NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 6 1988

# Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication. Réflexions d'un canoniste

Alphonse BORRAS

p. 801 - 824

https://www.nrt.be/es/articulos/appartenance-a-l-eglise-communion-ecclesiale-et-excommunication-reflexions-d-un-canoniste-32

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication

RÉFLEXIONS D'UN CANONISTE

Le titre de cette contribution pourrait être trompeur. Sa formulation semble induire que la communion ecclésiale et l'excommunication sont des termes antinomiques, des concepts contradictoires, des réalités opposées. Bien plus, l'énoncé du titre semble indiquer que ces deux réalités devraient être comprises comme des illustrations, voire des réalisations typiques de l'appartenance à l'Église: la communion ecclésiale serait son effectuation positive; l'excommunication, par contre, son effectuation négative. A vrai dire, si l'on observe le langage courant de bon nombre de chrétiens, *communion ecclésiale* et *excommunication* feraient encore bien partie de ces mots que le sociologue E. Morin se plaît à appeler des «*mots-mystères*», à savoir des mots que «l'on croit explicatifs alors que ce sont eux qui devraient être expliqués»[1]. On songe par exemple à des mots ou expressions comme 'fasciste', 'intégriste', 'théologie de la libération', 'Église populaire', ou mieux encore d'autres couples de mots comme 'gauche-droite', 'conservateur-progressiste', 'charisme-institution', etc. Ce sont des *mots-mystères* parce qu'ils sont aussi, à certains égards, fascinants. Ils fascinent par la simplicité de l'explication qu'ils sont censés procurer. De plus, ils comportent une charge émotionnelle qui détermine en quelque sorte leur compréhension. L'*excommunication* évoque ce que l'on sait — ou croit savoir — de l'usage et surtout de l'abus de cette peine dans le passé, en particulier au Moyen Âge. Cette peine est alors perçue comme un vestige anachronique de la chrétienté médiévale. Le mot connote ainsi une réalité non seulement négative mais mauvaise en soi et qui, par conséquent, ne mériterait plus d'exister. La *communion ecclésiale* est une expression qui, dans l'usage courant, semble connoter principalement une forme d'appartenance à l'Église où dominent les rapports interpersonnels directs au détriment des relations longues et fonctionnelles et des médiations institution-

1 *Pour sortir du vingtième siècle*, Paris, F. Nathan, 1981, p. 55.

nelles. Cette expression est généralement perçue comme positive et même libératrice à cause de la vision communautaire qu'elle implique et de la réaction qu'elle comporte à l'encontre d'une conception hiérarchique et sociétaire de l'Église. Pourtant, parmi les chrétiens plus «militants», le vocabulaire communionnel est soupçonné d'être mystificateur, c'est-à-dire de nier les contraintes institutionnelles et de cacher les rapports de force au sein de l'Église[2].

Notre propos n'est pas de traiter de la communion ecclésiale et de l'excommunication en relation avec l'appartenance à l'Église comme si cette question déterminait la compréhension de l'ensemble. Nous voulons plutôt aborder successivement chacun de ces sujets, en exposant, matériellement parlant, leur contenu propre et en élucidant au mieux, d'un point de vue formel, leurs approches respectives. D'aucuns verront là une recherche peut-être nostalgique d'un canoniste en quête d'un *De verborum significatione* typique des collections canoniques classiques, où la mise en ordre conceptuelle répondait à une requête d'efficacité pastorale et de cohérence de la réflexion croyante. Sans prétendre en faire autant, cette contribution se propose tout simplement de partager un effort de clarification terminologique dans l'attention particulière au domaine du savoir dont relève chacune de ces réalités.

## I. - L'appartenance ecclésiale aujourd'hui: la complexité de la réalité

Il y a une douzaine d'années déjà, le Père Y. Congar publiait un article sur la *transformation* du sens de l'appartenance à l'Église[3]. Il y montrait comment le Concile Vatican II avait posé la question

2. Cf. G. DEFOIS, «L'Église, acteur social», dans J.-L. MONNERON e.a., *L'Église: institution et foi,* Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 57-90; H. LEGRAND, «Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II», dans *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective,* édit. G. ALBERIGO , coll. Théologie historique, 61, Paris, Beauchesne, 1981, p. 150-153, ainsi que P. FRANSEN, «La communion ecclésiale, principe de vie», *ibid.,* p. 188-194; ces deux auteurs citent (p. 151 et 188) l'étude de K. DOBBELAERE et J. BILLET, «Community-formation and the Church. A Sociological Study of an Ideology and the Empirical Reality», dans *Foi et société. Acta Congressus internationalis Theologici Lovaniensis 1976,* édit. M. CAUDRON, coll. Bibl. Ephem. Theol. Lovan., 47, Gembloux, 1978, p. 211-259.

3. *Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Église,* dans *Communio* 1 (5/1976) 41-49.

de l'appartenance ecclésiale en dépassant l'équation pure et simple entre le Corps mystique du Christ et l'Église catholique (*LG,* 8b; cf. *UR,* 4c et *DH,* 1b; *LG,* 14b). Mais il soulignait surtout comment, dans l'après-Concile et pour des raisons culturelles et pas uniquement ecclésiales, la situation *réelle* des conditions d'appartenance à l'Église avait changé. C'est le phénomène dit de *coïncidence* ou d'*identification* partielle de bon nombre de chrétiens, des jeunes en particulier. «*On n'est ni du dehors, ni du dedans*»: la perte d'une certaine naïveté de la foi, le pluralisme des croyances et des idéologies, la valorisation très marquée de la subjectivité personnelle, la relativisation des médiations institutionnelles, l'engagement préférentiel dans l'«œcuménisme séculier» (les grandes causes humaines), la remise en cause de la référence globale à la foi de l'Église et à son magistère, etc. expliquent autant qu'ils révèlent ce caractère partiel de l'identification. Tenant compte de l'inefficacité, sur le plan de l'action pastorale, des critères classiques d'appartenance ecclésiale remontant à la Contre-Réforme et s'inscrivant dans un monde de chrétienté (les *tria vincula* de Bellarmin, dont nous parlerons plus loin), le Père Y. Congar plaidait pour une reconnaissance lucide de la situation actuelle et encourageait la création de *communautés du seuil,* lieux de cheminement évangélique et d'ouverture à l'héritage intégral de l'Église.

Quelque temps auparavant, dans cette même revue, Mgr P. Eyt, à l'époque Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, publiait un article au titre également significatif: *En marge de la réforme du Code de droit canonique. Les transformations du sens de l'appartenance ecclésiale et leurs conséquences dans la «discipline» chrétienne*[4]. Il constatait aussi l'évolution à la fois très rapide et très profonde de la notion d'appartenance à l'Église. Il parlait de ses frontières «problématisées», c'est-à-dire rendues problématiques par les facteurs culturels que nous connaissons (privatisation, crise de l'autorité, etc.) et l'insistance sur les dispositions psychologiques de l'individu (subjectivisme, religiosité intérieure, etc.). En substance, on trouvait dans ces pages un même constat et une même analyse que ceux du Père Congar, mais accompagnés d'une requête plus explicite en faveur d'une transformation cohérente de la discipline de l'Église — en l'occurrence dans la pastorale des sacrements — et d'une valorisation du droit, notamment comme protection contre l'immédiatisme et le subjectivisme pastoral.

4. Dans *NRT* 97 (1975) 842-853.

C'est en effet dans la pastorale des sacrements que l'on découvre le mieux l'identification partielle dont font preuve beaucoup de chrétiens. C'est dans ce domaine que l'on vérifie le mieux à quel point les frontières de l'appartenance à l'Église sont problématisées chez beaucoup de nos contemporains, devenus effectivement étrangers à la vie courante et habituelle d'une communauté ecclésiale, mais qui se disent et se veulent chrétiens. Il n'y a là rien d'étonnant dans la mesure où le rite est précisément un de ces lieux où s'exprime une identité et se réalise une appartenance[5]. Les personnes engagées dans l'action pastorale de l'Église, comme ministres ou comme laïcs, sont sans doute les mieux placées pour mesurer la complexité de l'appartenance ecclésiale. D'un point de vue sociologique, préalable indispensable, croyons-nous, à toute considération théologique et pastorale, l'appartenance ecclésiale résulte essentiellement de trois éléments constitutifs en interaction: l'individu qui adhère, le groupe auquel il se rattache, le contexte socio-culturel global dans lequel cela se passe[6].

L'appartenance ecclésiale est d'abord l'attitude *spécifique* de l'individu qui adhère à l'Église. Il se *sent* rattaché à celle-ci; il s'*identifie* consciemment à elle; il y puise ses motivations, participe à ses activités; il s'inspire de cette appartenance dans ses choix, ses préférences, ses comportements[7]. Cette appartenance, il la vit avec tout ce qui fait sa personne, notamment son tempérament, son histoire, son affectivité, sa culture, son milieu social, ses solidarités. Elle peut résulter d'une conversion à l'âge adulte. En fait, la plupart du temps, elle a été façonnée par l'éducation ou l'instruction. A ce propos, la famille, la catéchèse, la liturgie, l'école, la communauté locale, d'autres instances encore, ont chacune pour leur part, souvent variable, joué un rôle dans la conversion, l'éducation ou l'instruction. Elles contribuent en tout cas à un double processus d'*intégration*: d'une part, l'individu intègre les valeurs et les normes du milieu ecclésial; d'autre part, il est intégré au sein de la communauté

5. C'est une remarque judicieuse du vicaire général du diocèse de Nanterre, F. DENIAU, *De l'éthique des prêtres accueillant des couples. Situation française (document de travail),* dans *Le Supplément* 161 (1987) 36; l'ensemble de l'article (p. 21-44) et les remarques auxquelles il a donné lieu (p. 45-52) sont particulièrement suggestifs pour une réflexion sur la pastorale du mariage.

6. Nous suivons ici, du moins pour l'essentiel, l'approche psychosociologique de H. CARRIER, art. *Appartenance religieuse,* dans *Dictionnaire des religions,* édit. P. POUPARD, Paris, P.U.F., 1984, p. 87-90.

7. *Ibid.*, p. 88.

d'Église. Du point de vue de l'individu, l'appartenance ecclésiale sera plus ou moins forte suivant le degré de socialisation religieuse obtenu au cours de ce double processus d'intégration. Des circonstances objectives ou des conditions subjectives pourront également jouer différemment en faveur ou au détriment de ce rattachement à l'Église. On assistera soit à un renforcement, à une consolidation du lien ecclésial, soit à un affaiblissement, à une atténuation, voire à une rupture de l'adhésion ecclésiale, ou tout simplement à son atrophie dans l'indifférence.

Du point de vue du groupe auquel on adhère, il s'agit certes, pour un catholique, de l'Église universelle dans laquelle on entre par le baptême, mais plus concrètement cette adhésion se vit au sein d'un groupe *local.* D'un individu à un autre, les insertions possibles sont variées: la paroisse, un mouvement, l'école et son aumônerie, un service d'Église, un groupe charismatique, une équipe de foyers, etc. Il faut encore ajouter les insertions plus spécifiquement qualifiées par la réception d'une ordination diaconale ou presbytérale, l'accomplissement d'une tâche comme permanent, l'engagement dans des conseils d'Église. De plus, il arrive souvent que l'on vive simultanément différentes insertions. Le Père H. Carrier souligne quatre conditions *psychosociales* pour que l'individu s'identifie au groupe religieux[8]. Il faut qu'il ait un minimum d'*interaction* avec ce groupe; cela peut aller de la simple référence à la pleine *participation.* Qu'il accepte les *valeurs* et les *normes* propres à ce groupe, autrement dit qu'il adhère à un *consensus.* Il doit aussi se sentir *accepté* et *reconnu* comme membre de ce groupe; cela comporte un minimum de liens personnalisés et cela se joue également dans le statut et le rôle au sein de ce groupe (prêtre, laïc, diacre, permanent, etc.). Enfin il tendra, dans une certaine mesure, à s'*identifier* avec le groupe lui-même; il s'agit en l'occurrence d'une *assimilation affective* qui suppose une *intériorisation* de la cause de la communauté ecclésiale.

8. *Ibid.*, p. 89. Dans ces conditions, il ne faut pas oublier les phénomènes comme la déviance et la marginalité, qui exercent une influence sur l'adhésion au consensus, la reconnaissance sociale, la légitimité du système et, par conséquent, le respect ou la soumission. Cf. F. BOURRICAUD, art. *Conformité et déviance,* dans *Encyclopaedia Universalis,* t. 4, p. 869-872 ainsi que le recueil d'articles publiés sous la direction de S. KNAEBEL, *Marges, marginalités et institution,* Paris, Cerf - Cerit, 1987, surtout la contribution de G. VINCENT, «Marge et **institution. Modèles et problèmes de l'analyse du champ religieux», p. 61-86.**

La troisième composante de l'appartenance à l'Église tient au contexte socio-culturel dans lequel l'institution ecclésiale vit son rapport au monde, — et politiquement, voire constitutionnellement parlant, les relations entre l'Église et l'État. Ce contexte socio-culturel comprend notamment: le milieu urbain ou le milieu rural, le stade des mutations culturelles, le phénomène de la sécularisation, la présence de repères sociaux ou de blocs idéologiques[9], la position culturelle du christianisme. A ce propos, différentes situations sont possibles suivant que le christianisme est une donnée de la culture nationale ou qu'il relève d'une sous-population persécutée; qu'il est identifié à une classe particulière ou à une tradition politique; qu'il résulte d'une option possible au sein d'un pluralisme culturel; ou encore qu'il entraîne *de facto* un renoncement à la culture traditionnelle ou aux valeurs indigènes; etc.

Les trois éléments — l'individu, le groupe et le contexte — entrent en *interaction* pour qualifier et déterminer concrètement l'appartenance ecclésiale de *tel* chrétien. Puisque chacun de ces trois éléments est lui-même composé de facteurs nombreux et différenciés, leur conjugaison et leur interaction entraînent une extrême variété dans l'appartenance à l'Église. Ce n'est pas un fait nouveau. Cela a toujours existé. Autrement dit, du fait même de la corrélation de ces trois éléments dans leurs facteurs multiples et variés, nous aurions personnellement des raisons de croire qu'il n'y a jamais eu, sociologiquement parlant, d'identification *totale*, du moins massivement pour une population donnée. Nous rejoignons, par ce biais, ce que le Père Y. Congar affirmait dans une évocation plus historique: «ces chrétiens (de jadis) bénéficiaient d'une référence globale, et non remise en cause, à la foi de l'Église, à son magistère. Ce n'est pas rien[10].» La *nouveauté* de la coïncidence ou identification *partielle* vécue par bon nombre de contemporains résiderait plutôt dans le changement du contexte socio-culturel, où ils ne bénéficient plus de cette référence globale non remise en cause.

## II. - Incorporation à l'Église et communion ecclésiale

C'est en vain que l'on chercherait dans les textes du Concile Vatican II le concept d'*appartenance ecclésiale*. Formellement, il

9. Ce que des sociologues ont appelés des «piliers» dans l'analyse socio-religieuse de la situation belge: cf. L. VOYÉ e.a., *La Belgique et ses dieux: églises, mouvements religieux et laïques*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1985.

10. Y. CONGAR, *Sur la transformation...*, cité n. 3, p. 46.

n'y apparaît pas comme tel. En fait, le Concile a évité intentionnellement de parler des «membres de l'Église»[11]. C'est sans doute une question qu'il ne voulait pas se poser. Peut-être la trouvait-il dépassée? En tout cas, le renouveau de la réflexion ecclésiologique et les progrès de l'œcuménisme poussaient à abandonner une identification pure et simple de l'Église catholique avec le Corps mystique du Christ. Si l'on avait toujours reconnu la validité du baptême des chrétiens non catholiques, moyennant bien sûr les conditions requises de cette validité, il fallait désormais se mettre à penser de façon plus satisfaisante leur qualité de membres du Corps du Christ en relation avec l'Église catholique, en refusant une coupure radicale entre l'incorporation au Christ, source du salut, et l'appartenance à l'Église, son Corps ecclésial. La solution a essentiellement consisté dans ce fameux passage de la Constitution dogmatique sur l'Église:

> L'unique Église du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité... Cette Église, comme société constituée et organisée en ce monde, *subsiste* dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien qu'en dehors de sa structure se trouvent de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, poussent à l'unité catholique[12].

L'expression *subsister dans* a été préférée à l'usage du verbe *être,* parce qu'à la différence de ce dernier elle signifie une identité *non exclusive.* C'est du moins sa signification dans le langage de la scolastique. En ce sens, son emploi permettait de ne pas assimiler purement et simplement l'Église catholique à l'unique Église du Christ, mais, tout en affirmant une identité entre elles, il reconnaissait l'existence des éléments ecclésiaux présents en dehors de l'Église catholique. Mgr Philips l'a très bien traduit en son temps: «c'est dans

11. *Ibid.,* p. 44. Nous renvoyons à notre ouvrage *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition,* Paris, Desclée, 1987, p. 78-80; 93-96; à propos de l'absence du concept *d'appartenance ecclésiale* et de l'usage du mot *membre* dans les textes conciliaires, on peut se reporter à la n. 196 des p. 78 et 79.

12. *LG,* 8b. C'est nous qui soulignons. Voici le texte latin officiel: «Haec est unica Christi Ecclesia, quam in symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur... Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit* in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.» Cette «trouvaille» du *subsistit in,* comme aime à dire le Père **Y. CONGAR, se retrouve également dans *UR,* 4c et *DH,* 1b.**

l'Église catholique que nous trouvons l'Église du Christ *dans toute sa plénitude et toute sa force*[13].»

L'entrée dans l'unique Église du Christ s'effectue par le baptême, traditionnellement qualifié de porte de l'Église, *ianua Ecclesiae.* Par le baptême, on devient membre du Christ et de son Corps ecclésial. On est incorporé au Christ et à l'Église, qui est son Corps. Le Concile parle d'*incorporation.* Dans les textes conciliaires, ce terme semble avoir deux sens: d'une part, il signifie *en général* l'entrée dans le Corps du Christ qu'est l'Église et, d'autre part, *en particulier* l'entrée dans l'Église catholique. Le Concile apporte parfois une précision en ce sens qu'il parle de *pleine incorporation.* Dans ce cas, notons-le, il s'exprime toujours en rapport à l'Église catholique[14]. Mais cela ne signifie pas pour autant que tout membre de l'Église catholique soit *pleinement* incorporé. Entre l'incorporation *tout court* et la *pleine incorporation,* il y a donc une gradation. En d'autres termes, l'incorporation peut être *plus ou moins* pleine. La Constitution *Lumen gentium* énonce les conditions requises de la *pleine* incorporation:

> Sont pleinement incorporés à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut institués en elle, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de la foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques (*LG,* 14b).

Ces quatre conditions relèvent, qualitativement parlant, de deux ordres différents. La première condition est un critère spirituel interne: il faut «avoir l'Esprit du Christ», l'accueil de ce don étant une existence vécue dans la grâce de la justification — il s'agit de vivre en état de grâce[15]. Les trois autres conditions sont des critères externes: les *tria vincula* définis par Bellarmin, à savoir les trois liens qui déterminent, juridiquement parlant, l'appartenance visible et tangible à l'Église. Ces critères externes sont respectivement la profes-

13. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium,* t. I, Paris, Desclée, 1967, p. 194.

14. Le substantif *incorporatio* ou le verbe *incorporare* signifient l'incorporation au Christ ou au Corps du Christ qu'est l'Église dans les textes suivants: *LG,* 11a, 17, 21a; *UR,* 3a, 22a; *AG,* 7a, 15e, 36a. Dans le sens d'incorporation à l'Église catholique, le verbe *incorporare* est utilisé trois fois dans *LG,* 14b, et une seule et unique fois dans le sens d'incorporation intégrale au salut (*UR,* 22b).

15. Y. CONGAR, *Sur la transformation...,* cité n. 3, p. 44; A. BORRAS, *L'excommunication,* cité n. 11, p. 80.

sion de la même foi *(vinculum symbolicum),* la célébration des mêmes sacrements *(vinculum sacramentale),* la reconnaissance du ministère ecclésial — le pape et les évêques *(vinculum hierarchicum).* A la vérité, cette dernière condition n'est réellement remplie que par un membre de l'Église catholique. Si les trois autres conditions sont remplies par un chrétien non catholique, son incorporation sera *moins* pleine que dans l'hypothèse d'un catholique remplissant ces mêmes conditions, car seul ce dernier satisfait effectivement à la quatrième condition. S'il est donc vrai que tout membre de l'Église catholique n'est pas *nécessairement* pleinement incorporé, il s'avère cependant que seul un catholique peut être pleinement incorporé selon les termes de *LG,* 14b.

Tout baptisé est *radicalement* incorporé au Christ et à l'Église[16]. Il n'est cependant *pleinement* incorporé que par l'acceptation des *tria vincula* et la vie de grâce (*LG,* 14b). Cette incorporation *intégrale* est donnée dans la seule Église catholique, qui conserve la plénitude des moyens de grâce — Parole, sacrements et ministère —, et à condition pour le sujet de vivre de la grâce, d'avoir l'Esprit du Christ. La grâce de la justification, en tant que relation *réelle* et *féconde* dans la charité divine, est donc essentiellement requise pour faire *pleinement* partie de l'Église[17]. Grâce à l'idée de gradation qu'il implique, le concept d'incorporation permet de rendre compte de la situation de *tout* chrétien, *radicalement* incorporé par le baptême, mais *pleinement* incorporé s'il est catholique et en état de grâce.

Pour déterminer non pas tellement la relation des baptisés à l'*unique Église du Christ,* mais surtout les relations entre Églises ou communautés ecclésiales non catholiques et l'Église catholique, on recourt à une autre notion, celle de *communion,* avec la qualification positive ou négative de sa plénitude. On parle en l'occurrence ou bien de pleine communion dans l'Église (catholique) ou bien d'Églises dont la communion avec l'Église catholique n'est *pas pleine.*

16. Le baptême est la racine, *radix,* de l'incorporation. Saint Thomas appelle le baptême la *radix* de toute la vie chrétienne (*In IV Sent.,* d. 22, q. 2, sol. 1).

17. Il s'ensuit que les pécheurs graves ne font pas *pleinement* partie de l'Église. Vatican II déclare d'ailleurs: «L'incorporation à l'Église, cependant, n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien 'de corps' au sein de l'Église, mais non 'de cœur'» (*LG* 14b; c'est précisément le passage qui suit directement celui qui traite des conditions de la *pleine* incorporation). Sur l'appartenance ecclésiale des pécheurs, voir A. BORRAS, *L'excommunication...,* cité, n. 11, p. 73-80.

**Dans ce cas, la communion admet plusieurs degrés de réalisation.** Formulons d'abord une remarque à titre de rappel: le concept de *communion* contient lui-même plusieurs harmoniques dont l'exposé détaillé déborderait notre propos[18]. Fondamentalement, la communion est la *participation* à la vie trinitaire offerte gracieusement par Dieu et reçue librement par l'homme. Elle est participation au mystère du salut accompli par le Christ dans la force de l'Esprit Saint. Cette participation à la grâce, qui suppose l'accueil de la foi, s'exprime et en même temps se réalise par les sacrements. Le baptême introduit à la vie divine par l'incorporation au Christ et à son Corps ecclésial. L'Eucharistie approfondit cette participation à la grâce et à l'Église par l'insertion du Corps ecclésial dans le Corps personnel du Christ Seigneur. D'un point de vue subjectif, la communion désigne le lien interpersonnel qui résulte de cette participation à la vie trinitaire: l'*union* spirituelle du croyant avec Dieu et, par là même, avec tous ceux et celles qui prennent part à sa grâce. Cette union est organique — et non *informe*. Elle est fondamentalement structurée par la grâce du baptême mais aussi par les charismes et le ministère. Au sein de la communauté, en particulier dans la célébration de l'Eucharistie, le ministère ordonné rassemble sacramentellement les chrétiens dans l'unité. C'est ainsi que, dans une Église locale, l'évêque est le principe et le fondement de l'unité. Le collège des évêques représente, quant à lui, l'unité du Peuple de Dieu dans la communion des Églises locales. A l'intérieur du collège épiscopal, le pape, comme successeur de Pierre, est «le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles» (*LG*, 23a).

La *communion* est d'une part, à un niveau *objectif*, participation à la grâce divine, au mystère du salut, à la vie ecclésiale et à l'unité

18. Parmi la riche bibliographie sur la *communion*, nous citons entre autres les articles ou ouvrages suivants: L.-M. DEWAILLY. *Communio-communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970) 43-63; cet auteur met l'accent (p. 47, n. 5) sur l'étymologie du mot *communio* qui, en latin, vient de *com-munis*, dont «le sens premier était sans doute 'qui partage les charges'», de telle sorte que l'on a des raisons de traduire ce concept par le mot de *participation* — à la grâce divine, au mystère du salut, à la vie ecclésiale, à l'unité des Églises; G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio,* coll. Analecta Gregoriana, 216, Roma, Università Gregoriana, 1980; H. DE LUBAC, «*Sanctorum communio*», dans *Théologies d'occasion,* Paris, 1984, p. 11-35; J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion,* coll. Cogitatio Fidei, 143, Paris, Cerf, 1987, p. 13-101; 113-215; 324-384; A. DENAUX, *L'Église comme communion. Réflexions à propos du rapport final du Synode extraordinaire de 1985,* dans *NRT* 110 (1988) 1-22; 161-180.

des Églises et d'autre part, à un niveau *subjectif,* l'union ou le lien qui en résulte avec Dieu et avec les hommes. C'est donc un concept *plurivoque,* dont les différentes significations expriment la richesse et la profondeur de la réalité qu'il désigne. La lecture attentive des textes du Concile Vatican II et l'examen du langage du nouveau Code permettent de dégager quatre sens prédominants de la *communion*[19]. La communion, c'est d'abord la communion des fidèles, *communio fidelium:* elle désigne les liens d'union spirituelle avec Dieu, avec la communauté des saints, les liens des vertus théologales, la vie de grâce, les relations d'unité, de fraternité et d'entraide entre les chrétiens ou au sein des différentes catégories de fidèles, ou encore dans une institution chrétienne[20]. C'est ensuite la communion ecclésiale, *communio ecclesiastica.* Ce sens implique le sens précédent et assume les réalités qu'il désigne en mettant l'accent sur les relations des fidèles avec l'évêque au sein de l'Église locale ainsi que les liens d'une Église avec d'autres Églises locales ou, au sein de l'Église catholique, avec l'Église universelle[21]. Le terme *communion* est employé en particulier dans l'expression communion hiérarchique, *communio hierarchica.* Ce troisième sens désigne

19. cf. H. RIKHOF, *De kerk als 'communio': een zinnige uitspraak,* dans *Tijdschrift voor theologie* 23 (1983) 39-59; O. SAIER, *'Communio' in der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils: Eine rechtsbegriffliche Untersuchung,* München, Hueber, 1973. On lira nos remarques critiques sur l'analyse de ces auteurs dans *L'excommunication...,* p. 95, n. 249 et 252; notre classement regroupe une diversité de sens, d'accents, de nuances selon quatre sens prédominants comprenant des usages assez *proches,* bien que souvent *sensiblement* différents.

20. Ces sens prédominants de *communio fidelium* englobent diverses nuances, selon que le mot communion est mis en rapport avec *Dieu: AG,* 3a; *GS,* 18b, 19a, 21c; avec la *Trinité: UR,* 7a, 15a; avec le *Christ: LG,* 7b; *UR,* 20, 22c; *AA,* 3d, 18a; *AG,* 39a; avec *l'Esprit: LG,* 4a, 13a, 15a; *PC,* 15a; *DV,* 10a; *UR,* 2b; *AG,* 4a; avec *l'ensemble du Corps du Christ: LG,* 50a; avec les *saints: LG,* 51a; 69; avec la *foi* et les *sacrements,* en particulier l'Eucharistie: *UR,* 14a, 22b; *GS,* 38b; avec la *vie nouvelle,* la *charité* et la *vérité: LG,* 9b; *UR,* 14a; *CD,* 16c; 36a; avec le *salut: UR,* 3c; avec la *vie religieuse: LG,* 43a; avec les *biens matériels: PO,* 8c, 17d; avec les *prêtres: LG,* 28c, 41c. Dans le Code de droit canonique, ce sens prédominant se retrouve à propos de la *paroisse:* c. 529 § 2; de la vie au sein des *instituts de vie consacrée:* c. 602; des relations entre les *membres* d'un *institut séculier:* c. 716 § 2.

21. Cf. l'usage de *communio* en rapport avec les relations *prêtres-évêques* ou l'*ordre épiscopal: PO,* 7a (2 ×); 8d; 14c; les relations entre les *diacres* d'une part et l'*évêque* et les *prêtres* d'autre part: *LG,* 29a; *CD,* 15a; les communautés au sein du *diocèse: AG,* 37d; l'*Église tout court: SC,* 69. *GS,* 32d; les relations entre les *Églises particulières: LG,* 13c (2 ×); *OE,* 2a; *UR,* 15a, 19a; *AG,* 19c (2 ×), 20h, 22b, 38a (2 ×); les relations fraternelles entre *évêques: CD,* 42b. Dans le Code, ce sont les canons suivants où l'on trouve ce sens prédominant, qui implique celui de communion de fidèles et appelle celui de communion entre les évêques et avec le Pape: cc. 96; 149 § 1; 171 § 1, 4°; 194 § 1, 2°; 209 § 1; 333 § 2; 529 § 2 (2 ×); 675 § 3; 751; 757; 840; 1741, 1°.

les relations organiques d'unité dans la mission entre les membres du collège épiscopal et avec le pape[22]. Le quatrième et dernier sens est celui qui inclut la qualification positive ou négative de la *plénitude* de la communion. La *pleine* communion est la relation propre aux Églises locales au sein de l'Église catholique. Cette relation de *pleine* communion est précisément caractérisée par la reconnaissance *intégrale* et la participation *plénière* aux *tria vincula* évoqués plus haut, la profession de la même foi, la célébration des mêmes sacrements, le ministère ecclésial du pape et des évêques. Corrélativement, cette communion n'est *pas pleine* quand la relation interecclésiale n'implique qu'une reconnaissance imparfaite ou une participation partielle aux *tria vincula.* C'est le cas des Églises et des communautés chrétiennes non catholiques. Quand donc on mentionne chez elles l'absence d'une *pleine communion,* on désigne la qualité de leur relation avec l'Église catholique[23].

Parler de *pleine* (ou *moins pleine) communion,* c'est utiliser une expression au sens technique bien précis pour qualifier la *communion ecclésiale.* Puisque les critères de cette plénitude sont des critères externes, des éléments visibles et tangibles — les *tria vincula* énoncés par Bellarmin —, la plénitude de la communion ecclésiale doit nécessairement s'entendre dans l'ordre de la *visibilité,* sans préjuger aucunement de la communion de grâce au sens de participation et union à la vie trinitaire, qui relèvent du secret des cœurs dans leur relation avec Dieu. En ce sens, il serait plus correct de parler de pleine (ou moins pleine) communion visible. D'autre part, cette précision empêche de conclure trop rapidement que l'absence de pleine *visibilité* équivaut à l'absence de *toute* communion[24].

Dans le Code de droit canonique, le c. 96 traite de la *personne (physique)* dans l'Église. Le concept de personne est typiquement

22. L'expression *communio hierarchica* ou l'idée qu'elle évoque se retrouvent dans les textes conciliaires suivants: *LG,* 8b, 14b, 15a, 21b, 22a, 24b, 25a, 25b; *NP,* 2 (4 ×), 4 (3 ×); *OE,* 24a; *UR,* 13b; *PO,* 15b (2 ×); *CD,* 3a, 4a, 5; cf. *SC,* ap. 1. Dans le Code on se reportera aux canons suivants: 204 § 2; 336; 375 § 2; 437 § 1; 592 § 1; 749 § 2; 753; 1021.

23. Cf. *OE,* 4, 30a; *UR,* 3a (3 ×), 4c, 4d, 4j, 14d, 17b, 18a; *PO,* 9d; *GS,* 92c; Code de droit canonique: cc. 205; 383 § 3; 463 § 3; 512 § 1; 844 § 3; 844 § 4; 883 § 2; 908; 933; 1124. Soit dit en passant, *Communio* (avec la majuscule) sert aussi à désigner les Églises ou communautés ecclésiales comme «communions» (*UR,* 1a, 4b (3 ×), 13c (2 ×). Sur ce sens de *communio,* on lira Y. CONGAR, *Note sur les mots 'Confession', 'Église', et 'Communion',* dans *Chrétiens en dialogue,* coll. Unam Sanctam, 50, Paris, Cerf, 1964, p. 238-242.

24. J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises,* cité n. 18, p. 323-397: il intitule ce chapitre «La communion visible des Églises»; voir en particulier p. 384.

juridique. On le retrouve d'ailleurs dans tous les droits séculiers qui ont des racines dans le droit romain. D'aucuns regrettent la reprise de cette notion dans le nouveau Code[25]. En réalité, le c. 96 correspond pour l'essentiel au c. 87 du Code de 1917, mais il y a apporté des modifications significatives. D'une part, son changement de position dans le Code est en harmonie avec la préférence marquée par la nouvelle codification pour le concept de *christifidelis,* fidèle du Christ[26]. D'autre part, son contenu s'enrichit par une affirmation théologique en même temps qu'il se défait d'une restriction qui, dans le Code pio-bénédictin, concernait les droits subjectifs du chrétien[27]. Voici la traduction du c. 96:

> Par le baptême, l'être humain est incorporé à l'Église du Christ et il y est établi en tant que personne, avec les devoirs et les droits qui sont propres aux chrétiens, compte tenu de la condition de chacun, dans la mesure où ils sont dans la communion ecclésiale et où une sanction légitimement portée n'y fait pas obstacle.

Ce canon contient tout d'abord une affirmation théologique concernant l'effet théologal et ecclésial de la réception du baptême: l'être humain *est incorporé* à l'Église du Christ[28]. C'est la doctrine traditionnelle du baptême, *porte de l'Église et des sacrements* (cf.

25. E. CORECCO, *Foi et Institution dans le CIC,* dans *L'Année canonique* 28 (1984) 34-35.

26. Dans le Code antérieur, le c. 87 était le premier canon du livre II, précisément intitulé «Des personnes». Le nouveau Code a placé la définition du «fidèle du Christ», *christifidelis,* au tout début du livre II sur le Peuple de Dieu. C'est le c. 204 § 1 qui ouvre ce livre. «Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.» Le c. 96, se situe dans le livre I sur les normes générales.

27. Comparez avec l'énoncé du c. 87 du Code de 1917: «Par le baptême, l'être humain est constitué comme personne dans l'Église du Christ, avec tous les droits et devoirs des chrétiens, à moins que, en ce qui concerne les droits, n'y fasse obstacle un *obex* empêchant le lien de la communion ecclésiale ou une censure portée par l'Église.» *L'obex* est un empêchement qui provient nécessairement de la cause qui le produit, indépendamment de la loi positive; c'est le cas, par exemple, du schisme ou de l'hérésie. La *censure* doit être interprétée au sens très large d'un empêchement de droit positif qui parfois coïncide avec l'*obex* et corrobore ses effets. Pour un commentaire de ce canon, on peut se reporter au *Traité de Droit Canonique,* T. I. *Introduction. Règles générales. Des personnes,* édit. R. NAZ, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 227-230. La restriction du c. 87 concerne les droits, *ad iura quod attinet,* — le baptisé restant toujours tenu à ses devoirs.

**28. C'est la seule et unique fois dans le Code que l'on trouve cette expression *Ecclesia Christi.***

c. 849). Le c. 87 pio-bénédictin faisait l'économie de cette affirmation théologique. Il énonçait l'effet canonique de la réception du baptême, à savoir l'obtention de la qualité de *personne* dans l'Église. Le nouveau Code affirme également cet effet, mais il le présente délibérément comme conséquence *canonique* de l'incorporation à l'Église. Par le baptême qui incorpore à l'Église, on devient une *personne* aux yeux du droit ecclésial, c'est-à-dire un *sujet* de droits et de devoirs dans la vie de l'Église: tout baptisé est *capable* de jouer un rôle sur la scène ecclésiale, d'agir dans le champ du droit canonique, de poser des actes juridiques.

Le c. 96 formule néanmoins deux conditions. La première exige que le baptisé soit dans la *communion ecclésiale,* au sens précédemment indiqué de participation des fidèles à la vie ecclésiale et d'union dans la foi, les sacrements et le ministère, dans l'Église locale *autour de* et *avec* l'évêque et partant, dans l'Église universelle, avec les autres Églises locales et leurs évêques, ainsi qu'avec le pape, qui préside à la communion des Églises. En l'occurrence, la communion ecclésiale doit être considérée comme la pleine communion visible propre aux catholiques[29]. La seconde condition est l'absence de sanction légitimement portée à l'égard du baptisé[30]. En d'autres termes, si le baptisé n'est pas catholique ou s'il a fait l'objet d'une sanction, il en résultera une limitation plus ou moins grande de l'exercice et, le cas échéant, de la jouissance d'un certain nombre de droits. L'excommunication est une sanction *pénale* susceptible de restreindre l'exercice du patrimoine des droits subjectifs du baptisé et des devoirs corrélatifs. Elle n'exclut cependant pas de la *communion ecclésiale.*

29. Le c. 96 ne parle pas de *pleine communion.* C'est, à notre avis, très significatif. S'il avait employé cette expression, cela aurait voulu dire que la clause respective visait les frères séparés et *uniquement* eux. En recourant, par contre, à l'expression *communion ecclésiale,* le c. 96 vise plus largement *tous* ceux qui ne sont pas dans la pleine communion visible et qui, par conséquent, ne participent plus à la plénitude des moyens de grâce. C'est le cas des frères séparés, mais aussi de ceux qui sont à proprement parler les auteurs de délits d'apostasie, d'hérésie et de schisme (c. 751). Cf. A. BORRAS, *L'excommunication...,* p. 37-49, 88-101; à propos de ces délits, nous parlons de *defectus dolosus communionis* (p. 96-97, 99).

30. Mis à part le titre du livre VI, le c. 96 est le seul et unique canon où l'on rencontre le terme *sanction* sans qualificatif. A notre avis cet usage du terme ne peut être restreint ici à son sens de sanction *pénale*; cf. *L'excommunication...,*

## III. - L'excommunication, une notion proprement canonique

Dans le langage courant, le mot *excommunication* connote l'idée d'exclusion. On dira volontiers qu'un militant a été excommunié de son parti pour signifier à la fois la mise à l'écart et le désaveu dont il a fait l'objet de la part des instances dirigeantes. On entend parfois dire que les chrétiens divorcés et remariés sont excommuniés de l'Église; de tels propos veulent évoquer l'exclusion qui touche ces personnes dans l'Église quant à l'accès à la communion eucharistique. Si l'on s'en tient à l'étymologie, *ex-communicatio,* ou si l'on se réfère à ce que l'on sait des pratiques d'excommunication au cours de l'histoire de l'Église, c'est à une conclusion similaire que l'on tend à aboutir: l'excommunication serait une exclusion ou, pour le moins, une mise à l'écart de la communauté chrétienne, voire de la *communion ecclésiale,* selon le sens exposé plus haut de *(pleine) communion visible de l'Église.*

Qu'en est-il au juste? En fait, l'excommunication est au sens *propre* une notion canonique. C'est donc dans le droit canonique qu'il convient d'abord de chercher ce qu'elle signifie. Pour être plus précis: le droit *actuel* de l'Église peut nous livrer ce qu'elle signifie *aujourd'hui* dans l'ordonnancement canonique et, partant, dans la vie ecclésiale, si du moins elle y est mise en œuvre.

L'excommunication est une sanction *pénale,* plus précisément une censure. Le livre VI du Code de droit canonique en traite par conséquent dans le chapitre concernant les censures (cc. 1331-1335). Ces dernières sont également appelées peines *médicinales* et se distinguent des peines *expiatoires* (c. 1312 § 1; cf. cc. 1336-1338). La nouvelle codification ne contient plus de définition de la censure. Le Code de 1917 et la doctrine nous apprennent cependant que la censure est une sanction pénale à finalité primordialement et spécifiquement médicinale, c'est-à-dire que, sans négliger pour autant la réparation du délit — du scandale et des dommages qu'il a provoqués —, la censure vise d'abord la correction de l'auteur du délit[31]. Autrement dit, la censure est une peine imposée, d'abord et avant

31. Cf. *CIC* (1917), cc. 2216 et 2241 § 1; P. PELLÉ, *Le droit pénal de l'Église,* Paris,Lethielleux, 1939, p. 35; 75-77; É. JOMBART, «Des délits et des peines», dans *Traité de Droit canonique,* cité n. 27, t. 4, p. 627-630; A. BRIDE, art. *Censures (peines),* dans *Dictionnaire de Droit canonique,* édit. R.NAZ, t. 3, col. 169-233, spécialement col. 173-175.

tout, pour obtenir l'amendement de l'intéressé et, théologiquement parlant, sa conversion.

Deux précisions s'imposent. D'une part, les dispositions mêmes du Code concernant la rémission des censures indiquent que la finalité de réparation du délit est elle aussi poursuivie par les censures. Le c. 1347 § 2 déclare en effet que l'amendement du coupable doit être nécessairement accompagné de la réparation du délit ou, du moins, de la promesse sérieuse de l'effectuer. D'autre part, la finalité médicinale ne signifie pas que le coupable soit *obligé* de s'amender, «*contraint*» de se convertir. L'amendement moral et la conversion théologale sont par excellence des actes qui proviennent de la liberté du sujet. Leur authenticité dépend de la liberté de l'intéressé. Pour atteindre sa finalité spécifiquement corrective, pour être un remède, *medicina,* en vue de la correction du coupable, la censure doit nécessairement compter sur la liberté de ce dernier. Elle est une *épreuve* imposée à celui qui a commis un délit afin qu'il se décide librement à prendre enfin au sérieux la question de son amendement et, pour mieux dire, de sa conversion[32].

Jusqu'au seuil du XIII[e] siècle, le mot *excommunicatio* a pu désigner soit la *relégation pénitentielle,* c'est-à-dire le stage dans l'ordre des pénitents selon le système de la pénitence antique, soit une grande diversité de *peines ecclésiastiques* allant de la simple privation des sacrements à l'exclusion sociale et ecclésiale, en passant par un éventail de mesures comportant une réduction plus ou moins grande de la participation à la vie de la communauté[33]. Alors que Gratien et les décrétistes avaient réalisé un effort de synthèse critique des dispositions canoniques antérieures, le droit des décrétales a livré, quant à lui, une contribution non seulement appréciable mais surtout déterminante dans la configuration institutionnelle définitive de l'excommunication. À partir d'une décrétale d'Innocent III (1198-1216), qui fera progressivement autorité en la matière et façonnera lentement la doctrine canonique à ce sujet, l'excommunication sera comptée parmi les *censures* à l'instar de l'interdit et de la suspense (X, 5, 40, 20). Quelques années plus tard, en 1245, durant le Concile de Lyon, Innocent IV attribuera à deux reprises un

32. Cf. A. BORRAS, *L'excommunication...,* p. 285-303.

33. À ce propos, on lira en particulier, G. MAY, art. *Bann,* IV. *Alte Kirche und Mittelalter,* dans *Theologische Realenzyklopädie,* t. 5, p. 170-182; Ch. MUNIER, *Discipline pénitentielle et droit pénal ecclésial. Alliances et différenciation,* dans *Con-*

but nettement *médicinal* à l'excommunication (VI, 5, 11, 1; cf. VI, 2, 12, 1). D'autres décrétales recueilleront et consolideront la législation antérieure concernant les *effets* de l'excommunication.

C'est cet héritage qui sera finalement repris dans la première codification, au sens moderne du terme, du droit canonique (*CIC* 1917, cc. 2257-2267). Faisant écho à la doctrine classique, le c. 2257 § 1 du Code pio-bénédictin définira l'excommunication comme une censure par laquelle quelqu'un est exclu de la communion des fidèles, avec l'ensemble des effets d'ailleurs inséparables énumérés par les canons du Code. L'exclusion ne concerne pas la *communio interna*, c'est-à-dire la communion de grâce, la participation et l'union à la vie divine, sur laquelle la juridiction de l'Église n'a aucune maîtrise. Cette exclusion touche la *communio externa*, c'est-à-dire la participation aux moyens de grâce. (G. Michiels qualifiait cette communion-là très précisément de «communio *proprie ecclesiastica in divinis, in sacris seu in spiritualibus*, quae constituunt specificum regiminis ecclesiastici obiectum»[34].) L'excommunication n'exclut pas de l'Église mais de la participation aux biens spirituels qui dépendent de la volonté de l'Église et ce à l'intérieur des limites définies par le droit (c. 2257 § 1; cf. cc. 2258-2267). Dans cette perspective, n'aurait-il pas été plus simple de définir l'excommunication par ses effets qui consistent en définitive en la privation de biens spirituels? Dans un article trop peu remarqué, même par les canonistes intéressés au droit pénal, A. Gommenginger a montré que l'expression du c. 2257 § 1, *exclusio a communione fidelium*, était vraisemblablement une formule évoquant la situation du pénitent dans l'ancienne discipline pénitentielle[35]. Présente dans les sources, elle aurait été maintenue dans le Code pour satisfaire à un des principes de la codification[36].

Le nouveau Code de 1983 ne contient plus de définition de l'excommunication. Cette omission obéit à une consigne générale qui a

34. G. MICHIELS, *De delictis et poenis*, vol. 3. *De poenis in specie. Canones 2241-2213*, Paris - Tournai, Desclée, 1961, p. 200.

35. Cf. *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? Eine dogmatisch - kanonistische Untersuchung*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 73 (1951) 1-71; surtout p. 69-70.

36. On lira en effet dans la Préface du Code de 1917: «ut consultor aliusve ordinator e documentis excerpta verba quantum posset fideliter referret» (*Codex Iuris Canonici*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae, 1917, p. XL).

dominé les travaux de révision du livre V du Code de 1917[37]. La lecture attentive des effets de l'excommunication permet cependant de découvrir ce qu'elle est et de tenter une définition. Pour ce faire, il convient de considérer cette censure dans l'intégralité de ses effets; ce qui correspond, du reste, au mode d'imposition de la peine: celle-ci est *ferendae sententiae,* c'est-à-dire objet d'une sentence ou d'un décret de l'autorité compétente, au terme d'une procédure respectivement judiciaire ou administrative. Cette modalité est, en principe du moins, la voie *normale* d'application d'une sanction pénale (cf. c. 1314). Les limites de cet article ne permettent pas un commentaire, même sommaire, des effets de l'excommunication *ferendae sententiae.* Qu'il suffise d'énumérer les effets prévus par la nouvelle législation dans l'hypothèse d'une imposition *ferendae sententiae*[38]. (Pour rappel, les lois qui établissent une peine sont d'interprétation stricte: c. 18.)

1*. interdiction d'avoir une participation ministérielle dans l'Eucharistie et toutes les autres actions liturgiques (c. 1331 § 1, 1°; cf. *CIC* 1917, c. 2259);
2. exclusion de la célébration liturgique dans le cas de participation ministérielle, soit par mise à l'écart, soit par interruption de la célébration (c. 1331 § 2, 1°; cf. *CIC* 1917, c. 2259 § 2);
3*. interdiction de célébrer les sacrements et les sacramentaux (c. 1331 § 1, 2°; cf. *CIC* 1917, c. 2261 § 1);
4*. interdiction de recevoir les sacrements (c. 1331 § 1, 2°; cf. *CIC* 1917, c. 2260 § 1);
5. exclusion de la communion eucharistique, dans le cas de tentative de la recevoir (c. 915; cf. *CIC* 1917, c. 855);
6*. interdiction d'exercer n'importe quel office ecclésial (c. 1331 § 1, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 2263);
7*. interdiction d'exercer n'importe quel ministère (c. 1331 § 1, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 2263);

37. Cf. *Acta Commissionis (Pontificiae C.I.C. recognoscendo),* dans *Communicationes* 2 (1970) 101: «...maxima habita est cura ut praetermitterentur definitiones aliaque, quae ad doctorum magis quam ad legislatoris pertinent officium...»

38. Les effets marqués d'un astérisque résultent d'une excommunication simplement encourue *latae sententiae,* c'est-à-dire par le fait même que le délit a été commis (c. 1314). L'absence d'astérisque permettra par conséquent de distinguer les effets *consécutifs* à la déclaration de l'excommunication préalablement encourue *latae sententiae.* Pour mémoire, la déclaration d'une censure entraîne sa *publicité* et sa *notoriété de droit* ainsi que l'obligation pour l'intéressé d'en observer les effets au for externe; cf. A. BORRAS, *L'excommunication...,* p. 162-163; pour une analyse approfondie de tous les effets, p. 137-177; 177-209. Nous avons présenté un bref commentaire de l'intégralité des effets sous la forme d'un *dossier* dans *Les Cahiers du Droit ecclésial,* Luçon, 4e trimestre 1986, avec le titre: *L'excommunication dans le nouveau Code;* cf. surtout p. 10-16.

8*. interdiction d'exercer n'importe quelle charge (c. 1331 § 1, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 2263);
9*. interdiction de poser, sous peine de nullité, des actes de gouvernement (c. 1331 § 2, 2°; si la peine est *latae sententiae,* elle ne concerne que la licéité, § 1, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 2267);
10. interdiction d'assister validement à un mariage (c. 1109; cf. *CIC* 1917, c. 1095 § 1, 1°);
11. interdiction de jouir des privilèges personnels antérieurement accordés (c. 1331 § 2, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 2263);
12. interdiction, sous peine de nullité, d'obtenir une dignité dans l'Église (c. 1331 § 2, 4°; cf. *CIC* 1917, cc. 2265 § 2 et 2265 § 1, 2°);
13. interdiction, sous peine de nullité, d'obtenir un office ecclésial (c. 1331 § 2, 4°; cf. *CIC* 1917, c. 2265 § 2 et c. 2265 § 1, 2°);
14. interdiction, sous peine de nullité, d'obtenir une charge dans l'Église (c. 1331 § 2, 4°; cf. *CIC* 1917, c. 2265 § 2 et c. 2265 § 1, 2°);
15. interdiction de s'approprier les revenus de la dignité, de l'office, de la charge ou de la pension que l'on détenait dans l'Église (c. 1331 § 2, 5°; cf. *CIC* 1917, c. 2266);
16. incapacité de voter dans des élections canoniques (c. 171 § 1, 3°; cf. *CIC* 1917, c. 167 § 1, 3°);
17. incapacité de gagner des indulgences (c. 996 § 1; cf. *CIC* 1917, c. 925 § 1 et c. 2262 § 1);
18. incapacité d'être admis dans une association publique de fidèles (c. 316 § 1; cf. *CIC* 1917, c. 693 § 1);
19. exclusion de l'association publique de fidèles (c. 316 § 2; cf. *CIC* 1917, c. 696 § 2).

Le nombre des effets de l'excommunication *ferendae sententiae* est impressionnant. Il l'est davantage si on le compare avec les effets de l'excommunication *latae sententiae,* et plus encore en regard des effets de l'interdit et de la suspense, quelle que soit la modalité d'application de ces deux autres censures (cc. 1331-1334; cf. aussi c. 874 § 1, 4°, c. 893 § 1, c. 915 et c. 1109). Ils sont en principe indivisibles, en ce sens qu'ils sont toujours et nécessairement encourus dans leur intégralité. Il reste cependant que dans les faits, *concrètement,* leur étendue dépendra de la condition canonique préalable du sujet, entendue comme étant la configuration *concrète* de son patrimoine juridique, c'est-à-dire de ses droits subjectifs et des devoirs corrélatifs.

À ce propos, il convient de distinguer trois niveaux dans ce patrimoine juridique de la personne. D'abord le niveau des droits et devoirs fondamentaux du baptisé (c. 204 § 1; cf. cc. 208-223). Ces droits découlant du baptême (cf. c. 96) sont inaliénables, mais leur exercice peut être limité, voire suspendu. Puis le niveau des droits subjectifs et des devoirs corrélatifs attachés à un état, *status,*

particulier. *En général,* ces droits et devoirs ne peuvent être limités que dans leur exercice. Il y a enfin l'ensemble des faits et des actes juridiques qui ont eu ou ont encore des effets déterminants sur l'agir juridique de la personne en question. C'est uniquement à ce troisième niveau que la capacité juridique peut être non seulement limitée dans son exercice, mais bel et bien supprimée en tant que telle[39].

Sous le bénéfice de cette distinction du triple niveau de la condition canonique, la considération des effets exposés plus haut conduit à la conclusion que l'excommunication *ferendae sententiae* ne modifie que *partiellement* la configuration concrète du patrimoine juridique de l'excommunié. De plus, cette modificaton ne touche que sa capacité d'exercice, et ce, à titre provisoire et pour une durée indéterminée, jusqu'à son amendement (c. 1358 § 1; cf. c. 1347). L'excommunication *ferendae sententiae* ne touche en effet que l'exercice de trois droits fondamentaux: *partiellement,* le droit de recevoir tous les secours provenant des biens spirituels de l'Église, en particulier les sacrements (c. 213; cf. c. 1331 § 1, 2° et c. 996 § 1) et *complètement* la capacité d'assumer des charges et des offices ecclésiaux (c. 129 §§ 1 & 2; c. 228 § 1; cf. c. 1331 § 2, 4°), ainsi que le droit d'association dans l'Église (c. 215; cf. c. 316 §§ 1 & 2[40]. Mis à part ces trois droits fondamentaux, l'excommunication prive de l'exercice de certains droits attachés à un état particulier (cf. c. 1331 § 1, 1° et 3°; § 2, 1°, 2°, 3° et 5°; c. 171 § 1, 3°; c. 1109), sauf si l'excommunié est un clerc, auquel cas il est privé de l'exercice d'*un* droit (— devoir) propre à son état, à savoir la célébration des sacrements (c. 276 §§ 1 et 2, 2°; cf. c. 1331 § 1, 1° et 2°).

39. La distinction entre *capacitas iurium,* capacité de jouissance, et *capacitas agendi,* capacité d'exercice, est ici très féconde. Si on l'applique, par exemple, au deuxième niveau du patrimoine juridique, on constate que les droits et devoirs de l'état laïc peuvent faire l'objet d'une privation de la capacité d'exercice mais non de la capacité de jouissance (mais on ne *perd* l'état laïc que par l'entrée dans l'état clérical). Les droits et devoirs de l'état clérical sont inamissibles quant à la capacité de jouissance, vu le caractère indélébile du sacrement de l'ordre; ils peuvent cependant être perdus quant à la capacité d'exercice (cf. cc. 290 et 292). Les droits et devoirs de l'état de vie consacrée peuvent être perdus *et* quant à la capacité d'exercice *et* quant à la capacité de jouissance (cf. cc. 684-704; 726-730; 742-746). Un exemple concernant le troisième niveau du patrimoine juridique serait l'ensemble des droits attachés à un office ecclésial: on peut non seulement priver de leur exercice, mais aussi révoquer de l'office auquel ils sont attachés.

**40. L'excommunication simplement encourue *latae sententiae* ne touche que le premier de ces droits (c. 213).**

Compte tenu des résultats, ici sommairement évoqués, de l'analyse de la législation, l'excommunication gagne à être approchée comme interdiction ou retrait de l'exercice de certains droits plutôt que comme «exclusion de la communion des fidèles». Même si cette expression est correctement expliquée, elle risque, après Vatican II, d'être plus difficilement comprise et acceptée. L'excommunication réduit la participation effective aux moyens de grâce et à la vie ecclésiale, du fait que l'excommunié n'a plus le plein exercice de ses droits et de ses devoirs. En ce sens, elle l'exclut assez largement des «biens spirituels de l'Église»[41]. C'est pourquoi nous avons, il y a peu, proposé la définition suivante de l'excommunication: *l'excommunication est une sanction pénale de droit positif ecclésial, à finalité spécifiquement médicinale, établie à l'encontre de délits très graves, dont les effets indivisibles consistent en une interdiction d'exercice de droits et de devoirs, en conformité avec les dispositions du Code* (cc. 1331, 171 § 1, 3°, 316, 915, 996 § 1 et 1109), *de telle sorte qu'ils constituent une exclusion (presque) totale des biens spirituels de l'Église* [42].

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'excommunié reste dans la *pleine communion visible* de l'Église, — pour autant, bien entendu, que l'on attache à cette expression le sens *technique* bien précis exposé précédemment et repris dans le c. 205 du Code de droit canonique: «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 biens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique.» Seuls les délits d'apostasie, d'hérésie et de schisme placent leur auteur en dehors de la pleine communion de l'Église, puisqu'ils comportent, à des degrés divers, un refus total ou partiel des *tria vincula* (c. 751). Lorsqu'il commet l'un de ces délits, le catholique perd sa qualité de membre de l'Église catholique, entendue comme l'*ensemble visible de l'Église du Christ sur cette terre* (c. 205; cf. *LG*, 8 a.b.). Il reste cependant dans une *certaine* communion avec l'Église du Christ, dans laquelle il a été *radicalement* incorporé par le baptême. En toute rigueur de termes, dans l'hypothèse de ces trois délits (c. 1364 § 1), l'excommunication ne met pas en dehors de la pleine communion: c'est l'auteur du délit qui s'est déjà placé dans une moins pleine communion avec l'Église préalablement à toute sanc-

41. G. MICHIELS, *De delictis...*, cité n. 34.

**42. A. BORRAS, *L'excommunication...*, p. 200-209; 307-322.**

tion canonique, en l'occurrence à l'excommunication. Cela ne signifie pas pour autant que l'excommunication n'ait ici qu'une fonction purement déclarative. La simple comparaison des effets qu'elle entraîne avec les effets des délits d'apostasie, d'hérésie ou de schisme suffit pour s'en convaincre. Même quand elle est simplement *latae sententiae,* comme dans la triple hypothèse du c. 1364 § 1, l'excommunication provoque un nombre plus grand d'effets que ceux qui sont inhérents à un de ces trois délits[43].

Puisque, canoniquement parlant, le délit implique toujours un péché grave, vu la gravité de l'imputabilité morale de l'acte délictueux (c. 1321 § 1), l'auteur d'un délit est nécessairement un pécheur grave. A ce titre-là, il ne vit plus de la grâce de la justification; il n'est plus «en état de grâce». Il n'a plus l'Esprit du Christ, selon les termes de *LG,* 14b. Il n'est donc plus *pleinement* incorporé à l'Église. Il lui reste cependant *radicalement* incorporé en vertu de son baptême. Les sanctions *pénales,* en tant que ripostes à ces péchés qualifiés que sont les délits, ne déterminent pas, *comme telles,* une *moins pleine* incorporation. Plus précisément, l'excommunication n'entraîne pas de par sa nature une moindre incorporation au Christ et à l'Église. C'est le péché grave inhérent au délit qui provoque ce défaut de pleine incorporation.

## Conclusion

Cette contribution obéit à un souci de rigueur terminologique. Sa modeste prétention était de tenter une clarification des mots.

43. Les effets de l'excommunication *latae sententiae* sont ceux prescrits par les cc. 1331 et 996 § 1. Les délits d'apostasie, d'hérésie et de schisme entraînent une irrégularité à recevoir les ordres (c. 1041, 2°). Ces trois délits rendent leur auteur incapable d'obtenir un office ecclésial (c. 149 § 1). Si leur auteur détient déjà un office dans l'Église, il fait *ipso iure* l'objet d'une révocation disciplinaire (c. 194 § 1, 2°). Perpétrés par des clercs, ces délits, s'ils sont *publics,* entraînent de plus une irrégularité qui s'oppose à l'exercice des ordres reçus (c. 1044 § 1, 2°; cf. aussi c. 1336 § 1, 1°, 2° et 3°). S'ils sont *publics,* ces délits rendent incapable d'adhérer à une association de fidèles de droit public (c. 316 § 1); ils entraînent la révocation de leur auteur s'il était déjà membre d'une association de droit public (c. 316 § 2). Ces délits ont également des conséquences différentes sur la capacité au mariage suivant qu'ils sont *notoires* (c. 1071 § 1, 4°) ou qu'ils ont été perpétrés par un acte *formel* (c. 1086 § 1). S'ils sont *notoires,* ils entraînent l'incapacité de voter dans des élections canoniques (c. 171 § 1, 4°); ils provoquent également en ce cas l'exclusion *ipso iure* de l'institut religieux ou séculier ou encore de la société de vie apostolique (c. 694 § 1, 1°; c. 729; c. 746); ils entraînent aussi la privation de funérailles religieuses, si leurs auteurs n'ont pas donné quelques signes de pénitence avant de mourir (c. 1184 § 1, 1°).

Cela s'est fait en s'attachant tout particulièrement au sens *propre* des termes.

L'appartenance à l'Église, la communion ecclésiale, l'excommunication sont des mots dont la signification n'est claire qu'en apparence. Ce sont des *mots-mystères,* avons-nous dit. Leur fascination réside dans la simplicité de l'explication qu'ils prétendent donner. Pour ne pas en être victime, mais surtout pour nous entendre et nous comprendre dans le champ ecclésial sur le plan de l'action pastorale et de la réflexion appliquée à celle-ci, notre exposé a considéré chacun de ces mots dans le domaine de la vie de l'Église où il a acquis son sens propre.

L'excommunication est (devenue) une notion *proprement* canonique. Elle relève du droit pénal de l'Église. Il s'agit d'une peine, ou pour mieux dire d'une sanction pénale, plus précisément d'une censure. Il ne convient pas de parler d'excommunication pour désigner toutes sortes d'exclusions ou de mises à l'écart dans la communauté ecclésiale ou dans la société civile. De tels emplois du vocable dans un sens dérivé risquent d'obscurcir le sens propre en élargissant indûment l'extension du terme excommunication tel que l'entend *aujourd'hui* le droit ecclésial. Concrètement, on serait exposé à considérer comme excommuniés des chrétiens qui, en toute rigueur de termes et à strictement parler, ne le sont pas.

La notion de communion ecclésiale est extrêmement riche. Le concept même de *communion* est particulièrement dense. *Essentiellement* théologique, il évoque bien entendu l'incorporation, par le baptême, au Christ et à l'Église, et par là même l'union et la participation à la vie divine, au mystère du salut, à la communauté ecclésiale. Mais le terme de communion peut désigner aussi la relation entre les Églises locales et le rapport spécifique entre les évêques préposés à ces Églises et le pape, garant de l'unité.La communion, réalité intimement spirituelle, n'en relève pas moins nécessairement de l'ordre de la visibilité. Elle s'inscrit dans l'histoire des hommes d'une façon tangible. On parle alors de communion visible, le cas échéant de *pleine* communion visible au sens des *tria vincula* bellarminiens. Dans ses différentes facettes, dont chacune, d'une façon ou d'une autre, dit quelque chose du mystère de Dieu, du salut, de l'Église tendue vers le Royaume, la communion s'inscrit bien dans le domaine théologique.En même temps, sous quelque facette que ce soit, elle présente des implications canoniques. Celles-ci n'ont

cependant pas été étudiées dans ces pages, vu les limites de notre contribution.

Quant au concept d'appartenance, à la différence des autres notions, il n'est pas, comme tel, théologique ou canonique. Il ne comporte pas non plus, du moins *comme tel,* des implications canoniques. En fait, ce concept apparaît aujourd'hui plus nettement qu'hier comme sociologique. C'est pourquoi nous l'avons considéré suivant une approche qui relève des sciences sociales. La réalité de l'appartenance religieuse est déterminée concrètement par trois éléments constitutifs en interaction: l'individu qui adhère, le groupe auquel il se rattache, le contexte socio-culturel dans lequel cela se passe. Dans sa brièveté, notre exposé a suggéré la nécessité, pour l'action pastorale, d'une approche proprement sociologique, car l'adhésion à l'Église ne se fait pas en dehors des *lois* sociologiques. Certes, la sociologie ne constitue pas le dernier mot de la réflexion croyante sur la réalité. Elle n'est pas non plus la panacée de la pastorale. Son utilité consiste à offrir à la théologie et à l'agir pastoral un point d'ancrage avec la réalité sociale et, par conséquent, une garantie contre toute considération idéaliste et toute mystification idéologique.

Excommunication, communion ecclésiale et appartenance à l'Église: ces notions relèvent respectivement du droit canonique, de la théologie et de la sociologie. C'est dans l'optique de la discipline dont elles proviennent qu'il faut les comprendre. Corrélativement, les aspects de la vie ecclésiale exprimés par ces concepts doivent être considérés en fonction de l'approche dont ils font l'objet. Cela contribuera à une meillleure *communication* dans l'Église et, en définitive, au développement d'un *bel* ordre au sein du Peuple *de Dieu.*

*B-4000 Liège*
Rue des Prémontrés, 40

Alphonse BORRAS
Grand Séminaire de Liège

**Sommaire.** — Cet article étudie successivement trois notions: l'appartenance à l'Église, la communion ecclésiale et l'excommunication. Ces réalités sont communément comprises comme faisant partie du même jeu de langage. L'auteur s'applique à présenter le sens propre de ces notions en fonction de l'approche spécifique dont elles relèvent, à savoir respectivement la sociologie, la théologie et le droit canonique.