NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 2 1985

L'Église, société et pouvoir, dans le nouveau Code de droit canonique

Fr. BORELLA

p. 221 - 237

https://www.nrt.be/it/articoli/l-eglise-societe-et-pouvoir-dans-le-nouveau-code-de-droit-canonique-835

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise, société et pouvoir, dans le nouveau Code de droit canonique

Le Code de droit canonique de 1983 contient un ensemble de canons définnisant l'Eglise, à la fois en tant que société et dans son organisation. C'est probablement sa partie la plus neuve par rapport au Code de 1917. Pour la première fois depuis son institution par le Christ, l'Eglise se définit juridiquement elle-même. Certes l'organisation de l'Eglise, les règles qui la régissent, les droits et devoirs qui s'ensuivent, ne relèvent pas d'abord de la science juridique, fût-elle celle des canonistes, mais de la théologie, et plus précisément de la théologie canonique.

Bien que n'étant ni canoniste, ni théologien de profession, mais spécialiste de droit public et de science politique, je crois utile de soumettre le Code, et en particulier le Livre II, Parties 1 et 2, à une lecture critique dont l'hypothèse est la suivante : l'Eglise, dans son origine et sa fin, s'affirme comme une réalité divine ; dans l'histoire et la sociologie elle est réalité humaine et temporelle ; l'articulation entre ces deux réalités se fait-elle uniquement à la lumière de la foi, ou bien peut-elle être constatée de l'extérieur ?

Cette constatation, si elle est possible, pourrait être faite par l'historien. Longtemps et souvent les historiens chrétiens ont tiré argument de l'histoire profane de l'Eglise pour y voir l'action de l'Esprit Saint ; c'était même un chapitre classique des livres d'apologétique. Cette attitude intellectuelle est aujourd'hui abandonnée comme déconsidérée par ses excès et par sa faible scientificité. En outre la science historique moderne prétend refuser toute herméneutique des événements qu'elle étudie.

A l'inverse de l'histoire, la sociologie et la sociologie politique, loin de refuser toute recherche de sens, prétendent souvent faire apparaître le sens obvie des phénomènes et de leur mécanisme de production. Mais pour ce faire, il faut, dit-on, rompre avec le sens commun, apparent et mensonger, c'est-à-dire en pratique avec le sens manifeste, pour mettre au jour le sens caché. D'où le déclin et le mépris dont est victime l'approche juridique, dite formelle, et le souci d'une approche critique.

La méthode appliquée ici sera différente. Je tiens en effet qu'une société organisée par elle-même et donc consciente d'elle-même a quelque chose de signifiant à dire sur elle-même, surtout quand elle s'exprime sous forme juridique. Le droit, particulièrement lorsqu'il est formulé en latin, comme c'est le cas ici, c'est-à-dire avec souplesse et précision, est un excellent révélateur de la réalité profonde qu'il organise. Bien plus et bien autrement qu'une idéologie au sens marxiste ou qu'un discours symbolique au sens de la sociologie contemporaine, il est l'expression officielle et publique qu'une société donne d'elle-même à la fois comme ce qu'elle est, et comme ce qu'elle veut être.

L'importance de cette expression officielle est d'autant plus grande qu'elle résulte d'un travail collectif et approfondi du groupe lui-même pour se dire, et qu'elle s'exprime dans une langue rigoureuse, capable de ne pas trahir le message.

Enoncer dans une règle juridique une réalité et un devoir-être d'ordre spirituel, donc dépassant dans toutes les directions les manifestations temporelles (historiques et sociales) de l'En-haut ici-bas, c'est une tâche presque impossible ; d'où la lente et difficile élaboration de ces textes (I) ; mais lorsqu'elle est accomplie, ne fût-ce que partiellement, on saisit mieux comment l'Eglise se conçoit comme société particulière (II) et comment elle s'organise comme pouvoir sacré (III).

I. - La difficile élaboration des règles canoniques sur l'Eglise

Le 25 janvier 1959 le pape Jean XXIII annonçait son intention de convoquer un concile œcuménique pour l'Eglise catholique, de réviser le Code de droit canonique de l'Eglise latine et de promulguer le Code de droit canonique pour les Eglises orientales.

Il faudra six ans pour mener à bien le concile de Vatican II ; la révision du Code de droit canonique de l'Eglise latine ne s'achèvera, quand Jean-Paul II promulguera le nouveau Code, le 25 janvier 1983, qu'après dix-sept ans de travaux préparatoires ; le Code des Eglises orientales est loin d'être entièrement terminé.

Silences et lacunes avant 1983

On voit par ce rappel que la formulation juridique des règles de l'organisation et de la vie de l'Eglise est chose malaisée. Le

Codex Iuris Canonici de 1983 remplace celui de 1917, qui était lui-même la première formulation systématique de l'ensemble des règles de l'Eglise latine depuis que le moine Gratien, au XII[e] siècle, avait compilé les règles dispersées que l'Eglise suivait depuis dix siècles. Le Code de Benoît XV était d'ailleurs lui aussi une compilation du même genre que le décret de Gratien, intégrant les grands appareils juridiques promulgués par les papes et les conciles des huit siècles précédents. Mais il s'inspirait manifestement de la technique de la codification moderne inventée au début du XIX[e] siècle en France par le Code Napoléon.

Cependant, dans cet ensemble apparaît une étonnante lacune : rien n'y est dit sur l'Eglise elle-même. L'Eglise a un code, elle n'a point de constitution. Un tel constat heurte le rationalisme juridique qui marque pourtant le Code de 1917 et lui donne un ton abstrait et peu évangélique. La codification n'aurait-elle pas dû commencer par la base, c'est-à-dire par une définition expresse de l'Eglise, formulée dans un texte constitutionnel ?

Cette question trouve une réponse principalement théologique. Si le droit canonique ne donne pas une constitution à l'Eglise, c'est que, comme l'observent les théologiens en écho au Magistère, l'Eglise ne reçoit sa constitution que du Seigneur. Certes, pour décrire certains aspects de l'Eglise il ne manque pas de textes scripturaires, d'énoncés doctrinaux du Magistère, d'exposés dus aux exégètes et aux théologiens. Mais les premiers, qui fondent l'Eglise temporelle sur l'institution posée par le Christ, sont difficiles à articuler avec les seconds qui sont souvent, bien que rédigés en termes absolus et intemporels, des affirmations datées et conflictuelles, exprimées à l'occasion d'une crise, voire d'une déchirure de la tunique sans couture. Quant aux troisièmes, ils traduisent un état de la connaissance et de la réflexion, mais non pas proprement la doctrine des successeurs de Pierre et des Apôtres.

Tout se passe donc comme si l'Eglise instituée par le Christ était indicible dans l'ordre de la rationalité, qu'elle soit théologique ou juridique.

L'Eglise est d'abord une réalité mystérieuse, donc cachée, qui n'est point objet d'observation ni d'analyses profanes ni donc de formulations conceptuelles. Elle est à la fois peuple de Dieu comme Père, Corps du Christ comme Fils et Temple de l'Esprit comme troisième personne de la Sainte Trinité. En un mot elle est communion, *koînônia*, c'est-à-dire, entre la première et la seconde

venue du Christ, alliance, dont le signe tangible est le sacrement de l'Eucharistie partagée qui, chaque jour de chaque génération, rend présent et actuel Dieu parmi les siens. Mais elle est aussi et indissolublement une société historique, une organisation, comme on dit maintenant, une institution sociale comme on disait il y a cinquante ans.

Le Code de 1917 renonce à articuler l'Eglise institution divine et réalité spirituelle, visible seulement par le troisième œil, celui de l'Esprit, et l'Eglise institution humaine, groupe social durable, que l'observateur voit divisé, parfois même éclaté.

Par ailleurs les morceaux éclatés de ce corps spirituel unique doivent-ils se réunir tous ensemble pour donner forme visible à l'unique Eglise du Christ ? Ou bien l'Eglise catholique romaine est-elle le centre historique de cette unique Eglise qui se fera par le retour au bercail des brebis égarées ? Cette question fondamentale est bien en cause dans la définition juridique de sa constitution par l'Eglise romaine.

Le concile de Trente avait prescrit que tous ceux qui seraient appelés à une charge dans l'Eglise devraient faire profession de foi. Le texte de cette profession fut établi par le pape Pie IV le 13 novembre 1564 dans la bulle *Iniunctum Nobis* ; il contient un bref article sur l'Eglise. De son côté le concile de Vatican I avait été saisi le 21 janvier 1870 d'un projet de constitution dogmatique *De Ecclesia Christi* préparé par des théologiens romains. Intéressant à plus d'un titre, ce projet fut vivement critiqué. Un nouveau texte fut demandé aux experts ; il n'a jamais abouti. Les Pères conciliaires tirèrent du projet le chapitre 11 amendé pour y faire figurer l'infaillibilité pontificale personnelle du successeur de Pierre et le votèrent comme texte autonome qui devint la constitution *Pastor Aeternus*.

La profession de foi tridentine, amendée en 1877 (infaillibilité pontificale), puis en 1910 (serment antimoderniste), fut placée en tête du Code de 1917. Abrégée et expurgée du serment antimoderniste en 1967, elle n'est pas faite pour répondre pleinement à la question : qu'est l'Eglise ?

Le travail de Vatican II et l'élaboration du nouveau Code

A pareille question le concile apporte une réponse d'ensemble. Il le fait principalement dans les trois documents promulgués le 21 novembre 1964 : la constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen*

Gentium), le décret sur les Eglises orientales catholiques (*Orientalium Ecclesiarum*) et le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*). Dès lors pourra s'ouvrir la « phase active » de la révision du Code. En réalité, il apparaît qu'il s'agira non pas d'un révision mais d'une rénovation complète du droit de l'Eglise. La commission et les groupes de travail préparant le nouveau texte s'orientent en effet d'après un double objectif : élaborer une « loi fondamentale » de l'Eglise — présentant une certaine analogie avec les constitutions des Etats —, qui ne fera pas partie du Code mais en sera en quelque sorte le préambule, et rédiger le Code proprement dit de l'Eglise latine.

Mais les 94 canons du premier projet de loi fondamentale (novembre 1970) ne furent pas accueillis sans réticence par les évêques auxquels ils avaient été soumis. Un second projet, dit « définitif », fut mis au point à l'automne 1977 en vue du cinquième synode des évêques ; il fut amendé à nouveau, présenté au sixième synode (automne 1980), et devint ainsi le texte définitif, non sans soulever encore de nombreux problèmes. En effet, non seulement les Eglises orientales unies à Rome n'avaient guère été consultées, mais les Eglises orthodoxes et les Eglises issues de la Réforme avaient naturellement été tenues à l'écart. La loi fondamentale risquait d'apparaître comme un obstacle au dialogue œcuménique. D'autre part, renoncer complètement à ce projet, c'était reconnaître en quelque sorte dans le chef de l'Eglise romaine l'incapacité ou le refus de dire en termes juridiques ce qu'est l'Eglise universelle et ce qu'elle est elle-même.

Il appartenait au Pape Jean-Paul II de décider. Il pouvait soit promulguer cette loi fondamentale comme un texte autonome servant de fondement au Code de l'Eglise latine, soit incorporer certaines dispositions de ce projet dans le Code qui, à défaut de pareille insertion, serait lacunaire sur des points essentiels. C'est cette seconde branche de l'option que le Pape choisit en reprenant la teneur de 36 canons du projet de loi fondamentale dans le texte définitif du Code. Il renonçait ainsi à poser une loi fondamentale de l'Eglise universelle, puisque le canon 1 du Code précise que celui-ci concerne la seule Eglise latine [1]. Mais en même temps le canon 204 § 2 déclare que l'Eglise universelle, peuple de Dieu,

1. Le Code de 1917 dans son canon 1 précise également qu'il concerne l'Eglise latine mais il prévoit que certaines règles s'appliquent aux Eglises orientales par la nature même de la question traitée.

« constituée et organisée en ce monde comme une société, subsiste dans l'Eglise catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui ». Ainsi, l'unique Eglise de Dieu, instituée par le Christ, ne s'identifie pas adéquatement avec cette réalité historique et sociale qu'est l'Eglise catholique, dirigée par le pape et les évêques qui le reconnaissent comme tête du collège apostolique, c'est-à-dire l'Eglise latine et les Eglises orientales unies à Rome ; elle en est comme la substance sous-jacente.

Ainsi l'Eglise, en tant que Corps mystique du Christ, n'est pas juridiquement définissable. L'Eglise catholique latine, en tant que société visible, a maintenant dans le Code les éléments principaux d'une description juridique.

II. - L'Eglise comme société baptismale dans le Code

Un groupe social organisé et durable ne se définit pas d'abord par son pouvoir, système d'organes, de procédures et de compétences dont le groupe se dote pour vouloir et agir collectivement *ad intra*, sur ses membres, et *ad extra*, sur son environnement. Le pouvoir n'est que la conséquence de l'existence d'un groupe social conscient de lui-même et structuré pour remplir les tâches qui le caractérisent, formant donc un tout, un ensemble irréductible à la somme de ses membres.

Le Code fournit une bonne illustration de cette observation. En effet il est en état de donner une réponse aux trois questions qui tendent à identifier une telle société.

Le Livre II du Code, sous le titre « Le peuple de Dieu », rappelle l'essentiel : l'Eglise comme société se définit d'abord comme un groupe humain ordonné à Dieu. Qu'est-ce qui fait l'appartenance à ce groupe ? Où se situe-t-il dans ce monde ? Quelles sont ses fonctions ? Les réponses à ces demandes permettent de déterminer juridiquement ce peuple de Dieu.

Le lien social ecclésial et sa spécificité

Qu'est-ce qu'appartenir à l'Eglise ? Le titre de la 1re Partie du Livre II répond : « être fidèle du Christ », et le canon 204 définit les « fidèles du Christ » selon trois critères de nature différente. Le fidèle du Christ est celui qui est incorporé au Christ par le baptême, qui forme avec les autres baptisés le peuple de Dieu et

qui participe donc à la mission de l'Eglise dans le monde [2]. La nature du lien social ecclésial, le « membership » de l'Eglise, fait de celle-ci une société baptismale.

Le premier critère, celui du baptême, fait de l'Eglise une société humaine non pas naturelle ou de fait, mais artificielle ou de droit. Encore faut-il préciser que, par société naturelle ou de fait, j'entends tout groupe social résultant de la biologie et/ou de l'histoire. En termes juridiques de tels groupes sont qualifiés de coutumiers, parce qu'ils résultent des faits d'une manière convergente et progressivement reconnue comme définissant une norme juridique. Les groupes artificiels ou de droit résultent de la volonté d'un fondateur ou d'un groupe fondateur qui pose *ab initio* la nature du lien social. Ces deux types représentent, bien sûr, des types idéaux, mais il existe des réalisations concrètes de l'un et de l'autre ; de plus il existe des groupes mixtes, participant plus ou moins de l'un et l'autre type.

Ces distinctions soulèvent certes des objections, mais elles permettent de souligner la spécificité des liens sociaux, dans l'un et l'autre cas. Le lien social chrétien, de l'origine à aujourd'hui, réside dans le baptême et n'est homologue ni à la parenté et à ses diverses formes pour la société familiale, ni à la citoyenneté ou la nationalité pour la société politique, formes sociales auxquelles l'Eglise a souvent été assimilée.

Le baptême n'est jamais un effet de la pure volonté du « candidat », si l'on peut dire, bien qu'il implique une profession de foi faite par celui-ci, s'il est en âge de la faire, ou en son nom par ses parrains dans le cas contraire. Il est un acte défini et fixé par l'Eglise elle-même, un sacrement. Ainsi, par une sorte de causalité circulaire, l'Eglise est celle qui fait les chrétiens par le baptême, et les chrétiens la font par leur rassemblement en peuple de Dieu. Plus brièvement, les chrétiens font l'Eglise, mais l'Eglise fait les chrétiens.

Les deux autres critères découlent de cette qualité de baptisé et marquent bien la dimension communautaire et fonctionnelle de

2. Le Code de 1917 au canon 87 indique déjà que c'est le baptême qui constitue la personne humaine membre de l'Eglise du Christ, mais il le fait d'un point de vue purement juridique et ne contient aucune définition de l'Eglise, bien qu'il distingue les clercs des laïcs... par la réception de la tonsure (canon 108 § 1).

l'Eglise. Les baptisés forment ensemble une communauté, l'Eglise, puisqu'ils sont collectivement le peuple de Dieu. Ce critère communautaire signifie que l'être humain qui est baptisé personnellement et définitivement (le baptême n'est pas réitéré dans le cas où un baptisé qui a renié sa foi se réconcilie avec l'Eglise) n'est pas un homme isolé, mais qu'il est membre du corps visible du Christ en ce monde, corps formé de tous les chrétiens. Enfin le troisième critère (« Les fidèles du Christ... sont appelés à exercer... la mission que Dieu a confiée à l'Eglise pour qu'elle l'accomplisse dans le monde. ») souligne que l'Eglise, peuple de Dieu, n'est pas une société passive, inerte et inactive, mais qu'elle a une fonction, un ensemble de tâches à accomplir ; ces tâches sont commandées, nous le verrons, par sa mission salvifique. C'est pourquoi le canon 205 déclare que la pleine communion avec l'Eglise sur cette terre résulte pour les baptisés des « liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique ».

Ainsi apparaît la spécificité du lien d'appartenance à l'Eglise par comparaison avec d'autres communautés religieuses. Ainsi apparaît surtout l'importance du baptême, sacrement commun aux différentes Eglises historiques, comme fondement oecuménique de l'Eglise universelle unique, mais aussi le rôle des autres sacrements et du gouvernement ecclésiastique comme ciment de l'Eglise catholique.

L'Eglise dans l'espace et le temps

Comment se repère et se situe cette société d'êtres humains ? Le repérage dans le temps est absent du Code. L'Eglise y apparaît intemporelle et, en tout cas, sans autre limite que celle du temps lui-même, c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps. L'Eglise du Code n'est pas non plus située géographiquement. Elle est universelle et coextensive au monde habité. Mais la territorialité apparaît de deux manières. Dans l'adjectif « latine », qui qualifie l'Eglise du Code, apparaît une territorialité « historique », si l'on peut dire, en tout cas historico-culturelle. C'est celle qui s'exprime liturgiquement dans une langue, le latin, qui sert de référence commune et garantit l'unité de pensée et de prière des Eglises latines particulières lorsqu'elles utilisent les langues vivantes actuelles. Encore faut-il préciser que l'Eglise catholique s'exprime également dans d'autres langues liturgiques traditionnelles en Orient.

Dans l'organisation concrète et hiérarchique de l'Eglise, la territorialité réapparaît comme le lieu d'implantation d'une portion du

peuple de Dieu. Selon le canon 368, l'Eglise catholique, une et unique, est en effet formée d'Eglises particulières qui sont principalement les diocèses et secondairement les prélatures et abbayes territoriales, les vicariats et préfectures apostoliques, les administrations apostoliques permanentes, définies par les canons 369 à 371.

Sans entrer dans le détail de cette organisation, il faut souligner que le canon 372 § 1 pose en règle de principe que « la portion du peuple de Dieu qui constitue un diocèse ou une autre Eglise particulière sera circonscrite en un territoire déterminé de sorte qu'elle comprenne tous les fidèles qui habitent ce territoire », sauf exceptions prévues au § 2 concernant la reconnaissance d'Eglises particulières non territoriales dans certains diocèses.

Il en résulte que le repérage principal est inverse de celui des sociétés étatiques. La souveraineté de l'Etat est d'abord territoriale, elle n'est qu'ensuite sociale ou personnelle. La dimension principale de l'Eglise est au contraire d'abord sociale ; elle se repère dans des portions du peuple de Dieu et non dans des morceaux de territoire. La preuve contraire en est qu'il peut y avoir une organisation hiérarchique sans définition territoriale de son champ de compétence pour certaines communautés rituelles ou dans certaines circonstances.

Les tâches de l'Eglise dans le monde

Que fait l'Eglise, quelle est sa fonction et donc quelles sont ses compétences ? Cette question a reçu de nombreuses réponses différentes selon les périodes historiques et les conceptions théologiques des rapports entre l'Eglise et les sociétés profanes et en premier lieu la société politique.

La réponse du Code est conséquemment complexe et diversifiée, mais centrée sur la mission salvifique (canon 204). Celle-ci comporte notamment, pour tous les chrétiens, laïcs et clercs, le devoir et le droit de « travailler à ce que le message divin du salut atteigne sans cesse davantage tous les hommes de tous les temps et de tout l'univers », selon la formule du canon 211.

Cette mission repose sur tous les membres de l'Eglise, laïcs et clercs, et n'est pas intemporelle ; elle comporte expressément « l'obligation de promouvoir la justice sociale » (canon 222 § 2) et, pour les laïcs, le devoir « d'imprégner d'esprit évangélique et de parfaire l'ordre temporel » (canon 225 § 2) qui est ainsi clairement distinct de l'ordre spirituel.

Les conséquences que le Code tire de cette fonction centrale dans la définition de son domaine de compétences appelleraient de longs développements, en particulier lorsque ce domaine interfère inévitablement avec celui de la société civile, c'est-à-dire politique (par exemple en matière d'éducation des enfants [3]). Il n'est pas certain que les canons pertinents du Code permettent de trouver des solutions concrètes aux conflits de compétence qui évoluent inévitablement selon les lieux, les temps et les circonstances des sociétés concernées. Mais le principe de répartition des compétences posé par le Code est clair : l'Eglise ne revendique pas d'autres compétences que celles qu'elle estime nécessaires à sa mission évangélique.

L'Eglise se présente donc dans ce Code comme une société différente des autres sociétés humaines. Elle n'existe et ne dure ni par la reproduction biologique, ni par la permanence des fonctions sociales temporelles, économiques, politiques, culturelles, ou de quelque manière qu'on les qualifie, mais par une mission spirituelle et sacramentelle qui est sans frontière, ni territoriale, ni sociale. Elle n'est donc pas une société globale et souveraine temporellement. Mais elle affirme transcender toutes les autres sociétés humaines et leur être supérieure dans son ordre, y compris l'Etat, et revendique donc dans l'ordre temporel une indépendance par rapport à celles-ci, car elle est dans le monde mais n'est pas du monde.

III. - Le pouvoir dans l'Eglise : l'apostolocratie

L'étude du pouvoir dans l'Eglise est une démarche souvent faite, et le plus fréquemment d'un point de vue conflictuel ou critique. On parle de primauté du Pontife Romain ou de monarchie absolue, de structure hiérarchique ou de cléricalisme, voire de « phallocratie ». Il est difficile d'éviter un langage prêtant à polémique, mais il est important de ne pas confondre les plans : théologique, juridique, sociologique, ni de tomber dans des analogies conceptuelles douteuses. Ici il s'agira d'interroger le Code sur ce qu'il dit du pouvoir dans l'Eglise pour ce qui est de son fondement, de son organisation et des modalités de son exercice.

3. Pour la question de l'éducation des enfants, il est intéressant de comparer le canon 1374 de 1917 et les canons 796 et suivants du Code actuel.

Le fondement sacré du pouvoir : sens et portée

Rechercher la source ou l'origine du pouvoir dans l'Eglise, c'est établir quel est le principe de légitimité qui fonde le droit de commander et le devoir d'obéir.

Bien entendu le chef de l'Eglise est le Christ, du point de vue théologique ; mais, temporellement, les canons 330 et 331 traduisent ce principe dans l'institution de Pierre et des autres Apôtres comme mandataires du Christ et dans la transmission de leur mandat à leurs successeurs. Le principe de légitimité est donc bien théocratique spirituellement, mais temporellement il est, si l'on permet ce néologisme, « apostolocratique ». On pourrait donc, si le mot n'avait pris un sens historique trop particulier, affirmer que l'Eglise historique a un régime « oligarchique » ou « aristocratique ». Le Code parle de « hiérarchie », c'est-à-dire de pouvoir sacré.

Le canon 330 rappelle clairement et excellemment que c'est par institution du Seigneur que Pierre et les autres Apôtres forment un collège et que, « d'une manière semblable », le pape, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des autres Apôtres, « sont unis entre eux ». Le canon 331 peut alors définir le Pontife Romain comme « le chef du collège des évêques », « Vicaire du Christ et Pasteur de l'Eglise tout entière sur cette terre », parce qu'en lui « demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre ». Cette primauté ne peut être assimilée aux formes de monarchie réalisées dans le monde profane.

Historiquement, en effet, la monarchie est un système de concentration du pouvoir dans la main d'un seul dont l'investiture est héréditaire ou résulte d'un choix dans une famille biologique. Le principe de légitimité monarchique est de nature parentale, soit en ligne directe, soit par choix dans une famille étendue. Par ailleurs le pape n'est pas non plus un monarque au sens moderne, dans la mesure où le monarque contemporain est un symbole de l'unité de la société politique, mais n'a pas l'exercice concret du pouvoir qu'il incarne ; or le pape est bien plus que cela.

Il en résulte aussi que l'Eglise n'est pas et ne saurait être démocratique. Certes rien n'empêcherait que les évêques ou même le pape soient désignés plus démocratiquement, au sens d'une participation plus grande des fidèles à leur désignation. Mais les mécanismes électoraux modernes — qui d'ailleurs ont leur origine dans les ordres religieux chrétiens du moyen âge et non pas dans les régimes

politiques de l'Antiquité — ne peuvent être utilisés par l'Eglise dans l'esprit de la légitimité démocratique car, en démocratie, la source du pouvoir est dans le consentement des gouvernés, tandis que dans l'Eglise elle est dans le Seigneur.

Le principe hiérarchique, l'apostolocratie, s'y opposent sans compromis possible. Le pouvoir au sens juridique strict est réservé aux clercs (canon 274). Certes il existe des formes particulières de détention et d'exercice du pouvoir dans les instituts de vie consacrée et dans d'autres groupements, mais le dernier mot revient toujours à la hiérarchie. N'est-ce pas ce qui explique que souvent on assimile l'Eglise à sa hiérarchie — comme on tend à identifier l'Etat aux pouvoirs publics ?

Bien entendu, cela n'exclut pas que des fidèles laïcs, consacrés ou non, ou que des clercs qui ne sont ni curés, ni évêques, ni pape, exercent une influence et/ou disposent d'une « autorité » (au sens sociologique) supérieures à celles des détenteurs statutaires du pouvoir. C'est là une question de fait ou de souffle de l'Esprit, que le canon 212 § 3, par exemple, a essayé de juridiciser. L'histoire de l'Eglise est riche d'exemples de l'influence d'un simple clerc ou d'un laïc, homme ou femme, influence plus grande et plus décisive que celle des titulaires de charges hiérarchiques. L'Esprit souffle où il veut. Mais il ne faut pas confondre les deux ordres de choses.

L'autre conséquence est que certains pouvoirs dans l'Eglise sont réservés aux hommes (en latin *vir* et non pas *homo*, qui est la personne humaine de l'un ou l'autre sexe), puisque la cléricature ne peut être conférée aux femmes. Certains y voient une survivance phallocratique, ce qui est exact au sens étymologique de ce néologisme. Mais il s'agit d'une regrettable confusion, pour ne pas dire plus, au sens culturel. L'égale dignité des personnes n'entraîne pas l'identité des fonctions. Le Code aurait pu le préciser.

L'organisation territoriale du pouvoir

Le Code organise longuement et minutieusement le pouvoir sur le plan territorial. Pour s'en tenir à l'essentiel, le pouvoir apparaît d'abord organisé comme en une pyramide. Il part du haut et descend vers le bas. On peut ainsi considérer comme trois étages ou niveaux principaux. Au sommet, le pouvoir est confié au collège des évêques et au chef de ce collège, le Pontife Romain. C'est du point de vue territorial le niveau le plus étendu, puisqu'il concerne l'Eglise universelle ; du point de vue de l'intensité, c'est le pouvoir

suprême, à la fois par les décisions qu'il prend, et qui s'imposent à tous, et par le droit exclusif d'investiture des titulaires des pouvoirs subordonnés. Tous les canons de la 2e Partie du Livre II, et notamment les canons 331 à 348, sont consacrés à la définition et à l'organisation de ce pouvoir suprême.

Au niveau intermédiaire se situe le pouvoir dans le diocèse, qu'organisent les canons 375-430 et 460-514 et qui est confié à l'évêque assisté de collaborateurs et d'organes divers. Ce niveau correspond à une compétence territoriale délimitée par les frontières du diocèse. Quant à son intensité, le champ de compétence est déterminé par le principe de subsidiarité, que rappelle le canon 381 § 1 : l'évêque dans son diocèse a « tout le pouvoir ordinaire propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du Pontife Suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité ecclésiastique ».

Enfin, au niveau paroissial, le curé, assisté éventuellement du conseil pastoral et « sous l'autorité de l'évêque », est « le pasteur propre de la paroisse qui lui est remise » ; il est chargé pour cette communauté « des fonctions d'enseigner, de sanctifier et de gouverner » (canon 519).

On voit que l'évêque possède une pleine compétence dans son diocèse, ressort territorial de l'Eglise particulière. Par ailleurs, la compétence du pape — et du collège des évêques en union avec lui — s'étend à l'Eglise universelle, comme le déclare le Code. Et, sans préjudice de l'autorité de l'évêque, le pape possède la compétence définie avec force dans la dernière partie du canon 331 : « il possède dans l'Eglise, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement ». Le « principe de subsidiarité » — si l'on en cherche une application en la matière — ne limite donc pas l'action du pape aux seules décisions de coordination, aux affaires concernant plusieurs Eglises particulières. Pour des interventions plus immédiates il laisse le pape libre d'en apprécier l'opportunité. C'est là un principe qui, on le conçoit, ne laisse pas de faire problème dans les relations avec les Eglises orientales et les autres Eglises chrétiennes.

Les organes du pouvoir : la monocratie synodale

Ce pouvoir hiérarchique est un système à la fois monocratique et en un certain sens synodal. On peut l'appeler une monocratie

synodale. C'est un système monocratique au double sens du terme, c'est-à-dire unipersonnel et concentré. Il est synodal en ce sens qu'il s'entoure du conseil d'un organisme collégial.

Le pouvoir est unipersonnel, bien que le Code confie parfois une décision à un organe collégial. La décision est habituellement une prérogative personnelle du seul titulaire de la charge qui lui confère le droit d'agir. Ce titulaire est en premier et en dernier lieu le pape, puisque lui seul bénéficie du pouvoir défini par le canon 331. Les évêques, en vertu du canon 337 § 1, sont nommés librement par le pape ou confirmés par lui lorsqu'ils ont été légitimement élus ; ils dirigent personnellement leur diocèse. Il en est de même, *mutatis mutandis*, pour le curé de paroisse, nommé par l'évêque et titulaire personnel de sa charge. Aussi le canon 520 interdit-il à une personne juridique (nous dirions personne morale ou collectivité érigée en personne juridique) d'être curé. Si la paroisse est confiée à un ordre religieux, il faut qu'une seule personne en soit individuellement responsable.

D'autre part le pouvoir est concentré. Le Code n'ignore pas la distinction des pouvoirs, mais il n'impose pas leur séparation. On peut voir dans le Code deux niveaux de distinction des pouvoirs. D'abord intervient la distinction propre à l'Eglise entre ses trois charges : d'enseignement (*munus docendi* — la doctrine, la foi), de sanctification (*munus sanctificandi* : sacrements, culte) et de direction (*munus regendi*). Ces trois fonctions sont concentrées au degré suprême en la personne du pape — et dans le collège des évêques en union avec lui (canons 336-341) — ; elles sont de la compétence de l'évêque diocésain dans son Eglise particulière. A leur rang et à leur manière, les curés, les autres prêtres, les laïcs, ont une participation à ces fonctions et concourent ainsi à l'accomplissement de la mission de l'Eglise.

En second lieu, en ce qui concerne la fonction de gouvernement (*munus regendi*), on rencontre la sous-distinction entre le législatif, l'exécutif et le judiciaire — distinction classique en droit constitutionnel. Elle est rappelée expressément pour les évêques au canon 391 § 1. Le § 2 du même canon réserve à l'évêque l'exercice du premier de ces pouvoirs ; le second pouvoir peut être exercé par l'évêque personnellement ou par ses vicaires généraux et épiscopaux ; le troisième, par l'évêque en personne ou par son « vicaire judiciaire » et les juges diocésains. On notera, avec le canon 375,

que chez l'évêque de tels pouvoirs sont liés à sa consécration épiscopale, tandis que les prêtres et d'autres fidèles en reçoivent une participation par disposition de la hiérarchie.

Au total le pape, directement ou sur appel, et après lui les évêques, décident seuls. Il s'agit donc bien d'un pouvoir absolu dans son ordre. Cependant il conviendrait de nuancer cette présentation trop purement juridique par la prise en compte des conditions concrètes de l'exercice du pouvoir. Le jeu des groupes de pression, dans l'Eglise et hors d'elle, le rôle de l'opinion publique interne et externe, l'idiosyncrasie des titulaires des charges, les conditions matérielles ou tout simplement les circonstances limitent souvent très considérablement le caractère « absolu » des pouvoirs de l'Eglise hiérarchique.

Et surtout ce pouvoir monocratique est affecté de la note synodale. « Synodalité » est ici préférable à « collégialité ». Le terme rend mieux compte à la fois de la spécifité des organes collectifs institués et de leur rôle propre dans le processus de prise de décision. Ce point mériterait une longue analyse, mais il a déjà été souvent et excellemment traité par des auteurs particulièrement qualifiés.

La synodalité se manifeste dans une pluralité d'organes à trois niveaux principaux. Pour l'Eglise tout entière, les deux organes centraux sont le concile œcuménique et le synode des évêques, auxquels il faut ajouter le collège particulier des cardinaux de l'Eglise romaine. Pour les Eglises particulières diocésaines, ce sont le synode diocésain, le conseil pastoral et le conseil presbytéral, dont les modalités de composition sont souvent originales. Entre ces deux niveaux la synodalité s'exerce à un niveau intermédiaire inter-diocésain qui n'est pas le lieu d'une structuration de l'Eglise, mais qui correspond à une réalité politique (Etat), culturelle (aire linguistique) ou géo-politique (région du monde) ; ce sont la conférence des évêques, le concile plénier des Eglises particulières d'une même nation et le concile provincial de la province ecclésiastique, présidé par l'archevêque métropolitain.

Quelle que soit la forme de la synodalité, elle ne peut remettre en cause le pouvoir personnel des pasteurs sacrés. Comme le canon 336 le dit pour le cas du concile œcuménique, la synodalité fonctionne « en union avec son chef et jamais sans lui ». Elle est plus et moins que la consultation dans l'ordre civil. Les organes collégiaux ne peuvent rien décider par eux-mêmes ; ils n'existent et ne

peuvent fonctionner qu'à l'initiative et à la discrétion de leur chef. Mais les textes et propositions qu'ils font sont plus que de simples avis, puisqu'ils constituent le plus souvent, quand ils sont approuvés par les pasteurs, la substance des décisions prises.

Les moyens d'action du pouvoir

L'étude des modalités de l'exercice du pouvoir est dominée par le principe posé au canon 212 § 1 pour tous les fidèles, clercs et laïcs : « Les fidèles... sont tenus d'adhérer par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, comme représentants du Christ, déclarent en tant que maîtres de la foi ou décident en tant que chefs de l'Eglise. »

Mais l'exercice du pouvoir pose en termes sociologiques modernes la question des « ressources » du pouvoir, à la fois sous la forme des moyens matériels d'action et sous l'angle des sanctions, au cas de désobéissance. Le Code traite longuement de ces deux points aux livre V (les biens temporels de l'Eglise) et VI (les sanctions dans l'Eglise). Il est impossible d'en faire le commentaire. La spécificité du droit canonique apparaît surtout dans les sanctions aux manquements à l'obéissance. Le droit pénal ecclésiastique est original en ce qu'il ne connaît pas le délit non intentionnel et qu'il distingue les peines médicinales et les peines expiatoires. De ce dernier point de vue, il faut souligner l'absence de tout moyen physique de contrainte tel que la privation des biens, de la liberté, de la vie. Il n'en a pas toujours été ainsi.

L'Eglise donc commande, conseille ou exhorte, mais elle ne dispose que de sanctions disciplinaires dans son ordre hiérarchique et de sanctions spirituelles dans son ordre sacramentel.

Il y aurait également bien des analyses éclairantes à faire dans l'étude de la procédure judiciaire du Code, dont on peut s'étonner qu'elle soit demeurée aussi éloignée de celle des tribunaux étatiques, civils ou répressifs, des pays libéraux. Elle reste en effet marquée, en dépit de quelques modifications par rapport au Code de 1917, par la prédominance des actes écrits (et non par l'oralité des débats), la fréquence du secret (et non de la publicité) et le rôle actif du juge dans la conduite du procès (procédure inquisitoire et non pas accusatoire).

Au total le pouvoir dans l'Eglise, tel qu'organisé par le Code, longuement et minutieusement réglementé, apparaît comme le lieu

de la médiation entre l'Eglise spirituelle et l'Eglise historique et sociale. La synthèse actuelle tient davantage compte, par rapport au Code de 1917, de l'Eglise corps du Christ gouverné par l'Esprit et moins de l'Eglise institution sociale gouvernée par le pape. On s'est souvenu que, si tout pouvoir vient de Dieu, la détention et l'exercice concret du pouvoir sont suprématie d'un homme sur d'autres hommes, c'est-à-dire risque de tentation diabolique.

*

* *

Le droit canonique, comme tout texte législatif, n'existe que sur le papier et dans l'univers conceptuel s'il n'est pas connu et « reçu » par ceux à qui il s'adresse et aux comportements desquels il veut donner une norme. C'est l'esprit d'un texte juridique qui le fait vivre et permet à sa lettre de trouver son effectivité. Il convient donc d'attendre sa mise en pratique pour se prononcer sur la valeur et la portée du Code de 1983 dans sa finalité, qui est d'aider l'Eglise de ce temps à remplir sa mission dans le monde.

F 54000 Nancy
9, rue de Badonvillers

Fr. BORELLA
Professeur
à l'Université de Nancy II

Sommaire. — Le Code de 1983 contient un ensemble de canons qui définissent et organisent juridiquement l'Eglise comme société et comme pouvoir. L'élaboration de cet ensemble, qui est la grande nouveauté du Code, a été tardive et difficile. Vatican II a été le premier concile à formuler une doctrine ecclésiologique, base d'une définition juridique de l'Eglise. En tant que société l'Eglise apparaît fondée sur le sacrement du baptême. Elle n'est limitée ni géographiquement ni temporellement et n'a d'autre tâche que l'annonce de l'Evangile et le salut du monde. Elle est donc une société humaine spécifique. Dans l'Eglise le pouvoir est apostolocratique. Ce principe de légitimité entraîne des modalités territoriales, organiques et procédurales d'exercice du pouvoir que domine la règle de la monocratie, à la fois personnelle et synodale, des titulaires du pouvoir.