NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 2 1990

Le «charisme originaire». Pour une justification théologique du droit des associations dans l'Église

Libero GEROSA

p. 224 - 235

https://www.nrt.be/fr/articles/le-charisme-originaire-pour-une-justification-theologique-du-droit-des-associations-dans-l-eglise-176

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le «charisme originaire»

POUR UNE JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE DU DROIT DES ASSOCIATIONS DANS L'ÉGLISE*

Vingt ans après le Concile Vatican II, le thème des charismes et des mouvements d'Église a fait irruption pour la première fois au Synode des évêques de 1987 sur la vocation et la mission des laïcs[1]. Même si l'on s'abstient de porter un jugement de valeur sur le contenu théologique de ces assises, le fait en soi constitue déjà une réelle surprise, surtout pour les canonistes. En effet non seulement le Code de Droit canon de 1983 a éliminé sans pitié le concept de «charisme», mais on n'y a même pas utilisé une seule fois l'expression «mouvements ecclésiaux» *(motus ecclesiales)*[2].

Cet article veut répondre — fût-ce d'une manière nécessairement fragmentaire — à l'interpellation que les Pères du Synode ont adressée aux théologiens et, parmi eux, surtout aux canonistes[3]. Ce projet, il faut le réaliser dans la ligne indiquée par les Pères du Synode eux-mêmes, en restant attentif à l'expérience ecclésiale vivante, en lui empruntant toutes les indications utiles à une réflexion systématique. Car il n'y a pas en théologie de secteur où la théorie coïncide plus étroitement avec la pratique et avec la vie de l'Église que celui de la pneumatologie précisément; celle-ci ne comprend pas

---

* Le présent article reprend et développe dans les notes l'exposé tenu par l'auteur lors de sa soutenance de thèse d'agrégation à la Faculté de Théologie de l'Université catholique d'Eichstätt, au semestre d'hiver 1988/1989.

1. Pour une première analyse de ce synode, cf. L. GEROSA, *Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici*, dans *Ius Canonicum* 28 (1988) 665-680.

2. Le schéma du *CIC* de 1982 utilisait encore le concept de charisme dans les cc. 580, 600 § 3, 631 § 1, 716 § 1, 717 § 3, 722 § 1 et 2. Pour une interprétation plus détaillée, cf. E. CORECCO, «Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC», dans *I Diritti Fondamentali della Persona Umana e la Libertà Religiosa.* Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984), Roma, 1985, p. 101-121; cf. également J. BEYER, *«Motus ecclesiales»*, dans *Periodica* 75 (1986) 613-637.

3. Avant le Synode de 1987, peu de canonistes ont traité le thème du «charisme»: P. LOMBARDIA, «Carisma e Chiesa istituzionale», dans *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, II, Milano, 1976, p. 959-988; P. KRÄMER, *Charismatische Erneuerung der Kirche.* Chancen und Gefahren, Trier, 1980, p. 73-133; J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, Bologna, 1984, p. 74-82; E. CORECCO, «Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa», dans *I Movimenti della Chiesa negli anni '80.* **Atti del Convegno internazionale, Roma, 23-27 settembre 1981, édit. M. CAMISASCA-M. VITALI, Milano, 1982, p. 203-204.**

seulement le domaine des charismes, mais représente aussi une dimension constitutive de l'ecclésiologie[4]. Et à celle-ci, le Droit canonique doit aussi se référer constamment, comme l'enseigne Vatican II dans *Optatam totius,* 16.

1. *Qu'est-ce qu'un mouvement ecclésial?*

Pour comprendre ce que les nouvelles formes d'associations ecclésiales apportent à la réflexion systématique sur le «charisme originaire» (c'est-à-dire sur le charisme qui a présidé à leur naissance), nul besoin d'en dresser le catalogue complet, ni même de se livrer au périlleux exercice que représente l'élaboration d'un classement définitif[5]. Il n'est même pas nécessaire d'en chercher à tout prix une définition théologique précise. On peut se contenter pour commencer de l'approche conceptuelle suivante: on parle de *mouvement ecclésial* au sens large pour désigner une réalité vivante, une forme d'association qui se met au service d'un approfondissement de la foi par l'édification de la communion ecclésiale et qui, à cet effet, se dote d'un minimum de structures. L'adjectif *ecclésial* relève la volonté expresse des membres du mouvement de vivre dans et pour l'Église[6].

Pour la réflexion théologique les trois observations suivantes importent davantage: en premier lieu, dès avant le Synode des évêques et aussi expressément que ce dernier, le Magistère pontifical a reconnu aux mouvements ecclésiaux «une fonction bien déterminée et, nous pouvons le dire sans plus, irremplaçable dans l'Église»[7]. Deuxièmement, théologiens et Magistère s'accordent à constater que cette

4. Telle est la conclusion d'Y. CONGAR, au terme de son ouvrage *Je crois en l'Esprit Saint.* I. *L'Esprit dans l'économie: révélation et expérience,* Paris, 1981, p. 235. Cet avis est partagé par K. LEHMANN, s.v. *Erfahrung,* dans *Sacramentum Mundi,* I, 1986, p. 1117-1123; K. RAHNER, «Erfahrung des heiligen Geistes», dans *Schriften zur Theologie,* 13, 1978, p. 226-251; H.U. VON BALTHASAR, *Theologik,* III, Einsiedeln, 1987, p. 178; cf. encore W. KASPER, *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie,* Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 9, qui paraphrase Kant en ces termes: «Les concepts théologiques sans expérience religieuse sont vides, les expériences religieuses sans concepts théologiques sont aveugles.»

5. On trouve un premier aperçu de ces mouvements, incomplet certes, mais des plus instructifs, attendu qu'il présente une trentaine de leurs principaux types, chez A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei.* Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, Roma, ^{2}1982. B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, Gruppi, Movimenti,* Milano, 1987, offre quant à lui un premier essai intéressant de classement interprétatif des mouvements ecclésiaux.

6. Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* dans *Dizionario di Mariologia,* édit. S. DE FIORES-S. MEO, Torino, 1986, p. 963.

7. JEAN-PAUL II, Discorso al II° Colloquio internazionale «I Movimenti nella chiesa», dans *Atti del II° Colloquio internazionale,* Milano, 1987, p. 24.

fonction des mouvements ecclésiaux est en lien étroit avec leur origine charismatique[8]. Troisièmement, l'expérience charismatique de ces mouvements s'accorde avec la doctrine des charismes que le Concile a exposée dans son ensemble[9]. Pour Vatican II en effet, les charismes ne désignent pas simplement les «dons» ordinaires de l'Esprit Saint et surtout pas les «talents» personnels de l'individu ou même une prérogative des laïcs. Le Concile leur assigne une fonction ecclésiologique et, de la sorte, il faut les considérer comme des «dons particuliers» (*dona peculiaria* - *AA*, 3, 3-4) que l'Esprit Saint peut accorder à chaque catégorie de fidèles pour l'édification de l'Église (*LG*, 12, 2). Ce dynamisme constructif se manifeste particulièrement dans un «charisme originaire», qui préside à la naissance des mouvements ecclésiaux postconciliaires.

Dans le cadre de ces trois coordonnées théologiques, on peut circonscrire quelques caractéristiques importantes du «charisme originaire», que les mouvements manifestent à l'ensemble de la communauté ecclésiale et aux canonistes par leurs publications et surtout par les actes de leurs colloques internationaux.

2. *Les caractéristiques du «charisme originaire»*

Il y a quatre caractéristiques principales du «charisme originaire», qui s'enracine dans le baptême et représente un don de l'Esprit gratuit et supplémentaire, par lequel le sacerdoce commun conféré au baptême se déploie d'une manière déterminée.

La première consiste dans l'aptitude du baptisé qui reçoit ce «charisme originaire» et des fidèles qui y participent en communauté à susciter une forme particulière de l'«imitation du Christ»[10]. Le fidèle reçoit ainsi la possibilité de vivre le mystère de l'Église dans sa totalité et son universalité.

---

8. Cette opinion trouve écho chez B. SECONDIN, *Segni di profezia...*, cité n. 5, p. 250; P. CORDES, *Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche*, dans *Internationale katholische Zeitschrift* 16 (1987) 50 s.; E. CORECCO, «Profili...», cité n. 3, p. 220; H.U. VON BALTHASAR, «Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa», dans *I laici e la missione della Chiesa*, Milano, 1987, p. 85-106, surtout p. 87.

9. Il n'y a pas lieu ici d'entreprendre même brièvement l'étude d'une question si complexe. Pour une analyse critique, je renvoie au premier chapitre de mon travail d'habilitation, *Charisma und Recht.* Kirchenrechtliche Überlegungen zum «Urcharisma» der neuen Vereinigungsformen in der Kirche, Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag, 1989.

10. Cf. à ce propos H. MÜHLEN, *Charismatisches und sakramentales Verständnis der Kirche. Dogmatische Aspekte der charismatischen Erneuerung*, dans *Catholica* 28 (1974) 169-187.

La deuxième consiste dans la paternité (ou maternité) spirituelle, qui introduit à la pleine maturité dans la foi de l'Église. Cette fonction de paternité/maternité qu'exerce le fondateur (ou la fondatrice) en vertu du charisme reçu est le principe profond de l'unité dynamique du sacerdoce commun et ministériel chez tous ceux qui se rattachent au mouvement ecclésial concerné[11].

La troisième, qui découle d'ailleurs immédiatement de la précédente, consiste en la capacité de faire passer la «communion des fidèles» *(communio fidelium)* au plan d'une expérience de «fraternité» susceptible d'ouvrir le croyant à la mission d'une manière toute particulière[12].

La quatrième consiste dans la pénétration réciproque de l'identité personnelle et de l'identité ecclésiale, prouvant ainsi que l'élément charismatique dans l'Église ne s'oppose pas nécessairement au droit.

Ces quatre caractéristiques principales du «charisme originaire», que l'on pourrait définir selon la terminologie scolastique, peut-être par analogie avec la prophétie, comme «charisme suprême» *(charisma maximum),* aboutissent au concept scripturaire et conciliaire de «communion» et prouvent concrètement la force structurante du «charisme originaire»; celui-ci se déploie directement en vue de l'édification de l'Église. Dans les associations engendrées par un «charisme originaire», ces quatre caractéristiques, parce qu'elles appartiennent à leur constitution, ne sont pas de simples règles de comportement, mais possèdent un caractère contraignant, qui joue un rôle essentiel dans la détermination de la nature et des buts propres au groupe ou au mouvement ecclésial concerné. D'ailleurs la question se pose de savoir si ces éléments d'obligation méritent également à cause de leur origine charismatique une note juridique déterminée.

3. *La signification juridique du «charisme originaire»*

Pour répondre à la question touchant la nature juridique des éléments structurants du «charisme originaire», on peut choisir, comme point de départ méthodologique, de comparer «charisme originaire» et «coutume» *(consuetudo)*; cette comparaison n'est éclairante que

11. Cf. E. CORECCO, «Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale», dans *Popolo di Dio e sacerdozio,* édit. ATI (Associazione Teologi Italiani), Padova, 1983, p. 80-129.

12. Cf. L. MOREIRA NEVES, «I movimenti nella Chiesa», dans *I movimenti... negli anni '80,* cité n. 3, p. 16; C. DAGENS, *Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement,* dans *NRT* 106 (1984) 885-899.

dans la mesure où on la situe dans une perspective canonique axée sur le concept de «communion» comme principe fondamental.

A. *La créativité juridique de la coutume*

Comme on le sait, la coutume se trouve, de son origine à son application, dans un rapport constant de réciprocité avec la loi canonique[13]. Tandis que, dans la structure juridique de l'Église, la loi protège du danger de tomber dans une attitude particulariste, la coutume remplit pour sa part celle de préserver de l'absolutisme. En outre, associée de tout temps à l'équité canonique, elle représente un des domaines principaux dans lesquels la «plasticité» du droit canonique laisse apparaître clairement sa signification juridique, ce qui confère à tout le droit canon un caractère vraiment spécifique. La force créatrice de la coutume dévoile sa pleine signification juridique et sa capacité d'obliger sur le plan de la communion non pas tant au niveau des actes dits «selon la loi» *(secundum legem)* ou «en marge de la loi» *(praeter legem)* qu'à celui des actes «contre la loi» *(contra legem),* lesquels doivent se fonder sur une certitude théologique[14]. La valeur juridique de ces actes ne dépend pas du statut du sujet qui les a posés, qu'il s'agisse d'une personne munie d'un pouvoir sacré ou d'un simple fidèle. Le point décisif, c'est que l'acte posé par lui contre la loi exprime une véritable exigence de communion. Dans cette perspective, la coutume montre sans doute sa capacité de justifier un état de fait ou de s'opposer aux certitudes formelles du droit positif, mais finalement elle ne met nullement en question la valeur juridique du droit canonique; bien au contraire, elle lui accorde une qualité théologique supplémentaire dans la mesure où elle met en évidence la collaboration de tous les fidèles à la production des normes de droit[15].

---

13. Sur l'interaction de la loi et de la coutume, cf. E. PARESCE, *Fonti del diritto,* a) *Filosofia del diritto,* dans *Enciclopedia del Diritto,* XVII, Milano, 1968, p. 892-924, surtout p. 921.

14. Cf. à ce propos toute la section «Significato dell'elasticità del diritto canonico», de E. CORECCO, «Valore dell'atto contra legem», dans *La norma en el derecho canónico.* Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 octubre 1976, I, Pamplona, 1979, p. 839-859, surtout p. 850-852.

15. Sur le plan ecclésiologique, le point décisif consiste surtout dans le fait que la coutume s'enracine profondément dans le *sensus fidei* du peuple chrétien tout entier, et que beaucoup le considèrent comme un genre particulier du «charisme communautaire»; cf. à cet égard R. BERTOLINO, *«Sensus fidei» et coutume dans le droit de l'Église,* dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 227-243, surtout p. 231.

En tant que source du droit, la coutume représente ou bien un instrument pour la connaissance du droit ou bien une production du droit typique et distincte de la loi[16]. Sur cette production juridique de normes par la coutume, la doctrine cependant n'est pas unanime; le problème n'est pas tellement de savoir si la coutume constitue un processus approprié à la formation de règles de comportement, mais plutôt si de telles règles possèdent réellement une nature juridique.

Pour résoudre le problème posé par la «différence spécifique» existant entre ce qu'on appelle communément les usages et les normes coutumières à valeur juridique propre, on peut appliquer le critère général suivant: il conviendra de distinguer entre les règles externes, qui ne sont pas nécessaires à l'existence d'un groupe en particulier, et les règles touchant à la structure, à la nature et à la finalité d'un groupe ou d'une association et que par conséquent le groupe ressent alors comme obligatoires. Tandis que les premières ne représentent que des usages, les secondes traduisent des normes que la langue juridique désigne comme coutume, comme droit coutumier[17].

B. *La force créatrice du «charisme originaire» des mouvements ecclésiaux*

Si l'on met en œuvre le critère de différenciation présenté plus haut, on verra que seules revêtent valeur juridique les règles de comportement qui expriment concrètement la force structurante du «charisme originaire» et qui sont au fondement de ce mouvement ou de cette association. Elles sont des règles de droit et pas seulement de simples usages, parce qu'elles structurent une réalité déterminée de la communion ecclésiale. En second lieu, ces règles de comportement produites dans le sillage du «charisme originaire» assument une claire signification juridique, parce que toutes leurs caractéristiques principales, qui procédaient de la capacité propre au charisme de former une communauté, aboutissent tant à la réa-

16. Même ceux qui considèrent la coutume comme une source de droit indirecte et secondaire reconnaissent sans plus sa valeur pour la science du droit; cf. N. BOBBIO, art. *Consuetudine,* dans *Enciclopedia del Diritto,* IX, Milano, 1961, p. 426-443, surtout p. 427.

17. Cf. N. BOBBIO, *La consuetudine come fatto normativo,* Padova, 1942; on trouvera un bref résumé de ce travail au § 6 de l'article signalé ci-dessus n. 16, p. 432 s. E. PARESCE, *Fonti del diritto,* cité n. 13, p. 901-903, surtout n. 29, estime que l'étude de N. Bobbio se démarque essentiellement de la problématique kelsénienne, qu'on retrouve dans les autres ouvrages de cet auteur.

lisation pratique de la communion qu'à un tissu de relations où «bien privé» et «bien public» s'ordonnent l'un à l'autre de manière immanente et donc, par là même, au bien de la communion ecclésiale[18].

Autrement dit, ces règles de comportement sont donc des normes de droit, parce que par elles le «charisme originaire» promeut sans équivoques la réalisation de la finalité inhérente au système juridique de l'Église, c'est-à-dire qu'il tend à protéger la vérité de cette communion. Aussi de telles règles établissent-elles sans ambiguïté la capacité du charisme de former une source de droit, soit au sens strict, en ce qu'il incite à la production de normes législatives, soit au sens plus large d'instrument propre à la science du droit.

Une preuve supplémentaire du caractère juridique de ces règles de comportement apparaît dans le fait que ces «notes» principales du «charisme originaire» rendent possible au croyant qui y participe de surmonter l'antagonisme personne/communauté. La part qu'il prend à la réalité de la communion ecclésiale produite par le charisme lui permet de redécouvrir la structure relationnelle de sa personne comme une détermination ontologique de l'existence humaine. Selon le principe scolastique «la grâce ne détruit pas mais suppose et perfectionne la nature», cette structure est renforcée et précisée par le sacrement du baptême[19]. En vertu de ce caractère relationnel, le concept de «personne» est devenu central dans l'expérience juridique[20]. Comme en témoigne une vaste littérature canonique spécialisée, le droit canon ne saurait négliger cette notion de personne ainsi comprise[21]. Pour clarifier les problèmes connexes,

18. Cf. à ce propos tout le § 3, «In bonum communionis», de W. AYMANS, *Lex canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff,* dans *Archiv für das katholisches Kirchenrecht* 153 (1984) 337-353, surtout 346-352.

19. Pour l'histoire et la portée de ce principe, déjà formulé avant saint Thomas d'Aquin, mais systématiquement appliqué et développé par ce dernier, cf. E. PRZYWARA, *Der Grundsatz «Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam»,* dans *Scholastik* 17 (1942) 178-186; J. ALFARO, art. *«Gratia supponit naturam»,* dans *Lexikon für Theologie und Kirche,* IV, ^{2}1960, col. 1169-1171.

20. Telle est la conclusion de l'intéressante analyse sémantique et philosophique de S. COTTA, art. *Persona.* 1. *Filosofia del diritto,* dans *Enciclopedia del Diritto,* XXXIII, 1983, p. 159-169.

21. Pour se faire une idée de l'abondante littérature du sujet, il suffit de passer en revue les Actes du IIe Congrès international de Droit canonique (Milan, 10-16 septembre 1973): *Persona ed ordinamento nella Chiesa,* Milano, 1973. L'exégèse du c. 87 du *CIC* de 1917, où apparaît l'expression *persona in Ecclesia Christi,* manifeste deux orientations fondamentales: l'une en opposition à ce que qu'on appelle «capacité juridique canonique», l'autre en accord avec celle-ci; cf. C. MIRABELLI, art. *Persona fisica,* d) *Diritto canonico,* dans *Enciclopedia del Diritto,* XXXIII, 1983, p. 230-234, surtout 232. Parmi les contributions majeures traitant

il peut être utile aux canonistes d'envisager le rôle joué par le charisme pour surmonter la dialectique personne/communauté.

4. *Conséquences pour la justification théologique du droit canonique des associations*

Lorsque les canonistes veulent élaborer une nouvelle définition conceptuelle du droit des associations qui réponde entièrement à la nature ecclésiologique de l'élément associatif dans l'Église, ils s'achoppent à maintes difficultés; elles ont leur origine précisément dans le peu d'attention accordé à la dynamique associative et structurante du «charisme originaire», dynamique semblable à celle de la coutume canonique. Il n'est pas difficile de vérifier pareille hypothèse: il suffit en effet de dégager les éléments que le canoniste utilise pour définir une association et de vérifier si, grâce à eux, il réussit à distinguer une association ecclésiale de tout autre type d'association, de telle sorte qu'on y décèle au moins un reflet de la propriété typique qui permet de distinguer le droit de l'Église de tout autre type de droit.

A. *Le moment critique d'une théorie canonique générale de l'association*

Selon le principe trop simple que, d'une part, le droit constitutionnel de l'Église trouve sa notion clef dans le concept conciliaire de «communion» et, d'autre part, que le droit canonique des associations s'articule entièrement sur le concept d'«association»[22], les définitions les plus récentes de ce dernier concept qu'utilise la science canonique actuelle ne manifestent aucune différence essentielle avec celles du droit civil. Si l'on prend pour point de repère la pre-

---

cette question, on compte P. FEDELE, art. *Capacità canonica*, a) *Teoria generale*, dans *Enciclopedia del Diritto*, VI, 1960, p. 163-176; K. MÖRSDORF, *Persona in Ecclesia Christi*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 131 (1962) 345-393. À propos des répercussions de ce débat sur la réforme du Code, cf. H. MÜLLER, *«Ius condendum de personis in genere»*, dans *Periodica* 68 (1979) 119-137.

22. Cf. surtout W. AYMANS, *Kirchliches Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht in der Kirche*, dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 79-100. Le débat sur ce principe s'est encore élargi après la publication du nouveau Code; cf. p.ex. H. SCHMITZ, «Les prélatures personnelles», dans *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, p. 526-529; P. RODRIGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica, Pamplona, 1985 (aussi en traduction allemande: *Teilkirchen und Personalprälaturen*, Amsterdam, 1987).

mière «appréciation d'ensemble»[23] des discussions que le Congrès international de droit canon tenu à Munich en 1987 a émise sur le sujet, les progrès même remarquables accomplis en la matière ne semblent pas donner une réponse adéquate à la question de la vraie nature d'une association ecclésiale.

Aux termes de cette appréciation d'ensemble en effet, les éléments fondamentaux qui constituent la nature d'une association sont les quatre suivants: le premier est la «collectivité des personnes» considérée comme «l'ensemble des personnes» *(universitas personarum)*[24]; le second élément est la finalité librement choisie et déterminée canoniquement, laquelle à son tour comprend deux éléments principaux: la «volonté associative» libre et commune, que les futurs associés expriment dans l'acte de fondation, et le fait que cette volonté s'assigne un ou plusieurs buts spécifiques qui, d'une manière ou l'autre, rentrent dans le domaine de la mission de l'Église, sans jamais cependant la recouvrir entièrement[25]. Le troisième élément est l'«ordonnance interne», déterminée dans sa forme par le choix libre des associés[26]. Le quatrième et dernier élément constitutif d'une association est la «libre appartenance», qui la caractérise comme un «phénomène de liberté»[27].

Par ailleurs, ces quatre éléments, même repris par une terminologie différente, sont essentiels en droit civil pour déterminer le concept d'association. Lui aussi parle d'une «pluralité de sujets», d'une «volonté», qui effectue de manière «autonome» le rassemblement des membres de l'association, d'un «but commun», qui instaure entre les membres un «lien juridique volontaire ou libre» en général[28].

---

23. Cf. le rapport final de W. AYMANS, «Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung», dans *Akten des IV. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht* (en cours de publication).

24. Sont d'accord sur ce point: W. SCHULZ, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn, 1986, p. 17 et 14-16; W. AYMANS, *Das konsoziative Element...*, cité n. 23, C. *Die konstitutiven Elemente kirchlicher Vereinigungen*, n° 2.

25. Cf. W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht...*, cité n. 22, p. 921. AYMANS reprend substantiellement ce point de vue dans son rapport au Congrès de Munich, cité n. 23.

26. Avec certaines nuances, cet avis est partagé par H. SCHNIZER, «Die öffentlichen kirchlichen Vereine», dans *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, p. 473-476; F. COCCOPALMERIO, *Le associazioni di fedeli nella comunità ecclesiale e il caso particolare dell'azione cattolica*, dans *La Scuola cattolica* 13 (1985) 432-457, surtout 434-437; W. AYMANS, *Das konsoziative Element...*, cité n. 23, n° 4.

27. L'expression fut employée par J. Hervada dans sa communication au Congrès de Munich et reprise par W. AYMANS, *Das konsoziative Element...*, cité n. 23.

28. Cf. C. AURICCIO, art. *Associazione*, V. *Diritto civile*, dans *Enciclopedia del Diritto*, III, 1958, p. 873-878, surtout p. 875 s.

Pour saisir l'élément spécifique à la structure juridique d'une association ecclésiale, il ne faut pas perdre de vue qu'une impulsion surnaturelle du Saint-Esprit est constamment à l'origine de chaque association ecclésiale, précisément parce qu'elle est ecclésiale. À la lumière de ce donné ecclésiologique, les quatre éléments essentiels d'une association acquièrent un sens nouveau. En accord avec le Titre V, «De christifidelium consociationibus», du Livre II, «Le Peuple de Dieu», du Code de 1983, il faudrait comprendre l'expression latine «consociatio» comme un concept global, sous lequel pourrait se ranger chaque forme spécifique d'association ecclésiale représentant non seulement une collectivité de personnes mais une vraie «communauté de fidèles». Le Code malheureusement, et cela en contradiction avec l'intitulé donné ci-dessus, ne parle que d'un seul modèle, celui de l'association au sens du droit civil, certainement secondaire par ailleurs dans l'Église. À preuve la manière peu satisfaisante dont on pratique la distinction entre associations publiques et privées, ainsi que le fait de qualifier ces associations d'après leur degré de proximité avec la hiérarchie ecclésiastique, et non d'après la compréhension qu'elles ont d'elles-mêmes. Cette image d'une Église fortement «hiérarchisante» qu'offrent les normes canoniques en vigueur sur les associations ne reçoit qu'un correctif partiel dans le principe juridique fécond du c. 215, qui entérine le droit subjectif des fidèles à former des associations.

Les deux lacunes ecclésiologiques citées plus haut empêchent le législateur de comprendre que toute forme d'association dans l'Église constitue une communauté ou «fraternité». La naissance d'une telle communauté n'est pas la conséquence d'une décision purement spontanée. Elle n'est pas non plus créée nécessairement en vue d'un but spécifique. Une association ecclésiale est souvent une communauté de croyants née à la suite d'un «charisme originaire». Celui qui y entre n'agit pas en fonction d'un activisme moraliste, mais parce qu'il expérimente cette réalisation concrète de la communion ecclésiale comme une structure nécessaire pour épanouir entièrement sa personnalité chrétienne[29]. Parce qu'elles ont surgi grâce à un charisme, ces formes de vie associative rendent palpable le fait que le baptisé se sent poussé par l'Esprit à vivre en communauté et à collaborer activement avec les autres membres pour

29. Cf. E. CORECCO, *Prospettive per la 'Lex Ecclesiae fundamentalis' e la revisione del diritto canonico nel documento di Puebla* dans *Il Diritto Ecclesiastico* 40 (1980) 3-23, surtout 19; il émet cette remarque à partir de l'analyse de la manière dont le Document de Puebla (IIIe réunion plénière de l'épiscopat latino-américain — 17.1 - 13.2.1979) parle des «communautés de base».

assumer de manière responsable la mission générale de l'Église.

B. *Le «charisme originaire» comme point de départ d'une nouvelle définition du droit canonique des associations*

Cet élargissement théologique des quatre éléments constitutifs de toute association permet de reformuler plus adéquatement la définition traditionnelle du droit canonique des associations. Dans l'Église on ne saurait réduire ce secteur du droit canonique au droit de réunion. Celui-ci n'est qu'une dimension du droit d'association et ce dernier n'est qu'une petite partie du droit des associations, lequel consiste par contre en sa substance dernière dans les différentes régulations fonctionnelles et formes juridiques de cet élément constitutif: le «charisme originaire»[30], le seul élément de la «constitution ecclésiale» qui n'est pas en même temps un élément de l'«institution ecclésiale». Les domaines de la législation canonique qui ne concernent pas les différentes formes d'association structurent juridiquement les deux autres éléments primaires de la «constitution ecclésiale», la parole et le sacrement; ceux-ci donnent origine à travers le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun à l'«institution ecclésiale».

Ces deux ensembles normatifs, c'est-à-dire les normes régissant d'une part le charisme et de l'autre la parole et le sacrement, revêtent une dimension constitutionnelle. Aussi leur distinction ne se laisse-t-elle jamais formaliser de manière absolument précise dans la législation.

En bref, à la lumière de ce qui vient d'être exposé, le droit canonique des associations se distingue des autres domaines du droit canonique, et principalement de celui qui touche les structures ecclésiales de base, non en ce qu'il ne serait pas «constitutif», mais en ce qu'il n'est pas «institutionnel». Tout ce qui dans l'Église est «institutionnel» dérive de la dynamique associative de la parole et du sacrement, spécialement de l'Eucharistie, qui est «source et sommet» de toute «congregatio fidelium» (communauté de fidèles)[31]. En elle conflue également l'autre dynamique associative, celle

30. Cette définition a été formulée pour la première fois par E. CORECCO, «Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative», dans *Das konsoziative Element...*, cité n. 23; cf. également P. KRÄMER, «Kein neuer kirchlicher Verein? Zur Ordnung für die Charismatische Erneuerung im Bereich der deutschen Bischofskonferenz», *ibid.*

31. Cf. *LG*, 11, 1; *CD*, 30, 6, ainsi que *SC*, 10, 1. Le texte le plus significatif concernant la dynamique associative et constitutive du sacrement de l'Eucharistie

du «charisme originaire», grâce auquel d'ailleurs la constitution de l'Église ne sera jamais réductible à l'institution. De fait il arrive que, dans l'Église, l'institution puisse être décrite en termes de «disposition kénotique»[32], propre à conjurer, à travers la logique de l'obéissance communautaire qui garantit la perennité de la «mémoire du Christ», toute éventuelle privatisation de la vie ecclésiale.

CH-6900 Lugano Libero GEROSA
Maghetti 10 (In. 15)

Sommaire. — Le nouveau Code de droit canonique ne parle ni de charisme ni de mouvement d'Église. Pour l'Auteur ce fait dévoile un manque de la part du législateur ecclésiastique et de la science canonique contemporaine dans la réception de l'ecclésiologie conciliaire. Ce manque rend plus difficile, mais aussi plus urgente, l'élaboration d'une justification théologique du droit des associations dans l'Église, qui trouve, selon l'Auteur, dans la nature juridique des éléments structurants du «charisme originaire» un point de repère important.

se trouve toutefois dans le Décret sur le ministère et la vie des prêtres (*PO*, 6, 5): «Aucune communauté chrétienne ne peut se construire sans trouver sa racine et son centre dans la célébration de l'Eucharistie; c'est donc par celle-ci que doit commencer toute éducation de l'esprit communautaire.»

32. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution.* Skizzen zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln, 1974, p. 129 s., 229-233.