

Remigiusz Sobański

Quelques remarques sur "le droit et la miséricorde"

Collectanea Theologica 57/Fasciculus specialis, 107-113

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

REMIGIUSZ SOBAŃSKI, WARSZAWA

QUELQUES REMARQUES SUR «LE DROIT ET LA MISÉRICORDE»

1. La miséricorde immanente au droit

Le problème du droit et de la miséricorde peut être considéré en associant ces deux notions conçues disjonctivement au point de départ: le droit sévère et la pratique miséricordieuse du droit. La miséricorde se rapporte dans ce cas à l'interprétation et à l'application du droit. Une telle appréhension de la miséricorde renouait avec l'idée antique de l'équité juridique et était devenue un des éléments de l'équité canonique. *Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata* — la miséricorde apparaît alors comme un facteur d'adoucissement du droit.

Une telle manière de voir le problème peut cependant facilement mener à opposer la miséricorde au droit. Dans les sciences canoniques on discutait de savoir si — en admettant que le droit établi est contraire à l'équité — il faut statuer selon le droit ou selon l'équité. Les commentateurs du décret de Gratien adoptaient le point de vue que quand l'équité s'oppose au droit écrit, il faut statuer en conformité avec l'équité. Les canonistes ultérieurs — les décrétalistes — avaient cependant sur ce point des doutes et, parmi eux, prédominait l'opinion qu'on ne peut placer l'équité au-dessus du droit écrit. Leurs opinions (p.ex. de Nicolas de Tudeschis, Bernard de Parme, Sinibald Fliscus, le futur Innocent IV) sont historiquement compréhensibles: ils commentaient le droit ecclésial au temps du développement de l'activité législative centralisée des papes et placer l'équité au-dessus du droit écrit aurait porté atteinte à ce droit. Ces auteurs ne mettaient évidemment pas en question la justesse canonique comme principe fondamental du droit ecclésial, ils considéraient par contre que l'équité canonique — et par là même des principes chrétiens tels que la miséricorde, la douceur — se situaient dans le droit ecclésial. La mise en oeuvre des lois ecclésiastiales c'est justement, d'après ces auteurs, la réalisation de l'équité et de la miséricorde chrétienne. C'est pourquoi Nicolas de Tudeschis constate que l'équité canonique c'est tout simplement une manière rationnelle d'expliquer les lois, qui concilie la miséricorde et la sévérité. Bien que de telles opinions aient eu leur source dans le souci d'assurer au droit l'efficacité, elles enferment cependant une très précieuse intuition ecclésiastique, à la condition toutefois qu'on

ne l'utilise pas unilatéralement et exclusivement en tant qu'argument de la nécessité de respecter le droit (puisque la miséricorde y est déjà incluse), mais, en tout premier lieu, comme un critère du droit ecclésial, jouant un rôle essentiel dans le processus de son établissement.

Le droit ecclésial et la miséricorde ne doivent pas être traités disjonctivement. L'appariement: le droit sévère et son application douce, ne caractérise pas seulement et uniquement la pratique légale de l'Eglise, il devrait marquer tous les systèmes qui refusent d'être caractérisés au moyen d'épithètes telles que despotique, autocrate, tyrannique. De plus, la miséricorde dans la pratique légale dépendrait alors non pas du droit mais de l'humeur ou de la bonne volonté du pouvoir.

C'est pourquoi le christianisme — tout en soulignant la miséricorde en tant que vertu indispensable à tout chrétien, y compris aux chrétiens exerçant le pouvoir — s'efforce d'introduire la miséricorde dans le droit ecclésial même en tant que son élément immanent. Il n'y a pas d'exagération à affirmer que la miséricorde est, dans le christianisme, le droit. Et il n'y va pas en premier lieu d'imposer la miséricorde et d'interdire ce qui ne lui est pas conforme. De tels impératifs et — surtout — interdictions ne sont pas sans signification, davantage d'ailleurs en tant que déclaration légale d'une valeur chrétienne fondamentale que comme moyen prometteur pour assurer la pratique de fait de la miséricorde. Associer cependant le droit ecclésial, tout droit d'ailleurs, aux impératifs et interdictions est une grande simplification et permet de n'en percevoir que la couche superficielle. Le droit en effet c'est avant tout une certaine structure sociale, un ordre objectif de la vie sociale définissant si un comportement donné doit être approuvé ou non¹. Il est facile de le percevoir dans la formulation même des normes légales qui ont de fait un caractère général et sont présentées dans des phrases abstraites non adressées à des destinataires désignés. Les normes décrivent un certain état de fait et constatent comment les hommes doivent se conduire justement dans les circonstances définies. La raison en est que l'élément premier et fondamental de la norme est l'appréciation. Elle constitue la mesure du comportement humain, la règle de la convivialité humaine. C'est ce qu'avaient parfaitement compris les pères du concile de Nicée quand ils ont appelé les dispositions disciplinaires par eux adoptées canons ou justement règles de conduite.

¹ P. Bockelmann, *Einführung in das Recht*, München 1975, 22.

2. La miséricorde, fonction de l'Eglise

Significative est la constatation enfermée dans le c. 676 que „les instituts laïcs, tant masculins que féminins, participent par les oeuvres de miséricorde touchant à l'esprit et au corps à la fonction pastorale de l'Eglise". Ce canon se trouve dans le contexte des instituts de la vie consacrée et sa constatation concerne directement ces instituts. Sa signification cependant dépasse ce cadre. Nous y trouvons en effet la constatation que l'on participe à la tâche pastorale de l'Eglise par les oeuvres de miséricorde. Ceux qui les accomplissent interviennent alors comme sujets de la mission pastorale.

Selon le canon cité, deviennent de tels sujets — qui accomplissent les oeuvres de miséricorde — les membres des instituts. Il n'y a cependant aucune raison d'appliquer la spécification du c. 676 aux seuls instituts de la vie consacrée. L'on a tout simplement justifié et rappelé aux fidèles qui, par l'amour, „s'unissent d'une manière particulière à l'Eglise et à son mystère" (c. 573 § 2) ce à quoi ils sont obligés du fait de leur consécration particulière „pour la gloire de Dieu, l'édification de l'Eglise et le salut du monde" (c. 573 § 1), et qui est bien l'obligation de tout fidèle.

Du c. 676 on peut tirer deux conclusions précieuses. La première est que, par les oeuvres de miséricorde, tous les fidèles participent à la tâche pastorale de l'Eglise. Nous nous rendons compte du poids de cette constatation surtout si nous attirons l'attention sur les difficultés rencontrées dans l'enseignement conciliaire et postconciliaire par le problème de la participation de tous les fidèles au ministère pastoral de l'Eglise. Le Concile enseigne sur la participation au ministère sacerdotal et au magistère, mais il ne développe pas d'enseignement sur la participation de tous les fidèles au troisième ministère (selon le schéma adopté) du Christ et de l'Eglise. Peut-être — conformément à la suggestion du c. 676 — la pratique de la miséricorde chrétienne pourrait servir de fondement utile pour considérer ce problème.

Une telle voie peut apparaître opportune au cas uniquement où l'on tiendra compte également de la deuxième conclusion qui découle — indirectement — de la disposition du c. 676. Notamment que le ministère pastoral s'exerce entre autres par les oeuvres de miséricorde.

C'est par ailleurs une vérité évidente, confirmée par les indications légales destinées aux pasteurs de l'Eglise (p.ex. c. 383 § 1, 529 § 1). Il faut cependant remarquer que, dans l'optique canoniste, le ministère pastoral est réduit au pouvoir de gouvernement, celui-ci entendu parfois selon les modèles laïcs². Or gouverner l'Eglise

² R. Sobański, *Ekleziologia nowego Kodeksu na przykładzie pierwszej księgi* (L'ecclésiologie du nouveau Code sur l'exemple du premier Livre), *Prawo Kanoniczne* 27 (1984) n° 3—4, 241—246.

(autrement dit le pastorat) c'est, en premier lieu, dispenser les mystères divins. Et parmi eux également la miséricorde divine.

Aux pasteurs, cette obligation est rappelée par le c. 978 § 1, le deuxième en plus du c. 676 cité, où intervient le terme miséricorde. Il demande aux confesseurs qu'ils se souviennent qu'ils ont été institués par Dieu à la fois dispensateurs de la justice divine et la miséricorde. Dans le christianisme, ces notions sont inséparables, elle forment un tout et, s'entre-pénétrant, expriment l'attitude de Dieu envers l'homme et l'attitude obligatoire pour le chrétien vis-à-vis de l'autre. Il vaut d'ailleurs la peine de rapporter la phrase du début de l'„Introduction théologique et pastorale” aux nouveaux Rites de la pénitence de 1973. „Dieu le Père a manifesté sa miséricorde par le Christ en réconciliant tout ce qui est sur terre et dans les cieux, en restituant la paix par son sang versé sur la croix”. Le sacrement de pénitence est le signe du processus de réconciliation et de la conversion continue à l'unité avec Dieu et avec les frères, si essentielle pour l'Eglise-communion de la foi et de la charité, que nous avons connue et que nous devons toujours à nouveau entreprendre.

Ce sacrement n'est pas le seul cependant à être le signe et l'„institution” de la miséricorde divine. C'est aussi l'Eglise tout entière qui réalise au cours des siècles et inscrit dans l'histoire la miséricorde de Dieu qui s'est manifestée à l'humanité en Jésus-Christ. C'est pourquoi la miséricorde non seulement trouve un écho dans les dispositions concernant une institution — le sacrement de pénitence, elle doit caractériser tout le droit ecclésial, en constituer la valeur immanente, constituer une composante de „l'esprit du droit” ecclésial.

3. La protection légale de la miséricorde

Le sacrement de pénitence, en plus qu'il est la signe le plus manifeste de la miséricorde divine, indique ce dont il s'agit pratiquement dans le postulat que la miséricorde pénètre les dispositions du droit canon. Le droit, notamment, doit rendre possible la réconciliation, faciliter le retour à l'unité avec Dieu et avec les hommes, aider l'homme à se trouver une place dans la communion.

Cette tâche s'accomplit dans une certaine tension. Si en effet le droit doit aider l'homme à trouver sa place dans la communion, il doit, d'une part, en quelque sorte „aller au-devant de lui”, d'autre part il ne peut pas ne pas se tenir à la garde de l'identité de la communion, son existence étant la condition de la participation aux dons, parmi lesquels justement le don de la miséricorde.

Les discussions qui ont accompagné les travaux sur la révision du Code de Droit Canon ont révélé la prédominance de la conviction que le droit ecclésial est plutôt plus soucieux de conserver l'iden-

tité de la communion que de faciliter sa participation. Il ne s'agit pas ici de savoir si un tel point de vue est justifié ni comment ont été historiquement distribués les accents. Rappelons cependant que, quoique pour l'Eglise primitive il ait été évident que le chrétien est un saint au sens religieux et moral de ce mot, l'appartenance à l'Eglise des pécheurs ne faisait pas de doute. L'Eglise en effet se rend compte qu'elle est un signe de la miséricorde divine éprouvée, qu'elle avait connue et dont elle a toujours besoin: elle est un signe vrai mais plein de taches et d'insuffisances. Les Pères de l'Eglise exprimaient cette conscience dans l'image hardie de l'adultère pure³. Grâce à l'union avec le Seigneur, la communion de l'Eglise se purifie sans cesse. Elle est le signe de la miséricorde de Dieu pour le monde, mais aussi pour „les siens". Le fidèle pécheur se trouve aussi dans la situation communautaire. La communion de la foi et de l'amour porte aussi son fardeau. Elle ne se libère pas des pécheurs, elle n'établit pas de division en saints et pécheurs, quoique la sainteté ne puisse être pour elle indifférente et le péché fasse obstacle à la pleine participation à la vie de l'Eglise, surtout à l'Eucharistie qui est le signe de la plénitude de l'unité fondée sur la possession de l'Esprit du Christ. C'est pourquoi la pénitence occupe tant de place dans les actions de l'Eglise. „L'Eglise qui réunit en son sein les pécheurs, les saints, et qui a toujours besoin de purification, entreprend incessamment la pénitence et son renouvellement" (*Lumen gentium* 8). En faisant pénitence, le fidèle prend la miséricorde divine et, par sa conversion, donne témoignage à cette même miséricorde. Il ne peut le faire sans la grâce de la conversion, sans la miséricorde divine. Il est le sujet de la miséricorde.

Il découle de ce qui vient d'être dit que la miséricorde n'est pas quelque „mansuétude" manifestée au chrétien qui se convertit. Elle appartient aux éléments constitutifs du christianisme, de toute la communion et de ses fidèles particuliers. L'homme s'est trouvé dans la communion et y persiste grâce à la miséricorde. Rapportant ce fait au droit et choisissant pour lui un qualificatif approprié parmi ceux que nous rapportons au droit, il faut dire que le droit doit être „ouvert". Il doit protéger la participation à la vie de l'Eglise car, en elle, il parvient aux fruits de la miséricorde, les hommes s'unissent entre eux et entrent dans l'échange des dons qu'ils ont éprouvés eux-mêmes. La nécessité de conserver l'identité de la communion demande que soient posées des exigences: la foi, la bonne volonté, la conversion, la rupture avec le mal, mais tout cela est possible justement grâce à la miséricorde et s'accomplit dans l'Eglise par la participation à sa vie. Il n'est pas facile de résister à l'impression que nous avons ainsi affaire au dilemme: d'une part

³ H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, dans: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 207—305.

— pour participer à la vie de l'Eglise et parvenir aux grâces accessibles en elle, il faut remplir les conditions exigées, surtout croire et se convertir; d'autre part — sans la grâce de Dieu la foi est impossible et ne se convertira pas qui n'a pas connu la miséricorde divine. Et là il faut rappeler le labeur des théologiens s'efforçant de surmonter cette difficulté sur le plan doctrinal. Du point de vue canoniste, ce dilemme perd son acuité avec une compréhension moins statique et plus dynamique du droit, où la catégorie de l'action se placerait avant la catégorie de l'état. Le renversement de l'adagium *operari sequitur esse* semble être une solution valable. Au premier plan se dessinent ainsi non leurs personnes et leurs attributions à l'action, mais les actions par lesquelles se répand la grâce de Dieu, et les personnes qui les entreprennent⁴.

4. Le droit et la pratique sociale de la miséricorde

La participation protégée par le droit aux échanges des dons qui s'accomplissent dans l'Eglise doit mobiliser les fidèles aux attitudes socialement actives. Le droit provoque ainsi la pratique sociale de la miséricorde. La question se pose si, dans le droit ecclésiastique, il y a place à des dispositions particulières en la matière. Le code de 1917 imposait uniquement aux bénéficiaires qu'ils transmettent les biens superflus aux pauvres ou à de bonnes fins (c. 1473). On pouvait traiter cette disposition comme une indication pour tous les fidèles: le superflu appartient aux pauvres. On ne saurait cacher le minimalisme qui se profilait derrière une telle recommandation: le droit définit le minimum de christianisme. Minimum, car 1) il se tient à la garde de la communion et définit les limites hors desquelles il était interdit de sortir pour ne pas menacer l'identité chrétienne, et 2) il est plus facile de le définir. Le minimalisme n'est cependant pas un critère du droit, et, introduit dans la pratique, il engendre uniquement des attitudes legalistes. Il est donc heureux que dans le nouveau Code il n'y ait plus de notion de biens superflus.

Les indications concrètes devraient prendre en considération deux principes. Le premier, c'est le fait que l'Eglise se réalise entre autres par les oeuvres de miséricorde. Le second, c'est l'autonomie de l'ordre temporel dans lequel les fidèles, mus par l'esprit de l'Evangile, entreprennent la pratique sociale de la miséricorde. Nous entrons par là même dans tout un échec de problèmes, lié à la présence de l'Eglise dans le monde. Et la conclusion pour notre problème sera que la hiérarchie ecclésiastique ne suggère pas

⁴ Que l'évolution aille dans ce sens, on le voit à partir de la présentation des sacrements dans le nouveau Code de Droit Canon, où l'on a abandonné le schéma dispensateur-sujet et montré les sacrements comme des actions de la communion.

de solutions toutes prêtes mais proclame la foi — dont également la vérité sur la miséricorde chrétienne — et les fidèles l'appliquent à la situation concrète et prennent leur décision conformément à leur propre conscience.

Il n'appartient donc pas au droit ecclésial de définir des dispositions concrètes. Il semble cependant qu'il serait utile d'accentuer plus fortement la subjectivité des pauvres (qui ne sont pas uniquement des objets de l'action de la miséricorde). Dans la tradition chrétienne, surtout dans les écrits des Pères de l'Eglise, nous trouvons beaucoup de belles formules mettant en relief la place des pauvres dans l'Eglise, ces pauvres constituant son orgueil et son ornement.

La tradition chrétienne souligne la subjectivité des pauvres surtout dans le contexte des biens ecclésiaux. Des échos de cette tradition ont retenti dans les documents du Concile de Vatican II, entre autres dans le *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, qui, se référant au synode d'Antioche, rappelle que les biens temporels de l'Eglise doivent servir „à un exercice digne du culte divin, à assurer une subsistance honnête du clergé et à exécuter les oeuvres du saint apostolat ou de l'amour, surtout relativement aux nécessiteux" (17). Avec ce texte renoue le nouveau Code. Il convient de rappeler que l'ancien Code constatait que les biens de l'Eglise doivent servir à la réalisation de ses buts propres (c. 1495 § 1), mais il n'y avait pas d'accord chez les auteurs si les oeuvres de miséricorde se situent parmi les buts propres de l'Eglise. Le nouveau Code les énumère à titre d'exemple, et, parmi elles, les oeuvres d'amour „surtout à l'égard des pauvres" (c. 1254 § 2). Cette énumération le rapproche de l'ancienne pratique de la distribution des revenus ecclésiaux dont les pauvres étaient des bénéficiaires de plein droit. Et surtout cette énumération du Code des buts de l'Eglise indique les raisons de l'existence et les tâches des institutions canoniques.