/uploads/sites/2/2018/05/PastoralPlan-AmorisLaetitia.pdf>, consulté le 29 juin 2024.

II. Instruments de travail

A. Dictionnaires et encyclopédies

BERGER (Adolf), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, vol 43, part. 2, news series, Philadelphia, The American philosophical society, 1991, 808 p.

CORNU (Gérard), CORNU (Marie), GHOZI (Alain), GORÉ (Marie) et al., *Vocabulaire juridique*, 14^{ème} éd., Paris, PUF, (Coll. « *Quadrige* ; 1762-7370), 2022, xxxi-1105 p.

CHASSANG (Alexis), *Dictionnaire Grec-Français, rédigé sur un plan nouveau*, Paris, Garnier Frères, 1865, 1003 p.

CONDIS (Pierre), WAGNER (Jules), *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon, ou le dictionnaire de Mgr André et de l'abbé Condis*, 3^{ème} éd., t. 1, Paris, chez Hippolyte Walzer, 1901, 804 p.

CONDIS (Pierre), WAGNER (Jules), *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon, ou le dictionnaire de Mgr André et de l'abbé Condis*, 3^{ème} éd., t. 2, Paris, chez Hippolyte Walzer, 1901, 820 p.

CONDIS (Pierre), WAGNER (Jules), *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon, ou le dictionnaire de Mgr André et de l'abbé Condis*, t. 3, Paris, chez Hippolyte Walzer, 1894, 857 p.

CORRAL SALVADOR (Carlos), dir. & URTEAGA EMBIL (José Maria), dir., *Diccionario de derecho canónico*, Madrid, Tecnos, 1989, 693 p.

CORRAL SALVADOR (Carlos), DE PAOLIS (Velasio) & Ghirlanda (Gianfranco), éd., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milan, San Paolo, 1993, xxiv-1249 p.

DAREMBERG (Charles Victor) & SAGLIO (Edmond), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, t. I/2, Paris, Hachette, 1887, 1703 p.

DE FOIRES (Stephano), dir, GOFFI (Tullo), dir., et VIAL (François), trad., *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, 1246 p.

DENZINGER (Heinrich), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n° 2836-2839, éd. HÜNERMANN (Peter) & HOFFMANN (Joseph), trad., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2005, LI-1283 p.

DURAND (de Maillane), *Dictionnaire de droit canonique, et de pratique bénéficiaire, conféré avec les maximes et la jurisprudence de France, c'est à-dire, avec les usages & libertés de l'Église Gallicane, les pragmatiques & concordats, les ordonnances, édits & déclarations de nos rois, les arrêts des parlements & du Grand Conseil. Le tout mis dans un ordre qui donne une connoissance [sic] exacte des canons de discipline, des usages de la cour de Rome, des pays d'obédience & des pays libres, des indults, des expectatives, des exemptions, de la hiérarchie ecclésiastique, des droits & de l'autorité du pape en France, & généralement de tout ce qui peut regarder, dans le droit canonique, les biens & la police extérieure de l'Eglise*, 2^{ème} éd., revue, corrigée & augmentée, Lyon, Chez Benoît Duplain, 1770, t. I, 805 p ; t. 3, 671 p.

GUINCHARD (Serge) & DEBARD (Thierry), dir., *Lexique des termes juridiques 2022-2023*, 30^{ème} éd., Paris, Dalloz, 2023, 1138 p.

GAFFIOT (Félix), *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, 3^e éd. rev. et aug., Paris, Hachette, 2000, 1731 p.

FIEFFÉ (Lacroix), *La clef des lois romaines ou Dictionnaire analytique et raisonné de toutes les matières contenues dans Le Corps de droit*, t. 2, Metz, chez C. Lamort, 1810, 748-viii p.

MOSSUZ-LAVAU (Janine), *Dictionnaire des sexualités*, Paris, Robert Laffont, 2014, XXVII-973 p].

NAZ (Raoul), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 7 tomes : t. 1, 1935, 1600 col. ; t. 2, 1937, 1448 col. ; t. 3, 1942, 1528 col. ; t. 4, 1949, 1528 col. ; t. 5, 1953, 1528 col. ; t. 6, 1957, 1522 col. ; t. 7, 1965, 1688 col.

OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), dir., *Diccionario general de Derecho canonico*, 7 vol., Pamplona, Eunsa, 2012, vol. 1, 1030 p ; vol. 2 1056 p ; vol. 1018 p ; vol. 4, 1036 p.; vol. 5, 1016 p ; vol. 6, 1044 p ; vol. 7, 1016 p.

REUTER (Thimothy) et SILAGI (Gabriel), vol. 4, *Wortkonkrdanz zum Decretum Gratiani*, Munich, MGH, 1990, 5 vol., 5058 p.

WERCKMEISTER (Jean), *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, 238 p.

B. Travaux préparatoires

ERDÖ (Peter), « Observations sous l'aspect canonico-pastoral sur le document préparatoire de la III^e Assemblée Générale Extraordinaire du Synode des Évêques », 5 novembre 2013, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 722, 5 novembre 2013, [en ligne], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/11/05/0722/01618.html>, consulté le 13 août 2023.

FORTE (Bruno), « Présentation de l'*Instrumentum Laboris* de la III^e Assemblée Générale extraordinaire du Synode des Évêques », 26 juin 2014, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 467, 26 juin 2014, [en ligne] disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/06/26/0467/01063.html>, consulté le 13 août 2023.

GASPARRI (Pietro), *Codicis Iuris Canonici Fontes, Romae*, Typis polyglottis Vaticanis, 8 vol.

vol. 1, *Concilia generalia-Romani Pontifices* (usque ad annum 1745), n° 1-344, ed. 1947, 953 p.

vol. 2, *Romani Pontifices* (1746-1865), n° 365-544, ed. 1948, 1012 p ;

vol. 3, *Romani Pontifices* (1867-1917), n° 545-713, ed. 1933, 870 p ;

vol. 4, *Curia romana*, S.C. S. Officii – S.C. Episcoporum et Regularium., n° 714-2055, ed. 1951, 1117 p;

vol. 5, *Curia romana*, S.C. Consistorialis- S.C. De Sacramentis, n° 2056-3704, ed. 1930, 1115 p ;

vol 6, *Curia romana*, S.C. Concilii- S.C. Super Statu Regularium- S.C. de Religios, n° 3705-4427, ed. 1932, 1034 p.

vol. 7, *Curia romana*, S.C. De Propaganda Fide- S.C. Indulgentiis Sacrisque Reliquiis Praeposita- S.C. Indicis- S. Rituum Congregatio. (a. 1588-1790), n° 4428-5822, ed. 1935, 1060 p.

vol. 8, *Curia romana*, S. Rituum Congregatio (a. 1804-1917)- S.C. Caeremonialis- S.C. pro Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis.- S. Studiorum Congregatio-.S.C. de Seminariis et de Studiorum Universitatibus- Sacra Poenitentiaria apostolica- Secretaria Status suae Sanctitatis- Secretaria Brevium apostolicorum- Variae Regulae in Curia Romana servandae- Vicariatus Urbis, n° 5823-6464, ed. 1938, 620 p.

MINISTÈRE DE LA JUSTICE, « Rapport au Président de la République, relatif à l'ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016 portant réforme du droit des contrats, du régime général et de la preuve des obligations », in *JORF* n°0035 du 11 février 2016, texte n° 25, [en ligne], disponible sur legifrance.gouv.fr, consulté le 18 septembre 2021.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant. A pontificia commissione proposita et primi generalis coetus *Synodi episcoporum* examini subiecta », 6 novembre 1967, in *Communicationes*, vol. 2, 1969, p. 77-100.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Relatio complectens synthesim animadversiones ab patribus commissionis ad novissimum schema CIC exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis », in *Communicationes*, vol. 15, n° 1, 1983, p. 57-109.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Coetus *De Normis generalibus* », Session I, du 24 au 27 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 16, n°2, 1984, p. 143-157.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Schema documenti quo a sanctorum seu poarium in Ecclesia latina denuo ordinatur », 1^{er} décembre 1973, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 31 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, (reservatum), Roma, typis polyglottis vaticanis, 1975, 96 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II : De Populo Dei*, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1977, 159 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis canonici, iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognit*, (Patribus commissionis reservatum), Roma, LEV, 1980, xxiv-382 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Acta commissionis. Coetus studiorum *De sacramentis* », *De Baptismo*, in *Communicationes*, vol. 13, n°1, juin 1981, p. 213-224.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Schema canonum libri I », 1974, in *Communicationes*, vol. 23, n°1, 1991, p. 72-107.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Coetus studiorum *De Normis generalibus* », Session du 7 au 11 mai 1979, in *Communicationes*, vol. 23, n°2, 1991, p. 141-165.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « Acta commissionis. Schema *De sacramentis* », in *Communicationes*, vol. 13, n°2, 1981, p. 408-425.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio completens synthesim animadversionum ab Em. Mis atque Exc. Mis patribus commissions ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et consultoribus datis*, 16 juil 1981, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1981, 359 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*, Roma, typis polyglottis vaticanis, 1982, XVIII-308 p.

SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Document de préparation », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2013, in *DC*, t. 111, n° 2513, janvier 2014, p. 84-90.

SECRÉTARIAT DU SYNODE DES ÉVÊQUES, « Instrumentum laboris », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 26 juin 2014, in *DC*, n° 2514, octobre 2014, p. 5-45.

ID., « Instrumentum laboris », XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 23 juin 2015, in *DC*, n° 2520, octobre 2015, p. 6-41.

ID., « Instrumentum laboris », XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques (session d'octobre 2023) », 29 mai 2023, [en ligne], disponible sur www.synod.va , consulté le 30 juin 2023.

ID., « Lettre aux Conférences épiscopales du cardinal Baldisseri sur la transmission des *Lineamenta* », 12 décembre 2014, XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *DC*, n° 2518, avril 2015, p. 92-93

ID., « *Lineamenta* », XIV^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 9 décembre 2014, [en ligne], disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_fr.html, consulté le 16 juillet 2023.

ID., « *Lineamenta* », XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques (session d'octobre 2023) », 29 mai 2023, [en ligne], disponible sur www.synod.va , consulté le 30 juin 2023.

ID., « Instrumentum laboris », XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques (session d'octobre 2023) », 29 mai 2023, [en ligne], disponible sur www.synod.va , consulté le 30 juin 2023.

ID., « Questions pour la réception et l'approfondissement de la *Relatio Synodi* », *Lineamenta* pour XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *DC*, n° 2518, avril 2015, p. 85-

SYNODE DES ÉVÊQUES, « Relatio ante disceptationem », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 6 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 9-21.

ID., « Relatio post disceptationem », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 13 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 22-31.

ID., « Rapport du *Circulus Anglicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 36-37.

ID., « Rapport du *Circulus Anglicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 38-42.

ID., « Rapport du *Circulus Anglicus C* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 42-44.

ID., « Rapport du *Circulus Gallicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 32-34.

ID., « Rapport du *Circulus Gallicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 34-35.

ID., « Rapport du *Circulus Hibericus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 54-57.

ID., « Rapport du *Circulus Hibericus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 58-59.

ID., « Rapport du *Circulus Italicus A* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 45-47.

ID., « Rapport du *Circulus Italicus B* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 48-50.

ID., « Rapport du *Circulus Italicus C* », III^e Assemblée extraordinaire, 16 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 51-54.

ID., « Rapport du *Circulus Anglicus B* sur la III^e partie de l'*Instrumentum laboris* », XIV^e Assemblée générale ordinaire, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 803, 21 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/21/0803/01782.html#ANGC>, consulté le 16 août 2023.

ID., « Relatio synodi », III^e Assemblée extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation, 18 octobre 2014, in *DC*, n° 2517, janvier 2015, p. 63-76.

ID., « Relazione del Segretario Generale, Card. Lorenzo Baldisseri », XIV^e Assemblée ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 1^{ère} Congrégation générale, 5 octobre 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 758, 5 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/05/0758/01628.html>, consulté le 20 août 2023.

ID., « Relatio finalis », Rapport final de la XIV^e Assemblée générale ordinaire sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, 24 octobre 2015, in *DC*, n° 2521, janvier 2016, p. 31-67.

ID., « Votazioni dei singoli numeri della Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco », Appendice du texte original de la *Relatio finalis*, *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 816, 24 octobre 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html>, consulté le 13 juillet 2024.

SEREDI (Iustiniani), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol 9, *Tabellae*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1939, 622 col.

TOCANEL (Petrus), « Votum consultoris P. Tocanel », 5 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 233-240.

III. Bibliographie

A. Ouvrages

BASDEVANT-GAUDEMET (Brigitte), *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine*, XV^e-XX^e siècles, Paris, Economica, 2014, 699 p.

BASDEVANT-GAUDEMET (Brigitte) & MESSNER (Francis), *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'union européenne*, Paris, PUF (Coll. Histoires), 1999, 254 p.

BEAL (John Phillip), CORIDEN (James A); GREEN (Thomas J.), *New commentary on the Code of Canon Law*, New York, Paulist Press, 2000, XXXII-1952 p.

BERGEL (Jean-Louis), *Théorie général du droit*, 5^e ed., Paris, Dalloz, 2012, XI-399 p.

BLANCO (Teresa), *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, Pampelune, EUNSA, 1997; 269 p.

BORRILLO (Daniel), *Le droit des sexualités*, Paris, PUF (coll. « Les voies du droit »), 2009, 240 p.

BORDEYNE (Philippe) & SCANNONE (Juan Carlos), *Divorcés remariés. Ce qui change avec François*, Paris, Salvator, 2017, 142 p.

BRUNDAGE (James Arthur), *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, XXIV-674 p.

BUR (Clément), *La citoyenneté dégradée : une histoire de l'infamie à Rome, 312 av. J.-C.-96 apr. J.-C.*, Rome, École française de Rome, 2018, XII-697 p.

CENALMOR PALANCA (Daniel), *La ley fundamental de la Iglesia : Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pampelune, EUNSA, 1991, 526 p.

CERETI (Giovanni), *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, 3^e éd., Rome, Aracne, 2014, IV-437 p.

CONDORELLI (Orazio), ROUMY (Franck), SCHMOECKEL (Mathias), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, t. 1, Köln/Weimar/Wien, Zivil- und Zivilprozessrecht/ herausgegeben, 2009, XVIII-445 p.

CONGAR (Yves), *La foi et la théologie*, Paris, Desclée (coll. *Le mystère chrétien*), 1962, XVI-281 p.

DEMOULIN-AUZARY (Florence), LAURENT-BONNE (Nicolas), ROUMY (Franck), dir., *Proceedings of the Fifteenth International Congress of Medieval Canon Law, Paris, 17–23 July 2016, Paris, 17–23 July 2016*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana (Coll. *Monumenta Iuris Canonici*; 16), 2022, 1509 p.

DE PAOLIS (Velasio), « Appropriate Pastoral Approaches for the Divorced Remarried », in *The Jurist*, vol. 74, n° 2, 2014, p. 153-192.

ID., « I divorziati risposati e i sacramenti dell'eucarestia e della penitenza », in *Periodica*, vol. 103, 2014, p. 541-594; trad. française ID., « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence », in Dodaro (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, 2014, p. 177-206.

DEROUSSIN (David), *Histoire du droit des obligations*, Paris, Economica, 2007, 916 p.

DODARO (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, Dalloz, 2014, 311 p.

DONDIN PAYRE (Monique) et TRAN (Nicolas), dir., *Esclaves et maîtres dans le monde romain. Expressions épigraphiques de leurs relations*, Rome, publication de l'École française de Rome, n° 527, 2016, 410 p. [en ligne], disponible sur <http://books.openedition.org/efr/3193>, consulté le 16 décembre 2020.

DOUNOT (Cyrille), WAREMBOURG (Nicolas) et BERNABÉ (Boris), dir., *La déposition du pape hérétique : lieux théologiques, modèles canoniques, enjeux constitutionnels*, Paris, Mare & Martin, 2019, 222 p.

DUJARIER (Michel), *Le parrainage des adultes aux premiers siècles de l'Église : recherches historiques sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Paris, Cerf, 1962, 451 p.

ESMEIN (Adhémar), *Le mariage en droit canonique*, 2^e éd., t. 1, Paris, Sirey, 1929, 477 p.

EYQUEM (Albert), *De la Répression des outrages à la morale publique et aux bonnes mœurs ou de la pornographie au point de vue historique, juridique, législatif et social : avec une étude complète de droit comparé*, Paris, Marchal et Billard, 1905, VIII-304 p.

FANTAPPIÈ (Carlo), *Chiesa romana e modernita giuridica*, t. 2, *Il Codex Iuris Canonici (1917)*, Milan, Giuffrè, 2008, p. 525-1282.

FEDELE (Pio), *Il problema dell'animus communitatis nella dottrina della consuetudine*, Milan, Giuffrè, 1937, 150 p.

FONBAUSTIER (Laurent), *La déposition du pape hérétique : une origine du constitutionalisme ?* Paris, Mare & Martin, 2016, 1169 p.

FRAGU (Estelle), *Des bonnes mœurs à l'autonomie personnelle : essai critique sur le rôle de la dignité humaine*, Paris, LGDJ (coll. Thèses ; Bibliothèque de droit privé), 2024, 576 p.

GAUDEMET (Jean), *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994, 698 p.

ID., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, 2^{ème} éd., Paris, Sirey, 1979, 247 p.

ID., *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987, 520 p.

FELLER (François-Xavier), *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs or leurs crimes, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, t. 4, 8^e éd., Lille, chez L. Lefort, 1832, 636 p.

HARTMANN (Wilfried) & PENNINGTON (Kenneth), éd., *The history of medieval canon law in the classical period, 1140-1234 : from Gratian to the decretals of pope Gregory IX*, Washington, The Catholicic university of America Press, 2008, XIII-442 p.

HERVADA (Javier), *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2^e éd., Pampelune, Navarra gráfica ediciones, 2002, 182 p.

ID., *Elementos de derecho constitucional canónico*, Pampelune, EUNSA, 1987, 313 p.

ID., *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989, 225 p.

HUMBERT (Michel), *Le remariage à Rome : Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan, A. Giuffrè, 1972, XII-503 p.

JACQUEMIN (Albert), *Le Clerc dans la cité. Limitations des activités séculières des clercs de Constantin à la fin de l'époque carolingienne*, Paris, Cerf, 2016, 360 p.

JACQUES (François) et SCHEID (John), *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C-260 ap. J.-C.)*, t. I, *Les structures de l'Empire romain*, Paris, PUF, (Coll. Nouvelle Clio), 1990, 412 p.

JULG (Jean), *L'Église et les États : histoire des concordats*, Paris, Nouvelle cité (coll. *Historiques*), 1990, 359 p.

KASER (Max), *Römisches Recht als Gemeinschaftsordnung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (coll. *Recht* ; n° 126), 1939, 42 p.

KASPER (Karl Walter), *L'Évangile de la famille*, trad. HOFFMANN (Joseph), Paris, Cerf, 2014, 92 p.

KELSEN (Hans), *Qu'est-ce que la justice ? suivi de Droit et morale*, Genève, Markus haller, 2012, 141 p.

ID., *Théorie pure du droit*, trad. EISENMANN (Charles), Paris, LGDJ, 1999, 367 p.

KIEDI KIONGA (Jean-René), *Dispenses en droit canonique : pour des adoucissements d'applications de règles en catholicisme romain*, Paris, Cerf, 2020, 621 p.

LANDAU (Peter), « Gratian and the *Decretum Gratiani* », in HARTMANN (Wilfried) & PENNINGTON (Kenneth), *The history of medieval canon law in the classical period, 1140-1234 : from Gratian to the decretals of Pope Gregory ix*, Washington, The catholic of America Press, 2008, p. 22-54.

LANGUE (Patrick), *Divorcés remariés : de l'exclusion à l'intégration. Mettre en œuvre Amoris Laetitia dans l'Église*, Paris, Éditions Fidélité, 2021, 300 p.

LAVAUD-LEGENDRE (Bénédicte), *Où sont passées les bonnes mœurs*, Paris, PUF (coll. *Partage du savoir*), 2005, XI-248 p.

LEFEBVRE (Charles) et LE BRAS (Gabriel), dir., *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident L'âge classique (1140-1378). Sources et théorie du droit*, Paris, Sirey, 1965, 608 p.

LEMONNIER (Henry), *Étude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers de l'Empire romain*, Paris, Hachette et Cie, 1887, 323 p.

LEMONON (Jean-Pierre), *Les épîtres de Paul*, t. II, Paris, Bayard, 1996, 240 p.

LE TOURNEAU (Dominique), *Manuel de droit canonique*, Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2010, p. 605.

LEVINET (Michel), « La notion d'autonomie personnelle dans la jurisprudence de la cour européenne des droits de l'homme », in *Droits*, vol. 49 2009, n° 1, p. 3-18.

LÉVY (Jean-Philippe) & CASTALDO (André), *Histoire du droit civil*, Paris, Dalloz (coll. *Précis*), 2002, XIII-1554 p.

LOMBARDÍA (Pedro), *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid, Editorial Tecnos, 1984, 171 p.

MACHIAVEL (Nicolas), *Le Prince*, éd. BEC (Christian), *Le Prince et autres nouvelles*, Paris, Robert Laffont, 2018, 1386 p.

MARAVAL (Pierre), *la véritable histoire de Constantin*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 206 p.

MARTIN DE AGAR (José Tomas), *Elementi di Diritto Canonico*, 3^e éd. rev. aug., Rome, EDUSC (coll. *Subsidia canonica* ; n° 22), 2018, 274 p.

MICHIELS (Gommar), *Normae generales juris canonici : commentarius libril Codicis juris canonici*, vol. 1, 2^e éd., Paris, Desclée et socii, 1949, 521 p.

ID., *Normae generales juris canonici : commentarius libri I Codicis juris canonici*, vol. 2, Lublin, Universitas catholica, 1929, 541 p.

MINELLI (Chiara), *Rationabilitas e codificazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condivisio*, Torino, G. Giappichelli, 2015, 210 p.

MINNERATH (Roland), *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire (1801-2010)*, Paris, Cerf, 2012, p. 126-128.

MOLANO (Edouardo), *Derecho constitucional canónico*, Pamplona, EUNSA, 2013, 395 p.

MORRISEY (Francis G.), *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de Droit canonique de 1983*, Ottawa, Université Saint Paul, 1992, 50 p.

MÜLLER (Gerhard Ludwig), « Indissolubilità del Matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i Sacramenti », 23 octobre 2013, in *Communicationes*, vol. 45, n° 2, 2013, 329-340.

ID., *Joseph Ratzinger, Collected Writings*, vol. 4, Fribourg, Ignatius Press, 2014, 660 p.

ID., *Le pouvoir de la grâce : l'indissolubilité du mariage, les divorcés remariés et les sacrements*, Paris, Parole et Silence, 2014, 69 p.

NIEVA GARCIA (Joaquín Alberto), «Conciencia de la nulidad matrimonial » y « nulidad de conciencia ». *El "discernimiento" en los casos de « fieles separados o divorciados que dudan sobre la validez del propio matrimonio o están convencidos de su nulidad » (m.p. « Mitis iudex Dominus Iesus ») según los criterios jurídicos de los capítulos sexto y octavo de la Ex. Ap. « Amoris laetitia » del papa Francisco*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2018, 323 p.

OCHOA SANZ (Javier), *Leges Ecclesiae post Codicem Juris Canonici Editae*, vol. 1 (1917-1941), Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, 2104 col.

PALMIERI (Andrea), *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari, Ecumenica Editrice, 2007, 174 p.

PINTARIC (Sarah Maria), *Vereinbarungen contra bonos mores in der Kanonistik*, Berlin, Peter Lang, 2019, 215 p.

PERELMAN (Chaim) et Raymond VANDER ELST (Raymond), dir., *Les notions à contenu variable en droit*, coll., Bruxelles, éd. Émile Bruylant (Coll. *Travaux du Centre national de recherches de logique*), 1984, 377 p.

PHILIPS (Georges), *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, t. 3, trad. CROUZET (Jean-Pierre), Paris, Jacques Lecoffre et Cie, 1851, VIII-533 p.

PLANIOL (Marcel) et RIPERT (Georges), *Traité pratique de droit civil français*. t. 6, *Obligations*, 1^{ère} partie, Paris, LGDJ, 1930, 1003 p.

PLASSARD (Jean), *Le concubinat romain sous le Haut-Empire*, Paris, Sirey, 1921, 222 p.

POZZO (Massimo Del), *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Roma, EDUSC, 2018, 280 p.

QUESNEL (Michel), *La première épître aux Corinthiens, Commentaire biblique : Nouveau testament n° 7*, Paris, Cerf, 2018, 486 p.

RATZINGER (Joseph), « Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung », in éd. HENRICH (von Franz) & EID (Volker), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, München, Münchener Akademie-Schriften 59, 1972, p. 53-56; republié in *Herder Korrespondenz*, vol. 68, n° 12, 2014, p. 609-612, [en ligne], disponible sur <https://media.herder.de/files/herkorr-68-2014-12-609-612-zur-frage-nach-der-unauflöslichkeit-der-ehe-die-beiden-textversionen-von-joseph-ratzinger-benedikt-xvi-id-23916.pdf>, consulté le 1^{er} juillet 2024.

REY-MERMET (Théodule), *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris, Cerf, 1987, 154 p.

RYAN (John Joseph), *Saint Peter Damiani and his canonical sources : a preliminary study in the antecedents of the Gregorian reform*, Toronto, Pontificum Institutum Studiorum Mediae Aetatis, 1956, XVIII-213 p.

SAVATIER (René), *Des effets et de la sanction du devoir moral en droit positif français et devant la jurisprudence*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers, 1916, 451 p.

SÉRIAUX (Alain), *Droit canonique*, Paris, PUF, 1996, x-902 p

SERVICE NATIONAL FAMILLE ET SOCIÉTÉ & FACULTÉ DE THÉOLOGIE DU CENTRE SÈVRES, dir., *La joie de l'amour*, 4^{ème} éd., Paris, Éditions jésuites, 2016, 373 p.

SIMON (de Bisignano), *Summa in Decretum*, éd. AIMONE BRAIDA (Petrus V.), « Summa in Decretum Simonis Bisinianensis », in *Monumenta iuris canonici. Série A, Corpus Glossatorum*, vol. 8, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014, 569 p.

SIPOS (Istvan) & GALOS (Laszlo), *Enchiridion iuris canonici*, 6^e éd., Rome/Frigbourg/Barcelone, Herder, 1960, 913 p.

STIGLIANO (Prince d'Altorà Colonna de), *Méthodes, esprit et doctrines de la Franc-maçonnerie française actuelle*, Paris, P. Lethielleux, 1935, 318 p.

TERRASON (Antoine), *Histoire de la jurisprudence romaine*, Paris, Chez Michel-Etienne David père, 484 p.

THOMASSET (Alain) & DE MAUTORT (Oranne), *Familles, belles et fragiles ! Mettre en œuvre Amoris Laetitia dans l'Église*, Paris, Éditions jésuites, 2020, 200 p.

THOMASSET (Alain) & GARRIGUES (Jean-Michel), *Une morale souple, mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris, Cerf, 2017, 170 p.

TREVISAN (Gianni), éd., *Quando si diventa cristiani. I sacramenti dell'iniziazione : indicazioni canoniche e pastorali*, Milan, Ancora, 2003, 360 p

VALDRINI (Patrick), DURAND (Jean-Paul), ECHAPPÉ (Olivier) & VERNAY (Jacques), *Droit canonique*, 2^e éd., Paris, Précis Dalloz, 1999, 696 p.

VALDRINI (Patrick) & KOUVEGLO (Émile), *Leçons de droit canonique : Communautés, personnes, gouvernement*, Paris, Salvator, 2017, 521 p.

VEYNE (Paul), *La vie privée dans l'Empire romain*, Paris, Seuil (coll. Points), 2015, 243 p.

VILLEY (Michel), *La formation de la pensée juridique moderne*, éd RIALS (Stéphane) & DESMONS (Éric), 2^e éd., Paris, PUF, 2013, 624 p.

VOLGGER (Ewald) & WEGSCHEIDER (Florian), *Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2020, 208 p.

WÄCHTER (Lothar), *Gesetz im kanonischen Recht : Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht*, Muchen, M. Hueber, 1989, LV-371 p.

WEHRLÉ (René), *De la coutume dans le droit canonique : Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI*, Paris, Recueil Sirey, 1928, 450 p.

ZIMMERMANN (Reinhard), *The law of obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford, Oxford university press, 2007, 1241 p.

B. Articles

ANATRELLA (Tony), « Le sacerdoce et l'homosexualité à la lumière de l'anthropologie chrétienne », in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p. 27-33.

AYMANS (Winfried), « *Lex canonica* : consideraciones sobre el concepto de ley canonica », in *Ius canonicum*, vol. 25, n° 2, 1985, p. 463-478.

BALDISSERI (Lorenzo), « Présentation du Document préparatoire de la III^e Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques », 5 novembre 2013, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 722, 5 novembre 2013, [en ligne] sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/>

bollettino/pubblico/2013/11/05/0722/01618.html, consulté le 13 août 2023.

ID., « Présentation de l'*Instrumentum Laboris* de la XIV^e Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques », 23 juin 2015, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, n° 499, 23 juin 2015, [en ligne], disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0561/01159.html>, consulté le 20 juillet 2023.

BAURA (Eduardo), « Lo spirito codificatore e la codificazione latina », in BAURA (Eduardo), ALVAREZ DE LAS ASTURIAS (Nicolas) & SOL (Thierry), *La codificazionz e il Diritto nela Chiesa*, Milan, Giuffrè, 2017, p. 35-69.

BAMBERG (Anne), « Autour de l'idonéité. Propos sur celles et ceux que l'on recrute hâtivement et que l'on renvoie tout aussi vite », in *Revue de droit canonique*, t. 61/2, 2011, p. 89-111.

BESTE (Ulrich), « Votum consultoris U. Beste. Coetus studiorum *De normis generalis* », 24 avril 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 206-212.

BLANCO (Maria) « Comentario al canone 865 », in MARZOA (Angel), MIRAS (Jorge) & RODRIGUEZ-OCANA (Rafael), *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, vol. 3, Pampelune, EUNSA, 1996, p. 477-480.

BOGARIN DIAZ (Jesús), « Repercusiones canónicas de *Amoris Laetitia* », in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 41, 2016, [en ligne], disponible sur <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/432068>, consulté le 5 octobre 2023. Traduction personnelle.

BONINO (Serge-Thomas), « Saint Thomas d'Aquin dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* », Communication à la XVI^e session plénière de l'Académie pontificale de Saint-Thomas d'Aquin, Rome, juin 2016, [en ligne], disponible sur https://www.academia.edu/37595153/Saint_Thomas_dAquin_dans_lexhortation_apostolique_Amoris_laetitia, consulté le 1^{er} juillet 2024, 16 p.

BORRAS (Alphonse), « Esquisse de déontologie du ministère ecclésial », in CHRISTIANS (Louis-Léon), dir., *La déontologie des ministères ecclésiaux*, Paris, Cerf, 2007, p. 21-56.

ID., « Le vicaire général, docteur ou licencié en droit canonique ou en théologie (can. 478). Les entrelacs d'une tranche de vie », in *L'Année canonique*, t. 57, 2016/1, p. 9-36.

BRANDMÜLLER (Walter), « Unité et indissolubilité du mariage du haut Moyen Âge au concile de Trente », in DODARO (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, Dalloz, 2014, p. 127-143.

BRANDMÜLLER (Walter), BURKE (Raymond Leo), CAFFARRA (Carlo), MEISNER (Joachim), « Problèmes non résolus posés par *Amoris laetitia* : un appel », in THOMASSET (Alain) & GARRIGUES (Jean-Michel), *Une morale souple, mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris, Cerf, 2017, p. 139-148.

BRUNDAGE (James Arthur), « Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law », in *Journal of Medieval History*, I, Amsterdam, 1975, p. 2, republié dans BRUNDAGE (James Arthur), *Sex, Law an Marriage in the Middle Ages*, Collected Studies Series; CS397, King's Lynn, Biddles Run Books, 1998, p. VII, 1-17.

BRUGNOTTO (Guiliano), « Il catecumenato come istituto giuridico di incorporazione alla Chiesa nei secoli I-VII », in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, éd., *Iniziazione cristiana: profili generali*, Milano, Glossa, 2008, p. 69-84.

ID., « Il giuramento (can. 1199). Commento a un canone », in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 25, n° 1, 2012, p. 65-74.

BURGUN (Cédric), « Codification et droit des personnes physiques », in *L'année canonique*, t. 58 2017, p. 183-200.

ID., « Des critères de communion à la lumière d'*Amoris laetitia* », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 143, n° 2, 2021, p. 204-227.

BURKE (Raymond Leo), « Le procès canonique en nullité de mariage : une recherche de la vérité », in DODARO (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, 2014, p. 207-234.

ID., « The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin », in *Periodica de Re Canonica*, vol. 96, 2007, p. 3-58.

CAYRÉ (Fulbert), « Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile », in *Échos d'Orient*, t. 19, n° 119, 1920, p. 295-321.

CATOZZELLA (Francesco), « L'integrazione nella comunità cristiana dei fedeli in situazione matrimoniale irregolare », in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, ed., *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, Città del Vaticano, LEV (coll. *Annales*; n° 7), 2019, p. 131-157.

CENALMOR (Daniel), « Ley fundamental de la Iglesia », in OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. 5, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 80-87.

CHIFFOLEAU (Jacques), « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », in *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. 4, 1996, p. 265-312.

CHRISTIAENS (J.), « L'organisation du catéchuménat au XVI^e siècle », in *La Maison-Dieu*, n° 58, 1959, p. 71-82.

COMPOSTA (Dario), « Commento al can. 865 », in PINTO (Pio Vito), dir., *Commento al Codice di diritto canonico*, 2^e éd., Cité du Vatican, LEV, 2001, p. 538.

COPPOLA (Raffaella), « Epiqueya », in OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canonico*, vol. 1, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 635-637.

CORECCO (Eugenio), « "Ordinatio rationis" oder "ordinatio fidei"? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes », in *Communio*, vol. 6, 1977, p. 481-495.

ID., « Ordinatio rationis » o « ordinatio fidei » ? Appunti sulla definizione della legge canonica », in CORECCO (Eugenio), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, éd. BORGONOV (Graziano), CATTANEO (Arturo), vol. 1, Lugano, Piemme, 1997, p. 135-156.

CONSOLI (Salvatore), « Il problema della partecipazione ai sacramenti dei fedeli divorzati risposati », in *Monitor ecclesiasticus*, n° 119, 1994, p. 84-94.

CORIDEN (James A.), « Conscience and Communion. What's a Remarried Catholic to Do ? », in *The Furrow*, vol. 63, n° 4, avril 2012, p. 205-210, [en ligne], disponible sur <http://www.jstor.org/stable/23219050>, consulté le 9 août 2023.

CRISAN (Christian), « Divorce, dissolution du lien et deuxième mariage dans les Églises orientales », in *L'Année canonique*, t. 57, 2016, p. 135-157.

CROUZEL (Henri), « Les *digamoi* visés par le concile de Nicée dans son canon 8 », in *Augustinianum*, n° 18, 1978, p. 533-546.

CUMYN (Michelle) & GOSSELIN (Frédéric), « Les catégories juridiques et la qualification : une approche cognitive », in *Revue de droit de McGill*, vol. 62/2, 2016, p. 329-387.

DANTO (Ludovic), « Considérations canoniques sur le nouveau formulaire français de l'acte de baptême : la prise en compte de l'époque contemporaine par les registres ecclésiaux. Pour un meilleur service de l'annonce de l'Évangile », in *Monitor ecclesiasticus*, vol. 133, n° 2, 2018, p. 595-596.

ID., « De l'intérêt de la sociologie en droit canonique », in *L'Année canonique*, t. 55, 2013, p. 127-142.

ID., « Doctrine canonique et exhortation apostolique post-synodale. Réflexion sur le consentement matrimonial et l'institution canonique des *sanatio in radice* : accompagner les

familles en situation irrégulière », in *Revue d'Éthique et de théologie morale*, vol. 294, 2017, n° 2, p. 49-62.

ID., « Du droit... en guise de conclusion », in *L'Année canonique*, vol. 58, n° 1, 2017, p. 225-227.

ID., « Évolutions des législations civiles et incidences sur la législation canonique : L'exemple des unions civiles de personnes de même sexe et de l'homoparentalité », in MINAMBRES (Jesus), dir., *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917 : atti del XVI Congresso internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, Roma, 4-7 ottobre 2017, Rome, EDUSC, 2019, p. 481-492.

ID., « Réflexion de droit canonique à propos de la décision du Synode national de Lazaret (Sète) du 17 mai 2015. Interprétation et perspective catholiques », in *Transversalités*, vol. 156, n° 1, 2021, p. 69-85.

ID., « Sentence matrimoniale pro nullitate erronée et secondes noces canoniques : un apax juridique à la suite de la faculté II du 11 février 2013 », in *Transversalités*, n° 164, janvier-mars 2023, p. 137-147.

DECOCK (Wim), « La morale à l'aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16^e-17^e siècles) », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 91, n° 2, 2013, p. 263-281.

DE FONTETTE (François), « Rome », in DE FONTETTE (François), éd., *Les grandes dates du droit*, PUF, 2006, p. 9-34.

DE PAOLIS (Velasio), « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence », in DODARO (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, 2014, p. 177-206.

DESOUCHE (Marie-Thérèse), « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », in *Nouvelle revue théologique*, t. 116, n° 3, 1994, p. 396-417.

ERRAZURIZ (Carlos José), « Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici », in *Ius Ecclesiae*, vol. 2, n° 1, 1990, p. 3-21.

FENOUILLET (Dominique), « Les bonnes mœurs sont mortes ! Vive l'ordre public philanthropique », in CABRILLAC (Rémy) et al., dir., *Le droit privé à la fin du xx^e siècle. Études offertes à Pierre Catala*, Paris, Litec, 2001, p. 487-528.

FINO (Catherine), « La conscience chrétienne ou la promotion d'une liberté critique et autocritique », in *Transversalités*, vol. 150, n° 3, 2019, p. 29-36.

ID. (Catherine), « Le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 294, n° 2, 2017, p. 77-90.

FRANCE (Anatole), « La morale sans Dieu (essai de solutions collectives) », in *La Revue : ancienne revue des revues*, vol. 59, n° 22, 15 novembre 1905, p. 145-149.

FRANCHETTO (Fabio), « Commento a un canone. Il vicario giudiziale aggiunto (can. 1420 § 3) », in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 30, n° 2, avril 2017, p. 209-221.

GARCÍA MACGAW (Carlos), « Tradition et transmission. Augustin, Cyprien et la question du baptême dans le contexte du schisme donatiste », in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 40, n° 1, 2014, p. 109-123.

GAUDEMET (Jean), « La coutume en droit canonique », in *Revue de droit canonique*, t. 38, n° 3-4, 1988, p. 224-251.

ID., « La hiérarchie des normes en droit canonique », in SCHAMBECK (Herbert), dir., *Pro fide et iustitia : Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70*, Berlin, Duncker & Humblot, 1984, p. 205-218.

ID., « La transformation de la vie familiale au Bas-Empire et l'Influence du Christianisme », in *Romanitas*, vol. 5, 1962, p. 281-312.

ID., « L'entrée du droit dans la vie de l'Église », in *Revue de droit canonique*, t. 47, n° 1, 1997, p. 7-20.

ID., « Les sources du Décret de Gratien », in *RDC*, t. 48, n° 2, 1998, p. 247-261.

GIANNOZZI (Elena), « L'emploi des standards en droit romain », in *Fundamina*, vol. 22, n° 2, 2016, p. 205-231.

GRELON (Jean), « Le traitement de l'homosexualité dans les sentences du tribunal de la Rote », in *L'année canonique*, t. 50, 2010, p. 291-315.

HALPÉRIN (Jean-Louis), « École de l'Exégèse », in *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], disponible sur <https://www-universalis-edu-com.icp.idm.oclc.org/encyclopedie/ecole-de-l-exegese>, consulté le 14 janvier 2025.

HAMER (Jérôme), « Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier Concile du Vatican », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 45, n° 1, 1961, p. 21-31.

HOUTCIEFF (Dimitri), « Pour un retour aux bonnes mœurs contractuelles », in *RTDCiv*, n° 4, décembre, 2021, p. 757-773.

HUELS (John M.), « Commentary of c. 915 », in CORIDEN (James), GREEN (Thomas), HEINTSCHEL (Donald), éd., *The code of canon law. A text and commentary*, New York, Paulist Press, 1985, p. 653.

ID., « Legislative Acts and Document Forms of the Apostolic See », in *Studia Canonica*, vol. 55, n° 2, 2021, p. 367-403.

JOURDAIN (Patrice), « L'incitation à l'adultère d'un site de rencontres en ligne par des messages publicitaires ne constitue pas une faute civile invocable par une association », in *Revue trimestrielle de droit civil*, avril-juin 2021, p. 419-421.

KAPTIJN (Astrid), « Le style et les dispositifs d'assouplissement en droit canonique », in *L'Année canonique*, t. 52/1, 2010, p. 331-344.

KASER (Max), « Rechtswidrigkeit und Sittenwidrigkeit im klassischen römischen Recht », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, vol. 60, n° 1, 1940, p. 95-150.

KASPER (Karl Walter), « *Amoris laetitia* : Bruch oder Aufbruch? », in *Stimmen der Zeit*, 2016, n° 11, p. 723-731.

ID., « Relazione introduttiva al Concistoro dedicato alla famiglia », 20 février 2014, in *Il Foglio quotidiano*, Année XIX, n° 51, 1^{er} mars 2014.

KIEDI KIONGA (Jean René), « Canonicité et moralité de la dispense », in *L'Année canonique*, t. 54, 2012, p. 207-223.

KOWAL (Wojciech), « The non-admission of the divorced and remarried persons to Holy Communion: Canon 915 revisited », in *Studia canonica*, vol. 49, 2015, p. 411-441.

LAINGUI (André), « Est-il encore possible d'outrager les bonnes mœurs ? », in TEYSSIE (Bernard), dir., *L'honnête homme et le droit. Mélanges en l'honneur de Jean-Claude Soyer*, Paris, L.G.D.J., 2000, p. 235-252.

LANDAU (Peter), « Pacta sunt servanda Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie », in ASCHERI (Mario), EBEL (Friedrich), HECKEL (Martin), et al., éd., *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert*, Köln, Böhlau, 2003, p. 457-474.

LAUKEMPER-ISERMANN (Beatrix), « Zum Recht der wiederverheirateten Geschiedenen auf die Sakramente », in PUZA (Richard) & WEB (Andreas), (éd.), *Iustitia in caritate. Festgabe für Ernst Rößler*, Frankfurt-Berlin, 1997, p. 247-263.

LEFEBVRE (Charles), « L'épikie », in Naz (Raoul), dir., *Dictionnaire de droit canonique*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 364-375.

LEFEBVRE-TEILLARD (Anne), « Les origines. La dispense en droit canonique », in *Droits. Revue française de théorie juridique*, vol. 25, 1997, p. 11-18.

LEGRAND (Hervé-Marie), « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », in SAUDREAU (Michel), MONNERON (Jean-Louis), DEFOIS (Gérard) et al., *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1979, p. 139-172.

LEJEUNE (Michel), « Droit canonique et pastorale. Réflexions sur une nécessaire collaboration », in *Revue Théologique de Louvain*, n° 17, 1986/3, p. 341-344.

LEÓN REY (Enrique de), « Reflexiones sobre la finalidad de los cánones en la Iglesia », in *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 78, n° 191, 2021, p. 605-618.

LOCHAK (Danièle), « Le droit à l'épreuve des bonnes mœurs. Puissance et impuissance de la norme juridique », CHEVALIER (Jacques), éd., *Les bonnes mœurs [actes du colloque tenu à Amiens le 14 mai 1993]*, Presses universitaires de France, Paris, 1994,

LOMBARDIA (Pedro), « Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia », in *Ius canonicum*, vol. 16, n° 32, 1976, p. 61-80.

LORUSSO (Lorenzo) & GALLARO (George), « Divorced and Remarried in the Eastern Orthodox Churches », in *Studia Canonica*, vol. 50, n° 2, 2016, p. 485-502;

LAUWERS (Michel), « L'exclusion comme construction de l'Ecclesia. Genèse et fonctions du rite de l'excommunication en Occident entre le IX^e et le XI^e siècle », in GIOANNI (Stephane) & BÜHRER-THIERRY (Géneviève), dir., *Exclure de la communauté chrétienne (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 263-284.

LUCIEN-BRUN (Jean), « L'introduction du divorce en Italie et le Concordat du Latran », in *Annuaire Français de Droit International*, vol. 16, 1970, p. 244-255.

MARCHETTI (Gianluca), « Prova e annotazione del battesimo conferito : can. 877 § 1 », in *Quaderni di diritto Ecclesiale*, vol. 34, n° 3, 2021, p. 360-375.

MADRID (Raül), « Racionalidad », in OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canonico*, vol. 6, Pamplona, EUNSA, 2012, p. 687-690.

MANKOWSKI (Paul), « L'enseignement de Jésus sur le divorce et le remariage. Dossier biblique », in DODARO, (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, Dalloz, 2014, p. 33-60.

MARTIN DE AGAR (José Tomas), « Commentaire du canon 1199 », in CAPARROS (Ernest) & SOL (Thierry), (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd., Montréal, Wilson & Lafleur (coll. Gratianus), 2018, p. 1065.

Id., « Commentaire du canon 1201 CIC/83 », in CAPARROS (Ernest) & SOL (Thierry), (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd., Montréal, Wilson & Lafleur (coll. Gratianus), 2018, p. 1066.

MATTHEEUWS (Alain), « Le discernement pastoral après *Amoris laetitia* : manifester le *kairos* », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 139, n° 4, 2017, p. 587-604.

MAYER-MALY (Theo), « Contra bonos mores », in H.- P BENÖHR et al., *Iuris professio, Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien, Böhlau, 1986, p. 151-167.

MARCUZZI (Piero Giorgio), « Application d'*aequitas* et *epikeia* au contenu de la Lettre de la CDF du 14 septembre 1994 », in CDF, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 89-100.

ID., « The Application of *Aequitas* et *Epikeia* to the Divorced and Remarried », in *L'Osservatore Romano*, édition anglaise, 16 février 2000, p. 5-6.

MARZOA (Angel), « Commentaire du canon 915 CIC/83 », in CAPARROS (Ernest) & SOL (Thierry), (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^{ème} éd., Montréal, Wilson & Lafleur (coll. *Gratianus*), 2018, p. 817-820.

MASSIMO (Calvi), « Commentaire des canons 1199-1204 CIC/83 », in *Codice di diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora editrice, 2019, p. 983-986.

MÉDEVIELLE (Généviève), « La loi naturelle : une analyse théologique », in *Transversalités*, n° 117, janvier-mars 2011, p. 27-41.

METZGER (Marcel), « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition Apostolique* » in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 66, fascicule 3-4, 1992, p. 249-261.

ID., « Importance de l'histoire pour le droit canonique », in *Revue de droit canonique*, t. 47/1, 1997, p. 21-39.

MICHELET (Thomas), « *Amoris Laetitia*. Note de théologie sacramentaire sur la communion des divorcés remariés », in *Revue thomiste*, t. 116, n° 4, 2016, p. 619-645.

MINELLI (Chiara Maria Fiorella), « *Rationabilitas* e revisione del Codice piobenedettino. Un confronto con il pensiero di Eugenio Corecco », in *Annales Canonici*, n° 13, 2017, p. 183-228.

MOLANO (Edouardo), « Derecho divino y derecho constitucional canonico », in *Ius Canonicum*, n° 97, 2009, p. 195-212.

MONETA (Paolo), « L'Amoris laetitia e il Diritto canonico », in AA.VV., *Studi in onore di Carlo Gullo*, vol. 2, Citta del Vaticano, LEV, 2017, p. 349-360.

MONTINI (Gian Paolo), « Commentaire du c. 1404 », in PERLASCA (Alberto) & ZAMBON (Adolfo), dir., *Codice de diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora editrice, 2019, p. 1150-1151.

ID., « Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili. Tutta la chiarezza possibile in una pastorale difficile », in MIRAGOLI (Egidio), *Il sacramento de la penitenza. Il minitero del confessore : indicazione canoniche e pastorali*, Milan, Ancora editrice, 2015, p. 249-262.

MÜCKL (Stefan), « Il contributo della canonistica tedesca al progetto della *lex ecclesiae fundamentalis* », in *Ius Ecclesiae*, vol. 32, n° 2, 2020, p. 497-524.

NAVARRO (Luis), « Relazionz conclusiva », in MINAMBRES (Jesus), dir., *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917 : atti del XVI Congresso internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, Roma, 4-7 ottobre 2017, Rome, EDUSC, 2019, p. 927-938.

NAZ (Raoul), « Les empêchements de mariage improprement dits (can. 1081-1103), d'après l'opinion populaire et d'après la jurisprudence de la S. Rote », in *L'Année canonique*, t. 1, 1952, p. 117-127.

ONDEI (Emilio), « Le divorce en Italie », in *Revue internationale de droit comparé*, vol. 24/1, 1972, p. 77-86.

OTADUY (Javier), « Ley canonica », in OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canonico*, vol. 5, Pamplona, EUNSA, 2012, p. 63-75.

ID., « La *ratio* en las fuentes normativas del derecho canónico », in *Ius canonicum*, vol. 49, 2009, p. 165-166.

PAGLIA (Vincenzo), « Le implicazioni ecclesiologiche di Amoris laetitia », in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, dir., *Diritto canonico e Amoris laetitia*, Città del Vaticano, LEV, 2019, p. 13-24.

PATURET (Arnaud), « La place de la coutume dans la société romaine et dans le droit romain classique », in *Noesis*, vol. 34, 2020, p. 115-142.

PELLAND (Gilles), « La pratique de l'Église ancienne concernant les divorcés remariés », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999, p. 101-133.

ID., « La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sulla pastorale dei divorziati*, Cité du Vatican, LEV, 1998, p. 99-131.

PÉRÈS (Cécile), « La liberté contractuelle et l'ordre public dans le projet de réforme du droit des contrats de la chancellerie (à propos de l'article 16, alinéa 2, du projet) », in *Recueil Dalloz*, n° 6, 12 février 2009, p. 381-387.

PÉRIES (Georges), « Le droit canonique et les besoins actuels d l'Église (codification et rénovation) », in *Journal du droit canon et de la jurisprudence canonique*, 12^e année, n° 1, 1^{er} janvier 1892, p. 206-223 ; [en ligne], disponible sur Gallica, consulté le 29 juin 2023.

PETERS (Edward), « The Canonical Position of Amoris Laetitia », in *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly*, vol. 40, n°1-2, 2017, p. 15-19.

ID., « Juramento », in OTADUY (Javier), VIANA (Antonio) & SEDANO (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canonico*, vol. 5, Pamplona, EUNSA, 2012, p. 903-909.

PETIT (Paul), *La paix romaine*, 2^{ème} éd., Paris, PUF (Coll. *Nouvelle Clio* ; n° 9), 1971, 412 p.

PETRA (Basilio), « Divorziati risposati, ammissione ai sacramenti e sinodi sulla famiglia. Dal Documento preparatorio del 2013 all'esortazione apostolica *Amoris laetitia* », in *Archivio Teologico Torinese*, vol. 23, n° 1, 2017, p. 83-96.

PICHONNAZ (Pascal), *Les fondements romains du droit privé*, Genève, Schulthess, 2008, 570 p.

PIGNOT (Mathieu), « Setting rules for becoming Christian : Augustine's polemical treatise *De fide et operibus* in context », in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 64, issue 1/2018, p. 73-114.

PINTO (Pio Vito), « Commentaire des canons 1-203 », in PINTO (Pio Vito), dir., *Commento al Codice di Diritto canonico*, Cité du Vatican, LEV, 2001, p. 5-109.

POMPEDDA (Mario Francesco), « La notion du droit dans l'Église », in *DC*, n° 2294, 13 juin 2003, p. 581-591.

ID., « Problématique canonique », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 67-73.

POZZO (Massimo Del), « La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio », in *Ius Ecclesiae*, vol. 24, n° 3, 2012, p. 589-608.

ID., « Promesa », in Otaduy (Javier), Viana (Antonio) & Sedano (Joaquin), *Diccionario general de Derecho canonico*, vol. 6, Pampelune, EUNSA, 2012, p. 557-561.

PUZA (Richard), « La hiérarchie des normes en droit canonique », in *RDC*, t. 74, n° 1, 1997, p. 127-142.

RADCLIFFE (Timothy), « Des homosexuels peuvent-ils être prêtres ? », in *DC*, t. 103, n° 2349, 1^{er} janvier 2006, p.37-39

REHAK (Martin), « "Geschiedene Gläubige in neuer Verbindung sind keineswegs exkommuniziert!" (Papst Franziskus): Zur Problematik des c. 915 CIC im Lichte des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Amoris Laetitia* », in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, vol. 185/2, 2019, p. 481-502.

RÉNIERS (Gérard), « Urgence catéchuménale et droit », in *L'Année Canonique*, vol. 27, 1983, p. 185-190.

RIST (John Michael), « Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions historiques et culturelles », in DODARO, (Robert), éd., *Demeurer dans la vérité du Christ : mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, Dalloz, 2014, p. 61-90.

RODRIGUEZ LUNO (Angel), « L'épikie dans la pastorale des divorcés-remariés », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris Cerf, 1999, p. 75-88

ROELKER (Edward), « The meaning of the term *rationabilis* in the Code of canon law », in *The Jurist*, vol. 9, 1949, p. 154-186.

SANCHEZ-GIL (Antonio), « La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'Evangelii gaudium », in *Ius Ecclesiae*, vol. 26, 2014, p. 555-578.

SANCHEZ (Thomas), « Compendium totius tractatus de S. matrimonii sacramento », in *Theologiae cursus completus*, vol. 25, Paris, Migne, 1840, col. 387-600.

SCHOUPPE (Jean-Pierre), « Le droit divin des canonistes et le droit naturel des juristes des facteurs stabilisateurs en asymétrie », in GÉRARD (Philippe), Ost (François), VAN DE KERCHOVE (Michel), *L'accélération du temps juridique*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2000, p. 213-253.

SCHEMBRI (Kevin), « The Orthodox Tradition on Divorced and Remarried Faithful : What can the Catholic Church Learn ? », in *Melita Theologica*, vol. 65, n° 1, 2015, p. 121-141.

SCOLA (Angelo), « Mariage et famille à la lumière de l'anthropologie et de l'eucharistie. Note en vue du Synode extraordinaire des évêques sur la famille », in *Nouvelle Revue théologique*, vol. 136, n° 4, 2014, p. 549-564.

ID., « La famille, sujet d'évangélisation. Note en vue de la XIV^e Assemblée ordinaire du Synode des évêques », in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 137, n° 4, 2015, p. 561-586.

SENN (Félix), « Des origines et du contenu de la notion de bonnes mœurs », in *Recueil d'études sur les sources du droit en l'honneur de François GénY. Aspects historiques et philosophiques*, vol I, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1935, p. 53-67.

SENON-DUPLESSIS (Claire), « L'Église catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du cardinal Ratzinger », in *Revue de droit canonique*, vol. 55, n° 2, 2005, p. 393-421.

THÉRIAULT (Michel), « Commentaire du canon 124 », in MARZOA (ANGEL), MIRAS (Jorge) & RODRIGUEZ-OCANA (Rafael), *Comentario exegético al Código de Derecho canonico*, vol. 1, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 823-824.

THÉRY-ASTRUC (Julien), « *Enormia*. Éléments pour une histoire de la catégorie de « crime énorme » au second Moyen Âge », in *Annuaire de l'EHESS*, 2007, p. 535-537.

TOCANEL (Petru), « Votum. Coetus studiorum *De normis generalis* », 5 mai 1966, in *Communicationes*, vol. 52, n° 1, 2020, p. 233-240.

TRAVERS (Patrick), « Reception of the Holy Eucharist by Catholics attempting remarriage after divorce and the 1983 code of Canon Law », in *The Jurist*, vol. 55, 1995, p. 187-217

TREVISAN (Gianni), « Commento al can. 865 », in *Codice di diritto canonico commentato*, 5^e éd., Milan, Ancora, 2019, p. 753-754.

URRUTIA (Francisco Javier), « Praxis non admittendi polygamos ad baptismum : cur non mutatur ? », in *Periodica*, vol. 70, 1981, p. 499-522.

VALDRINI (Patrick), « Charges et offices confiés aux laïcs Le point de vue juridique », in *L'Année canonique*, t. 35, 1992, p. 91-100.

ID., « La réception de la loi en droit canonique : pertinence et signification », in *L'Année canonique*, vol. 50, n° 1, 2008, p. 11-30.

ID., « Quarante ans de promulgation du Code de droit canonique : Une évolution vers une plus grande *rationabilitas* ? », in *L'Année canonique*, t. 63, 2023, p. 187-199.

VALUET (Basile), « *Amoris Laetitia* : Le chapitre VIII est-il une révolution ? », in *Revue thomiste*, t. 116, n° 4, 2016, p. 585-618.

VASIL (Cyril) & GALLARO (George), « Remarriage in the Orthodox Church challenges Catholic Church », in *Studia canonica*, vol. 47, n° 1, 2013, p. 119-143.

VEILLON (Didier), « Le divorce en France du Code civil de 1804 à la loi du 26 mai 2004 », in *Slovenian Law Review*, vol. 3, n° 1-2, décembre 2006, p. 45-62, [en ligne] sur hal-02979023.

VESCO (Jean-Paul), « Pope Francis Makes Use of Tradition », in *Concilium*, n° 4, 2016, p. 115-118.

VIRT (Gunter), « Moral Norms and the Forgotten Virtue of *Epikēia* in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried », in *Melita theologica*, vol. 63, n° 1, 2013, p. 17-34.

WERCKMEISTER (Jean), « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », in *RDC*, t. 48, 1998, p. 59-79.

ID., « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du canon 915 », in *RDC*, t. 51, n° 2, 2001, p. 373-399.

ID., « « Quelques observations sur les personnes en situation matrimoniale irrégulière dans le Droit de l'Église catholique », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 81, n° 1, 2007, p. 119-132.

ID., « Décret de Gratien. Causes 27 à 36. Le Mariage », in *RDC*, t. 58-59, 2011, p. 1-768.

WINROTH (Anders), « Les deux Gratien et le droit romain », in *RDC*, t. 48/2, 1998, p. 285-299.

WOESTMAN (William H.), « Catholic in Invalid Marriage as Godparent », in PEDONE (Stephen F.) & DONLON (James L.), éd., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1998, p. 68-70.

ZANETTI (Eugenio), « Il diritto canonico e le situazioni cosiddette irregolari dal punto di vista matrimoniale », in *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 30, n° 3, 2017, p. 304-338.

C. Mémoires et thèses

BOIMOND (Joseph Vergier), *L'irrégularité de bigamie : étude historique sur l'« Unus uxoris vir » en droit canonique*, Thèse de droit canonique à l'ICP, 1935, 118 p.

DOUANLA TANKEU (Clovis), *Repères théologiques et canoniques au sujet du catéchuménat des adultes : la prise en compte des situations particulières relatives aux mœurs*, Mémoire de Licence canonique en droit canonique, Faculté de droit canonique de l'ICP, 2016, 337 p.

GRIMARD (Marie Lorraine), *Pactes et contrats innomés en droit romano-canonique*, Thèse de doctorat en droit, Université Paris XI, 2012, 246 p.

KIEDI KIONGA (Jean-René), *La dispense dans le droit canonique de l'Église catholique latine : concept, tradition et canonicité*, Thèse de doctorat en droit, soutenue à l'Université Paris Sud, septembre 2017, 615 p.

MORRISON (Laura), *The Denial of Holy Communion due to Obstinate Perseverance in Manifest Grave Sin: The application of c. 915 in the American Context*, Thèse de doctorat en droit canonique, Université saint Paul d'Ottawa, 2015, 256 p.

OPREA (Zeno), *Essai sur la notion de bonnes mœurs dans les obligations en droit civil allemand*, thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté de droit, 1935, 341 p.

REED (Albert A.), *The Juridical Aspect of Incorporation into the Church of Christ*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici, apud Pontificium Institutum "Angelicum" de urbe, Carthagera, The Messenger Press, 1960, 123 p.

RIPERT (Georges), *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, LGDJ, 1949, 431 p.

TOXÉ (Philippe), *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, Thèse de doctorat, Université de Paris XI Sud, 2001, p. 465 p.

ANNEXES

Annexe 1 : Document du diocèse de Versailles pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral



Recommandations

Accompagnement des baptisés divorcés engagés dans une nouvelle union

à la suite d'Amoris Laetitia :

ACCOMPAGNER, DISCERNER ET INTÉGRER LA FRAGILITÉ



J'invite les pasteurs à écouter avec affection et sérénité, avec le désir sincère d'entrer dans le cœur du drame des personnes et de comprendre leur point de vue, pour les aider à mieux vivre et à reconnaître leur place dans l'Église. AL §312

L'Église se tourne avec amour vers ceux qui participent à sa vie de manière incomplète, tout en reconnaissant que la grâce de Dieu agit aussi dans leurs vies, leur donnant le courage d'accomplir le bien, pour prendre soin l'un de l'autre avec amour et être au service de la communauté dans laquelle ils vivent et travaillent. AL §291

À l'issue de la consultation des doyennés et du conseil presbytéral, la Mission pour la Famille et le Service du Catéchuménat des adultes ont travaillé conjointement pour établir un processus d'accompagnement des personnes baptisées divorcées engagées dans une nouvelle union.

L'accueil dans nos communautés paroissiales

L'Église doit accompagner d'une manière attentionnée ses fils les plus fragiles, marqués par un amour blessé et égaré, en leur redonnant confiance et espérance [...]. N'oublions pas que souvent la mission de l'Église ressemble à celle d'un hôpital de campagne. AL §291

Nos communautés sont invitées à accueillir, accompagner et intégrer chacun sur son chemin, dans la diversité des situations complexes vécues, au-delà de la question de l'accès aux sacrements : « La logique de l'intégration est la clef de leur accompagnement pastoral, afin que non seulement ils sachent qu'ils appartiennent au Corps du Christ qu'est l'Église, mais qu'ils puissent en avoir une joyeuse et féconde expérience. Ce sont des baptisés, ce sont des frères et des sœurs, l'Esprit Saint déverse en eux des dons et des charismes pour le bien de tous. Leur participation peut s'exprimer dans divers services ecclésiaux : il convient donc de discerner quelles sont, parmi les diverses formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel, celles qui peuvent être dépassées. » AL §299

Il s'agit de rappeler aux communautés que « L'Eucharistie, même si elle constitue la plénitude de la vie sacramentelle, n'est pas un prix destiné aux parfaits, mais un généreux remède et un aliment pour les faibles. » EG §47. [cf annexes]

À chaque situation un accompagnement personnalisé

Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes, [...], on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers. AL §300

Chaque personne étant unique, chaque situation étant singulière, le pape nous invite à accompagner chacun sur son chemin particulier. Il n'y a donc pas de jurisprudence ni de critères applicables de manière systématique d'une personne à l'autre¹.

On pourra inciter, dans un premier temps, les personnes à vivre en couple le parcours diocésain², qui permet une relecture spirituelle de son histoire tout en renouant une relation au Christ et à l'Église, favorisant un meilleur discernement de la volonté de Dieu. Toutefois, il est nécessaire que l'accompagnement se fasse, dans un second temps, de manière individualisée, et non en couple.

¹ AL §304 : ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme.

² Parcours pour les personnes séparées, divorcées engagées dans une nouvelle union – cf annexes.

Un processus d'accompagnement personnel à 3 niveaux

Il faut garantir les conditions nécessaires d'humilité, de discrétion, d'amour de l'Eglise et de son enseignement, dans la recherche sincère de la volonté de Dieu et avec le désir de parvenir à y répondre de façon plus parfaite. AL §300

❖ **Pré-discernement** : il permet d'envisager avec la personne un accompagnement en vue d'un discernement. L'expérience du parcours diocésain, vécu en couple, peut permettre à chacun d'identifier si un accompagnement personnel sur la durée est opportun.

Quelques points de repères dans l'écoute : depuis combien de temps le divorce a-t-il eu lieu, depuis combien de temps la personne vit une nouvelle union, quel est son rôle lors de la rupture de la première union, quelle conscience en vérité de sa situation, quelle attitude vis-à-vis de l'Eglise, quels enjeux pour les enfants ?

Avec qui : il s'agit d'une rencontre entre une personne en situation conjugale complexe et une *personne relais* identifiée par son curé : le curé lui-même, un prêtre, un diacre, un laïc en mission sur la paroisse (couple veilleur missionnaire, accompagnateur de catéchumène, ...) ou une personne du service diocésain de la Mission pour la Famille. Une fiche d'accueil « baptisé en situation complexe » sera remplie par la personne relais et envoyée au représentant de l'évêque sur ces questions, à savoir le responsable de la Mission pour la Famille.

Vers quoi : orienter la personne vers un discernement au for interne³. Si cela n'est pas envisageable il sera possible de recourir à une autre forme de soutien : participation à un groupe de prière, de réflexion....

❖ **Discernement au for Interne** : accompagner dans la durée, sans préjuger de l'issue du cheminement. L'objectif est d'accompagner les personnes sur un chemin de croissance spirituelle⁴ qui « les oriente à la prise de conscience de leur situation devant Dieu, à la formation d'un jugement correct sur ce qui entrave la possibilité d'une participation plus entière à la vie de l'Eglise et sur les étapes à accomplir pour la favoriser et la faire grandir » AL §300. Ce cheminement permet d'identifier des petits ou des grands pas à poser dans la suite du Christ. On pourra envisager de commencer par un temps d'abstinence sacramentelle pour mettre en œuvre d'autres domaines (engagement caritatif, par exemple) de la vie chrétienne. Ce discernement au for interne se déploie au service de l'accueil possible de la grâce sacramentelle.

Quelques points de repères : pardons envers le premier conjoint, soin apporté aux enfants, vie de prière, engagement paroissial, œuvres de charité, humilité, amour de l'Eglise.

Avec qui : un accompagnement spirituel par une personne formée (prêtre - autre que le curé-, diacre, religieux, laïc), ayant suivi la *formation à Manrèse sur les situations conjugales complexes* (ou une autre formation reconnue du diocèse) et ayant l'aval de l'évêque (cf. dernier § : « formation des accompagnants »). L'accompagnant spirituel sera identifié en collaboration avec la Mission pour la Famille.

Vers quoi : une relecture, avec l'aide de l'accompagnant, du chemin spirituel qui a été parcouru et des seuils d'intégration qu'il est possible d'envisager de passer (dans certains cas il pourra s'agir de l'aide d'un sacrement – cf. AL note 351). Il importera, pour certains, de rester « ouverts à de nouvelles étapes de croissance » AL §303. Cela donnera lieu à la rédaction d'un écrit par l'accompagné, faisant mémoire du chemin parcouru et de ses fruits, qu'il pourra partager avec l'accompagnant.

Il est possible que, dans une situation objective de péché - qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement - l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Eglise. AL §305

³ Accompagnement au for interne et au for externe: cf doc CEF p.37 - For interne : ce qui relève du secret de la conscience et de la responsabilité de chacun. For externe : ce qui relève de la responsabilité visible et apparente de chacun dans la société et dans l'Eglise

⁴ « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur. [...] La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » Gaudium et spes 16.

❖ **La responsabilité pastorale** (au for externe⁵) : le discernement de l'Eglise est en jeu ; la personne pourra partager avec le curé les fruits de l'accompagnement ; celui-ci pourra alors proposer une manière d'envisager une meilleure intégration pour le bien de la personne et de la communauté (paroisse, aumônerie, mouvement...).

Avec qui : une rencontre entre la personne et le curé. Le curé prendra soin, lors d'un changement de paroisse, de tenir informé son successeur des situations qui auront été accompagnées en nommant les personnes et leur accompagnant.

Vers quoi : une plus grande intégration ecclésiale, ajustée à la personne et à la communauté. Le dialogue avec le curé s'inscrit dans un discernement dynamique et attentif à accompagner les nouvelles étapes spirituelles de la personne accompagnée et de la communauté.

Quelques points de repères : on pourra travailler cette note en conseil pastoral, imaginer une journée de la miséricorde ou du pardon au cours de laquelle la personne recevra le sacrement de réconciliation. On cherchera à éviter le risque de scandale pour la communauté tout en respectant la dignité de la personne. La Mission pour la Famille se rendra disponible pour accompagner cette réflexion si besoin.

L'accompagné sera invité à faire part, dans une lettre adressée à l'évêque (et en copie au curé), des conclusions de son cheminement, et en particulier de son discernement quant à son désir ou non de recevoir les sacrements de confession et de l'eucharistie. Les modalités de ce discernement seront alors mises en œuvre en concertation avec le curé de sa paroisse, en lien avec l'évêque.

La formation des accompagnants

J'invite les fidèles qui vivent des situations compliquées, à s'approcher avec confiance de leurs pasteurs ou d'autres laïcs qui vivent dans le dévouement au Seigneur pour s'entretenir avec eux. AL §312

Pour mettre en place ce processus d'accompagnement, il est nécessaire, comme l'ont demandé les prêtres eux-mêmes lors des réunions de doyenné, de former des personnes au discernement de ces situations complexes⁶ : des prêtres, diacres, religieux et laïcs.

La liste des personnes formées à l'accompagnement de ces situations complexes, en accord avec l'évêque, est consultable auprès du service de la Mission pour la famille. Une supervision sera proposée à tous les accompagnants de situations complexes.

1/ Des prêtres :

Des prêtres peuvent être invités à suivre la formation à l'Accompagnement des situations complexes à Manrèse. Par ailleurs, afin de favoriser un travail collégial et pour répondre à leur demande d'un soutien pour ce discernement, le service de formation permanente des prêtres proposera un travail de cas pratiques à vivre en doyenné.

2/ Des laïcs, des diacres ou des religieux sont identifiés par les prêtres ou par les services Mission pour la Famille et Catéchuménat (parmi les accompagnateurs de catéchumènes, les équipes d'accompagnement du couple, les couples veilleurs missionnaires pour les familles, les personnes formées à l'accompagnement spirituel – par CVX, des centres spirituels ignaciens ou autres). Ces personnes sont invitées à suivre la formation à Manrèse et pourront soit devenir des personnes relais pour leur paroisse/doyenné/diocèse (pour le pré-discernement), soit des accompagnants spirituels pour les situations complexes pour le discernement au for interne. (Décision prise avec Manrèse à l'issue de la formation).

La miséricorde est la plénitude de la justice et la manifestation la plus lumineuse de la vérité de Dieu. AL §311

⁵ Accompagnement au for externe – CEF p.37

⁶ Nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles. AL 37

Annexe 1

Accueil

Quelques conseils pour favoriser l'accueil des situations complexes en paroisse.

cf Document de travail CEF oct 2021 « Accueillir et accompagner en catéchuménat les personnes en situation matrimoniale complexe » - Conversion et Formation de la communauté p.40

- Inviter chaque communauté, sous la responsabilité du curé, à repérer ses aptitudes à accueillir et vivre la communion avec tous, ainsi que ses difficultés : mixité sociale, collaboration entre les différents services pastoraux ou mouvements d'Eglise, interlocuteurs multiples, souci des personnes « en périphérie », etc.

- Inviter chaque communauté, sous la responsabilité du curé, à percevoir les habitudes pastorales qui seraient à transformer afin de permettre aux personnes en situation matrimoniale complexe de se sentir pleinement reconnues dans leur dignité de croyant : responsabilités paroissiales à proposer, liturgies de la Parole à favoriser, paroles ou discours clivants à éviter, liturgie eucharistique à mieux penser pour que tous se sentent participants, etc. La communauté est appelée à se convertir et oser la miséricorde afin que tous puissent « vivre et mûrir comme membres vivants de l'Eglise » (AL 299). Mentionner ces évolutions dans le projet pastoral de la paroisse s'il y en a un.

- Afin d'éviter tout conflit ou incompréhension lors de l'intégration d'une personne en situation matrimoniale complexe, prévoir un « accompagnement de la communauté, afin qu'elle continue de croître dans un esprit de compréhension et d'accueil, sans que cela crée de confusion quant à l'enseignement de l'Eglise concernant l'indissolubilité du mariage ».

On pourra prévoir en paroisse la présentation de l'exhortation *Amoris Laetitia*, en particulier ce qui concerne les situations matrimoniales complexes (cf. chapitre 8), à travers une homélie sur la vie conjugale, un temps de formation, une soirée d'échange et de témoignages (des membres de la Communion Notre Dame de l'Alliance pourront témoigner de leur fidélité au sacrement, des personnes divorcées remariées pourront témoigner de leur proximité avec le Christ à travers leur vie de prière et leur charité), une journée du couple/du mariage.... pour :

- Redire la gravité du divorce et ses conséquences
- Proposer un chemin pour soutenir les couples en difficultés
- Annoncer la proposition d'accompagnement au discernement, destinée aux baptisés divorcés remariés (y compris ceux qui ont quitté l'Eglise ou se sentent aux périphéries de nos communautés).

L'accompagnement diocésain

Depuis 2017, sont proposés deux parcours distincts sur le diocèse, pour accompagner les personnes séparées. Ces deux parcours ont été bâtis dans le but de permettre à chacun de retrouver une relation au Christ et à l'Eglise. Un parcours à destination des personnes séparées, divorcées, vivant seules, accompagné par un prêtre diocésain et la Communion ND de l'Alliance ; un parcours pour les personnes séparées, divorcées engagées dans une nouvelle union.

Ils sont tous deux conçus selon la dynamique du Triduum Pascal, en trois temps :

- Un premier week-end, comme un Vendredi Saint, pour déposer aux pieds de la croix ses souffrances, colères, incompréhensions, blessures.
- Un temps long qui peut prendre la forme de plusieurs soirées ou week-ends, vécu comme un Samedi Saint. Temps du silence, de l'intériorisation, temps du tombeau pour travailler en conscience et en vérité ce qui dans l'épreuve vécue a fragilisé, abîmé ma relation au Christ et aux autres.
- Un dernier week-end, vécu comme un dimanche de résurrection, temps d'espérance et d'envoi en mission.

Infos sur famille78.fr

Formation et supervision des accompagnants au for interne

Dans le souci d'éviter une trop grande disparité dans l'approche des situations particulières et un juste discernement, outre la formation à Manrèse commune à tous les accompagnants au for interne, la Mission pour la Famille et le service du Catéchuménat des adultes proposeront à chaque accompagnant une supervision assurée par une personne compétente.

Annexe 2 - Processus d'accompagnement des personnes baptisées divorcés engagés dans une nouvelle union

Pré- discernement

• Accueil par une personne relais :

- > Fiche « accompagnement des baptisés en situation conjugale complexe » remplie avec l'accompagné, qui la signera.
- > Fiche envoyée par la personne relais à la Mission pour la Famille.
- > Si un discernement au for interne est envisagé, la personne relais conviendra avec la Mission pour la Famille du choix de l'accompagnateur au for interne (cf liste validée par l'évêque de personnes formées à l'accompagnement au for interne des situations complexes).

Discernement au for interne

• Accompagnement au for interne :

- > La durée et l'issue de l'accompagnement ne sont pas connus d'avance.
- > Au cours de l'accompagnement, l'accompagnateur pourra suggérer à l'accompagné de s'ouvrir à son curé de tel ou tel point.
- > A l'issue du discernement, rédaction par l'accompagné d'un écrit **faisant mémoire du cheminement**. Récit qu'il pourra partager avec l'accompagnant.

Responsabilité pastorale

• Discernement pastoral :

- > Partage avec le Curé des fruits du cheminement et dialogue pour définir les moyens d'intégrations dans la paroisse.
- > Rédaction et envoi d'une lettre à l'évêque pour faire le récit de **l'issue du cheminement et des circonstances** dans lesquelles les étapes identifiées pourront se mettre en place.
- > Le curé pourra joindre, s'il le souhaite, une lettre faisant état de questionnements.
- > L'évêque donnera un avis quant à la mise en œuvre des conclusions du cheminement, en lien avec la personne accompagnée et le curé.

Contacts : Mission pour la Famille - Isabelle de Chatellus - famille@catholique78.fr - 01 30 97 678 78

Annexe 2 : Document du diocèse de Reims pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral

ARCHEVECHE DE REIMS

Le 7 octobre 2017.

ACCOMPAGNER, DISCERNER ET INTÉGRER LA FRAGILITÉ Les couples et les familles en souffrance

L'exhortation apostolique *Amoris laetitia* du Pape François sur l'amour dans la famille reprend et ordonne les conclusions des deux synodes qui ont eu lieu en 2014 et 2015. Elle redit toute la beauté du projet de Dieu sur le couple et la famille, sur les enfants et leur éducation. On y trouvera de nombreuses ressources pour aider celles et ceux qui souhaiteraient s'engager dans cette voie.

Elle n'ignore pas non plus les difficultés concrètes auxquelles sont confrontées les familles dans le quotidien de leur vie. Dans son chapitre VIII, le Pape François, en pasteur expérimenté, rappelle combien la vie réelle peut être marquée de souffrances et parfois d'échecs. Pour autant, malgré cela, personne n'est exclu de la vie de l'Eglise.

L'exhortation rappelle aussi que le premier devoir des pasteurs est d'aider les conjoints qui seraient séparés à rester fidèles aux promesses de leur mariage, en les écoutant, en les soutenant, en les invitant à s'appuyer sur la prière, les sacrements et la communauté chrétienne. Elle insiste sur le fait que nous sommes tous en route et que nous avons tous à nous convertir. Nous avons à nous soutenir les uns les autres, en particulier lorsque nos parcours de vie sont marqués par des épreuves. La clef se trouve dans l'humilité de celles et ceux qui cherchent à poursuivre malgré tout leur vie à la suite du Christ. On devine cela à travers la lecture attentive des N° 297-298. De plus, le Pape rappelle au N° 300 que les prêtres ont la mission « d'accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l'enseignement de l'Eglise et les orientations de l'évêque ».

Faut-il préciser que le ministère d'accompagnement ne consiste pas à décider à la place de celui ou celle qui veut approfondir sa vie chrétienne, mais bien à l'aider à éclairer sa conscience à la lumière de la Parole de Dieu pour qu'il ou elle puisse prendre sa décision ?

En ce qui concerne les personnes divorcées-remariées, cela ne peut se faire que sur un temps assez long où différents sujets seront abordés.

- Une relecture lucide de la vie passée sera mise en œuvre : la part de chacun dans l'échec du mariage. Le réengagement dans une nouvelle union était-il le motif de la séparation ? Une réconciliation est-elle encore possible ? A-t-on pu vivre un pardon entre les conjoints séparés, ou du moins a-t-on essayé ? La reconnaissance de la souffrance des enfants. Ont-ils été respectés ou utilisés dans la procédure du divorce ?
- Au cours de ces premiers échanges, un temps non négligeable devra être consacré à la mémoire de la préparation au mariage et à la conscience de l'engagement qui a été pris à ce moment-là. Eventuellement, on pourra se poser la question de la validité du sacrement et des procédures qui pourraient alors être engagées.
- Il sera utile d'aider la personne à revisiter sa foi, et à progresser dans la connaissance et l'amour du Christ.
- Un travail sur le sens et la beauté du sacrement du mariage et son lien avec l'eucharistie¹ devra être initié.
- Si l'accès à l'eucharistie et au sacrement de la réconciliation est une question posée par la personne qui cherche à progresser dans sa vie chrétienne², un certain nombre de sujets doivent être traversés : le pourquoi de la demande ; le respect de ceux qui s'appuient sur

¹ *Amoris laetitia* évoque en de nombreuses occasions la place de l'eucharistie dans le couple et la famille. Mis ensemble, les numéros forment une catéchèse très riche : N° 15, 29, 38, 185-186, 223, 242 et tout particulièrement le N° 318. La mention de l'eucharistie dans la note 351 du N° 305 suppose un traitement à part.

² Cf. la note 351 du N° 305 d'*Amoris laetitia*.

l'eucharistie pour nourrir la fidélité de leur couple, parfois en grande difficulté ; la vigilance à éviter le scandale chez celles et ceux qui ne pourraient comprendre un tel geste.

- Des théologiens ont évoqué deux situations particulières ouvrant à cette possibilité :
 - 1. Lorsque, après un long discernement, en conscience, on pense que le mariage est invalide, mais qu'on ne peut en apporter la preuve.
 - 2. Lorsque l'on est dans l'erreur invincible (qu'on ne comprend pas, malgré de réels efforts, la position de l'Eglise qui fait le lien entre le mariage sacramentel et l'eucharistie) et que ne pouvoir communier entraînerait la perte de la foi.
- Des pasteurs sont aussi les témoins de personnes qui avaient décidé de communier et qui après un certain temps finissent par se dire que ce n'est pas possible et renoncent à cet acte sacramentel. Mystère qui veut que plus on s'approche du Christ eucharistique, plus cette proximité révèle à certains qu'elle n'est pas appropriée.
- Il faut enfin se souvenir que nulle part dans l'exhortation il n'est fait mention d'une célébration de prière à l'occasion d'une seconde union. La règle de l'Eglise qui ne l'autorise pas n'a pas changé³.

Il se pourra qu'au terme de plusieurs accompagnements, des personnes aboutissent à des décisions et des pratiques différentes. Il ne faudra donc pas s'en étonner.

Comment se faire accompagner ?

A la demande du Pape François⁴, des prêtres ont été sollicités pour être disponibles aux personnes qui souhaiteraient progresser dans leur vie chrétienne, dans la situation de fragilité qui est la leur. Nous les remercions vivement d'avoir accepté de rendre ce service. Portons-les dans notre prière.

Il s'agit de

• Mgr Daniel Labille, résidant à Charleville-Mézières	• P. Mickaël Dupont, curé de Mouzon
• P. Jean-Pierre Laurent, curé de la Cathédrale	• P. Jean-Luc Tinois, curé de Ballan
• P. Jean-Louis Oudinot, curé de la Basilique St Remi	• P. Pascal Bardet, curé à Charleville-Mézières.
	• P. Patrice Trémoureux, curé de Prouilly et de Fismes

+ Thierry Jordan
Archevêque de Reims

+ Bruno Feillet
Evêque auxiliaire

³ Cf. Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, 1981, N° 84.

⁴ Cf. Pape François, *Amoris laetitia*, N° 300.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
SOMMAIRE.....	7
TABLE DES ABRÉVIATIONS	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
PREMIÈRE PARTIE : L'APPROPRIATION DE LA NOTION ROMAINE DE BONI MORES PAR LA TRADITION CANONIQUE.....	41
Chapitre I: L'incorporation de la notion de <i>boni mores</i> dans les sources créatrices du droit	47
Section préliminaire : L'élaboration d'un contenu théologique des <i>boni mores</i>	51
A. Les <i>boni mores</i> ou l'obéissance à la Loi et à l'enseignement de l'église	52
1. La fidélité aux commandements de Dieu	53
2. L'adhésion à l'enseignement orthodoxe de la foi	54
B. Des <i>boni mores</i> aux bonnes mœurs naturelles	60
1. La réflexion de saint Thomas	60
2. L'apport des juristes	64
C. Les <i>boni mores</i> en vue du salut éternel (<i>salus aeterna</i>)	66
D. La permanence de la conception théologique des bonnes mœurs	70
1. La défense des <i>boni mores</i> chrétienne à l'époque moderne.....	70
2. La défense des <i>boni mores</i> chrétiennes à l'époque contemporaine	72
Section 1 : Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit à vocation générale	77
A. Les normes législatives	77
1. Les lois séculières (<i>leges</i>).....	77
2. Les normes canoniques (<i>canones</i>)	81
B. Les coutumes.....	83
1. Les coutumes des communautés ecclésiales	85
2. Les coutumes des communautés séculières	86
Section 2 : Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit à vocation particulière.....	93
A. La dispense des lois ecclésiastiques.....	93
1. L'énoncé explicite du critère des <i>boni mores</i> chez Yves de Chartres.....	94
2. L'implicite prise en compte des <i>boni mores</i> dans le <i>Corpus Iuris Canonici</i>	96
B. Les actes juridiques émanant du sujet de droit.....	100
1. Les promesses et les serments	100

2. Les pactes	106
Conclusion du chapitre.....	115
Chapitre II: Les <i>boni mores</i> : une condition d'intégration dans l'Église en droit canonique classique	117
Section I : Les <i>boni mores</i> et l'incorporation à l'Église	121
A. Les <i>boni mores</i> : un critère requis pour l'administration licite du baptême .	121
1. Une formulation implicite du critère des <i>boni mores</i> jusqu'au XVI ^e siècle	121
2. Une formulation plus explicite du critère de <i>boni mores</i> dans le <i>Rituel romain</i> de Paul V.	128
B. Les <i>boni mores</i> : un critère non décisif pour l'incorporation dans l'Église ..	129
1. Le baptême du petit enfant ou de l'adulte déficient mental	131
2. L'adulte baptisé dans l'Église en cas de danger de mort	133
3. L'adulte baptisé dans une communauté hérétique	137
a. Le rôle déterminant des <i>boni mores</i> pour l'incorporation dans l'Église avant le concile de Trente	138
b. Le revirement opéré par le concile de Trente	143
Section II : Les <i>boni mores</i> et l'exclusion de la pleine communion ecclésiale	149
A. La protection des <i>boni mores</i> par des mesures d'exclusion des personnes en situation de bigamie	150
1. La bigamie successive du fait du remariage après le divorce	151
2. La bigamie simultanée (ou polygamie).....	160
B. La protection des <i>boni mores</i> par des mesures d'exclusion des personnes homosexuelles.....	165
Conclusion du chapitre.....	170
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	171
DEUXIÈME PARTIE : LA CONSÉCRATION DES <i>BONI MORES</i> EN DROIT CANONIQUE SOUS L'ÈRE DE LA CODIFICATION	173
Chapitre I: Les <i>boni mores</i> dans les sources du droit canonique positif	181
Section 1 : Les <i>boni mores</i> : un critère d'évaluation de la <i>rationabilitas</i> des normes canoniques	183
A. La <i>rationabilitas</i> comme caractéristique essentielle de la loi canonique	184
B. Les <i>boni mores</i> comme critère de la <i>rationabilitas</i> de la loi canonique	191
1. L'exigence de l' <i>honestas</i> quant au contenu de la loi canonique	192
2. L'exigence de la <i>salus aeterna</i> quant à la finalité de la loi ecclésiastique.	196

Section 2 : Les <i>boni mores</i> : un critère d'évaluation de la conformité des actes juridiques au droit divin	203
A. L'affirmation de la supériorité du droit divin dans l'ordre canonique en vigueur	203
1. La réception du principe de la hiérarchie des normes en droit canonique .	204
2. Les <i>boni mores</i> comme éléments constitutifs du droit divin.....	209
a. Au niveau des principes du droit canonique	209
b. Au niveau des normes canoniques	210
B. La conformité des sources du droit canonique aux <i>boni mores</i> comme exigence de la hiérarchie des normes	211
1. Les sources du droit à vocation générale	211
a. La loi ecclésiastique.....	211
b. La coutume	217
2. Les sources du droit à vocation particulière.....	217
a. La conformité des actes administratifs particuliers aux <i>boni mores</i>	219
b. La conformité des actes juridiques privés aux <i>boni mores</i>	222
i. Les actes juridiques unilatéraux : l'exemple du serment promissoire .	222
ii. Les actes juridiques privés bilatéraux : l'exemple des contrats.....	224
Conclusion du chapitre.....	229

Chapitre II: L'application de la notion des *boni mores* en droit canonique positif

Section 1 : L'impact des <i>boni mores</i> sur la condition canonique des personnes physiques dans l'Église	235
A. Les <i>boni mores</i> : un critère souple quant à l'incorporation dans l'Église.....	236
1. L'incorporation dans l'Église comme effet juridique du baptême valide ..	237
2. Les <i>boni mores</i> comme critère de licéité pour l'administration du baptême	240
B. Les <i>boni mores</i> : un critère décisif quant à la capacité d'exercice des droits dans l'Église.....	248
1. La diminution de la capacité juridique pour cause de délit contre les <i>boni mores</i> dans le <i>CIC/17</i>	250
a. Le délit de bigamie dans le <i>CIC/17</i>	251
b. Le délit de sodomie dans le <i>CIC/17</i>	254
2. La diminution de la capacité juridique pour cause de péché grave manifeste contre les <i>boni mores</i> dans le <i>CIC/83</i>	259
a. La catégorie du « péché grave manifeste » dans le canon 915 <i>CIC/83</i> ..	261

b. La restriction des droits à cause d'un péché grave manifeste contre les <i>boni mores</i>	270
Section 2 : L'exigence des <i>boni mores</i> pour l'amplification de la capacité juridique dans l'Église	275
A. Les <i>boni mores</i> : un critère d'idonéité pour les ordres sacrés	275
1. L'exigence des <i>boni mores</i> : un critère générique d'admission aux ordres sacrés du diaconat et du presbytérat	276
2. Les <i>boni mores</i> : une condition spécifique d'idonéité pour l'exercice des charges pastorales.....	281
a. La charge épiscopale.....	281
b. L'office du curé	283
c. Les autres offices	283
B. Les <i>boni mores</i> : une condition pour l'exercice des charges ecclésiales accessibles aux fidèles laïcs	284
1. L'exigence des <i>boni mores</i> pour l'exercice des offices ecclésiastiques comprenant la participation au pouvoir de gouvernement pastoral	285
a. Les membres du conseil pastoral	285
b. Le personnel des tribunaux ecclésiastiques	289
2. L'exigence des <i>boni mores</i> pour l'accomplissement des charges ecclésiales comportant une obligation d'exemplarité : l'exemple du parrain de baptême.	291
a. La charge de parrain	291
i. Le cas des fidèles divorcés-remariés	292
ii. Le cas des fidèles en situation d'homosexualité.....	297
b. Les fonctions liturgiques	298
c. L'enseignant dans une école catholique ou l'enseignant de la religion catholique dans une école publique	299
Conclusion du chapitre 2	300
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	303
CONCLUSION GÉNÉRALE : LES <i>BONI MORES</i> À L'ÉPREUVE DE L'ÉMERGENCE DE LA CATÉGORIE DU DISCERNEMENT PERSONNEL ET PASTORAL EN DROIT CANONIQUE	307
Section 1 : Le discernement personnel : une notion élaborée par la théologie morale	309
A. Son enracinement dans la tradition ecclésiale	309
1. La morale de la vertu et l' <i>epikeia</i> chez saint Thomas	309

2. Le charisme d'accompagnement et de discernement chez saint Ignace de Loyola	312
3. La « science du confessionnal » chez saint Alphonse-Marie de Liguori...	313
B. La contribution des théologiens contemporains.....	315
1. Josef Ratzinger et l'hypothèse d'admission des divorcés remariés à la communion après un chemin pénitentiel.....	316
2. Giovanni Cereti et l'hypothèse de la solution pratiquée dans l'Église primitive	318
3. Gunter Virt et l'hypothèse d'application de l' <i>epikeia</i> aux situations conjugales complexes.....	320
Section 2 : le discernement personnel : une catégorie émergente en droit canonique	325
A. La recherche d'une solution canonico-pastorale à l'intégration sacramentelle des fidèles divorcés-remariés.....	325
1. L'exhortation <i>Familiaris consortio</i> comme point de départ de l'émergence de la catégorie du discernement personnel.....	325
2. La Lettre pastorale des évêques allemands du Rhin Supérieur : une première tentative d'introduction du discernement personnel en droit canonique	327
3. Le rejet de la proposition des trois évêques allemands par le Siège apostolique	330
4. L'apport de la doctrine canonique.....	332
B. Les initiatives déterminantes du pape François	333
1. L'apport de l'exhortation apostolique <i>Evangelii gaudium</i>	333
2. La III ^e Assemblée extraordinaire du synode des évêques	335
a. La phase préparatoire.....	335
b. La phase de célébration	342
3. La préparation de la XIV ^e Assemblée ordinaire de 2015.....	346
a. Sur la problématique du recours à la pratique orthodoxe de l' <i>oikonomia</i>	347
b. Sur la problématique de la situation objective de péché et de l'imputabilité morale	351
4. La célébration de l'Assemblée générale ordinaire du 4 au 25 octobre 2015	354
a. L'examen des rapports de <i>Circuli minores</i>	356
b. La <i>Relatio finalis</i>	360
C. La consécration de la catégorie du discernement personnel et pastoral en droit canonique	362

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	365
I. Sources.....	365
II. Instruments de travail	381
A. Dictionnaires et encyclopédies	381
B. Travaux préparatoires	382
III. Bibliographie	386
A. Ouvrages	386
B. Articles	390
C. Mémoires et thèses	399
ANNEXES	401
Annexe 1 : Document du diocèse de Versailles pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral	401
Annexe 2 : Document du diocèse de Reims pour la mise en œuvre du discernement personnel et pastoral	407
TABLE DES MATIÈRES.....	409

