NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 6 1986

Principe de subsidiarité ou «juste autonomie» dans l'Église

Jean BEYER (s.j.)

p. 801 - 822

https://www.nrt.be/it/articoli/principe-de-subsidiarite-ou-juste-autonomie-dans-l-eglise-21

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Principe de subsidiarité ou « juste autonomie » dans l'Eglise

Le rapport final du Synode extraordinaire qui célébra le vingtième anniversaire de la clôture du Concile Vatican II recommande de procéder à

> une étude pour examiner si le principe de subsidiarité en vigueur dans la société humaine peut être appliqué à l'Eglise et dans quelle mesure comme dans quel sens l'application pourrait ou devrait en être faite[1].

Dans le texte même on renvoie à Pie XII, qui en 1946 fit allusion à ce principe et à son application éventuelle dans l'Eglise[2]. Au cours des séances du Synode certains évêques ont invoqué le principe et la question est revenue dans les « circuli minores »[3].

Mais le Synode de 1985 avait été précédé par une assemblée des cardinaux, laquelle avait pour objet la réforme de la curie romaine. Dans une allocution adressée au Sacré Collège, Jean-Paul II rappelle quelques-unes des caractéristiques de celui-ci. En principe les cardinaux sont évêques (font exception les Cardinaux de Lubac et Pavan). Ils forment un corps consultatif, dont la mission consiste à favoriser l'universalité. Le cardinalat n'est pas d'abord une dignité, mais un service. Non seulement les cardinaux constituent le collège chargé d'élire l'évêque de Rome, mais ils l'assistent dans le gouvernement de l'Eglise. Il leur appartient de soutenir le Pape, surtout dans l'exercice de sa sollicitude pour l'Eglise en sa dimension universelle[4]. Après ce discours, l'assemblée en entendit trois autres prononcés respectivement par les Cardinaux Casaroli, Ratzinger et Hamer. Celui-ci traita de la signification ecclésiologique de la curie romaine[5]; à son exposé il ajouta une note sur les fondements théologiques des conférences des évêques et une autre sur les recours au principe de subsidiarité[6]. Il soulignait les inconvénients auxquels on

1. *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II.* Paris, Cerf, 629 p.; voir p. 563, n. 8 c; *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985.* Documenti e commento di Walter KASPER, Brescia, Queriniana, 1986, 106 p.; voir p. 36, C.
2. *AAS* 38 (1946) 144.
3. *Synode...*, p. 386, n. 3; p. 406, n. 3, 2; p. 494, n. 14.
4. *Ibid.*, p. 591-604. En annexes sont reproduits les discours du Pape à la 3e réunion plénière du Sacré Collège et le discours du Cardinal Hamer avec les deux notes dont nous parlons.
5. *Ibid.*, p. 598-604.
6. *Ibid.*, p. 603 s.

n'échappe pas quand on fait appel à ce principe – dont le secrétaire général du Synode observa un peu plus tard qu'il n'est pas un principe théologique[7].

Ainsi sont posées la question de la nature de ce principe et celle de son éventuelle application dans la vie de l'Eglise. On se demande d'ailleurs si les membres du Synode qui en firent mention l'entendaient dans sa véritable portée. Certaines de leurs interventions semblent supposer qu'il se ramène à un simple principe de décentralisation[8] – ce qui n'est pas exact.

Si, en faisant appel à ce principe, on demandait en réalité – et en toute fidélité au Concile – plus d'autonomie pour les Eglises particulières, il ne fallait pourtant pas perdre de vue certains aspects négatifs qui s'attachent aux conceptions impliquées par ce principe ainsi qu'à son application: par exemple le danger de formation d'Eglises nationales ou la revendication pour les Eglises particulières d'une autonomie développée au détriment du ministère assigné à Pierre[9]. Au Synode, la question était mise en rapport avec le rôle de la conférence des évêques et l'autonomie des diocèses.

D'autre part on ne pouvait ignorer que, parmi les dix normes définies en 1967 comme devant guider la révision du Code de Droit canonique, la quatrième et la cinquième évoquaient ce même principe pour en souhaiter l'application dans le nouveau Code (*Comm* 80-82[10]). Qu'en penser à présent que le principe est déclaré non théologique? Serait-ce un principe juridique? Pourrait-on admettre en la matière des points de vue différents, celui de la théologie qui l'ignore, un autre qui en prône l'application dans le droit et la vie de l'Eglise?

Le présent article relèvera comment ce principe fut évoqué dans l'enseignement pontifical et dans quel contexte il fut repris par le Concile Vatican II; il examinera la teneur des propositions qui furent soumises au Synode des évêques de 1967 en vue de la révision du Code de Droit canonique et qui s'y référaient. Il considérera enfin ce qui leur correspond dans le Code de 1983, concernant les Eglises particulières, les instituts de vie consacrée et les droits et devoirs du laïcat.

7. Cette réflexion est rapportée par J.A. Kamonchak, *ibid.*, p. 31.

8. C'est d'ailleurs le sentiment exprimé par le Cardinal G. Danneels dans plusieurs interviews accordées après le Synode.

9. Cf. la note du Card. J. HAMER, dans *Synode...*, p. 602.

10. L'abréviation *Comm* renvoie à la 2e livraison des *Communicationes* (1969) où est reproduit, p. 77-85, le document *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*; cf. J. BEYER, *Le nouveau Code de Droit canonique*, dans *NRT* 106 (1984) 360-382; 566-583; voir 366-375.

En même temps on se rendra compte que d'une saine ecclésiologie se dégagent d'autres principes – notamment les identités et les autonomies relatives à respecter – qui méritent d'être soulignés et mis en valeur.

I. - Le magistère pontifical

Le principe de subsidiarité n'est pas simplement sociologique; il appartient à la philosophie du droit. Pie XI en fit état dans *Quadragesimo Anno*[11]. Il pose comme essentiel à la société civile le droit d'association en vue d'une action commune dont les citoyens sont capables et qu'ils prennent à leur compte. Ce droit fondamental limite la compétence de l'Etat et de la société qu'il représente; il ramène le rôle des pouvoirs publics à une subsidiarité qui l'obligera à intervenir là où les particuliers se montrent incapables d'agir par eux-mêmes. Ainsi est exclu tout monopole d'Etat et réaffirmé le droit de la personne comme telle – droit à exercer éventuellement en groupe libre, dans le respect du bien commun, dont le souci incombe à l'autorité supérieure. L'intérêt de la communauté ne peut cependant pas motiver une limitation ou la négation du droit des citoyens et de leurs associations libres.

Cette doctrine fut reprise par Jean XXIII dans *Mater et Magistra* en 1962[12] et dans *Pacem in Terris* en 1963[13].

Pie XII avait formulé l'hypothèse d'une mise en œuvre du principe dans la communauté ecclésiale[14]. C'est à son allocution de 1946 que renvoie le rapport final du Synode de 1985[15]. Du reste le Pape avait eu soin d'introduire une clausule importante: «servata eius [Ecclesiae] structura hierarchica».

En 1969 Paul VI signalait le danger que pouvait comporter l'application du principe de subsidiarité à la vie de l'Eglise[16]. Très souvent d'ailleurs on n'en retient qu'une exigence de décentralisation. Il importe de remarquer le caractère unilatéral de cette interprétation. En réalité, si le principe détourne l'autorité supérieure de se substituer à l'initiative des subordonnés, il lui permet et lui impose d'intervenir au niveau subalterne pour suppléer à des insuffisances, prévenir ou réparer des dommages.

11. *AAS* 23 (1931) 203.
12. *AAS* 53 (1961) 413.
13. *AAS* 55 (1963) 294.
14. *AAS* 38 (1946) 144.
15. Voir la Relation finale, dans *Synode...*, p. 563, n. 8 c.
16. *AAS* 61 (1969) 729.

La question est bien réelle. Le principe de subsidiarité est-il applicable à la société ecclésiale? Doit-il être écarté? Met-il en péril la structure hiérarchique de l'Eglise?

Le problème a été abordé au Symposium des conférences des évêques d'Europe, au moins dans un des groupes linguistiques[17]. Conscient de la présence d'une tendance «centrifuge», Jean-Paul II souligna fortement, près des évêques réunis, les responsabilités attachées au ministère de Pierre[18]. Il y reviendra plusieurs fois, non sans raison[19].

II. - La doctrine de Vatican II

Le Concile a fait trois fois mention du principe de subsidiarité: une fois dans *Gaudium et spes* (n. 86), deux fois dans le Décret *Gravissimum educationis* (n. 3 et 6). Cela, il faut le noter, par rapport à la société civile et à la compétence de l'Etat. Jamais le Concile n'applique le principe de subsidiarité tel quel aux structures et à la vie de l'Eglise. Citons le Décret sur l'éducation chrétienne:

> Selon le principe de subsidiarité, en cas de défaillance des parents ou à défaut d'initiative d'autres groupements, c'est à la société civile, compte tenu cependant des désirs des parents, d'assurer l'éducation. En outre, dans la mesure où le bien commun le demande, elle fonde ses écoles et institutions éducatives propres (*GE*, 3)

Parlant des droits des parents, le Décret s'exprime très clairement:

> Les droits et devoirs, premiers et inaliénables, d'éduquer leurs enfants reviennent aux parents. Ils doivent donc jouir d'une liberté véritable dans le choix de l'école. Les pouvoirs publics, dont le rôle est de protéger et de défendre la liberté des citoyens, doivent veiller à la justice distributive en répartissant l'aide des fonds publics de telle sorte que les parents puissent jouir d'une authentique liberté dans le choix de l'école de leurs enfants selon leur conscience.
>
> C'est encore le rôle de l'Etat de veiller à ce que tous les citoyens parviennent à participer véritablement à la culture et soient préparés comme il se doit à l'exercice des devoirs et des droits du citoyen. L'Etat doit donc garantir le droit des enfants à une éducation scolaire adéquate, veiller à la capacité des maîtres au niveau des études, ainsi qu'à la santé des élèves, et d'une façon générale développer l'ensemble du système scolaire sans perdre de vue le principe de subsidiarité, donc en excluant n'importe quel monopole scolaire. Tout monopole de ce genre est, en effet, opposé aux droits innés de la personne humaine, au progrès et à la diffusion de la culture elle-même, à la concorde des citoyens, enfin

17. Cf. *Synode...*, p. 31.

18. Au moment où nous écrivons, ces textes n'ont pas encore paru dans les *AAS*; voir *Oss. Rom.*, 12 oct. 1985, p. 4 s.

19. Cf. *Synode...*, p. 592, n. 2; p. 595 s.

au pluralisme qui est aujourd'hui la règle dans un grand nombre de sociétés (*GE*, 6).

Ces textes ne se contentent pas de rappeler le principe; ils y montrent l'expression d'un droit fondamental de la personne humaine, des familles et des groupements libres et capables d'agir. Ils stigmatisent comme lui étant opposée toute forme de monopole et situent le droit d'intervention de l'Etat là où manquent l'initiative ou la compétence des citoyens – tout en soulignant qu'en pareil cas il lui faut tenir compte de leurs désirs légitimes.

Cependant le Concile offrit l'occasion de considérer plus d'une fois l'idée de subsidiarité dans d'autres perspectives. Ainsi, durant la phase «antépréparatoire», il fut question à diverses reprises de reconnaître aux évêques un pouvoir plus étendu, d'opérer une décentralisation jugée nécessaire ou d'instaurer certaines formes de participation, par exemple un «cogubernium» des évêques avec le Pape, ou un conseil des évêques pour diriger l'Eglise avec lui»[20].

Averti des requêtes à satisfaire et des écueils à éviter, Paul VI institua le Synode des évêques, dont il faut comprendre la nature et la finalité telles qu'elles sont définies dans la Constitution apostolique *Apostolica Sollicitudo* de 1964[21] – dont la doctrine est reprise et clarifiée par le Code de 1983 (can. 342-348). Le libellé du can. 342 ne reproduit pas l'expression de Paul VI «partem agens totius collegii» qui nous paraît importante du point de vue théologique.

III. - Les normes de révision du Code de Droit canonique

Parmi les normes ou principes fondamentaux pour la révision du Code (*Comm* 75-85) qui furent proposés au Synode des évêques le 30 septembre 1967 et approuvés par lui le 7 octobre suivant, se rapportent à la subsidiarité le principe IV, qui ne la nomme pas explicitement, et le principe V, qui en traite en termes exprès.

Le IV^e^ principe directeur de la codification

Cette directive figure sous l'intitulé *De l'incorporation des facultés spéciales dans le nouveau Code.*

Au cours des deux premières sessions du Concile, les évêques avaient manifesté le souhait de se voir remis le plein usage du pouvoir ordinaire et immédiat qui est le leur à l'égard de leur Eglise particulière. Ce qui entraînait la suppression des *causae reservatae,* souvent appelées

20. Cf. P. Parolin, *Il sinodo dei Vescovi: Natura e Funzioni,* Roma, P.U.G., 1986, pro manuscripto, 463 p.

21. *AAS* 57 (1965) 775-780.

causae maiores, dont faisait mention le can. 220 du Code de 1917. Ces causes était réservées « uni Romano Pontifici »[22].

Dans le passé pareille réservation s'était indiquée pour remédier à certaines incompétences d'instances diocésaines. En ces temps-là la préparation du clergé était loin de ce qu'elle est de nos jours. L'institution des séminaires ne remonte pas bien haut dans l'histoire, de même que les programmes d'études imposées comme condition d'ordination. A quoi il faut ajouter le fait que souvent les évêques diocésains ne résidaient pas dans leur diocèse. C'est le Concile de Trente qui leur imposa le titre de « résidentiels » comme un rappel de leur obligation fondamentale. C'étaient souvent les prélats de cour, qui prenaient par procureur possession de leur siège afin de recueillir les revenus du *beneficium* et laissaient à un vicaire général la direction pastorale de leur Eglise. Certains d'entre eux ne virent jamais leur église cathédrale.

Or, jusqu'à Vatican II, les *causes maiores* ne furent jamais l'objet d'une véritable révision. Elles étaient nombreuses, et le recours à Rome prenait du temps. Afin de parer aux inconvénients de la réservation, le Saint-Siège fut amené à accorder aux évêques des *facultates speciales*, des possibilités d'agir absolument nécessaires pour faire face aux situations urgentes, plus particulièrement en pays de mission.

Le Concile voulant définir positivement la charge de l'évêque diocésain comme pasteur et le pouvoir qui lui revient, les *causae maiores* furent soumises à un examen critique et leur nombre fortement réduit. Cette réduction commença d'être réalisée par Paul VI dans le Motu proprio *Pastorale Munus* du 30 novembre 1963. C'était un début. A lire attentivement le texte du document, on ne saurait dire s'il s'agit d'une délégation ou de la reconnaissance d'un pouvoir propre[23]. Les mêmes facultés furent communiquées aux évêques orientaux par la lettre apostolique *Episcopalis Potestatis*[24]. D'autres ont été concédées d'abord aux supérieurs généraux d'instituts cléricaux de droit pontifical par le rescrit *Cum admotae* du 6 novembre 1964[25], ensuite aux supérieurs généraux d'instituts laïcs de droit pontifical par décret de la Congrégation des Religieux en date du 31 mai 1966[26]. Enfin ces mêmes facultés

22. Cet énoncé n'est pas repris par le Code de 1983.
23. *AAS* 56 (1964) 5-12.
24. *AAS* 59 (1967) 385-390.
25. *Ibid.*, 374-378.
26. *Ibid.*, 362-364.

furent accordées le 7 septembre 1966 aux instituts similaires dépendant de la Congrégation de la Propagation de la foi[27].

Après le Concile, en vertu du Décret *Christus Dominus* (n. 8) et afin de clarifier la question du pouvoir de dispense imparti aux évêques, on procéda à une nouvelle révision des *causae maiores*: Elles subirent encore des réductions et se trouvèrent mieux déterminées dans la lettre apostolique *De Episcoporum muneribus* du 15 juin 1966[28]

Le IV[e] principe directeur de la révision du Code se réfère en ces termes à *Christus Dominus*:

> Le système des facultés jusqu'ici concédées aux ordinaires et autres supérieurs doit être soumis à nouvel examen et profondément revu. En premier lieu il faut éviter ce qui se présente assez souvent dans la législation actuelle; la dispense des lois générales de l'Eglise a l'air d'être liée au seul recours au Saint-Siège. En effet ou bien celui-ci n'accorde jamais telle dispense ou bien il est contraint de communiquer de très larges facultés pour faciliter le règlement des affaires de l'Eglise.

Et cet article concluait:

1. Il faut définir de manière positive la charge épiscopale, l'étendue de ses pouvoirs.
2. Il faut établir un catalogue des causes réservées au Saint-Siège ou à une autre autorité supérieure.
3. Il faut déterminer les dispenses de la loi générale qui sont réservées à l'autorité suprême et sont énumérées dans la lettre apostolique *De Episcoporum muneribus* (*Comm* 80-82).

De plus on demandait que selon le Décret *Christus Dominus* soit donnée aux évêques la possibilité de dispenser de toute loi disciplinaire de l'Eglise, à l'exception des lois concernant les procès et les peines et les causes réservées à l'autorité suprême. Ce qui fut réalisé dans le Code au can. 87 § 1 – cela en vue du bien spirituel des fidèles, «quoties id ad [fidelium] spirituale bonum conferre iudicet [Episcopus]». Ainsi était définie la norme à observer dans la concession d'une dispense. Celle-ci ne constituera ni une solution de facilité ni un relâchement; elle doit être favorable au bien spirituel des fidèles auxquels on l'accorde.

Le V[e] principe directeur de la codification

Son énoncé est introduit par le titre *De l'application nécessaire du principe de subsidiarité* (*Comm* 80-82).

27. *Enchiridion Vaticanum*, vol. II, p. 370-375; *AAS* 64 (1972) 738-743.
28. *AAS* 58 (1966) 467-472.

On y fait d'abord remarquer que la IV^e directive comportait déjà une application du principe; mais celle-ci n'était ni profonde, ni complète, ni telle qu'on souhaitait la trouver dans le nouveau Code.

La commission qui rédigea le texte des *Principia* considère que par l'application du principe de subsidiarité est conservée et protégée l'unité législative des éléments fondamentaux et des énoncés généraux du droit de toute société « complète ». Ce dernier terme remplace celui de « société parfaite », qui est dite « autonome en son genre » (*Comm* 81). D'autre part ce principe doit pourvoir aux convenances et aux nécessités des institutions particulières soit en exigeant l'existence d'un droit particulier, soit en assurant une saine autonomie à l'exercice du pouvoir exécutif(*ibid.*). Le terme « saine autonomie », qu'on voit apparaître ici, est d'une importance capitale, comme nous l'observerons par la suite (cf. can. 586, qui parle de *iusta autonomia*),

Cette prise de position était dictée à la commission par la nature même de l'épiscopat et de l'autorité des évêques. Successeurs des Apôtres, ils doivent être dotés d'un pouvoir propre et immédiat, nécessaire et correspondant aux exigences de leur charge pastorale, le pouvoir propre du Pontife Romain demeurant ferme et respecté en toute matière (*Comm* 81).

Plusieurs points sont ainsi touchés. La succession apostolique du collège ou corps épiscopal, de droit divin, est suprême comme pouvoir exercé avec le Pape et sous sa direction, *cum Petro* et *sub Petro*, dira le Concile, *numquam sine eo* (*LG*, 22b; *AG*, 38a). Ce dernier, dit le texte des *Principia*, a le droit de réserver certains cas à lui-même ou à une autre autorité majeure : ce sont les « causes réservées » (*Comm* 81 ; cf. *CD*, 8a). Quant aux pouvoirs des Apôtres, ils étaient très étendus ; ils les ont reçus et exercés en qualité de fondateurs de l'Eglise suivant la mission confiée par le Christ. Ces pouvoirs n'ont pas tous été transmis à leurs successeurs.

On souhaitait, bien sûr, une définition positive du pouvoir propre de l'évêque diocésain. Question difficile : en théologie on n'est pas d'accord pour reconnaître à l'Eglise diocésaine et particulière comme telle un fondement de droit divin[29]. Dans la négative, le pouvoir de chaque évêque diocésain serait défini par le Souverain Pontife, agissant

29. Cf. G. PHILIPS, *Utrum Ecclesiae particulares sint iuris divini an non*?, dans *Periodica* 58 (1969) 143-154. Parmi les exégètes et les théologiens interrogés, G. Philips fait exception. Sa position est liée à une définition du « Ius divinum » adaptée à la conclusion à laquelle parvient son étude. La notion d'Eglise particulière y est réservée à une communauté ecclésiale dirigée par un évêque – ce qui peut être sérieusement mis en

seul ou collégialement avec le collège épiscopal convoqué par lui pour accomplir un acte vraiment collégial, comme expression du pouvoir suprême de l'Eglise (can. 336-337). On saisit le caractère délicat de la question. En la matière existe une certaine «praxis». Mais sur le plan doctrinal le problème n'a jamais été traité ex professo en Concile œcuménique. Sera-t-il un jour possible de le faire?

Des prémisses doctrinales que la commission avait posées, elle tirait les conclusions suivantes:

1. Les *causae reservatae* doivent être clairement définies dans le nouveau Code.
2. Il convient que dans l'établissement de ces causes l'autorité suprême procède *enucleate*, de façon concrète et détaillée, non pas en termes génériques.
3. Il semble cependant impossible, au moins dans les circonstances actuelles, d'établir un «index», une liste exhaustive de cas réservés (*Comm* 81).

Ces propositions une fois formulées, le texte des directives réaffirme le caractère unitaire du système juridique de l'Eglise latine tout entière. Système unique quant à ses principes généraux, à ses institutions fondamentales, à l'établissement des moyens propres dont l'Eglise se sert pour l'obtention de sa fin, à sa technique législative. Cette unité est réclamée par le bien commun (*ibid.*)

Pour confirmer ce principe unitaire du système juridique, le document en appelle au Concile et à sa manière de légiférer, caractérisée comme suit: une unité tempérée par de multiples déterminations qui reconnaissent des compétences législatives à des autorités particulières, tout en évitant que les droits particuliers ne deviennent des législations nationales ou y ressemblent. Cette précaution est justifiée. On sait combien furent désastreux pour l'unité de l'Eglise les effets de telles législations. En même temps est affirmée très nettement la volonté d'une plus grande ouverture du droit général et d'une autonomie plus large des législateurs particuliers, plus spécialement des conciles nationaux ou régionaux, qui puissent mieux mettre en relief «les aspects particuliers des différentes Eglises» (*ibid.*). Enfin, plus concrètement, on signale un domaine où une place importante revient à la législation particulière: l'administration des biens temporels, où il faut s'adapter aux lois de chaque nation (*ibid.*)

Par ailleurs, en ce qui concerne les procès se firent jour des doutes sérieux touchant l'opportunité d'une «décentralisation» poussée jusqu'à l'autonomie nationale ou régionale des tribunaux. L'exposé du V^e^ principe directeur constate qu'en effet sur le plan civil l'organisation des tribunaux, leurs différentes instances, leur procédure, les preuves en usage et bien d'autres éléments varient grandement d'un pays à un autre. Dans l'Eglise cependant,

en vertu de la primauté du Pape, il faut reconnaître aux fidèles la possibilité de recourir directement au Saint-Siège. D'où la nécessité de respecter, aux différents niveaux de l'appareil judiciaire, une certaine organisation unitaire; sans quoi on donnerait lieu à des incertitudes pour les juges, au risque de fraudes et à d'autres inconvénients (*Comm* 82).

Malgré ces réserves, la commission proposait de laisser aux autorités régionales la possibilité d'établir des normes propres touchant la constitution des tribunaux – il s'agit des tribunaux régionaux déjà nombreux – ainsi que l'office des juges et autres membres de ces tribunaux; d'adapter les lois du Code au caractère et au style des lois en vigueur dans les différentes régions. En finale elle observe justement qu'en fait de procédure judiciaire le droit civil pourrait servir d'exemple (*ibid.* 30).

Ces orientations tracées il y a une vingtaine d'années et destinées à guider la révision du Code, leurs auteurs les formuleraient-ils dans les mêmes termes aujourd'hui, une fois l'œuvre accomplie, compte tenu des observations émises au cours des travaux par les évêques et les divers organes de consultation? Nous pensons que non, et pour cause. Il suffit de voir, en fait de décentralisation, les premiers projets et le texte auxquel on a finalement abouti, pour comprendre qu'un souci d'unité a prévalu, que les évêques diocésains ont tenu à sauvegarder leur autonomie par rapport à des autorités nouvelles, interposées, si l'on peut dire, entre eux-mêmes et le Saint-Siège. Et aussi qu'en bien des matières les communautés ecclésiales, déjà troublées par divers courants ciritiques, se sentaient peu préparées à assumer en pleine compétence le rôle de législateur subsidiaire.

Que penser de ces deux principes de codification?

A relire avec attention les textes que nous venons d'analyser, on note que le principe de subsidiarité, tel qu'il s'y exprime, est entendu comme principe de décentralisation. Or cela ne correspond qu'à l'un des aspects de la subsidiarité. Les normes imposées aux réviseurs du Code ne reprennent jamais pleinement la teneur réelle du principe; elles ne disent

30. «Qua in re haud raro ius processuale civile exemplo esse posse indubitatum est.» Concernant le caractère exemplaire du droit civil en général, Paul VI manifesta plus tard une attitude plus critique: on ne saurait faire du droit civil un modèle pour le droit de l'Eglise. Touchant l'évolution de sa pensée, cf. J. BEYER, S.J., *Significato e funzione del Diritto canonico. Il pensiero di Paolo VI,* dans *Vita consacrata* 18 (1982) 739-750; *Paul VI et le droit de l'Eglise,* dans *Les quatre fleuves,* Cahier 18 (1983) 43-75; «Le droit dans le mystère de l'Eglise», dans *Du Concile au Code de Droit canonique. La mise en application de Vatican II,* Paris, Tardy, 1985, 127 p.; voir p. 27-31.

pas que l'autorité supérieure peut et doit en certains cas, en vertu de la subsidiarité, faire face aux difficultés que rencontrent sans les surmonter les autorités inférieures, éventuellement négligentes ou mal qualifiées, incapables de pourvoir au bien des membres de la communauté ou des groupements libres.

De plus, la subsidiarité telle qu'elle est invoquée par notre document semble fondée sur une vision nouvelle, inspirée de Vatican II, de la nature et du pouvoir de l'évêque diocésain; elle semble n'être considérée que par rapport aux Eglises particulières (moins exactement nommées «locales»). Ainsi l'intelligence du principe est partielle et de ce fait peut se trouver faussée. Il faudrait voir comment la subsidiarité concerne toute l'Eglise, l'Eglise universelle et l'Eglise particulière et comment, au sein de celle-ci, elle intéresse des groupements inférieurs et dépendants comme la paroisse ou le décanat.

Enfin, sur le plan concret, le document s'est attaché à un objectif spécial, envisagé de façon unilatérale: la suppression des *causae maiores.* Ainsi se manifeste une préoccupation dominante en faveur des droits particuliers des différentes Eglises et – pour le dire plus exactement – d'une «saine autonomie» dans le gouvernement des évêques diocésains. Mais les instituts de vie consacrée, par exemple, n'ont pas été pris en considération; or une préoccupation analogue vaudrait en ce qui concerne leur vie et leur action particulières, leur droit propre.

La compétence du Saint-Siège est évoquée dans un seul cas – au titre d'instance judiciaire directe et d'instance d'appel. Ce qui est peu et laisse ouverte la question fondamentale des rapports entre Eglise universelle et Eglise particulière, entre le Pontife Romain, les évêques diocésains ou autres ordinaires et les organes intermédiaires: conférences des évêques, tribunaux régionaux, conciles nationaux ou régionaux, synodes diocésains. Le V^e^ principe ne mentionne d'ailleurs que les conciles nationaux et régionaux.

Si l'on doit un jour approfondir la question et voir si le principe de subsidiarité bien compris s'applique proprement à l'Eglise, il faudra reprendre l'étude de la collégialité en tant qu'union – elle aussi sacramentelle – du corps des évêques avec le Pape et sous sa direction, mettre en lumière l'immanence de l'Eglise universelle dans chaque Eglise particulière et mieux définir la nature de celle-ci (les Eglises diocésaines sont-elles les seules à constituer de véritables Eglises particulières?), mais ne pas prêter moins d'attention aux instituts de vie consacrée et aux associations de fidèles, entités ecclésiales suscitées par les charismes, **dons de l'Esprit faits par le Seigneur à l'Eglise entière.**

Enfin, on l'a déjà noté, au principe du subsidiarité est essentiel le rôle de l'autorité supérieure à l'égard des groupements et autorités de niveau inférieur. En ce sens le principe concerne les secours efficaces que réclament le cas échéant les carences d'une autorité subalterne. Ce sont de tels défauts qui furent à l'origine d'un bon nombre des *causae reservatae* – non pas de toutes cependant, car il se pourrait que certaines d'entre elles soient l'expression d'un droit divin qui s'explicite progressivement dans la vie de l'Eglise.

Mais au fond le problème est celui de l'analogie entre la nature de l'Eglise et celle de la société civile, à laquelle s'impose le principe de subsidiarité. L'Eglise est société *sui generis*. Il est permis de se demander si sa nature postule ce principe et, dans l'affirmative, suivant quelles modalités, moyennant quelles conditions... A cette question nous reviendrons au terme de notre exposé.

IV. - La codification récente

En accord avec le programme esquissé par les IV^e^ et V^e^ principes de révision, notre examen portera d'abord sur les dispositions relatives à l'autorité et aux pouvoirs de l'évêque diocésain, puis sur la compétence de la conférence des évêques, pour passer ensuite au statut des instituts de vie consacrée et à celui du laïcat.

L'évêque diocésain

Le can. 381 définit de façon positive l'autorité, la mission et les pouvoirs de l'évêque diocésain. Sa *potestas* est ordinaire, propre et immédiate; elle correspond à l'exercice de sa charge pastorale. Ce pouvoir a été élargi de manière à inclure la pratique de la dispense, dont l'évêque est juge et auteur (can. 87, à comparer au can. 81 du Code de 1917); en ce domaine font exception les causes que le droit ou une décision du Pape réservent à l'autorité suprême ou à une autre autorité (can. 87; cf. can. 381[31]). On doit cependant reconnaître aux fidèles le droit d'en appeler directement au Saint-Siège (can. 333 § 1; 1417 § 1). Ce qui limite d'une certaine manière le pouvoir de l'ordinaire diocésain et exclut tout absolutisme.

31. A la fin du canon 381, on lit: «exceptis causis quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur». Ici *decreto* est à prendre en un sens plus large que celui qui est défini aux canons 29 et 48. Les autorités différentes du Saint-Siège et auxquelles certains cas peuvent être réservés pourraient être patriarcales s'il s'agissait de l'Orient; en Occident elles seraient rarement métropolitaines. Mais on peut songer ici à la conférence des évêques, dont il sera question plus bas.

Ensuite de nombreux canons confient à l'évêque la détermination de points disciplinaires: le Code n'en prévoit pas moins de 178[32]. Ce qui nécessite la création d'un véritable droit diocésain. Dans l'élaboration de celui-ci sera tenu compte de ce qui relève de la conférence des évêques, laquelle est dotée par le Code de compétences propres[33]. Si sur certains points l'évêque diocésain doit respecter une détermination préalablement arrêtée par la conférence des évêques, il reste en fait compétent en la matière et décide ce qui convient au bien de son Eglise (cf. p. ex. can. 455 § 4; 496; 522; 1421 § 2). Notons aussi que la responsabilité de l'évêque diocésain a été étendue en ce qui regarde l'érection des instituts diocésains de vie consacrée et l'approbation de leurs constitutions (can. 579; cf. can. 594-595), tout comme pour la constitution d'associations publiques de fidèles (can. 312 § 1, 3°) et l'approbation que des associations privées demanderaient pour leurs statuts (can. 322).

Il va sans dire qu'en dehors du droit commun, plus spécialement en dehors des matières traitées par le Code, un large domaine législatif demeure de la compétence de l'évêque diocésain, par rapport aux clercs (can. 378 § 1) et aux autres fidèles. Ces points mériteraient une étude; un droit diocésain comparé sera un jour fort utile. Il est vrai que jusqu'ici les évêques ont peu exercé leur pouvoir législatif. Ont-ils pris conscience de son étendue? Peut-être se trouvaient-ils incomplètement informés à ce sujet. S'ils ont gouverné leur Eglise par décision orale ou par simples décrets, il semble préférable aujourd'hui, par respect pour les droits des fidèles, que ce gouvernement s'appuie sur des normes mieux connues. Pour l'élaboration du droit diocésain à construire, l'évêque sera aidé par les conseils diocésains – épiscopal (can. 473 § 4), presbytéral (can. 495 § 1), pastoral (can. 511) – et par le collège des consulteurs ou le chapitre cathédral si ce dernier remplit les fonctions de ce collège (can. 502 §§ 1 et 3). A propos de cette assistance, peut-on parler de subsidiarité? A vrai dire, non: l'évêque diocésain est l'unique législateur de son Eglise. Mais à voir l'importance de la législation diocésaine, on comprend qu'à l'avenir elle ne s'élabore pas indépendamment du consentement de certains organes plus qualifiés.

La conférence des évêques

Par rapport aux dispositions du Code, les premiers projets de révision attribuaient aux conférences des évêques une compétence plus large. Celle-ci

32. Cf. J. BEYER, S.J., *Du Concile au Code..., op. cit. supra* n. 30, p. 121, n. 5.

33. Cf. *ibid.*, p. 129, n. 6. Il est urgent que chaque diocèse réponde à cette ouverture du Code, soit en légiférant avec l'aide dont on va parler soit en organisant un synode diocésain. L'expérience montre qu'un synode national n'est pas sans danger et ne répond pas aux besoins concrets des Eglises particulières intéressées.

a été notablement réduite, en vue de sauvegarder la responsabilité de l'évêque diocésain et ses droits propres. Il est certain que la réduction opérée est due pour une part aux représentations de l'épiscopat, dont certains membres se plaignirent de véritables abus. On trouve là une confirmation de l'étude publiée par le Cardinal Goujon dans un article désormais fameux[34]. Dans l'Eglise latine les évêques se montrent, non sans raison, soucieux de l'autonomie qui leur revient. Leur réserve à l'égard du pouvoir des conférences s'explique encore par le souhait d'un recours plus facile au Saint-Siège. Un exemple peut suffire: le projet de Code prévoyait que les conférences des évêques pourraient établir certains empêchements de mariage. Les évêques ont très nettement – et sagement, pensons-nous – rejeté cette proposition.

La compétence à reconnaître aux conférences des évêques – régionales, nationales ou continentales – dépend de la nature même de ces unions. D'aucuns tendent à la majorer en faisant appel à la collégialité épiscopale; d'autres abordent le problème sous un angle différent. Pour ces derniers, il s'agit d'un organisme de droit ecclésiastique; comme tel il ne met pas en action la collégialité; pour que celle-ci s'exerce, les membres de la conférence devraient s'assurer le concours du Pape et de tous les évêques qui sont en communion hiérarchique avec lui. De ce point de vue, la conférence apparaît comme un instrument de contact – ce qu'elle fut au début de son histoire –, un organe de coordination et de collaboration. De soi elle n'a pas d'autorité en une manière déterminée. Sa compétence est définie par le Code ou par un mandat du Saint-Siège. D'où l'importance du can. 455, auquel nous avons déjà fait allusion.

La conférence peut porter des décrets généraux en des points que lui assigne le droit universel – et qui sont nombreux – ou bien un mandat que lui confère le Saint-Siège, de sa propre initiative ou sur demande de la conférence elle-même. Il est permis de prévoir également le cas où la démarche du Saint-Siège répondrait aux instances de tel ou tel évêque, surtout s'il s'agit d'une personnalité mieux informée ou chargée d'un diocèse plus important.

Les décrets de la conférence des évêques n'entrent en vigueur que moyennant la *recognitio* du Saint-Siège (can. 455 § 2; l'exigence de cette

34. *Les relations entre le diocèse et la conférence épiscopale,* dans *L'Année Canonique* 22 (1978) 1-23. Il convient de remarquer que la conférence est officiellement dénommée « des évêques » et non plus « épiscopale »; comme telle elle ne représente pas l'exercice ordinaire d'un pouvoir épiscopal collégial, mais apparaît plutôt comme une concertation concernant la manière de diriger les diocèses d'une même région ou nation.

recognitio équivaut pratiquement à celle d'une approbation). En somme la révision du Code n'a rien négligé pour maintenir le droit de l'évêque diocésain et respecter sa mission et sa responsabilité de chef d'Eglise. La conférence comme telle n'est pas «chef d'Eglise»; c'est là un point dogmatique important dans la vision latine de la direction des Eglises particulières. L'Orient suit une tradition plus fortement synodale; on ne peut dire qu'en tous ses aspects celle-ci soit purement bénéfique. Peut-être a-t-elle favorisé l'éclosion d'Eglises nationales, qui créent un obstacle à l'unité et à la communion ecclésiales.

Telle qu'elle figure dans le Code, la conférence des évêques est loin de manquer de poids réel. On dénombre 92 canons qui lui réservent des attributions spécifiques dépassant, croyons-nous, l'attente de certains épiscopats[35].

Les structures diocésaines

«En principe», l'Eglise particulière latine est territoriale (can. 372 § 1). A sa tête, un évêque diocésain. Cette structure ne peut être dite de droit divin; la conclusion d'études sérieuses sur ce point a été négative[36]. Reste à voir quelle est la nature de la paroisse, sous-division territoriale du diocèse latin. Aujourd'hui le Code souligne avant tout son caractère de communauté (can. 515 § 4). Pour l'ancien Code il y avait adéquation entre la paroisse et la charge de curé[37]. Toutefois plus d'une question est encore à creuser. La paroisse a-t-elle une autonomie propre? On se demande si ne sont pas trop soulignés dans la paroisse l'aspect de partie du diocèse et dans son curé la qualité de représentant de l'évêque (can. 515 § 1). Une insistance excessive sur ces aspects ne correspondrait pas à toute la réalité spirituelle de la paroisse. Celle-ci a une ouverture aux charismes et aux dons variés, dont la présence oblige à dire qu'entre les diverses paroisses, comme entre les différents diocèses, ne règne pas avant tout l'uniformité de vie et d'action. La paroisse a son patron, une tradition, un esprit. Elle a été marquée par des prêtres qui ont contribué à lui donner sa physionomie; de saints prêtres, en particulier, y ont laissé leur empreinte. Enfin le Code reconnaît et encourage l'initiative des laïcs, il favorise leur groupement en associations tout en inculquant le souci de la «communio» (can. 223 § 1; 323 § 2). Une véritable communion «paroissiale» est possible et souhaita-

35. Cf. J. Beyer, *Du Concile au Code...*, p. 121 s.

36. La Commission avait interrogé à ce sujet divers exégètes, théologiens et canonistes; cf. *supra* n. 29.

37. Voir le Code de 1917, can. 451-470.

ble, où les fidèles se sentent membres du diocèse et de l'Eglise universelle, cela à leur façon et dans le style de la paroisse.

Comme il y a immanence de l'Eglise universelle dans l'Eglise particulière, ainsi, à sa manière, l'Eglise diocésaine est présente dans l'Eglise «paroissiale». Cette immanence est assurée par le Christ, centrée sur l'Eucharistie et la charité fraternelle. En elle, comme dans l'Eglise diocésaine, vit et agit l'Eglise du Christ (cf. *CD*, 11), comme l'Eglise du Christ vit et croît dans l'Eucharistie (cf. *LG*, 26a).

Il faudra d'ailleurs approfondir et mieux définir la relation entre l'épiscopat et le presbytérat, si l'on veut établir la véritable nature de la communauté paroissiale vivant en Eucharistie et dont le curé est le prêtre propre et le ministre. Si le sacerdoce sacramentel est un, les missions et les pouvoirs, tout comme les responsabilités, sont divers. Une hiérarchie d'autorité est essentielle à l'Eglise; elle ne s'identifie pas à la hiérarchie d'ordre[38].

Tout ceci permet de parler d'une juste et saine autonomie de la paroisse. La décanat, même rénové comme il l'est dans le Code, ne constitue pas une communauté ecclésiale; il représente une répartition territoriale[39]. Il n'englobe pas nécessairement les paroisses personnelles, dont la législation nouvelle a dû tenir compte (et qui peuvent déborder les limites d'un décanat; voir can. 372 § 2; 518; 568) sans abandonner toutefois la territorialité du diocèse et de la paroisse comme élément d'unité pastorale et de charité ecclésiale (cf. can 372 § 1; 518; 813).

Les charismes collectifs

Dans la révision du Code, le point-clé fut le projet relatif à la vie consacrée. Il occupa successivement trois commissions. Le schéma de 1977 et le travail de la seconde commission gardèrent leur signification centrale. Pourquoi? Leurs perspectives étaient les suivantes: assurer à chaque institut la possibilité d'être lui-même, de conserver ou de retrouver son charisme, sa physionomie originale – qu'avaient en bien des cas appauvrie ou altérée l'application du Code de 1917, la reprise de certains canons dans le texte des constitutions, l'élimination des élé-

38. Le Code de 1917 formulait cette distinction au can. 108 § 3; sur le plan ontologique, elle demeure fondamentale.

39. Voir can. 553-555. Il ne serait pas exact de concevoir – comme quelques doyens ou archiprêtres se sont récemment montrés disposés à le faire – le *vicariatus foraneus* ou le doyenné comme une partie plus ou moins autonome du diocèse; en ce sens les doyens formeraient comme un conseil épiscopal et orienteraient l'exercice des responsabilités de l'évêque diocésain.

ments spirituels renvoyés à un «directoire» ou même, pour ce qui regarde les territoires de mission, l'imposition d'un texte unique à toutes les congrégations nouvelles. De quoi se demander aujourd'hui, après le Concile, comment fut possible une telle uniformisation. D'un institut à d'autres les différences se réduisaient à la dénomination, au patronage de tel ou tel saint, à des traits de spiritualité – si l'on était parvenu à les consigner dans un directoire ou un manuel.

Quelle fut la préoccupation de la commission? Réduire le nombre des canons et les considérer comme formant une «loi-cadre», renvoyant constamment à un droit particulier; rendre aux instituts et à leurs dirigeants leur responsabilité propre. D'où l'allure du schéma de 1977: l'ensemble comprenait 126 canons; la section la plus importante rassemblait les dispositions générales, communes à tous les instituts; on renvoyait 73 fois au droit particulier. Nouvelle était la typologie des instituts; elle reprenait et complétait celle de *Perfectae Caritatis*, abandonnant les distinctions historiques: ordres, congrégations, sociétés de vie commune, instituts séculiers. Suivant le décret conciliaire, on distinguait les instituts voués à la contemplation intégralement ou de façon prévalente, les instituts appliqués aux œuvres d'apostolat, puis ceux qui se vouent à la présence dans le monde, dits instituts séculiers. Les sociétés de vie commune étaient comprises, comme formes de vie consacrée, parmi les instituts de vie apostolique.

Comme l'a dit Paul VI: «Ce schéma est remarquable! Ils ne l'ont pas compris», mais il ajoutait: «peut-être était-ce trop tôt». En effet, le projet suscita des réactions vives, pas toujours éclairées. Une opposition se dessina du côté des supérieurs généraux, sous l'influence de canonistes moins avertis; la Congrégation des Religieux en profita pour regagner une autorité que limitait sensiblement le schéma en question. Mais Paul VI avait raison: c'était trop tôt. Figurant dans le Code de 1983, cet ensemble ferait problème. Mais c'est aussi le cas de la rédaction actuelle. Sans doute a été maintenu l'essentiel du projet: on souligne la valeur du charisme particulier et l'identité des instituts – à défendre au besoin contre eux-mêmes (can. 577-578; 631 § 1) –, leur juste autonomie – cette expression ne figure dans le Code que précisément au can. 586 –, l'importance du droit propre. Les instituts doivent reconstituer celui-ci, tout en intégrant obligatoirement certains points définis à leurs constitutions, qu'approuvera l'autorité compétente, diocésaine ou romaine. On renforce le pouvoir des supérieurs et l'on réduit les exigences de recours à la Congrégation compétente et la dépendance à son égard: des organes comme celui-là peuvent-ils posséder une connaissance suffisante de tous les charismes, la connaissance qu'en ont ceux

qui les vivent? Il suffit d'évoquer ce fait typique et notoire: certaines difficultés affectant les rapports de dépendance du «second ordre» – composé de sœurs contemplatives – à l'égard du «premier ordre», masculin et souvent voué à l'activité apostolique. A noter aussi que l'identité des instituts de vie consacrée, que le Code entend sauvegarder, soulève la question de l'identité des diocèses et des paroisses ...

L'autonomie des instituts devra être toujours mieux perçue et définie. Pour autant qu'elle n'est reconnue que comme «interne», elle ne répond pas adéquatement à l'identité des instituts. Car un charisme ne se confine pas *ad intra*, il rayonne *ad extra*, pour le plus grand bien de l'Eglise. C'est pour elle qu'il est donné et déterminé par le Seigneur. Il exerce autour de l'institut une influence particulière. Les charismes des religieux – essentiellement fondés sur la séparation d'avec le monde – ont toujours attiré et inspiré des chrétiens venus s'éclairer et se réchauffer à leur flamme (cf. can. 677 § 2; 303). A la spécificité de chacun d'eux se rattachent, sur le plan du service apostolique, des méthodes ou des œuvres particulières. Cette fécondité du charisme réclame un autonomie «externe», lui assurant espace et liberté (cf. can. 586 § 2; 680: «salvis indole, fine singulorum institutorum et legibus fundationis»; 767: «quare in suae vocationis gratia fideliter permaneant»). Elle ne saurait être sacrifiée au nom de la pastorale d'ensemble, où doit s'insérer l'action des religieux et qu'il ne faut pas planifier de façon trop rigide. On s'en rend compte actuellement à voir les problèmes posés par les «mouvements ecclésiaux», de caractère charismatique eux aussi, dont l'action atteint toutes les catégories de fidèles et dont on se saurait contrarier le rayonnement sans risquer d'étouffer l'Esprit[40].

L'autonomie interne et externe des instituts a reçu dans l'Eglise son expression et sa garantie juridiques les plus fortes dans l'exemption. Celle-ci n'est pas abolie. Encore que comme telle elle ne s'étende pas *ad extra*, comme elle a pu le faire avantageusement en certains circonstances, elle assure aux instituts davantage d'autonomie interne. Pour l'extérieur, elle pourrait un jour fournir une réponse à un besoin particulier de l'Eglise, contribuer à un renouveau d'une Eglise en butte à des difficultés nouvelles. C'est un bien pour l'Eglise que son principe ait été réaffirmé au Concile et dans le Code (*LG*, 45 b; can. 591). Il serait dommageable à tous égards que, traitant l'exemption comme disparue,

40. Au sujet des mouvements ecclésiaux, on pourra voir notre article *Istituti secolari e movimenti ecclesiali*, dans *Aggiornamenti sociali* 34 (1983) 181-200 et notre étude à paraître dans *Periodica* 77 (1986) dernière livraison de l'année.

les instituts s'affranchissent des exigences de leur identité par un prétendu souci d'humilité ou d'égalité.

Aujourd'hui la spécificité des instituts de vie consacrée est mise à une rude épreuve : par suite de la pénurie du clergé, des religieux assument des tâches de suppléance (ministère paroissial, assistance sociale ou autre service) qui plus d'une fois ne s'accordent pas avec les finalités et le style de leur institut, non sans détriment pour le rayonnement et l'attirance de leur charisme propre. Ce n'est pas sans danger qu'on modifierait les constitutions pour s'ouvrir définitivement à ces interventions d'urgence, qui ont déjà affecté négativement la vie de certaines familles religieuses, surtout parmi les ordres monastiques.

Le renouveau du laïcat

La reconnaissance de l'identité des laïcs et de leur autonomie va leur permettre de devenir vraiment eux-mêmes dans l'Eglise. Ce renouveau n'est qu'à ses débuts. Est-ce bien un renouveau, et non pas plutôt un éveil, tardif sans doute, mais essentiel à la vitalité de l'Eglise ? Au cours de l'histoire, d'autres états de vie ont connu un éveil semblable : le sacerdoce diocésain, avec la fondation de séminaires dans chaque diocèse ; la vie consacrée, lors de ses premiers essais puis à la naissance de chacune de ses ramifications. Aujourd'hui c'est le laïcat, dont l'éveil se manifestera de plus en plus dans une variété d'associations et une multiplicité d'actions pastorales.

Encore faudrait-il dire clairement qui est laïc. Le Concile n'y est pas arrivé. Il a décrit le laïc, et cela dans une double position : est laïc qui n'est pas clerc ; est laïc qui n'est ni clerc ni religieux. En outre, il dit que restent laïcs le chrétien consacré dans le monde et le membre d'un institut séculier laïc (comme le prêtre diocésain devenant membre d'un institut séculier clérical se trouve enraciné plus profondément, par sa consécration, dans le presbyterium local).

La distinction clerc-laïc présente un danger ; elle peut suggérer comme une opposition entre un clergé dominateur et un laïcat infantilisé, une opposition analogue à celle du Sacerdoce et de l'Empire, à celle qu'on met entre Eglise et société civile. En quoi Marsile de Padoue fut un précurseur, jusqu'à déclarer qu'est laïc celui qui est contre l'Eglise, se libère de son influence, se sépare d'elle, la combat en luttant pour la liberté, l'égalité, la fraternité. Le terme « laïc » prenait dès lors le sens qu'il garde dans certains milieux pour désigner un système d'éducation, un parti,

un état. Le Code de 1917 parle lui-même de *laica potestas*[41] pour désigner un pouvoir civil animé d'une certaine hostilité à l'égard de l'Eglise. Aujourd'hui on recourt à une distinction plus compréhensive. Le Code parle des *christifideles* parmi lesquels certains exercent, au profit de tous et en union avec tous, le ministère pastoral. Le terme de « clerc », comme celui de « laïc », semble appelé à disparaître afin qu'on vive mieux l'unité du peuple de Dieu[42].

Les ministères ont leurs « ordres » : ordres de personnes destinées à des services différents : évêques, prêtres, diacres. On a regretté l'ancienne expression « ordres mineurs » : d'acolyte, de lecteur... Paul VI prévoyait l'institution de bon nombre de ministères nouveaux – ministères conférés par « institution », terme choisi pour mettre à part l'ordination, réservée aux « ordres sacrés »[43]. On pourrait avoir ainsi l'ordre des catéchistes, celui des aides pastoraux, ou des sacristains, des chantres ...

Tous les *christifideles* devraient avoir leur rayonnement en des ordres variés. Le Code fait mention de l'*ordo virginum* (can. 604) : celui des vierges consacrées. Pour les veuves il existe désormais un rituel[44] ; il est possible que soit reconnu l'antique *ordo viduarum*, que le Code ne signale pas. Pendant des siècles, les religieux formèrent ensemble l'*ordo monasticus*. Plus tard ils se sont différenciés en *ordines religiosi*. Les instituts plus récents ont été dénommés *congregatio* ou *societas* sans qu'on attribue à ces termes un sens bien défini : il y a des congrégations qui ne sont pas religieuses et des sociétés qui sont des ordres religieux.

La Constitution *Lumen gentium* (n. 41), a distingué parmi les fidèles un bon nombre de catégories (*vitae genera*), des évêques aux laïcs de différentes conditions (mariés, veufs, célibataires...) ; on y rencontre les expressions *ordo episcoporum* et *inferioris ... ordinis ministri*. Une typologie similaire est esquissée au ch. II (n. 11) du même document. On peut voir là comme l'amorce d'un renouveau.

41. Voir le Code de 1917, can. 2333.

42. Voir, au Livre II, 1re Partie, le titre III « De ministris sacris seu de clericis ». Malheureusement on n'a pas encore donné la préférence à la première de ces dénominations ; on aurait pu parler de l'incardination des ministres sacrés, de leurs obligations et devoirs, de la perte de l'état de ministre sacré, en disant pour celle-ci « De amissione status ministro sacro proprii » ou « De amissione status ministerialis ».

43. Distinction formulée par le Motu proprio *Ministeria quaedam* de Paul VI, dans *AAS* 64 (1972) 529-534 ; voir 531 ; cf. *AG*, 15 et 17.

44. Ce rituel a été présenté par l'archevêque de Paris à la Congrégation du culte divin, qui l'a approuvé en janvier 1984.

La floraison de charismes nouveaux

Très probablement l'on verra les laïcs – disons mieux les *christifideles* – se grouper suivant les charismes divers. Fort heureusement *Lumen gentium* (n. 12) a relevé l'importance de ces dons. On appréciera d'autre part les précisions livrées par le document *Mutuae relationes*[45] en vue de leur discernement et de leur approbation. Charismes extraordinaires ou charismes plus discrets, plus largement répandus, tous sont destinés à rendre l'Eglise plus capable de réponse aux besoins des hommes et aux appels de l'Esprit.

La formation de groupes nouveaux à base de ces charismes est facilitée par le Code, qui, à la suite du Concile, reconnaît tant aux laïcs qu'aux clercs le droit fondamental d'association (can. 215) et en particulier le droit de constituer des groupements comme associations privées, reconnues comme telles, non érigées par l'autorité ecclésiale comme le sont les associations « publiques » (can. 299; 323). Toutes jouissent d'une véritable autonomie et sont conduites selon leurs statuts par des dirigeants librement élus (can. 323 § 1; 305; 309).

Peu à peu de telles dispositions législatives sont mieux connues du public; elles favorisent un vrai renouveau charismatique dans l'Eglise[46].

Conclusion

L'Eglise a-t-elle besoin du principe de subsidiarité? Nous répondons négativement. La prise de conscience de la juste et saine autonomie des divers ordres de personnes et des différentes entités ecclésiales offre un fondement valable – et qui de plus cadre mieux avec la nature propre de l'Eglise – à l'établissement de normes adaptées à la réalité vécue selon les dons de Dieu.

Le recours au principe de subsidiarité représente-t-il un danger? Oui, car il ne permet pas de vivre pleinement l'immanence de l'Eglise entière dans chaque Eglise particulière, voire dans toute communauté chrétienne qui se réunit en Eucharistie, régulièrement selon ses propres règles de vie.

Ce principe n'est-il pourtant pas applicable à l'Eglise comme à toute société humaine? Il faut répondre clairement. Du caractère humain de l'Eglise ne découle pas l'exigence proprement exprimée par ce principe.

45. Voir *Mutuae relationes*, n. 11-12, 51-52; cf. J. BEYER, *Du Concile au Code...*, p. 67-75.

46. Ainsi c'est sous forme d'association privée que débutent les nouvelles fondations d'instituts; cete autonomie leur permet une meilleure adaptation au charisme propre.

Société humaine, l'Eglise vit l'Incarnation du Verbe; elle n'est pas simplement humaine, elle possède sa vie propre. La communion ecclésiale repose sur d'autres principes que la volonté du peuple et la nécessité d'une organisation sociale.

Quels sont les inconvénients que comporterait son application? Non seulement la méconnaissance, au moins pratique, de l'immanence de l'Eglise universelle en toute Eglise et du ministère de Pierre présent et agissant en toute communauté ecclésiale, de type local ou personnel, mais encore le fait de nourrir à la longue le sentiment que l'autorité ecclésiale, comme l'autorité de l'Etat, est issue du peuple, que celui-ci se constitue lui-même en société, définit son régime de gouvernement, en désigne les titulaires et demeure juge de leur action. L'Eglise n'est pas une démocratie (dite ou non «populaire»). Elle est ce que Dieu a voulu: une communion dans la même foi, la même espérance et la même charité. Comme peuple unifié, elle tire son unité de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit. *Ecclesia de Trinitate* (cf. *LG*, 4, citant saint Cyprien). Elle vit ce mystère en Dieu: *ex Trinitate*; elle tend à se réunir en Cité Sainte pour être un jour *in Trinitate.*

On voit ce qui est en cause: l'authentique communion des fidèles dans la société organique fondée par le Christ, confiée à l'autorité de Pierre et du collège ou ordre épiscopal, au ministère du sacerdoce, et dirigée par l'Esprit Saint selon la variété de ses dons et de ses charismes.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. BEYER, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. – Le Synode de 1985 soulevait un problème: le principe de subsidiarité est-il applicable à la vie de l'Eglise? Offre-t-il des inconvénients? Comporte-t-il certains dangers? Evoqué dans l'enseignement pontifical, repris au Concile, ce principe y souligne la souveraineté du peuple, la détermination des compétences de l'Etat et de ses responsabilités subsidiaires par rapport aux nécessités auxquelles les citoyens ne peuvent faire face par eux-mêmes. Appliqué en Eglise, il mettrait en danger ses structures, l'immanence de l'Eglise universelle dans les Eglises particulières, la définition des fonctions et ministères établis par le Seigneur. Une juste autonomie semble plus forte que l'application de ce principe, sauvegarde mieux l'identité des Eglises particulières, des communautés ecclésiales et respecte mieux leur charisme propre comme celui des personnes qui les composent.